Derleyen: SYLVIA MARCOS

BEDENLER, DİNLER ve TOPLUMSAL CİNSİYET



ÜTOPYA
Kadın Dizisi

ÜTOPYA

Ütopya Yayınları: 129
Siyasal-Kültür Dizisi

Kitabın Künyesi
Gender/Bodies/Religions

© 2000 Sylvia Marcos
© 2005 Ütopya Yayınevi

1. Baskı
Ütopya Yayınevi, Mart 2006

Sayfa ve Kapak Düzeni
Sevgi Küçük Çoban

Baskı ve Cilt
Sözkesen Matbaası
Tel: (0 312) 395 21 10

ISBN 975-6361-35-2

Ütopya Yayınevi
Ataç I Sokak 33/15 Kızılay / Ankara
Tel-Fax: (0 312) 433 88 28
e-posta: utopyayayinevi@hotmail.com

Derleyen: Sylvia Marcos

BEDENLER, DİNLER
ve
TOPLUMSAL CİNSİYET

Türkçesi:
Sibel Özbudun - Balkı Şafak - İlker Çayla

XVII. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'ne sunulan tebliğler
ALER Publications, Cuernavaca, Meksika, 2000.

İçindekiler

Türkçe Baskıya Önsöz 9
Önsöz 13
Sunuş 17
Teşekkürler 18
I Toplumsal Cinsiyet ve Din Çalışmalarında Bazı Yöntemsel Düşünceler 19
Tanrının Gözünden Ötesi: Din Çalışmalarında Alternatif Perspektifler .. 21
Morny Joy
Toplumsal Cinsiyet ve Hindistan'ın Geçmişi Hakkındaki Çekişmeler 45
Nancy Auer Falk
Çiçek Açmış Açlık: Lakota Dilbiliminde ve Huaroni Ritüel Bilgi Kuramlarında Simgesel Doygunluk 65
Catherine McHale
Ataerki-Öncesi Hipotezi: Bir Değerlendirme 76
Rita M. Gross
Bedenlenmiş Dinsel Düşünce: Orta Amerika'da Toplumsal Cinsiyet Kategorileri 97
Sylvia Marcos
II Dinlerde Bedenler 119
Budist Metin ve Ritüellerde Dişi Beden 121
Eva Neumaier-Dargyay
Helenistik Beden Kavrayışı ve Hıristiyan Toplumsal Etiğindeki Mirası . 141
Anthony Battaglia

Filipin Yerli Dininde Beden Anlatıları, Mecazlar ve Kavramlar 159
A) İspanyollarla Temas Sırasında Dans Ritüelinde Babaylan: Ruhaniliğin ve Gücün Kutsal Kabı 159
Fe B. Mangahas

B) Sömürge Zamanında Babaylan: Kutsallığı Bozulmuş Bedenler 171
Milagras C. Guerrro

C) Modern Zamanlarda Kadın Ruhani Önderler/Kutsal Kabul Edilen Bedenler 184
Consolaction R. Alaras

Ama Cinsel Değil mi? Etnografik Bakışın Ötesindeki Freud'cu *Lapsus* 194
Laura Kendall

III Dinlerde Üremeye Çağdaş Yaklaşımlar 217
Beden ve Üreme Sağlığı Konusunda Hindu Görüşleri: Etik Konular 219
Harold Coward

Porto Riko'da Toplumsal Savaş Alanı Olarak Kadın Bedeni 235
Ana María Díaz-Stevens

Hint Dinsel Geleneklerinde Kadın Bedeni ve Toprağın Birlikteliği: Tohum, Toprak ve Tahılın Cinsiyetlendirilmiş Temsilleri 254
Janet Chawla

IV Kültür, Din ve Toplumsal Cinsiyet 271
Düşünümsel Bir Söylem Olarak Şamanizm: Mapuche Dinsel Deneyiminde Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve İktidar 273
Ana Mariella Bacigalupo

Cinsiyetlendirilmiş İlahlar ve Kültürün Hayatta Kalması 296
June Nash

Büyülü Sağaltım: Yararları ve Sınırları 315
Carol Laderman

Tartışılan Tesettür. Türkiye'de İdeolojik Bir Tartışma Konusu Olarak İslami Başörtüsü 329
Tuula Sakaranaho

"Marian Trinitarian" Tinsel Ayininde Toplumsal Cinsiyet İlişkileri 344
Silvia Ortiz Echániz

Yazarlar Hakkında 355
Abstract 363

Türkçe Baskıya Önsöz

Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet'in Türkçe baskısının önsözünü yazmak benim için bir zevk ve büyük bir onur. Türkiye'ye yaptığım iki gezi ve ülkedeki deneyimlerim, dünyaya ilişkin algılarımda kalıcı bir iz bıraktı. Erken Hıristiyanlığın kolektivizmi ve Göreme'deki heykelsi sonuçları benim için unutulmazdı. Dişil'in güçlü mevcudiyeti ve kudreti çevresine inşa edilen Çatal Höyük uygarlığı da benim için yoğun bir ilgi odağı olacaktı. Bu büyük erken uygarlıkların beşiği bu ülkeye sevdalanmamak elde değildi.

Türkiye adı belleğimde Anadolu, özellikle Kapadokya'daki başıboş dolaşmalarımızın anılarını tetikliyor. Büyülü isimler: Nevşehir, Kaymaklı, Kayseri... Konya'dan Çumra'ya varışımız. Çatal Höyük'te iki delikanlı rehberlik etti bize. Büyük Müslüman Türk konukseverliğinden, ağzımızdan karpuz ve dondurmayla besleyecek kertede nasiplerini almışlardı. Bir yandan ağzımıza dilimleri tıkıştırıyor, bir yandan da tattıklarımızın adlarını belletiyorlardı bize. Eşimle dört odalık bir odayı iki kişi paylaşabilmek için bir pound ödememiz gerektiğindeyse, özür üstüne özür dilemişlerdi. Bitişikteki otuz yataklı odayı ve tek bir tuvaleti paylaşan erkek hacıların sabah abdestlerinin imgeleri, antropolojik belleğimde dolanıyor hâlâ.

Her yemekte kentin öbür ucuna koşup bize bira getiren delikanlının tavrındaydı konukseverlik. Mutfağa davet edilip yiyeceklerimizi tek tek seçmemiz istendi. Şehirlerarası otobüslerde serinlememiz için lavanta kolonyası ikram edildi. O gün bugündür bunu

ben de âdet edindim. Nevşehir'de yalnızca erkeklerle dolu küçük bir lokantada kocam acı biber yeme yarışmasına davet edildi. Meksikalılar acı bibere alışıktır: Bu bir çeşit onur meselesiydi. Adamlar etrafımıza toplandılar, gözlerine inanamıyorlardı... Bu Meksikalı nasıl olur da bu kadar acı bir biberi yiyebilirdi. Biberi büyük bir özveriyle bitiren eşim, sonradan bana yanan ağzının Meksika'nın ününe halel getirmemenin bedeli olduğunu söyleyecekti...

***

Bu kitaptaki makaleleri seçmemde Türkiye kültür ve tarihine duyduğum ilginin de payı var. Bu önsözü kaleme alırken pek çok Türkiyeli arkadaşım aklımda. Umarım her biri bu satırları okur. Bu yapıtı onlara sunuyorum.

Çeviri ve yayınla ilgilenen Sibel Özbudun'a ve ülkem Meksika'nın toplumsal bağlamları konusundaki derin kavrayışı nedeniyle Temel Demirer'e de minnettarım.

"*En tout bien tout honeur*", Türkiye'yle ilgili makaleler üzerine bir yorumla başlayayım. Bu kitaptaki son, ama önemli katkılardan biri, Türkiye üzerinde uzmanlaşmış Finli din antropoloğu Tuula Sakaranaho'nun makalesidir. Yazarın Türk kültür ve diline özgü algı tarzlarına ilişkin derin kavrayışı ortak bir Hint-Avrupalı olmayan atavizmden kaynaklanıyor olsa gerek. Profesör Sakaranaho, bir yüzyıllık 'Batılı Oryantalist söylem'in sadece daha da muğlaklaşmasına katkıda bulunduğu 'Türban Tartışması'nın karmaşıklık ve çelişkilerini, akıl çerçevesi Standart-Hint-Avrupalı-Zihin Kurgusuyla şekillenmiş herhangi bir Avrupalı akademisyenden çok daha ustalıkla çözümlemekte.

Kitabın başında, 'ataerki-öncesi hipotez'i yeniden değerlendirirken Rita Gross, dünyanın belki de ikinci eski kentinin bulunmasından kaynaklanan tartışmalara merkezi bir konum tanıyor. İlk neolitik tarımcıların ve olasılıkla buğday ve ilişkili tahılların mucitlerinin bölgesi Çatal Höyük, yaşam ve geçimleri tamamlayıcı top-

lumsal cinsiyet mekân, zaman ve faaliyetlerine sıkı sıkıya bağımlı olduğundan, erkek-egemen olamazdı.

Kitap, her biri özel ilgileri tanımlayan dört bölümden oluşmakta:

I. Metodolojik kaygılar.
II. Dinlerde Bedenler.
III. Gebelik ve doğuma çağdaş dinsel yaklaşımlar.
IV. Birkaç farklı kültürel ortamda toplumsal cinsiyete dinsel yaklaşımlar.

Birinci bölüm, ataerki-öncesi hipotezi yeniden değerlendirmenin yanı sıra, Hindistan'ın geçmişi üzerine rekabeti ve Britanya sömürge güçlerinin Oryantalist bir gözle okudukları Vedik metinler üzerindeki kooptasyonlarını; Lakota halkında kadınların ve erkeklerin konuşmaları arasındaki zıtlık üzerinden Amerika yerlileri arasındaki toplumsal cinsiyetlendirilmiş konuşmayı ve Fetih-öncesi Orta Amerika'da tene ilişkin cinsiyetlendirilmiş algı ve eğretilemeleri belgeliyor.

İkinci bölüm Tantrik Tibet, Akdeniz çevresi ve ötesindeki Helenistik ve Hıristiyan dünya; temas döneminden günümüze Filipinler; geleneksel Kore gibi birbirinden uzak kültürlerde dişil ve eril beden algılarını irdeliyor. Yazarlardan biri bedensel yoğunlukla Bakhtin'in Rabelais'nin dünyasına yaklaşımı arasında çarpıcı benzerlikler kurmakta.

Üçüncü bölüm Hindistan ve Porto Riko'da gebelik ve doğum tartışmalarına ayrıldı; bu ikincisinde Amerikan doğum kontrolü eleştirel olarak tahlil ve mahkûm edilmekte.

Son bölümde ise, Türkiye'deki türban tartışmasını aydınlatmanın yanı sıra, Şili'nin yerli toplumsal cinsiyet akışkanlığı ile sömürgecilerin daha katı fikirleri arasındaki çelişki vurgulanmakta; Meksika'nın Chiapas'ında yerli ve mestizo kavrayışları arasındaki benzer farklılıklara ve süregiden çatışmalardaki etkilerine dikkat çekilmek-

te; modernleşme sürecindeki Endonezya'da bir sağaltıcının konumu irdelenmekte ve Meksika'daki bir senkretik yeni-dinde toplumsal cinsiyet ilişkileri ele alınmakta.

Farklı dinsel kültürlerin bedeni 'inşa ediş' tarzları üzerine aydınlatıcı bir okuma diliyorum.

Sylvia Marcos

Cuernavaca, Meksika, 12 Eylül 2005

Önsöz

Bedenler her yerde. O denli belirgin, o denli hazır ve nâzırdırlar ki, insanlık tarihinin büyük bölümünde eleştirel düşünceye değer bulunmamışlardır. Geçmişte beden üzerine pek çok dinsel, felsefî ve bilimsel söz edildiğini biliyoruz, ama bedenlerin entelektüel araştırma ve tartışmaların iddialı nesnesi haline gelmesi, yakın zaman öncesine rastlar. Bunu büyük ölçüde bedeni genel bir ilginin konusu haline getiren postmodernizme, ama daha çok da feminist yazarların cinsiyetlendirilmiş haliyle insan bedenine yönelttikleri yoğun ilginin gündeme getirdiği özgül sorulara borçluyuz.

Bedenin maddîliği ve fizikselliği, bedensellik ve derin ikirciklili-ği üzerine çok şey söylenebilir, ama 'doğal', şekillenmemiş haliyle bedenden söz edilemez. Bireysel, canlı ve cinsiyetlendirilmiş olarak yaşanan beden daima kendisine tikel bir kimlik ve bedensel disipline ilişkin dinsel-kültürel beden disiplini, davranışı, sağlık ve güzelliği beklentileri yükleyen iç ve dış kuvvetler tarafından şekillendirilir. Bir *tabula rasa* olmak bir yana, bedenlerimiz kültürel inşaların yerleridir. Bunların öngörüldüğü, düzenlendiği ve denetlendiği tikel tarz, bedenlerimizle yaşayış, beden imgelerini yansıtış ve bedensel dönüşümleri deneyimleyiş tarzımızı derinlemesine etkilemektedir. Bu, kadın bedeni için büsbütün doğrudur ve son yıllarda kadınların bedenlerinin ataerkil iktidarlar ve eril-merkezli düşünüş biçimleri tarafından sömürgeleştirilip denetim altına alınmaları konusunda pek çok şey yazılmıştır.

Beden hem olumlu hem de olumsuzca değerlendirilen ikircimli bir kendiliktir. Bu, özellikle dinsel perspektif açısından geçerlidir ve

bu nedenle de, bu kitabı oluşturan makalelerde yapıldığı üzere, evrensel, bölgesel ya da yerel, farklı dinsel geleneklerin geniş bağlamında cinsiyetlendirilmiş bedenlerin çoğul anlamlarının incelenmesi, büyük önem taşımaktadır. İster kadîm, ister çağdaş olsun, özgül dinsel kültürler üzerinde odaklanmış ve zamana özgü bağlamlar içerisine yerleştirilmiş tikel derinlemesine incelemelerden, kadın bedenlerinin, kutsal metinlerde ve ayinlerde, kültürel tarihlerde ve simgesel düzende, ya da insan ilişkileri ve cinsel üreme toplumsal bağlamında nasıl öngörüldüğünü, maniple edildiğini ve işlediğini görebiliriz.

İnsan bedenleri kişiliğin bir parçasıdır; aşkınlık araçları oldukları kadar, benlik konumlarıdır. Böylelikle beden dinsel olarak esrime ve transa, 'beden-dışı' deneyimlere bir geçit olarak deneyimlenebileceği gibi, potansiyel bir kutsal kudret mahalli, insan dönüşümü ve sağaltımı için ilahî bir tekne olarak da yaşanabilir. Bazı dinlerde, insan bedeninin özgül uzuvları tinsel kuvvetlerle yüklüdür ve insan bedeninin mikrokozmosu ile kimi zaman ilahî beden olarak kavranılan evrenin makrokozmosu arasında kurulan korelasyon, toplumsal cinsiyete ilişkin güçlü çağrışımlar içerdiğinden, burada özel bir ilgiyi hak etmektedir. Kadınların yeni yaşamı yaratma yolundaki evrensel kudreti, tüm yaşamın kozmik türeyişine bağlanmıştır; böylelikle kadınlık, özellikle kadîm, arkaik ve kabile dinlerinde 'Büyük Ana'nın kutlanışında simgesel ve ayinsel ifadesini bulan beden/toprak/kozmos ilişkisinde daha büyük bir önem taşımaktadır.

Ancak bedenle ilintili olumsuz deneyimleri ve yasakları da unutmamak gerekir. Her biri kendi cinsiyetlendirilmiş yapıları olan o kadar çok ıstırap, acı, hastalık ve ölüm vardır ki. –Toprağın doğurganlık ve bereketiyle ilgili dinlerden farklı olarak- kurban dinlerinde, ayin, savaş, teslimiyet ya da kadınların boyun eğişi ve yasaklayıcı toplumsal cinsiyet kısıtlamaları aracılığıyla bedenlerin kısmî sakatlanması hatta imha edilmesine ilişkin pek çok şey vardır. Kanlı kurbanlar insan ya da hayvan bedenlerini ikame eden simgesel sunular aracılığıyla dönüşüme uğradıklarında, bu değişime sık sık

bedeni düzenleyip ona zarar veren ve 'bedenden arınmış' düşünceyi idealleştiren münzevî pratiklerin yükselişi eşlik eder. Sert bir düalistik dönüşle, böylesi bir düşünce katı bir beden karşıtlığını benimseyebilir ve büyük ölçüde bir erkek ayrıcalığı olarak, sert bir kadın düşmanı konumu alabilir. Pek çok dinsel metin ve ayin, idealleştirilmiş ve bedenden kopmuş bir aşkınlık adına dünyayı reddetme tavrının eşlik ettiği bir beden-karşıtı tutumu besleyen böylesi münzevî yönelişlere örnek gösterilebilecektir. Dolayımsızlık üzerine odaklanan dinler ise beden ve toprağa daha olumlu bir değer yüklerler, bu nedenle, çok daha fazla kadın dostudurlar.

Beden, din ve toplumsal cinsiyet üzerine çok sayıda yeni içgörü, çağdaş kadın ve erkeklerin kendilerini anlayabilmeleri, kişisel kimlik ve bedenleniş deneyimleri, farklı kişi ve bedenler arasındaki ilişkiler ve aynı zamanda yeni kavranılan ve gerçekten kapsanan bir tinsellik için değerli bir kaynak oluşturmaktadır.

Çağdaş kültürde bedene yönelik yaygın ilgi, ister yakın dönem feminist yazılardaki beden kuramlarında ifadesini bulsun ister kültürel incelemeler ya da postmodernizmin merceğinden görülsün, dünyanın pek çok yerinde çağdaş kadın akademisyenlerin öncülük ettiği dinde toplumsal cinsiyet araştırmalarına yeni fırsatlar sunmaktadır. 1900'e dayanan uzun uluslararası konferanslar geleneğiyle *Uluslararası Dinler Tarihi Derneği* (IAHR), toplumsal cinsiyet perspektiflerine Winnipeg (1980) ve Sydney (1985) Kongreleri'nde yer vermeye başladı, ama münhasıran 'Din ve Toplumsal Cinsiyet' konusuna ayrılan ilk panel, Roma Kongresi'nde (1990) düzenlenmişti ve panele sunulan tebliğler *Religion and Gender* (der. Oxford/Birleşik Krallık ve Cambridge/ABD, Blackwell 1995) başlığı altında yayınlandı. Bu cüretli ve verimli perspektifin önemi ve büyümesi göz önünde bulundurulduğunda, Meksika'daki IAHR Kongresi'nin (1995), dünyanın dört bucağından, çeşitli dinsel kültürler, pratikler, ayinler ve metinlerin ve bizatihî dinin incelenmesinde toplumsal cinsiyet üzerine öncü araştırmaları böylesine zengin bir hasada yol açan bu kadar çok kadın akademisyeni bir

araya getirdiğini görmek, sevindiricidir. Buradaki çalışmalar daha cinsiyetlendirilmiş bedenlerin geniş dinsel bağlamlardaki algı ve deneyimleri üzerinde odaklanmıştır. Meksika'dan Sylvia Marcos'a, önce uluslararası kadın akademisyenler grubunu bir araya getirme çabalarından dolayı, ardından da elinizdeki kitapta yer alan uyarıcı makaleleri derleyip yayınladığı için özellikle teşekkür etmek gerekir. Kadın ve erkek çok sayıda akademisyenin bu kitapta yer alan ufuk açıcı araştırma sonuçları ve içgörülerden kendi çalışmaları için esin sağlayacaklarını ve böylelikle bu zengin entelektüel çaba alanını gelecekte daha da genişleteceklerini umuyorum.

Ursula King

İngiltere, Bristol Üniversitesi İlahiyat ve Dinsel Araştırmalar Bölümü, Karşılaştırmalı Din ve Toplumsal Cinsiyet İncelemeleri Merkezi Müdürü, Norveç Oslo Üniversitesi Feminist İlahiyat Konuk Profesörü.

Sunuş

Bu kitabı oluşturan makaleler *XVII. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi* panellerinde sunulan tebliğler arasından seçilmiştir. Ağırlıklı olarak, 'Toplumsal Cinsiyet ve Bedensellik: Çeşitli Dinsel Geleneklerden Perspektifler' başlığı altında, koordinatörlüğünü benim yaptığım üç panele sunulan tebliğlerden oluşmaktadırlar.

Kitaba, bedenleniş ve bedensellik üzerine tartışmayı, konuyu daha geniş bir kültürler erimine yerleştirerek derinleştirip geliştireceklerini düşündüğüm başka akademisyenlerden makaleler de ekledim.

Kongre bünyesindeki, Kadınlar ve Dinsel Yenileşme üzerine paneller Rosalind Hackett'in koordinatörlüğünde gerçekleştirildi. Bu panellere sunulan tebliğleri RELIGION dergisinin özel sayısı (C. 28, sayı 4, Ekim 1998) olarak yayınladık.

Feminist/kadın araştırmaları üzerine akademik çalışmaların çoğu gibi kongreye sunulan tebliğler de hem metin hem de kültürlerin yeniden-okumalarıdır. Dinsel gelenekler üzerine yeni kavramsallaştırmaları geliştirmektedirler. Kadınların dinsel gelenekler içerisindeki rol ve prestiji konusundaki önceki varsayımlara kuşkuyla yaklaşmaktadırlar (bir 'kuşku hermönötiği'). Arkeolojik bulgular ve sözlü gelenekler metin ve kültürlerin yeniden okunuşuna katkıda bulunmaktadır. Bu makalelerde yazarlar, bir yandan 'kadınları aramakta', bir yandan da onları aramanın parametrelerini yeniden şekillendirmektedirler. Çalışmaları erkek-merkezciliğe bir tashihtir. Bu makale ve tebliğleri birbirine bağlamak, bu derlemeyi hızla genişleyen dinlerde toplumsal cinsiyet incelemeleri alanına seçkin ve değerli bir katkı haline getiren bir yapıbozum ve yeniden inşa çalışmasıdır.

S. M.

Teşekkürler

Bu kitabı mümkün kılan tüm meslektaşlarımın katkılarına teşekkür etmek istiyorum.

Yazı teslim tarihlerine ve yazım biçimlerine titizce uyan ve bu projeyi hayata geçirme çabalarıma destek olan yazarlara özel olarak teşekkür borçluyum. *Uluslararası Dinler Tarihi Derneği* (IHAR)'nin yönetim kurulu ve Başkan yardımcısı Yolotl Gonzáles'e bu basımı olanaklı kılan maddî desteklerinden dolayı teşekkür ediyorum. ALER Yayınları'na ve yayın kuruluna (Elio Masferrer, Sylvia Ortiz, Ana Maria Salazar, Isabel Lagarriga, Jean Robert ve Rosalind Hackett) da minnettarım.

Bu yayın projesinin ilk destekçilerinden biri ve Kongre'deki Toplumsal Cinsiyet ve Dinler konulu dokuz panelin koordinatörü Rosalind Hackett'i özel olarak anmak gerekiyor. Nihayet, projeye gösterdiği canlı destek, bilgisayar yetenekleri ve kitabın grafik dizaynı için Berenice Juárez ile, elyazmasının son biçimi üzerine tashihleriyle yardımcı olan Jacqueline Mosio'ya teşekkür ediyorum.

Her zaman olduğu gibi burada ifade edilen görüşler yazarlarını bağlamaktadır ve yayıncının bakış açısını yansıtmaları gerekmemektedir.

Sylvia Marcos

Cuernavaca, Meksika

Eylül 1999

I

Toplumsal Cinsiyet ve Din Çalışmalarında Bazı Yöntemsel Düşünceler

Tanrının Gözünden Ötesi: Din Çalışmalarında Alternatif Perspektifler*

Morny Joy

Walter Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline (Din Çalışmaları: Bir Disiplinin Oluşturulması)* adlı kitabının 'The future of Religious Studies' ('Din Çalışmalarının Geleceği') başlıklı son bölümünde şunları ileri sürer:

> Din çalışmalarının geleceğine yönelik tahminde bulunulurken, uzun dönemli etkileri kolay hesaplanamayan etkenlerle karşı karşıya kalınır ... Buna ilişkin önemli bir örnek, Charles Long'un, egemen sömürgeci, toplumsal, siyasi ve kültürel yapının, belli başlı dini bakış açılarına ve konumlarına ayrıcalık tanıma yolları hakkındaki görüşleridir. Benzer şekilde, Luce Irigaray'in, yansız gibi görünen toplumsal cinsiyet ve gramer kurallarının dünyaya ilişkin penis-egemen varsayımların çok derinlerine kök salmış olduğu yolundaki önermeleri ve kadın ve erkek söylemleri arasındaki farklar üzerinde yaptığı incelemeleri (her ne kadar yeterince farkına varılmamış ve ifade edilmemiş olsa da) tümüyle reformcu bir kapasite taşımaktadır. Aynı güçler, Renato Rosaldo'nun şu iddiasının temelinde de yatmaktadır: Kültüre ilişkin incelikli fikirler, öznellikle uğraşmayı hatalı bir şekilde erdem kabul eden yansız, nesnel gözlemciler tarafından layıkıyla geliştirilemez ... Kısaca bu yazıda, alan bu entelektüel olayların bazılarının yetkisinden kısmen haberdardır; fakat, bilindikçe etkileri de ona göre artacaktır.[1]

Bu yazıda, bilimde ortaya çıkan bu alanların belli yönlerine hitap edebilmeyi istiyorum, çünkü, bir disiplin olarak Din Çalışmaları[2] konusunda son zamanlarda yayımlanmış kitapların bu meseleleri dikkate almadıklarını düşünüyorum. Son zamanlarda geliştirilen

---

* Türkçesi: Balkı Şafak.

çoğu fikir, beyaz olmayan kadın ve erkeklerin, yerli insanların ve özellikle Avrupalı güçlerce kolonileştirilmiş ülkelerde ikamet eden marjinal grupların meydan okumalarının bir sonucudur. Ancak, Din Çalışmaları, 'Avrupa-merkezli zihniyet'i ve onun felsefi ve metodolojik varsayımlarını eleştirel incelemeye tabi tutan bu diğer disiplinlerdeki muazzam değişmeleri dikkate almayarak, dinsel metodoloji çeşitliliklerini ve bunların gösterdiği özeni (ya da özensizliği) soyut düzeyde tartışmaya devam etmektedir. Bu meydan okumanın kayda geçirildiği çeşitli terimler vardır. Bunlar içinde oryantalizm ve postkolonyalizm en bilinenleridir.[3] Bu terimler eşanlamlı olmadığı gibi, bu terimlerin taraftarları da tamamen aynı görüşte değillerdir. Fakat, tümünün farklı bakış açılarından odaklandıkları husus, Batılı düşünce ve kültürel tavırlardaki, birleşmiş bir özne (ki bu bilimsel araştırmacı, gezgin, sömürgeci olabilir) ile nesne/öteki, yani, farklılık kategorilerinin yüklendiği alıcı (bu kişi ya da toplum olabilir) arasındaki ikili bölünmeye olan aşikâr eğilimdir – bunlar idealleştirilmiş projeksiyonlar ya da önceden belirlenmiş sınıflama sistemine yapılan basitleştirilmiş indirgemeler olabilir.

Buradaki amacım, eğer bu eleştiriler ciddiye alınacaksa, bunların Din Çalışmaları açısından yankılarını incelemektir. Çünkü, din çalışmalarında, fenomenolojik, yapısal ve bilimsel yetersizlikleri değiştirmek bir şey ise, alternatif bir inşa edici yaklaşım ortaya koymak da başka bir şey olabilir. Din çalışmalarında, eğer bir noktada takılıp kalmak ya da 19. yüzyıl biliminin mirası olan ensestvâri tartışmalara ve modası geçmiş tutumlara hapsolmak istenmiyorsa, bu tür meselelere hitap etmek gerektiğine inanıyorum. Çalışmamı, ne demek istediğime açıklık getirecek bir örnek olay olarak büyük ölçüde Hindistan (tamamen olmasa da) ve 'Hinduizm' olarak adlandırılan gelenekle sınırlı tutacağım; çünkü bu benim en iyi bildiğim alan. Bu alan içinde merkezi odak noktası, kadınlar tarafından konumlarının çözümlemesi olacaktır, çünkü, kadınlar konumlarına ilişkin yeni anlayışlar geliştirmeye çalıştıkları için, bilimsel yeniliklerin görülebildiği yer burasıdır. Pek çok kadın yazarın göstermiş olduğu gibi, egemen Batılı değerlerin öteki kültürleri cezalandırdığı 'ötekileştirme' süreci,

kadınların (hem Batılı hem de diğer pek çok toplumda), hüküm sürmekte olan erkeklik ve/veya akılcılık standartlarına uygun şekilde yargılanma ve kusurlu bulunma biçimlerine benzerdir (Visweswaran, 1988). Marjorie Hewitt Suchocki'den dine ilişkin yapacağım şu alıntı bir örnek olarak verilebilir:

> Bir dini (kültürü, yöntemi), tüm diğerleri için norm haline gelecek şekilde soyutlamak, toplumsal cinsiyetlerden birinin insan varlığının normu olarak kurulmasıyla ortaya çıkan cinsiyetçilikle açık paralelliklere sahip bir dinamiktir. Bu nedenle, toplumsal cinsiyetin eleştirisi, dini emperyalizmin eleştirisine kadar uzatılabilir.[4]

Gerçi Suchocki bunu dini çoğulculuk bağlamında söylüyor olsa da, bana düşüncesi özellikle geçerli gibi geliyor, çünkü çifte dezavantaj olarak adlandıracağım bir başka olguya odaklanılmasını sağlıyor. Bu, yakın zamanlara kadar diğer kültürlerin kadınlarının, yöntemleri kendi kültürel önyargılarını yansıtan erkekler tarafından incelenmiş olduğu gerçeğini tanımlamaktadır. Bu muhtemelen ilk kez Rita Gross[5] tarafından Karşılaştırmalı Dinler alanında çalışan bilim kadınlarının dikkatine sunulmuştur. Antropolog Diane Bell'in *Daughters of the Dreaming* adlı kitabında (özellikle Durkheim'ın kutsal ve din dışı kategorilerine ilişkin olarak) resmettiği gibi, Batılı olmayan kadınlar, çoğu Batılı erkeğin kendi toplumlarındaki kadınlarla sınırlanmış görüşlerinin kısıtlamalarından çok çekmişlerdir; örneğin, Bell'in çalışması, Avustralyalı Aborijin kadınların, kutsal ritüeller ve mitler için gerekli niteliklerden yoksun oldukları için nasıl din dışı olarak yargılandıkları ve bu nedenle de incelenmeye bile değer olmadıklarına kanaat getirildiğini göstermektedir.[6] Öte yandan bu kadınlar, bazı Batılı erkeklerin burjuva konformizminin sınırlarının ötesine geçen dizginlenmemiş fantezilerine hitap edecek şekilde cinsel zevkin doruğunun temsilcileri olarak 'yüceltilmişlerdir'.

Bu eğilim Rana Kabbani tarafından, Flaubert'in, *La Tentation de Saint Atoine* adlı romanında Queen of Sheba'nın (Sheba Kraliçesi) tasvirinin şöyle bir hayal ürününü sunduğunu grafikle betimlediği *Europe's Myths of Orient* başlıklı eserinde resmedilir:

O, Oryantal dişi prototiplerin bir pastişidir; Salome gibi dans eder, Şehrazad gibi hikâyeler anlatır ve geleneksel Kleopatra tasvirleri gibi aynı anda hem muhteşem hem de gülünçtür.[7]

Böylesi bir senaryoda:

...Seyirci Doğu'ya, görsel baştan çıkartılmayla buyur edilir; kadınla, banyo mahremiyetinin çıplaklığı içinde karşılaşır, yani, zevk veren bir savunmasızlık haliyle. *Erkek* savunmasız değildir; o erkektir, tahminen tamamen giyinik, Avrupalı, rasyonal ... ve dilini silah olarak kuşanmıştır -erkek karşılaşmayı, düşünümsel, olmuş bitmiş bir öykü olarak anlatır; erkek kişi Doğu'yu yaratır.[8]

Bu bağlamda, Oryantalizmin kötülüğünü ilk ve en çok ortaya çıkaran Edward Said'in bile kadınların rolleri konusunda -yani erkek bilimciler tarafından çarpıtılıp çarpıtılmadığı ya da ihmal edilip edilmediği- açıkça sessiz kalmış olması da dikkat çekicidir.[9] Edebiyattan farklı olarak din üzerine çalışmalar söz konusu olunca (dikizcilik mevcut olsa da), Bell'in resmi kült -erkekler tarafından düzenlenen ve sürdürülen- olarak tanımladığı şey üzerine bariz bir vurgu yapılıyordu. İnandırıcı bir örnek, Frédérique Apffel Marglin'in 'Feminist Orientalism and Development' başlıklı yazısında şu şekilde dile getiriliyor: "...Brahman'a, Kutsal Kitaba, geleneksele yapılan vurgu (Batı'nın kilise hukuku düşüncesinin nakli) büyük ölçüde Britanya sömürgesinin müdahalesinin bir ürünüydü".[10]

Kadınların bunu fark etmesinin bariz sonucu, üzerinde çalışılan konuların çeşitliliğindeki değişimdir -yani, sadece kadınlar değil, dinin daha önce Ortodoks olmadığına hükmedilmiş yanları da artık tekrar dikkate alınmaktadır. Bu eğilimin mükemmel bir örneği Kathleen Erndl'ın çalışmasında görülebilir. Kathleen Erndl, *Victory to the Mother* adlı kitabında Kuzeybatı Hindistan'da Hindu Tanrıçası üzerine yaptığı çalışmasında, Tanrıçanın, tüm dini çeşitlilik içinde Hindu dininin benimsenmesine nasıl katkıda bulunduğunu şöyle yorumlar:

Günümüz âlimleri Hindu dinine ilişkin anlayışlarını, Sanskrit metinleri, *Vedanta* gibi felsefe okullarını ve feragat geleneğini normatif adde-

den önceki kuşak âlimlerin çalışmaları üzerine kurarak, Tanrıcı, popüler, folk, Sanskrit olmayan ve bölgesel gelenekleri içerecek şekilde genişlettiler.[11]

Şimdi, böylesi bir gelişme kuşkusuz yeni bir çığır açıyor ve eski klişeleri yıkıyor olsa da, hâlâ dürüstçe ifade etmemiz ve karşılamamız gereken bir sorun var. Bu sorun, diğer kültürleri inceleyen birinci dünya ülkelerinin feministleriyle ilişkili. Acaba bu feministler, farklı biçimlerde de olsa, hâlâ babalarının işlediklerine benzer günahları işlemeye devam ediyorlar mı? Chandra Talpade Mohanty, 'Under Western Eyes' başlıklı makalede meseleyi veciz bir şekilde ifade etmektedir:

> Diğer tüm bilimler gibi feminist bilim de, sadece belli bir konunun bilgisinin ürünü değildir. Amaçlı ve ideolojik olması bakımından doğrudan siyasi ve söylemsel bir *pratiktir*. Bunu en iyi, özellikle hegemonik söylemlere (ör. geleneksel antropoloji, sosyoloji, edebiyat eleştirisi, dini çalışmalar, vb.) müdahale tarzı olarak görmek gerekir; bu, bir çağ kadar eski 'meşru' ve 'bilimsel' bilgi kitlesinin totalleştirici zorunluluğuna karşı koyan ve direnen bir siyasi praksistir. Dolayısıyla, feminist bilim pratikleri (ister okumaya, ister yazmaya, ister eleştirel, isterse metinsel olsun) güç ilişkilerine yazılıdır –bu ilişkiler, karşı koydukları, direndikleri, hatta örtük olarak destekledikleri ilişkilerdir. Kuşkusuz, apolitik bir bilim mümkün değildir.[12]

Buraya kadar her şey tamam. Fakat Mohanty'nin asıl kaygısı, yazılanların çoğunu birinci dünya kadınlarının üçüncü dünya kadınları hakkında yazdıklarının oluşturmasıdır. 'Hegemonik söylemlerin oluşturduğu kadın temsili, doğrudan bir kimlik ilişkisi ya da benzerlik üzerine kurulan bir ilişki ya da sadece bir anıştırma değildir. Bu belli kültürler tarafından kurulmuş keyfi bir ilişkidir.'[13] Bundan sonra Mohanty, belli kadın yazılarının çözümlemesini şu şekilde sürdürür:

> ...Bu yazılar, üçüncü dünya kadınlarının yaşamlarının maddi ve tarihsel heterojenliğini söylemsel olarak sömürgeleştirir; böylelikle bileşik bir tekil 'üçüncü dünya kadını' üretir/temsil eder –yani, keyfi bir şekilde

inşa edilmiş gibi görünen bir imge olsa da, beraberinde, Batılı hümanist söylemin yetkici imzasını da taşımaktadır.[14]

Mohanty'nin özellikle ilgilendiği meseleler, aynı zamanda Batı feminizmindeki çekişmelerin temellerini oluşturuyordu –bunlar, 'kadın' tanımındaki özcülük ve yöntemsel evrensellikler gibi meselelerdi. Örneğin Kuzey Amerika'da, Afrikalı-Amerikalı[15], Latin[16], Doğu-Asyalı[17], yerli[18] ve lezbiyen[19] kadınların tümü, kendilerini, beyaz, orta sınıf, eğitimli, eşcinsel olmayanların (ki bunlar, kendimi de aralarında gördüğüm, genellikle eleştirel olmayan ve kendini referans alanlardır) çıkarlarını yansıtan kadın tanımlamaları içinde görmediklerini ileri sürerler. Fakat kendimi suçlamak yerine, Mohanty'nin ortaya koyduğu bu jenerik 'üçüncü dünya kadınları' sorununun ve KumKum Sangari, Kalpana Ram, Gayatri Chakravorty Spivak, Rajeswari Sunder Rajan ve Radha Kumar gibi Hintli âlimlerin bu sorunu nasıl ele aldıklarının peşinden gitmek isterim. Çünkü çabam, günümüzde Batılı feministlerin, kendilerini kendi sesleriyle çok güzel bir şekilde ifade edebilen kadın âlimlerle karşılaştıklarında görüşmeleri mutlaka nezaket ve saygı çerçevesinde gerçekleştirmeleri gerektiğini göstermektir.[20]

Avrupalı ve Amerikalı kadınlar *Dinler Tarihi* ile ilgili proje çalışmalarını üstlendiklerinde kimlerin adına konuşuyorlar? Aşikâr ki bu tür sorular, konuyu sadece ajanlar –hem araştırmacılar hem de araştırma nesneleri olarak- açısından değil, aynı zamanda himayesi altında araştırmanın yürütüldüğü disiplinin kendi doğası açısından da gündeme getirmektedir. Dolayısıyla, söz konusu soruların, hem ontolojik hem de metodolojik göndermeleri vardır. Bu durum, araştırmacı için 'özne' terimini kullanıp araştırma nesnesinden de 'özne' olarak söz ettiğimde (ki her ikisinde de boyun eğdirme anlamı yoktur) hemen ortaya çıkmaktadır. Açıkça buradaki mesele, öznelliğin tanımı ve rolü ile ilgilidir. Kişi kendi kültürünün talepleri ve disiplini tarafından desteklenen, dünyaya ilişkin kendine özgü yorumunun her şeyi kapsayıcı, evrenselleştirilebilir olduğunu sorgusuzca kabul edemiyorken, iki özerk insan arasındaki etkileşimin

içerdiği çeşitliliğe ve karmaşıklığa olanak verecek bir yaklaşım nasıl olabilir? Daha çok postmodernizmden beslenmiş olan son zamanlardaki gelişmeler, sadece 'kimlik' ya da 'öznellik' olarak sözünü ettiğim şeylerin değil, 'kültür'ün ve 'disiplin'in (çalışma alanı anlamında) de inşa edilmişliğini odağa çekmektedir. Fakat, göreliliğin ya da hayal kırıklığı sessizliğinin sıklıkla müracaat edilip aynı zamanda da çok korkulan hayaletine yenik düşmeksizin, o narin (hem de o kadar narin olmayan) yapıbozumcu stratejilerin maskelerinin düşürülmesine nasıl olanak tanınabilir?

Şimdi, bu ihtilaflı terimler ve Dinler Tarihi söyleminde feministlerin yanı sıra birkaç erkek âlim tarafından bu terimlerin kullanımı etrafında dönen tartışmaya gelmek istiyorum. Hiç şüphe yok ki, Dinler Tarihi ve onun alanını oluşturan farklı dini gelenekler belli bir dönemin inşasıdır. Bu dönem, Batılı olmayan şeyleri sınıflamaya/kapsamaya karşı düşkünlüğü yansıtan belli bir yaklaşımın onaylandığı 19. yüzyıl başlarıdır (gerçi Avrupalı şeyler de bu sınıflamadan muaf değildi). Philip Almond bunu şöyle anlatır:

> 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başları, hem Hindu dininin hem de Budizmin 'keşfine' tanık oldu. Bundan önceki dönemde Hindu dini ve Budizm, Museviliğin ya da Hıristiyanlığın ya da Müslümanlığın sınıflanmamış, 'Putperestliğin' ya da 'Paganizmin' çok dilli dünyasının tanımlanmamış yanları olarak âdeta ilk(el) halindeydi.[21]

Dolayısıyla, bir disiplin olarak, kendi tercihli ve yanlı yöntemi vardı:

> Başlıca dünya dinleri, esas olarak Batı'da metinsel gelenekler olarak inşa edildi ve bunları başlıca anlama biçimi, metinlerinin eleştirel analizi yoluyla oldu. Batı kültüründe metnin hâkimiyeti, din çalışmalarında bizi, yazılı metni dini yaşamı anlamada anahtar öğe olarak görmeye ve Doğu dinlerini çoğunlukla metin temelli Batı dinleri modeli üzerinden inşa etmeye yönlendirdi.[22]

Bu girişimin katı tarihsel ve metinsel yaklaşımı, çoğu yapısalcılığın (antropoloji) ve fenomenolojinin (felsefe) yöntemlerinin birleşmesine bağlı olarak son birkaç on yıl içinde yeniden bir ayarlama

sürecine girdi –gerçi bu tür yöntemler çoğunlukla idyosenkretik olarak uygulanıyordu.[23] Fakat, genellikle araştırmacının statüsü ve önyargıları ciddi bir incelemeye tabi tutulmazdı. Dinler Tarihinin büyük ölçüde kendisine ilişkin bilgisi ve tanımlaması, fütursuzca modern çerçevede kaldı. Ninian Smart bile, sömürgecilik ve onun yabancı dini gelenekler üzerindeki etkileri konusuna değinirken şunları söylemektedir:

> Çoğu geleneksel kültür, başka şeylerin yanı sıra modern bilimin ve teknik yöntemlerin de girişini sağlamış olan Batı'nın sömürgeci etkisine maruz kalmıştır. Bunların prensip olarak belli bir anavatanı olmasa da, ulaştıkları yerde yabancı güçler gibi görünebilmektedirler: Fakat, kısmen vaat ettikleri zenginlik, esas olarak da sergiledikleri prestij nedeniyle, güçlerin de büyük çekicilikleri olabilmektedir... Söz konusu güçler şunlardır: Modern bilim ve teknik beceri, sömürgeci baskı fakat aynı zamanda ulusal özgürlük, demokrasi, sosyalizm ve kapitalizm idealleri.[24]

Kültürel çeşitliliği ve Habermas'ın ideolojik eleştirisi doğrultusunda bir öz-çözümleme ihtiyacını onaylasa da Smart, disiplin için radikal bir yeniden yapılandırmaya gidilmesi gerektiğini çok da fazla düşünmemektedir; insanların, 'ikonoklastların yanı sıra –Karl Popper'ın bir paradigma oluşturduğu- dünya bilgeleri'ni okumak suretiyle davranışlarını genişletme ve derinleştirmeleri yönündeki tavsiyesini saymazsak.[25]

Fakat, Dinler Tarihi'nin ikonoklastları kimlerdir? Ayrıca, bunların disiplin üzerindeki etkileri nelerdir? Charles Long'un, özellikle, dini, Tanrıyı ve çalışmasıyla ilişkili beyaz olan her şeyi renklendirdiği, Kuzey Amerika'da siyah olmanın çarpıcı gerçekliklerine değinen yazılarındaki acı suçlaması dışında, postmodernizmin ortaya attığı türden radikal sorulara hak veren hiçbir erkek âlim yok gibi görünüyor.[26] 'Doğru' yönteme ilişkin çoğu tartışma, başlangıçtan beri varolan kuramsal donanımı bir kez daha yeniden düzenlemekten öte bir şey yapmıyor gibi. Tek istisna, feministlerin inatçı ve ısrarlı sorgulamalarıdır.[27] Şimdi üzerinde duracağım husus, bu feministlerin yönteme ve ajanlığa ilişkin meydan okumalarıdır- bunu iki açıdan ele alacağım: Biri, üçüncü dünya kadınları üzerine

çalışma yapan birinci dünyanın kadın yazarları; diğeri, kendi adlarına tepki verenler/özneler olarak üçüncü dünya kadınları.

Bu, belli bir Batı çerçevesi içine yerleştirilmiş olan sorguya açık şartlara dikkatimizi çeken Chandra Talpade Mohanty'dir:

> Üçüncü dünyayı yaratan aşırı belirlenmiş söylem olmadığında, (tek ve ayrıcalıklı) bir birinci dünya olamaz. 'Üçüncü dünya kadınları' olmadığında, yukarıda sözü edilen, Batılı kadının belli tarzda öz-temsili sorunlu olur. Şunu söylüyorum ki, biri olanak tanıyor ve diğerini ayakta tutuyor.[28]

Fakat Mohanty, (ilk olarak 1984'te basılmış olan) yazısında çok açık bir çözüm sunmamakla birlikte, durumun sorumlusu olan Batılı yaklaşıma içkin ikiliklere dikkat çekmiş olmaktan dolayı hoşnuttur.

> 'Kadın/Kadınlar' ve 'Doğu', Ötekiler ya da çeperdekiler olarak tanımlandıkları sürece Batılı Erkek/Hümanizm kendisini merkez olarak temsil edebilir. Periferi belirleyen merkez değil, sonsuzluğuyla merkezi belirleyen periferdir. Tıpkı Kristeva ve Cixous gibi feministlerin, Batı söylemindeki gizli antropomorfizmi yapıbozuma uğratmaları gibi, ben de bu yazıda, üçüncü dünyadaki kadınlarla ilgili belli feminist yazılardaki gizli etnik-merkezciliği açığa çıkaran paralel bir strateji önerdim.[29]

Ancak, nihayetinde Mohanty'nin yeni bir yöntem isteğiyle başvurduğu kişiler, yazılarıyla hem teorik hem de pratik olarak (aralarındaki fark her ne ise) gerek otomatik bir şekilde yönetimi altına alan ve sömürgeleştiren siyasi aygıta, gerek Batı'nın ikilikçi (düalist) mantığındaki örtük hiyerarşileştirmeye dikkat çeken Batılı düşünürlerdir: Derrida, Foucault, Kristeva, Deleuze ve Guattari, Said, Irigaray ve Cixous (esas olarak postmodernizm ile bağdaşanlar).

Fakat bu kuramsal müdahale bir şeyleri değiştirmek için yeterli midir?[30] Mohanty'nin yazısının yayınlanmasından bu yana yapıbozumcu taktikler ve bunların, Batı'nın birlik, öz, varlık ve kendilik iddialarını yıkıma uğratması (ki bunlar yukarıda sözü edilen başlıca Fransız/Batılı düşünürlerin alameti farikasıdır), karışık tepkiler aldı – özellikle öznellik biçimlerinin ortaya çıkan tanımı ve uygulanması ile ilişkili olarak. Örneğin KumKum Sangari,

1987'de *Cultural Critique*'deki 'The Politics of the Possible' başlıklı makalede, postmodernizmin sadece Batı'nın epistemolojik yapılarındaki bir kriz olarak ortaya çıktığını göstermekte ve buna eşlik eden 'burjuva öznenin özbilinçli çözülme' hareketinin eski sömürge halklarınca mutlaka benimsenmesi gerektiği konusunda kaygı duymaktadır. Sangari, aslında bunun, 'pekâlâ bazı bakımlardan Batı'nın başka bir uluslararasılaşmasını ortaya çıkarabileceğinden' endişe etmektedir.[31]

Ancak diğer feministler, bu postmodern duruşun herhangi bir şekilde böylesi toptan benimsenmesine çok daha katı bir şekilde karşı çıkmaktadırlar; çünkü, böylesi girift bir kuramsal modele ortak olmakla, ajan olarak ve öznelliğe erişim açısından en çok ihtiyaç duydukları kimlikten mahrum olacaklarını hissetmektedirler. Şimdi Avustralya'da çalışmakta olan Hintli antropolog Kalpana Ram, *Life Stories of the Women in the Telengana People's Struggles* adlı kitaplarının giriş bölümünü yazan Stree Shakti Sanghtana grubunun kadınlarıyla aynı fikirdedir:

> Bizimkisi, kadınların geçmişteki seslerini zapt etmek ve meseleleri kadınların algılamış oldukları biçimiyle sunmak için onların öznel deneyimlerini yeniden ele geçirerek, kadınların mücadelesinin ideolojik çerçevesini ve bu mücadelenin deneyimsel boyutunu çözümleme ve anlama girişimidir.[32]

Dolayısıyla Kalpana Ram, postmodernizmin yerinden etmelerinin ve boyun eğdirmelerinin postkolonyal proje olarak yorumladığı şeye asimile edilmesine göz yummayı reddeder. Bunu yaparken, Hintli kadınların salıncalı gördükleri postmodern parçalanmışlıktan olduğu kadar Batı'nın eski metafizik iddialarından da farklı bir öznellik oluşturmak için verdikleri mücadeleyi ayrı tutmaya çalışmaktadır. Ram, postkolonyalizme ilişkin en bilinen çalışması 'Can the Subaltern Speak?'[33] başlıklı makale olan Gayatri Chakravotry Spivak'a da şiddetle karşı çıkmaktadır. Ram'a göre Spivak, postmodernizmin negatif/nihilist okumasını postkolonyalizmle fazla kolay bir şekilde birleştirivermektedir ve böylece de sömürgeleri susturmuş olmaktadır.

Gerçi Spivak stratejik özcülük ve siyasi dayanışma olgusuna başka bağlamlarda izin verse de,[34] Ram, kadınların bastırılmış, hatta marjinalleştirilmiş olmalarına karşın ne tümüyle susturulduklarını ne de tümüyle ajanlıktan mahrum kaldıklarını ileri sürecektir.[35]

Bu metindeki köylü kadınları, Batı metafiziğinin birleşmiş özneleri olarak görmemizi gerektirecek bir neden yoktur... Fakat bu projeyi, öznenin merkezden alınmasını yücelten Batı postyapısalcılığına dahil etmemizi de gerektirecek bir neden yoktur, çünkü bu, Hintli feminist grubun özel ajandasını bir kenara koymak olacaktır. Bu ajanda, öznelliğe giden hareketlerinin bir parçası olarak dinlemeyi öğrenme sürecini onaylar; tıpkı kırsal kesim kadınlarının hikâye anlatmayı öğrenmelerini, onları ajanlık talep etmeye götüren hareketleri olarak görmeleri gibi.[36]

Gerçi bu iddiayı, 'öznellik, ajanlık, özerklik, ses, sesin yeniden ele geçirilmesi gibi kirli terimlere ilişkin olarak... pek çok meselenin yeterli bir şekilde kavramlaştırılması' gerektiğinin kabulü izlese de, Ram şu hususta çok katıdır ki, onu dile getirme meselesi '(Batılı) kadın öznenin ölümü'nden[37] çok daha fazla ilgilendirmektedir. Ram postyapısalcılık (postmodernizm) ile postkolonyalizmin birleştirilmesine karşı çıkarken, hem eylemci hem siyasi olunabilecek bir alan, yani, Gayati Spivak'ınki gibi bir programda olduğu üzere, hem sesin kesilmesi hem de siyasi dönüşüm olarak gördüğü şeyi engelleyecek bir alan belirlemeyi arzu etmektedir. "Spivak'ın anlatısının sonuna gelindiğinde, artık konuşmayan yalnızca mâdun değildir. Hindistan'ın tüm yarı kıtası ve onun üzerindekiler (yani sadece marjinalleştirilmiş olanlar değil) ... tuhaf bir şekilde sessizliğe gömülmüşlerdir... Yetkili bir şekilde konuşan tek ses Spivak'ın kendisidir".[38]

Asha Varadharajan da aynı meseleden dolayı Spivak'ı eleştirmektedir.

> Dahası, Spivak'ın 'kutsal öteki'ne bahşettiği alan kuramın riskli temelsizliğidir ve beyhude bir şekilde temelini aramak zorundadır. Bu ihtilaf, farkında olmaksızın kuramın temelsiz nesnesini ortaya çıkarır. Eşiklere ve sınırlara duyulan saygı adına, mâdun bir kez daha sessizliğe

mahkûm edilir. Yazısının sonuna gelindiğinde, kuram, dost ve düşman diyalektiğini içermektedir, tıpkı istek ve gücü içerdiği gibi. 'Yerli', anlatılamaz olanı, temsil başarısızlığının varlıkbilimsel kalıntısını, kuramın imkânsızlığını, özdüşünümselliğin yetersizliğinin işaretini ve tahmin edilebileceği gibi, bu yetersizlik üzerine daha fazla düşünmeyi temsil etmektedir.[39]

Fakat, postmodernizmi (nihilist tipi) tümüyle reddetmeyecek ve otomatikman kaçamak bir tepki ortaya çıkarmayacak türde radikal bir sorgulama için yer açacak bir orta yol yok mudur? Durumu dikkatlice incelemiş olan Çinli-Amerikalı Rey Chow şunu söylemiştir: "Batılı olmayan feministlerin bugün kendilerini içinde buldukları 'postmodern' kültürel durum (aksine) zor ve sinik bir durumdur".[40] Ona göre, Batılı olmayan bir feminist hem kendi kültürü hem de Batı'dan gelen müdahaleler açısından bir dizi çapraşık ilişki içine sokulmuştur.

Üçüncü Dünya feministi için sorun asla, tek başına kadın olarak güç iddiasında bulunmak değil, kadın sorununun nasıl diğer kültürel baskı ve pazarlıklardan ayrılamaz olduğunu göstermektir. Postmodern otomasyon olarak statüsü, daha teknik/otomize olduğu için daha kesin bir tavırla, eleştirel hareketinin hem öznesi hem de nesnesidir.[41]

Chow, Batı teknolojisinin saldırısından kaçınmanın mümkün olmadığını kabul eder, fakat, kaçınmak istediği şey sadece onun mekanizasyonu değil, aynı zamanda, dengenin Batı tarzıyla yeniden kurulmasının (yani postmodernizm) refleks olarak reddedilmesiyle, Batılı olmayanlar için önceden belirlenmiş tepkidir. Chow, ne çeşit olursa olsun, tüm kültürel dışalımlara karşı çok duyarlı bir eleştirel çalışmayı onaylamakla birlikte, bunların kaçınılmaz etkilerini de kabul eder görünmektedir.

Dolayısıyla, Üçüncü Dünya Feministlerini bekleyen iş, sadece kendi kültürlerindeki bastırılmış kadınları 'canlandırma' değil, bu kadınların özdevinim kazanmış ve harekete geçmiş seslerini, kendi müdahalelerinin bilinçli kalkış noktası haline getirmektir... Bu aynı zamanda, bir sınırlama olarak 'kültürler-arası' konuşma bilinciyle konuştukları anlamına gelmektedir; nitekim, kurban kadınlar, kurban Üçüncü Dünya

kültürleri söyleminin bizzat kendilerince kullanımı, Birinci Dünya'nın hem arıza belirtisi olup hem de onunla suç ortaklığına girmektir.[42]

Bu mübadele, Kuzey Amerika ve Avrupa'da, siyasi eğilimli eylemcilerle daha kuramsal yaklaşanlar arasındaki tartışmaları anımsatmaktadır. Her ne kadar bu Batılı değiş tokuş konusunu baştan ele almak istemesem de, Batılı feministlerin, Batı öznelliğinin ikileminin ve bunun üçüncü dünya feministleri açısından dezavantajlarının farkında olduklarını belirtmek gerektiği görüşündeyim.[43] Fakat, yazımın esas meselesi bu değildir. Araştırmak istediğim konu, Hintli kadınların bu problemi çözmeye gerçekten başlayıp başlamadıkları ve bunun Karşılaştırmalı Din açısından yaratıcı göndermeleri olup olmadığıdır -gerçi burada benim de Batı'nın bir başka eğiliminin farkına varmam gerekiyor; yani, kişinin başka birinin sesine kendi sesiymiş gibi kolayca sahip çıkması.

Rajeswari Sundar Rajan, *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism* (1993) adlı kitapta, nasıl, konumunun karmaşıklığına uygun düşecek kendi özel öznellik tanımını keşfettiğini ve gösterdiğini tartışmaktadır.[44]

> Bu nedenle, Hindistan'da postkolonyalist bir feminist akademisyen olarak, yadsınamayacak bir şekilde beni Batı'daki akademiye bağlayan bir kurumsal statüye sahibim; aynı zamanda bu 'öteki' yerin tüm ayrıcalıklarına ortak da değilim –özellikle ve her şeyden önce, 'sürgündeki'ne eleştirel bakış açısı sağlayan mesafe.[45]

Burada özellikle önemli olduğunu düşündüğüm şey, Rajan'ın, kendisi gibi 'yerli' figürler ile Spivak gibi 'diasporaya ait' olanlar arasına koyduğu ayrımdır. Kendisini bu şekilde tanımlayıp ortaya koymakla, Spivak'ın tasvir ettiği ya da Batılı entelektüel özentilerin pasif taklitçileri konumuna indirgenmiş, suskun mâdunlarla bir tutulmayı reddetmektedir. Rajan şu şekilde devam eder: "Niyetim kendim için 'marjinallik' iddiasında bulunmak değil -bu her durumda müphem bir ayrıcalıktır- konumun, (sadece) göreli merkez ve çevre bakımından olmayıp, mutlak olarak gerçek ve coğrafi bir konumlanışla sabit olduğunu göstermektir".[46]

Rajan'ın yapmakta olduğu şey, postmodern yaklaşımın, her şeyi kapsayıcı nihilist bir tarzından (ki bu, Batı'nın doğrusal mantığına bir tepki olarak hâlâ -görünürdeki tüm kurnazca kaçışlarıyla- ters yönde dışlama ve baskı şeklinde işlemektedir) ziyade sorgulayıcı tarzını uygulamaktır. Rajan, kendi ifadesine göre, konumlanışına ilişkin bu farkındalığı tüm dost üçüncü dünya kadınları/postkolonyal yazarlar için bir paradigma olarak önermek niyetinde değildir. Bu sadece kendisinin şu andaki konumunun göstergesidir. Ancak, bir gerekçe olarak, herhangi bir konum hakkında bilgi verebilecek -siyasi, toplumsal, coğrafi, ekonomik, dini ya da yöntemsel, ne olursa olsun- birçok farklı ilgi ve bakış açısı olabileceği konusunda ısrar edecektir. Bu nedenle, kendine özgü koşulların yarattığı etkilere tanık olacak keskin bir duyarlılık konusunda ısrarlıdır. Bu kisve altında Rajan, mutlak olmayan, yani, değişim ve farklılık içeren, ancak yine de telaffuz edilebilen bir öznellik biçiminin açıkça ifade edilmesini onaylar:

> Bundan dolayı, sadece 'nüfuz' meselesinden çok daha öte meseleler nedeniyle postkolonyal entelektüel kimliklerin heterojenliğinin onaylanması gerekmektedir. Bana, postkolonyal entelektüellerin hallerini anlatabilmek için, çağdaş Hindistan'ın toplumsal ve siyasi konfigürasyonunun özgüllüğü üzerinde ısrarla durmaya değer gibi geldi.[47]

Temelde bir kuramcı olan Rajan'a göre her düşünürün kurduğu bağlantılar, "çokyönlü, durumsal ve genellikle çelişkilidir".[48] Bu, bir eylemci olarak yakın bir düşünceyi ifade eden Mohanty'nin görüşüne benzetilebilir. "Etkili bir siyasi hareketin ve meydan okumanın tasarlanabilmesi, ancak, çeşitli yapılar içinde bulunan kadınların konumlarındaki içkin *çelişkilerin* anlaşılabilmesi ile mümkündür".[49] Burada, her durumda işlemekte olan kaleydoskop tarzındaki güçleri onaylamaları bakımından kuramcının ve eylemcinin programları çakışmaktadır-ve ben, pek çok alanda, son feminist çalışmalardaki esas önemli hususun bu olduğunu düşünüyorum. Böyle olduğu için bu pozisyonun mutlaka ayrılıkçı bir feminist epistemoloji olarak nitelendirilmesi gerekmez (çünkü, benzer sonuçlara varan er-

kek kuramcılar da var[50]) fakat bu farkındanlık, tüm özcü tanımlamalara yöneltilen eleştirilerin yanı sıra, cinsiyet/toplumsal cinsiyete getirilen açıklamalar ve kuram/pratik iddiaları üzerine yapılan yoğun tartışmaların bir sonucu olduğu için bunda kendine özgü bir feminist tat bulunmaktadır. Bu aynı zamanda, kuramsal ya da pratik olsun her bilgi ediminin siyasi bir edim olduğunun anlaşılmasına yol açmıştır -ki bu siyasi edimde gücün dokungaçları kendisini kaçınılmaz biçimde hissettirir. Fakat, oluştuğu her bağlamın mutlaka uzlaşılmış ve sınırlanmış olduğunu da kabul eder. İdeal bir konum yoktur; masum bir itki yoktur. Çelişki değilse bile, bu içkin belirsizliklerin farkında olmak, feminist yaklaşımın stratejik farkındalığını belirler –hem herhangi bir süreç hem de bu sürecin özdüşünümsel ya da başka yolla elde edilmiş sonucu açısından eleştirel. Kuramcıların ve eylemcilerin bu mesele üzerinde bu şekilde uzlaşmış olmaları, feministlerin tamamen belagata yönelecekleri ya da mutlak bir şekilde veriye boğulacakları anlamına gelmez; fakat, kadın yaşamının bağlamlarının çok olgulu, hatta paradoksal yanlarına aşırı derecede duyarlı olmaları gerekir.

Bu paradigma içinde kimse başkasının adına konuşmaya yeltenemez, fakat çeşitliliğe saygı duyulabilir, aynı zamanda da, ittifak oluşturmaya yönelik stratejik ihtiyaçlar olduğu kabul edilir -bu ittifaklar, kişisel, toplumsal ya da siyasi olabilir. Böylesi koalisyonlar, gücün genellikle değiş tokuşu başlatanın (ki bu da çoğunlukla Batılı ajandır) elinde olduğu, basit bir karşılıklılığın ötesine geçer. Bu yeni ilişkiler, her iki tarafın kişisel yönelimlerinin ve yöntemsel taktiklerinin dönüşümünü etkileyebilmektedir. Mübadele artık tek yönlü bir sokak değildir -alternatif süreçler, umursamazlığı yok edebilir, önyargıları yıkabilir ve ilişkileri esaslı bir biçimde yeniden düzene koyabilir.

Bu açıkça, her bir bireyin sürekli değişen bağları ve sınırları hesap etmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Bu, kendi toplumumuzun ve kültürümüzün devingen koşullarının olduğu gibi, düşüncelerimizin de sürekli olarak gözden geçirilip yeni bir biçim aldığı,

duruma arızî bir öznelliğin tanınmasıdır. Bu aynı zamanda, kültürlerin, Batılı kategorilerin statik addettikleri mayalarına da saygı göstermektir. Dalgalanmaların kesintisiz bir şekilde sürdüğünü kabul etmek standartların ya da tutarlılığın terk edilmesi demek değil; eski özne/nesne dikotomisinin güvenli örüntüsünün artık yeterli olmadığını onaylamaktır. Bir yandan da, yansız nesnellik ve önceden belirlenmiş değerlendirme kriterlerin yapay ve sınırlı ölçütler olduğu ortaya çıkmaktadır -gerçi, gururlu insan bunları doğru ya da 'gerçek' kabul etmiştir.

Bu kabul, Dinler Tarihi olarak bilinen çalışma alanı açısından bazı ilginç şeylere işaret etmiştir. Örnek olarak Hindu dininin eski *homo hiyerarşikus*'unu düşünelim. Bir kültürün basit bir genellemesi olarak bu artık yeterli değildir. Bunun katı sınır çizgileri, herhangi bir kültürel ya da dini çözümlemeyi, diğer tüm referans noktalarını belirlemiş tek bir odak terimin dikte ettiği sınıflamaya hapseder. Böylesi evrenselleştirilmiş analitik kategoriler (ki bunların tümü, yanlışlıkla maddi gerçekliklerle kolayca karıştırılabilir) yerine, "karmaşık gerçekliklere duyarlı olan, özenli ve tarihsel olarak özgül genellemeler gerekmektedir".[51]

Bu bağlamda Kalpana Ram'ın Dumont'un çalışmasına ilişkin değerlendirmesi özellikle yerindedir:

> Dumont'un çoğu eleştirisi, parçanın (yani, kastın Brahman bakışı ya da kastın motifi) bütünü (yani, kastın tümü ya da genel olarak Hint toplumu) temsil etmesine olanak sağlayan mantıksal hataya odaklanmıştır... Hindistan ve Hint öznesinin, esas olarak Batılı insan *tarafından*, Batılı insana *ilişkin eleştiri* amacıyla ('hiyerarşi' ve 'cemaat üyesi' olarak) isimlendirildiği muhakemeye nasıl bir kuramsal statü verilmelidir?[52]

Bundan sonra Kalpana meselenin özüne gelir:

> Eğer karşılaştırmalı sosyolojinin (din) konuşan özneleri, kendilerine ilişkin daha fazla bilgi arayışındaki Batılı bireylerse o zaman Hintli öznelerin bu sosyolojideki (karşılaştırmalı din) payı nedir?[53]

Ram'ın sorusu, öteki dinlere ilişkin Batılı incelemelerin, araştırmacı açısından ne ölçüde, incelenen kişiyi/geleneği kendi sesinden

yoksun bırakan önyargılı nosyonlara içgörü ya da doğrulama sağlama yolundaki (bilinçdışı da olsa) kuşkulu niyetlerle yürütüldüğüne ilişkin bir gösterge olarak son derece önemlidir. O halde şimdi, 'üçüncü dünya kadınları' bir yandan dürüstçe ifadelerini oluşturan koşulların ayırtında olup bir yandan da kendilerini kendi tarzlarında temsil etme hakkını iddia ederken, Batılılar için de belli bir yerde olduklarını kabul etmenin ve din üzerine gerek kendi özsellik konumlarına gerekse yönteme (radikal kuşkucu hermönötiğe) ilişkin karşılaştırmalı çalışmalarında onları harekete geçiren etkilerin birleştiğinin farkına varmalarının zamanı gelmedi mi?

Daha önce bu yazıda sözünü ettiğimiz, Kathleen Erndl'ın *Victory to the Mother* adlı çalışması bu yaklaşım biçimine örnek olarak gösterilebilir. Erndl, kuramsal olarak doğru terminolojiye angaje olmadan, özdüşünümsel süreçle ilgili olarak oldukça açıktır:

> Tanrıçayı, ona inananların yaşanmış deneyimleri açısından görmek istedim. Bunu söylemek yapmaktan kolaydır ve alan çalışmam esnasında, zaman zaman, bunun mümkün olabileceğine inanmanın, en iyi açıdan naiflik, en kötü açıdan ise kibirlilik olup olmadığını merak etmişimdir.[54]

Sözleri, sözü edilen Hintli kadın akademisyenlerin teşhis ve kabul ettiği karmaşıklığın, zıt, hatta ikircimli itkilerin farkındalığını imleyen, farklı bir yaklaşımın kanıtıdır. Böylesi, yola getirilmiş rasyonalite eğilimi, Vietnamlı âlim Trinh T. Minh-ha'nın savunduğu, başka kültürlerin okurları ve öğrencileri açısından gereken temkinliliği yansıtmaktadır. Trinh böyle birine, "kendisini (merkeze ya da marjinale) bir birey olarak egemen değerler sistemine bağlayan bireyselleşme tipini serbest bırakmak suretiyle (kendi algısını bireyselleştirmeden) farkını ortaya koyabilmesini öğütler".[55] Erndl bu hususta şunları söyler:

> Neden bu konuyu seçtim ve neden bu yoldan gittim? Bunlar, hem benim kendime hem de diğer Amerikalıların bana sorduğu sorulardır.[56]

Erndl'ın benimsediği yaklaşım, çağdaş kadın âlimlerin beyaz erkeğin yükünü yeni bir kisve altına aldıkları şeklinde yorumlamayı

gerektirmiyor; bu, varsayımlarının ve karşılaşacakları uyuşmazlıkların eleştirel biçimde bilincinde oldukları anlamına geldiği gibi, kendi sorgulanmamış pratiklerinin ve üstün tuttukları varsayımlarının yeniden değerlendirilmesine de kapı açıyor.

Bu daha az buyurgan bilime ve öznellik tarzına işaret eden, (tümü feminist olmayan) Batılı âlimlerce yapılmış başka çalışmalar da bulunmaktadır. Burada William Sax'ın *Mountain Goddess*'[57] ve Penny Magee'nin 'Sex and Secularism: Indian Women and the Politics of Religious Discourse'[58] başlıklı makalesini anmak isterim. Batı bilimindeki bu kendine dönük bilinç ve yöntemsel çokyönlülük yönündeki değişimler, Romila Thapar, Uma Chakravarti, Sudesh Vaid, Lani Mati, ve Amrita Chhachhi gibi Hintli kadın âlimlerin, Hindu dininde, Brahman tekelini ve Sanskritzasyon ideolojisini destekleyen sömürgeci anlayışın kadın rollerine karşı çıkan kadın rollerini irdeleyen yeni dersler hazırladıkları dönemle aynı zamanda ortaya çıkmaktadır.[59]

Bu değişen bakış açıları, feminizmin bilime yaptığı başlıca katkılardan birini yansıtmaktadır; ki bu, sadece neyin söylendiğinin değil, kimin tarafından ve kimin çıkarları açısından söylendiğinin de sorgulanmasıdır. Dinler Tarihi, sömürgecilik ya da Oryantalizm bağlamında uzun zaman yerli ya da yerel nüfusun bakış açısını silmeyi tercih etti; yani, bu nüfusun (özellikle kadınların), Dinler Tarihinin kendi, daha rafine, sistemli ya da kavramsal olarak gelişkin modellerinden farklı olan özgül öznelliklerini. Bu varsayımlar, artık pek çok alanda, düşüncelerini netleştirmiş feminist âlimlerce sorgulanmakta ise de, Dinler Tarihi disiplin olarak hem yöntemsel hem de kuramsal ön kabullerini yeniden gözden geçirmekte isteksiz görünmektedir. Bunun yarattığı hayal kırıklığı, sadece, gözden geçirme hususundaki başarısızlığın feminist ve postkolonyalist bilimsel çalışmaların reddiyle aynı anlama geldiği için değildir; aynı zamanda, (her ne kadar hümanizmin değerlerini ilan etmiş olsa da) gerçekte kelimenin her anlamıyla bir 'homojenleştirme' uygulaması olan, Batılı entelektüel girişimin altındaki kayıtsızlığın etraflıca

yeniden incelenmesiyle oluşan dirilmeden mahrum kalması bakımından da hayal kırıklığıdır.[60]

NOTLAR

[1] Walter Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline,* Minneapolis, Fortress, 1995, ss. 338-9.

[2] *Religionwissenschaft* tanımsal bir mayın tarlasıdır. İngilizceye çeşitli biçimlerde çevrilmiştir ve İngilizcede terimin ve disiplinin ya da alanın kapsamının nasıl tanımlanacağı üzerine sürüp giden ihtilaflar vardır. Bu makalenin amacı doğrultusunda, terimden, Din Çalışmalarının Karşılaştırmalı Dinlerle birleştirilebilecek yanı kisvesi altında söz ediyorum. Son zamanlarda yöntem üzerine yazılmış kitapların (Capps dışında, yazılma yılı olan 1995'te) hiçbiri postkolonyal düşünürlerin son çalışmalarına gönderme yapmamıştır.

[3] 'Oryantalizm' terimi, egzotik addedilen ülkelere, toplumlara ve dinlere yansıtılan Batılı ya da Avrupa merkezli korkuları ve fantezileri anlatır. Bir görüngü olarak, 'doğu' ile, yani Yakındoğu İslam kültürleri ile sınırlı değildir; benzer tutumlar, Asya, Afrika, Orta ve Güney Amerika'ya uygulanabilmektedir. Bundan sonra, bu farkındalığın yan ürünü olan postkolonyalizm, Avrupa emperyalizminin etkisine tabi olan ülkelere ya da halklara empoze edilen kültürel mutlakları/idealleri sorgulamaya açar. Terimlerin evrensel tanımlarına başvurmaksızın (ki bunlar sorunludur), bu her iki geri çevirme, Avrupa-merkezli idealin hizmetindeki egemen ilkeye uygun düşecek bir özdeşleşim örüntüsünü reddeder; bu, bilgi bağlamında 'gerçek' ya da kültürel törelerle bağlantılı 'uygarlık' olabilir. Son yayınlar için, bakınız: Samir Amin, *Eurocentrism,* New York, Monthly Review Press, 1989. Talal Asad ve J. Dixon, "Translating Europe's Others", *Europe and its Others* F. Barker vd. (eds.), Cilt 1, Colchester, Essex University Press; Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West,* New York, Routledge, 1990.

[4] Marjorie Hewitt Suchocki, 'In Search of Justice', *The Myth of Christian Uniqueness,* J. Hick ve P. Knitter (eds.), Maryknoll in Orbis Press, 1989, s. 150.

[5] Rita Gross, 'Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions', *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion,* Missoula, Montana, Scholars Press, 1977, ss. 7-21.

[6] Diana Bell, *Daughters of the Dreaming,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, ss. 236, 242-248.

[7] Rana Kabbani, *Europe's Myth of the Orient,* London, Macmillan, 1986, s. 72.

[8] Kabbani, s. 73.W

[9] *A World of Difference* başlıklı Türk kadınları üzerine yapılmış bir çalışmada (Allen & Unwin, 1992, s. 40) Julie Marcus şunları söyler: "*Oryantalizm* kitabında Said, Avrupa'nın kadınlarla ve doğu cinselliğiyle olan takıntısını belgeler; fakat bunu, Doğunun, nesneleştirilmiş öteki, birey olarak konuşamayan ve sadece Avrupalı yazarlarca anlaşılabilen olarak inşa edildiği sürecin bir parçası olarak yapar. ... Said, Batı'nın Doğu üzerine söyleminin yapılanmasında kadın ve cinselliğin önemli rolü üzerinde durmaz ve böylece oryantalist bilginin tümünde geçerli olan kadının ve cinselliğin merkeziliğini gizlemiş olur".

[10] Bazı Hintli kadın âlimler de bu alıma yönelik eleştirilerinde oldukça keskinler ve kadının dışlanmasına ya da yanlış biçimde temsil edilmesine özel bir dikkat göstererek, geleneklerinin tarihini yeniden yazmaktadırlar. Bkz. Romila Thapur, 'Imagined Religous Communities? Ancient History and the Modern Search for Hindu Identity', *Modern Asian Studies* 23/2 (1989), ss. 209-231. Uma Chakravarti, 'Whatever Happened to the Vedic Dasi? Oriantalism, Nationalism and a Script From the Past', KumKum Sangari ve Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Colonial History,* New Delhi, Kali for Women, 1989, ss. 27-87.

[11] Kathleen Erndl, *Victory to the Mother: The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual,* Oxford University Press, 1993, s. 7-8.

[12] Chandra Tapede Mohanty, 'Under Western Eyes', Chandra Talpede Mohanty, Anna Russo, Lourdes Torres (eds.), *Third Women and the Politics of Feminism,* Bloomington, Indian University Press, 1991, *s. 33.*

[13] Mohanty, loc. akt. (cit.), s.33.

[14] Mohanty, loc. akt. (cit.), s. 33.

[15] Bell Hooks, 'Black Women: Shaping Feminist Theory', *Feminist Theory From Margin to Center,* Boston, South End Books, 1983, ss. 1-15; Mary Childers ve Bell Hooks, 'A Conversation about Race and Class', *Conflict in Feminism,* Marianne Hirsch ve Evelyn Fox Keller (eds.), Routledge, New York, 1990, ss. 60-81.

[16] Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza,* San Fransisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987; Yvonne Yabro-Bejarano, 'Gloria Anzaldúa'nın *Borderlands'i / La Frontera,* Cultural Studies, "Difference", ve The Non-Unitary Subject', *Cultural Critique,* (Güz 1994), ss. 5-27.

[17] Rey Chow, 'It's you, and not me: Dominations and "Othering" in Theorizing the "Thirld World", *Coming to Terms,* Elizabeth Weed (ed.), New York, Routledge, 1989, ss. 152-161.

[18] Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions,* Boston, Beacon Press, 1986, ss. 262-268.

[19] Cladia Card, *Lesbian Choices,* New York, Columbia University Press, 1995. Claudia Card, Katie King, 'Producing Sex, Theory, and Culture: Gay/Straight Remappings in Contemporary Feminism', *Conflict in Feminism,* Marianne Hirsch ve Evelyn Fox Keller (eds.), New York, Routledge, 1990, ss. 82-101.

[20] Bu örnekte Hintli kadın düşünürleri beni temsil eden düşünürler olarak kullanıyorum, çünkü, çalışmalarına en çok ben aşinayım. Bu alanda, Afrikalı, Asyalı, Latin ve Orta Amerikalı arkaplana sahip kadınların üretken çalışmalarını belirtmek isterim.

[21] Philip C. Almond, The End of "Religous Pluralism", *Religion and Multiculturalism in Australia,* N. Habel (ed.), Adelaide, Australian Associates for Study of Religion, 1992, ss. 49-50.

[22] Almond, A.g.y., s. 52.

[23] Burada, Mircea Eliade'nin çalışması ve onun, din üzerine çalışmasındaki tartışmalı fenomenoloji yorumu geçerlidir. Bkz. *The Quest*'deki çeşitli yazılar, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

[24] Ninian Smart, 'Intellectual Implications of Religous Studies', *Religion and the Western Mind,* Albany, SUNY, 1987, s. 512.

[25] Smart, A.g.y., s. 65.

[26] Charles Long, *Significations: Signs, Symbols and Images in The Interpretation of Religon,* Philadelphia, Fortress Press, 1986.

[27] Bkz. Ursula King tarafından derlenmiş kitap. Bu kitaptaki yazıların çoğu I.A.H.R.'nin 1990'daki Roma kongresinde sunulmuştur. Özellikle Ursula King'in kendi makalesi burada çok yerindedir: 'A Question of Identity: Women Scholars and the Study of Religion', *Gender and Religion,* Oxford, Blackwell, 1995, ss. 219-244.

[28] Mohanty, *Thirld World Women,* s. 74.

[29] Mohanty, A.g.y., s. 74.

[30] Kitaba dahil edilecek bu makaleyi gözden geçirirken, Mohanty'nin makalesinin *Contemporary Postcolonial Theory*'de, (Padmini Mongia (ed.), London, Arnold, 1996) bir başka revizyonuyla karşılaştım. Revizyonları çok tatmin edici olmamakla birlikte, Batılı hümanist modeli yapıbozuma uğratan Hélène Cixous, Sarah Kofman, Julia Kristeva ve Luce Irigaray gibi Fransız kadınların çalışmalarına daha fazla vurgu yapmaktadır. Fakat, "üçüncü dünya" kadınları üzerine Batılı kadın çalışmalarının benzer bir yapıbozuma uğratılma gereksinimine ilişkin esas meselesi değişmemektedir. Ancak son bir dipnotta, benim önerdiklerimle aşağı yukarı benzer çizgide "kültürler-arası self-conscious analiz için pozitif talimat"ı savunan Marnia Lazreg'in, 'Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria' (*Feminist Studies,* 14/1, 1988, ss. 81-107) başlıklı çalışmasına gönderme yapmaktadır.

[31] KumKum Sangari, 'The Politics of the Possible', *Cultural Critique,* (Güz 1987), s. 185.

[32] Stree Shakti Sanghtana, 'We were making History, ... Telengana People's Struggle', *Kali for Women,* New Delhi, 1989, akt. Kalpana Ram, 'Too Traditional Once Again: Some Post-structuralists on the Aspirations of the Immigrant/Thirld World Female Subject', *Australian Feminist Studies* 17 (1993), s. 9.

[33] Gayatri Chakravorty Spivak, 'Can the Subaltern Speak?', *Marxisim and the Interpretation of Culture,* C. Nelson ve L. Grossberg (eds.), Urbana, University of Illinis Press, 1988, ss. 271-313.

[34] Gayatri Chakravorty Spivak, 'Subaltern Studies: Deconstructing Historiography', *Other Worlds: Essays in Cultural Politics,* New York, Methuen, 1987, s. 205.

[35] Aynı zamanda bkz. Radha Kumar, *The History of Doing: An Illustrated Account of Movements for Womens's Rights and Feminism in India,* 1800-1990, London, Verso, 1993.

[36] Kalpana Ram, 'Too "Traditional" Once Again', A.g.y., s. 10.

[37] Ram, A.g.y., s. 10.

[38] Ram, A.g.y., s. 19.

[39] Asha Varadharajan, *Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said and Spivak,* Minneapolis, University of Minneasota Press, 1995, s. 94.

[40] Rey Chow, 'Postmodern Automatons', *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies,* Bloomington, Indiana University Press, 1993, s. 67. Aynı kitaptaki bir başka yazıda Chow, Spivak'a karşı Hintli eleştirmenler kadar sert değildir. Chow'a göre: 'Spivak, hayatta bir mâdun (subaltern) yapısının olmasının olanaksızlığını ileri sürmektedir. Mâdun konuşamaz; bunun nedeni de, mâdun tarzı bir yaşamı/kültürü/öznelliği yerleştirebileceğimiz faaliyetlerin olmaması değil, bize, (Spivak'ın en önemli referansları olan) Lacan, Faucault, Kristeva ve Derrida gibi Batılı entelektüellerden gelmiş olan eleştirel düşünce ve ifadenin gösterdiği üzere, kendi adına "konuşmak", zaten iyi tanımlanmış bir yapıya ve egemenlik tarihine aittir.' Bir görüşmede söylediği gibi: "Eğer mâdun konuşabiliyorsa, Tanrı'ya şükür, mâdun artık mâdun değildir". 'Where Have All the Natives Gone?', ss. 35-36. Bana göre bu tartışmadaki nihai mesele, konuştuğum şeyin ne olduğunu kimin tanımladığı ve kimin ve hangi konumdan referans koşullarını belirlediğidir.

[41] Chow, A.g.y., s. 111.

[42] Chow, "Postmodern Automatons", A.g.y., s. 112.

[43] Judith Butler, özellikle Anzaldúa ve postkolonyalistin, Batı emperyalizminin aracı olarak özneye ilişkin eleştirilerine göndermede bulunarak, Batılı öznelliğin eleştirisi üzerine şu yorumda bulunur: "Kadınlar, önsel olarak aşağılanmayı gerektiren ve üreten bir modelin özneleri olmak istiyorlar mı yoksa feminizm, kimlik kategorileri üreten ve istikrarsızlaştıran süreçler hususunda özeleştirel bir süreç mi olmalıdır? Öznenin inşasını siyasi bir sorunsal olarak ele almak, özneyi yok etmekle aynı şey değildir; özneyi yapıbozuma uğratmak kavramı reddetmek ya da atmak anlamına gelmez; aksine yapıbozum, sadece, 'özne' teriminin göndermede bulunduğu tüm taahhütleri askıya aldığımıza ve otoritenin pekiştirilmesinde ve gizlenmesindeki dilbilimsel işlevini dikkate aldığımıza işaret etmektedir. Bkz. Judith Butler, 'Contingent Foundations', *Feminists Theorize the Political,* Joan Scott ve Judith Butler (eds.), New York, Routledge, 1992, s. 15.

[44] Rajeswari Sunder Rajan, *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonization,* New York, Routledge, 1993.

[45] Rajan, A.g.y., ss. 8-9.

[46] Rajan, A.g.y., s. 9.

[47] Rajan, A.g.y., s. 9. Bu amaçla Rajan, "ortak bir kimliği paylaşmakla birlikte aynı tarihsel mekânda ikamet etmeyen" 'yerli' ve 'diasporaya ait

olan' (yani, bir yerin sakini ve sakini olmayan) Hintli entelektüelleri ayırmıştır, s.9.

[48] Rajan, A.g.y., s. 8.

[49] Mohanty, 'Under Western Eyes', A.g.y., s. 66.

[50] Bkz. Paul Smith, *Discerning the Subject,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

[51] Smith, A.g.y., s. 69.

[52] Kalpana Ram, 'Modernist Anthropology and the Construction of Indian Identity', *Meanjin,* 51/3 (1992), s. 596. Dumont'un tekanlamlı (univocal) vizyonunu eleştiren bir başka mükemmel çalışma, Gloria Goodwin Raheja'nın *The Poison and the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village* başlıklı kitabında bulunmaktadır; Chicago, University of Chicago Press, 1988.

[53] Ram, A.g.y., s. 596.

[54] Ram, A.g.y., s. 15.

[55] Rinh T. Minh-ha, *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics,* New York, Routledge, 1991, s. 113.

[56] Kathleen Erndl, *Victory to the Mother,* A.g.y., s. 11.

[57] William S. Sax, *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage,* Oxford, Oxford University Press, 1991. Özellikle bkz. S. 5. "Anlamların karşılıklı olarak birbirlerini zorunlu kılmalarına yoğunlaştığımda, kendimi, antropolojiyi sabit, evrensel yasalar arayışındaki bir doğa bilimi olarak değil de, yerel mantıklar, özgül süreçler ve akışkan anlam sistemleri arayışındaki yorumcu bir bilim olarak görenlerin yanında buldum".

[58] Penny Magee, 'Sex and Secularism: Indian Women and the Politics Religous Discourse', *Claiming our Rites,* M. Joy ve P. Magee (eds.), Adelaide, The Australian for Religous Studies, 1944, ss. 159-185.

[59] Lana Mati, 'Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception', *Feminist Review,* 35 (1990), ss. 24-41; Amrita Chhachhi, *Identity Politics, Against All Odds: Essays on Women, Religion and Development from India and Pakistan,* Kamia Bhasin, Rita Menon ve Nighat Said Khan (eds.), New Delhi, Kali for Women, 1994, ss. 1-13.

[60] Burada utanmazca, Yunanca 'aynı', Latince 'insanoğlu' ve Fransızca erkek *anlamına* gelen homo sözcüğüyle oynamaktan kendimi alıkoyamadım.

Toplumsal Cinsiyet ve Hindistan'ın Geçmişi Hakkındaki Çekişmeler*

Nancy Auer Falk

Yaklaşık kırk yıl önce ilk Dinler Tarihi dersimde lisans öğrencisi iken, bu yazıyı okuyan pek çok kişiye tanıdık gelecek, Hint kültürü ve din tarihinin bir temsilini soğurmuştum. Bu paradigmaya göre Hint uygarlığı, benim kendi Avrupalı atalarımla ırk ve dil akrabalığına sahip, Orta Asya'da Arîler olarak bilinen bir halkın Hint topraklarına ulaşmasıyla oluşmuştur. Sekiz yüzyıl ya da daha uzun bir süre boyunca Arîler, hâkimiyetlerini tüm Hindistan'a yaydılar; bu sırada Brahmanlar olarak bilinen rahipleri de, basit bir doğaya tapınmadan büyük ve gizemli bir monist vizyon dini geliştirdiler. Veda olarak bilinen metinler toplaması bu gelişmeleri kayda geçirdi. Sonunda Budistler ve Jainler gibi rakip gruplar Brahmanların hegemonyasına meydan okudular; bu arada Brahmanlar, bizzat, kendi öğretilerini Hint yerlilerinin inanışları ve pratikleriyle uzlaştırdılar. Hint inancı, çoktanrılı batıl itikada, uygulaması da, putperestliğe, kurallı ritüelizme ve Tantrik kara büyüye dönüştü –zaman zaman, Müslüman fetih döneminde yaşananların hem etkisi hem de bu yaşananlara duyulan tepkiler de görülebilirdi. Sonunda, 19. yüzyıl reform hareketleriyle, kendi onurlu Vedik mirasları ortaya çıkan bu karışıklıktan kurtarılabildi. Bu hareketler, Hindistan'ın aydınlanmış Batı'yla karşılaşmalarının sonucunda ortaya çıkmıştı –ki bunlar da zaten Britanya sömürge yönetiminin yan ürünüydü.

Değer yüklülüğü bakımından daha gösterişli bir dilden arındırılmış olan bu tasvir, Batı'nın yazmalarında, özellikle de ders ki-

* Türkçesi: Balkı Şafak.

taplarında anlattığı Hint dini tarihinin çerçevesi olarak uzun yıllar geçerliliğini sürdürdü.[1] Yine de, geçtiğimiz on yıl boyunca Hintli uzmanlar, buna giderek daha fazla karşı çıktılar. Bunlar arasında en ısrarlı olan bazı feminist[2] tarihçilerden söz edilebilir; özellikle, Yeni Delhi kökenli uzmanlar, Uma Chakravarti ve Romila Thapar[3]. Bunlar, Veda'lar devrine ilişkin bu klasik tasviri yapanları, bu çağı abartmakla, bozmakla ve tek bir grubun bakış açısına ayrıcalık yapmakla suçlarlar –kast Hinduları, özellikle Brahmanlar– ve bu, bilimin olduğu kadar siyasi retoriğin de bir sonucudur.[4]

Burada eleştirilerini ayrıntılarıyla anlatacak zamanım yok. Bu yüzden, karşı çıkışlarındaki amacın ne olduğunu ve feministlerin, paradigmanın çözülmesiyle neden bu kadar ilgilendiklerini sormayı tercih ediyorum. Tartışacağım nokta, kadının kaderinin, Hint tarihinin bu versiyonuyla çok yakından bağlantılı olduğudur. Bu bir yandan, 19. ve erken 20. yüzyılın 'Kadının Özgürleşme Hareketi' için önemli bir ideolojik rasyonel vazifesi görmüştür. Diğer yandan da, Hindistan'da, günümüz feministleri için engeller oluşturmuştur; ki bu, geçmişte kadınların kazandığı özgürlüklerin devam etmesi için sürdürmek zorunda oldukları bir geçmiştir.

Arî merkezli paradigmanın, Hintli kadınlar için neden ve nasıl bu kadar önemli hale geldiğini anlayabilmek için, nasıl oluştuğunun taslağını çizmek gerekir. Sömürge-öncesi zamanların tarih yazıcılığına en yakın duran, epiklerde ve Puranalarda korunmuş, kraliyet hanedanlarının söylenceleri Hindistan'a özgü değildir. Bunlar, Britanya sömürge yönetiminin ve P.J. Marshall ve David Kopf[5] gibi Batılı tarihçilerin Oryantalist araştırma geleneklerinin ürünüdür. Hint Oryantalizmi, parçası olduğu büyük Oryantalist hareket gibi, kaybolmuş yaratıcılık ve bilgelik rezervlerini günümüze taşıyarak yeniden oluşturan, geçmişin büyük Altın Çağının Rönesans nosyonlarıyla doludur. Bu düşünceler, sömürge güçlerini pekiştirmekle görevli olanların, Hintlilerin kabul edebilecekleri idarî yapıyı üzerine kurabilecekleri geçmiş model ve örneklerin arayışına girdikleri zaman Hindistan'a nakledildi. Bu yeni idarî yapının önemli bir parçası, yerli Hint kurallarının yasa halinde

toplanmasıydı; dolayısıyla, Hindistan'ın geçmişine yönelik sömürgeci arayışın bir hedefi, güvenilir yasal metinleri keşfetmekti. İşte, eski Oryantalist araştırmalarda *Manu* ve *darmaşatra* hukukunun bu denli önemli bir rol oynamasının nedeni budur. Fakat, Kutsal Kitap arayışı da, bu kitap mutlak normların kaynağı olduğu sürece, aynı şekilde elzemdi.

Hintli Oryantalistler, henüz araştırmalarının çok başındayken, 'Veda' olarak bilinen ve çok eski ve güvenilir olduğu söylenen bir grup öğretiden haberdar oldular. Bu öğretilerin malzemelerini koruma altına alabilmek için büyük bir çabaya giriştiler; ki bu çaba, P.J. Marshall'ın *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*[6] (18. yüzyılda Hinduizmin Britanyalılarca Keşfi) adlı kitapta güzel bir şekilde belgelenmiştir. Veda bilgilerini ele geçirmek çok zordu, çünkü, sadece Brahmanların Veda materyallerini çalışabilecek saflıkta oldukları düşünülürdü, çünkü, Veda, yazılı metinden ziyade ezberden aktarılırdı, çünkü Veda Sanskrit'i çok fazla zordu ve –en önemlisi de- çoğu Hintli, hatta çoğu *Brahman*, Veda'nın tam olarak ne olduğundan pek de emin değildi.[7] Sonunda, belli bir kesinlikle 'Veda' denilebilecek bir seri çalışmayı koruma altına aldıktan sonra -1800'lerin sonunda oldukça başarılı şekilde gerçekleştirilmiş bir iş olarak- Oryantalist uzmanlar, bunlardan 'Veda Devri'nin resmini yeniden inşa işine giriştiler. Daha sonra, David Kopf'un gösterdiği gibi, bu antik çağ ile, kendi araştırmacılarının ve Hintli Müslüman tarihçilerin belli bir aşinalığa sahip oldukları geç ortaçağ arasındaki tarihsel boşluğu doldurmaya başladılar. Büyük heterodoks mezhepleri ve Ashokan imparatorlukları dönemine ait kanıtlar tespit ettiler; bundan sonra da klasik Hint imparatorluklarını tespit ettiler ve giderek, bölgesel tarihleri ve büyük *bhakti* hareketlerini yeniden inşa ettiler.

Şimdi, Hint tarihinin bu versiyonunun en başından beri tek hatlı olduğunu göstermek üzere bu süreci anlatacağım. Hint kökeninden tek bir nokta seçilip, geri kalan her şey buradan türetildi ve sonra bu noktayla ilişkilendirildi. Aynı zamanda bu paradigma, hızla, gerile-

meyi yansıtacak şekilde oluşturuldu: Kuruluş çağından sömürge devrine kadarki tüm süre bir tür düşüş addedildi. Uma Chakravarti, 'Whatever happened to the Vedic Dasi?' başlıklı önemli makalesinde, popüler Britanyalı yazar Max Muller'in ve Hintli milliyetçi roman yazarlarının ve âlimlerinin çalışmalarının, yavaş yavaş bu gerileme senaryosunu nasıl kurduklarını göstermiştir. Birbirlerinden beslenerek, toplumsal sistemlerini eşitlikçi ve insanlarını saf, yaratıcı, ruhani ve kahraman yapmak suretiyle Veda'lar çağına ihtişamı dokudular. Onları güdüleyen etkenler farklıydı: Britanyalılar için, Arîlerin, Avrupalı fetihçilerin uzak kuzenleri oldukları keşfedildikten sonra ırkçılık önemli bir etken oldu; milliyetçileri güdüleyen ise çok değerli bir soy ve kimlik kurma ihtiyacıydı. Yine de, bu ayrışan çıkarlar, olağanüstü bir birleşme resmi ortaya çıkardı.

Kadınların bu resimdeki rolü neydi? Bilgi için yine Chakravarti'ye müracaat etmemiz gerekiyor; fakat bu kez, Britanya sömürge yönetimini haklı çıkaran söylemi inceleyen bir grup uzmanın da yardımını almak gerekiyor; burada özellikle, Lata Mani'nin[8] çalışması önemlidir. Bu uzmanlar, Hindistan'la ilgili daha az hoşa giden birtakım iddiaları gösterdiler, ki bunlar, Britanya'da, Oryantalistlerin, Hindistan'ın geçmişini yeniden inşa ettikleri zaman dolaşımdaydı. Uzmanlardan çok, resmi görevlilerin, misyonerlerin ve gezginlerin çalışmalarındaki bu barbarca pratikler, Hindistan'ın, uygarlaşmak için şiddetle Britanya'nın varlığına ihtiyaç duyduklarını göstermek için anlatılıyordu. Suiistimallerin başında kast sistemi ve kadınlara yönelik zulüm geliyordu; kadına yönelik zulmün başını, *sati*, dul kalan kadının yakılması, dul kadının yeniden evlenmesinin yasaklanması, çocukların evlendirilmesi, *kaçgöç* (seclusion) ve kadınların eğitimden mahrum edilmesi geliyordu. Bu geleneklerin bir kısmı (örneğin *sati*) Hindu dini metinlerinde onaylandığı için, Hinduizm, saldırının hedefi olmuştu. Bugün biliyoruz ki, bu şikâyetlerde dile getirilen pratiklerin çoğu, belli bölgelerle ve daha yüksek kast gruplarıyla sınırlıdır. Yine de, hem eleştirenler hem de bunlara tepki gösteren Hintliler, sanki bu uygulamalar tüm Hintli kadınlar -en azından tüm Hindular- için geçerliymiş gibi tartışıyorlardı.

Hintliler, bu karşı çıkışlara yanıt vermek için öne çıktılar –bunların çoğu, üst kasttan, İngilizleşmiş ve sömürge yönetiminde memur olmak üzere Britanya müfredatını izleyen okullarda eğitim almış Hindu erkeklerdi. Onları karmaşık duygular güdülüyordu: Yukarıda belirtilen geleneklere duydukları kişisel antipati ile kendi kültürlerini, saptırıcı ve tehdit edici dış saldırılardan koruma arzusunun bir karışımı. 19. yüzyıl ilerledikçe, bu genç erkekler, hem aykırı toplumsal pratiklerin hem de bu tür pratikleri onaylayan dinin reformuna adanmış bir dizi örgüt kurdular. Dikkatleri en çok üzerinde toplayan, sözde 'kadın sorunu' idi –çok açık ki bunun nedeni, kadın sorununun en kolay ifade edilebilen sorun olmasıydı. Şu ya da bu zamanda, bu izleyiciler arasında Güney Asyalılara aşina olan her belli başlı Hindu kökenli yeni grup, bir tür 'kadını yüceltme' çabasına girmişlerdir: Özellikle Keshab Chander Sen ve daha sonra Sivanath Sastri başkanlığında Bengal Eyaletinin Brahmo Samaj'ı; M.G. Ranade ve G.K. başkanlığında Maharashtra'nın Prathana Samaj'ı; Swami Dayananda başkanlığında Pencab'ın Arya Samaj'ı ve hatta belli derecede, Swami Vivekananda'nın Ramakrishna Mission'ı; bunların yanı sıra, daha az bilinen birtakım seküler örgütlenmeler de vardı.

Bu kolay ve yumuşak bir süreç değildi. Karılarını kamusal alana çıkaran ya da dulların yeniden evlenmelerine destek olan genç erkekler, bazen memleketlerinden uzaklaştırılabiliyor ya da mirastan mahrum edilebiliyorlardı.[9] Çoksesli bir karşı çıkış vardı ve bu karşı çıkışlar da örgütleniyordu; Hindu tarihinin Batılı anlatılarında gözden kaçırılan bir husus, Hindu *darma*'sını savunan ve değişim rüzgârlarına direnen toplumların oluşumuydu. Koparılan bunca yaygaraya rağmen, kadının statüsünün, Hindistan'ın ihtişamlı kadîm geçmişini ortaya çıkarma projesiyle paralel bir şekilde özel bir dikkat kazanmasını pek de şaşırtıcı bulmamak gerekir.

Bu proje, sözde reformcular için beklenmedik bir kazanç oldu. Bazı sorunlu pratiklerin, geçmişte ya farklı olduğuna ya da hiç olmadığına ilişkin bulgular elde eden herkes, bu bulgulara dayanarak, değişim yapma yönündeki çalışmalarının bir yenilik değil,

sadece restorasyon olduğunu ileri sürebildiler, ki bu Ortodoks cemaatleri için çok daha tehdit ediciydi. Kişinin giriştiği iş için gereken örnekleri geçmişte arama stratejisi, sadece Batı'nın taklidinden ibaret her tür değişime direnci gerektiren sözde 'yeniden canlandırma' hareketleri açısından özellikle önemliydi. Fakat, bu hiçbir şekilde, sadece yeniden canlandırma hareketini benimseyenler için geçerli değildi; bu, 19. yüzyılın ilk reformcularıyla başladı.[10] 1830'ların sonları ve 1840'ların başlarında, genç bir kampanyacı, bu yaklaşımı, benzer zihniyetteki dinleyicilere şu şekilde açıklamıştır:

> Sivil ve toplumsal reforma ilişkin görüşlerinizi savunurken Shasters'ın buyruklarına karşı gelmek zorunda olmadığınız için yolunuzda çok daha kolay ilerleyebilirsiniz –ayrıca mücadeleniz, çoğunlukla yozlaşma döneminde ortaya çıkan âdetlere ve pratiklere karşı olacağı için, düşmanın kendi aemininde bile iddialarınız çürütülemez.[11]

Yüzyıl boyunca bu sözde reformcular, şimdiki sorunlu durumlarının tersi bir imajı, kısım kısım, açılmaya başlanan geçmişe yansıtılar. 19. yüzyılda yanlış olduğu düşünülen her şeyin, kadîm zamanda doğru algılanmış olduğunu sevinerek keşfettiler. Rammohan Roy, kadîm kronoloji tümüyle düzenlenmeden önce, çilecilik (ascetic) disiplinini buyuran Manu'da *satinin* olmadığını ileri sürmüştü.[12] *Brihadaranyakopanishad*'ın Yajnavalkya/Maitreyi söylevinde, muhteşem kadîm dönemlerde kadınların maneviyatla uğraştıklarını ve Maitreyi'nin kendisinin bile Tanrısal bilgiyi kazanmış olduğunu belirtmiştir.[13] Ishvarchandra Vidyasagar, Sanskritçe'ye olan olağanüstü hâkimiyetinden yararlanarak, *dharmashastra*, *Mahabharata* ve Veda'da dulların yeniden evlenmelerini sağlayacak destek buldu.[14] Swami Dayananda, Veda'nın erkeğinin de kadınının da Veda ritüellerinin uygulayıcıları olduğunu ileri sürmüştür.[15] O da, yine aynı şekilde, Veda Devri'nin kızlarının eğitim aldıklarını,[16] kutsal iplikle inisiyasyondan geçtiklerini,[17] yetişkin olarak her iki tarafın da karşılıklı rızasıyla evlendiklerini[18] ve kamusal meselelere tam bir katılım gösterdiklerini[19] iddia etmiştir. Veda dullarının yeniden ev-

lenmiş oldukları iddiasına katılmamakla birlikte, *niyoga* pratiğinin, kadınların, çocuk doğurma ve cinsel haz olanağına erişimlerini mümkün kıldığına dikkat çekmiştir.[20] Vivekananda, Veda kadınlarının avantajları listesine, *math*'dan ya da kadınların manastır tarikatı *sannyasinis*'den (dini reddedenler) örnekler ekleyebilirdi. Kadınlar için Budist *sangha* hakkında bilgiye sahip idiyse de, gerçekte Hindu geçmişinde kadınların *math*'ları olduğu iddiasında bulunmaya pek de cüret edemedi, fakat, böylesi bir *math* için önkoşulların tesis edilmiş olduğunu ve böylelikle, daha sonra kadınlar tarikatını kuran herkes için önemli yapıtırımların tesis edilmiş olduğunu iddia edebiliyordu ve etti de.[21]

Doğrusu, bu iddiaları destekleyecek bulgular vardı. Bulgular çoğunlukla, Veda kurban ritüellerinde kadınların aktif katılımcılar olduğunu açıkça gösteren çeşitli pasajlardan yapılan alıntılardı. Ancak, bulgular genellikle seyrek ve belirsizdi; bu nedenle, belli pasajlar ve senaryolar tekrar tekrar ortaya çıkıyordu. Kadınların eğitimi ile ilgili savlar arasında en çok tercih edilenler, *Brhadaranyakopanishad*'dan iki diyalog idi: Yukarıda aktarılan Yajnavalkya/Maitreyi konuşması ve Yajnavalkya'nın, Kral Janaka sarayında Prenses Gargi ile tartışması. Geçmişe heyecanla sarılanlar, abartıdan başka bir şey yapmıyorlardı; örneğin, Vivekananda, eğitimli kadınlara ve *ashram*'lardaki kızlara ilişkin bir avuç referansı, erkeklerin ve kadınların birlikte çalıştıkları büyük 'orman üniversiteleri' olarak tercüme etmişti. Bazen, bulguları destekleyen bütün mesele, ustalıkla kılıfına uydurulıyordu; alıntı yaptığı kaynaklar konusunda çoğunlukla çok dikkatli davranan Dayananda, iş Veda kadınlarına gelince doğrudan iddialarda bulunur. Sözde reformcular da, benzer şekilde, geçmişle bugün arasındaki uyuşmazlıklara getirdikleri açıklamalarında, bu uyuşmazlığın olduğu konusundaki ısrarlarından daha az tutarlıydılar. Roy, pratikteki değiştirmeler için 'çılgına dönmüş uzmanları' suçluyordu.[22] Dayanada, *Mahabharata* savaşının neden olduğu kaosu sorumlu tutuyordu.[23] Vivekananda, bir yerde yozlaşmış rahipleri, bir başka yerde Budizm'in yayılmasını sorumlu tutuyordu.[24] Diğer kaynaklar, Krişna mezhebinin

yayılmasından söz ediyordu. Ancak çoğu, kadının statüsündeki bozulmayı her ne başlattıysa bile, Müslüman işgalinin bunu en aşağı noktaya düşürdüğü konusunda hemfikir idi. Müslümanlar, özellikle *purdah*, yani kaçgöç pratiği nedeniyle suçlanıyorlardı.[25]

Ortaya çıkan milliyetçi hareket, 19. yüzyılın sonlarına doğru, kadının statüsünün reformuna yönelik inisiyatifle gittikçe artan bir çatışma içine girdi. Bu noktaya gelindiğinde, Hindistan'ın manevi mirasını savunmak, bundan türeyen kurumların değiştirilmesi girişiminden çok daha önemli bir konu gibi görünmekteydi. Ya da, daha açık söylersek, bu Hintli erkekler için daha önemli bulunmaktaydı -çünkü bu zamana kadar kadınlar, erkeklerinin terk etmekte oldukları meydan okumayı sessizce üzerlerine alan, kendi reform örgütlerini kurmuşlardı.[26]

Reform hareketinin milliyetçilerce terk edilmesi, gerileme paradigmasına olan ilgide herhangi bir azalmaya işaret etmiyordu. Bu, bazı yeni ilavelerle, milliyetçi özlemleri desteklemek üzere kullanıldı. Artık, Hindistan'ın yerlilerini kontrolleri altına alan Veda erkeklerinin 'kuvvetini ve erkeksiliğini'[27] vurgulayan milliyetçi yazarlar, Veda kadınlarını, tartışmasız patriark olan erkeklerin mutlu yardımcı eşlerine dönüştürdüler. Chakravarti'ye göre, özellikle etkili milliyetçi tarihçilerden biri, Romesh Chunder Dutt idi. Şimdi, onun Aryan kadınının rolünü nasıl tasavvur ettiğini görelim:

> Her ailede baba, kendi kendisinin rahibi, evi de tapınağı idi... Her aile reisinin evinde kutsal ateş yanardı ve aile reisi, bugün Rig Veda'da toplu olarak bulunan güzel ve basit ilahileri söylerdi. Bu kurban törenlerinde, gerekli malzemeleri tedarik edip, bunları havan ve havaneliyle hazırlayan, Soma suyunu çıkaran ve bunu figürleriyle karıştırıp, yün süzgeçten geçiren, yardımcı rolde mutlu kadınların resmini görebiliyoruz.[28]

Dutt, kadının 'yardımcılığının', ikincilliğe denk düşmediğini belirtmekte hiç gecikmedi:

> O günlerde, kadına karşı, onları kaçgöçe zorlayacak, eğitim almalarını engelleyecek ya da toplumdaki meşru yerlerinden edecek hiçbir sağlıksız kısıtlama yoktu... Aksine, onlarla, kurban törenlerine katılımları ve

toplum üzerindeki nüfuzları gibi, eyledikleri tüm meşru alanlarda karşılaşabiliyoruz.[29]

Kadınlar, *rishi*ler idi, yani Veda ilahilerinin bestecileri -gerçi kadınların, bunları aile ilişkilerinden bağımsız olarak icra etmediklerini de söyleyebiliriz:

> Bize binlerce yıldır kuşaktan kuşağa devredilmiş olan, kültürlü Visvavara hanımın resminin üzerine titreriz -o, ilahiler bestelemiş, kurban törenlerini icra etmiş ve Tanrı Agni'den, evli çiftlerin karşılıklı ilişkilerini düzenlemesini ve erdem sınırları içinde tutmasını hararetle rica etmiş, dindar bir hanımdı.[30]

20. yüzyıla girilmesiyle birlikte, paradigma yerine oturmuştu: Kahraman patriarklar ve büyük bir halkın kurucuları olan Arîlerin, sadık, özgür, eğitimli ve saygın karıları vardı; bu kadınların sicilleri, Batı'daki uzak kuzenlerini kıskandıracak denli, dini ve ruhani başarılarla doluydu. Fakat bir şey oldu: Destanlar dönemi boyunca, rakip *shramanalar, shastra* edebiyatı, *puranalar* ve Müslüman akınları, kadınların dini rolleri, eğitim talepleri ve son olarak da kişisel özgürlüklerin tümü yok oldu; şimdi bunların iadesini talep etme zamanıydı.

Yeni materyaller ortaya çıktıkça, bazı tedbirler alınarak, Arî merkezli paradigma, Hindu kadınlarının statüsünün tarihsel çalışmalarında temel çerçeve olarak yerinde kaldı; bu çalışmalardan su yüzüne çıkanlardan biri, hem Hindistan'da hem de Batı'da hâlâ tanımsal bir çalışma olarak ele alınan, A.S. Altekar'ın, 1938'deki *The Position of Women in Hindu Civilization*[31] başlıklı çalışmasıdır.[32] Bu kitabın güçlü etkisini, benim de, kadın çalışmalarındaki kendi araştırmam için bilginin temelini inşa etmeye çalışırken cebelleştiğim bir seri çalışmada görmek mümkündür: Shakuntala Rao Shastri'nin *Women in the Vedic Age and Women in the Sacred Laws*'u,[33] Ram Mohan Das'ın *Women in Manu and His Seven Commentators*'i,[34] ShakambAri Jayal'ın *The Status of Women in the Epics*'i[35] ve Ratnamayidevi Dikshit'in *Women in Sanskrit Dramas*'ı.[36] Söylemeye gerek yok ki, bunların siyasi kolları hakkında hiçbir fikrim yok.

Ayrıca, Arî merkezli paradigma, Hindu kadınlarına pek çok yarar sağlamıştır. 1828'de Bengal başkanlığında *satî*'nin içtihat oluşturan ilgası, 1856'da Hindu dullarının yeniden evlenme yasası, 1891'de Rıza Yaşı yasası ve tabii ki düzeltilmiş 1955-56 Hindu Kanunnamesi gibi, müzakereleri Dwarkanath Mitter'in *The Position of Women in Hindu Law*'i[37] gibi, tamamen bu paradigmadan beslenmiş çalışmalara dayanan yasal reformların yürürlüğe girmesine yardımcı olmuştur. Paradigma, yerli kız okulu sistemini geliştirmek için temel gerekçeyi sağlamasıyla, kadınları eğitime sevk etme açısından hayati bir öneme sahipti. Burada, her biri kendi bölgesinin liderliğine soyunmuş, çeşitli *samaj* grupları özellikle önemliydi.[38] Gururlu ve eğitimli Arî kadın imajı, sadece kadın eğitim sistemi yaratmak için destek toplanmasına yardımcı olmadı; aynı zamanda, Hinduların, uzun zamandır süregelen geleneklerinden kopup, kızlarını ve kız kardeşlerini okula göndermelerini teşvik etti. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Ortodoks gruplar bile kendi okullarını kurup, kızlarını eğitmeye başladılar.[39]

Paradigmanın bir kısmi yan ürünü tesadüfen ortaya çıktı. Bu, kadınların Sanskrit eğitimine erişimlerinin yaygınlaşması ve Veda sisteminde, bir zamanlar tümüyle erkekler tarafından icra edilen liderlik rolünün kadınlara verilmesiydi. Arya Samaj okulları, 20. yüzyıl başlarında, kadınları Sanskritçe okumak, Veda ***mantramlarını*** ezberden söylemek ve ***havanlar*** olarak bilinen ateş sunularını icra etmek üzere eğiterek bu eğilimi başlattılar.[40] Guru Upansani Baba, 1930'ların sonlarında, ***ashram***'ının kadınlarını Veda kurban törenlerini yönetmek üzere eğitmeye başlayarak, kadınların ruhban rollerini Maharashtra'ya yaydı.[41] Ramakrishna Misyonu kadınları, 1957'de Sarada Math ve Misyonu'nu kurarak, Vivekananda'nın, hizmete adanmış kadın *sannyasinler* için bir ***math*** oluşturma düşünü sonunda gerçekleştirdiler. Son sayımı yaptığım 1991 tarihinde, Hindistan'da Sarada Mission'ın 19 kolu vardı; bir tane de Avustralya'da. Bu, büyüklük açısından kardeş örgütü Ramakrishna Math ve Misyon'dan daha küçük olmakla birlikte, onunla eşdeğerde bir prestije sahiptir. Dahası, bu örgütün

sannyasinis'i *havan*ları yönetir ve Veda *mantram*larını terennüm ederler. Sri Sri Anandmayi Ma örgütü de benzer şekilde *sannyasini*'leri kutsardı; aynı zamanda *brahmacAriniler* sürekli müritlik için ant içerdi. Hatta Ortodoks Hindu cemaatinin yaşayan son otoritesi görevini sürdüren Shankaracaryalar bile, kadın *sannyasini*'leri[42] kabul etmeye giderek daha istekli gibi görünmektedir ki, sözde 'Hindu Partisi' B.J.P.'nin en az iki kadın lideri, aynı şekilde, *sannyasini* hırkasını elde etmiştir.[43]

Eğer paradigma kadınlar için bu kadar çok şey başardıysa, neden bazılarının şimdi bunu tanımamaları gerekiyor? Bu konuda en az dört önemli neden görünmektedir:

1) Bu paradigma bölücüdür. Bu yazıdaki kısa tanımlama bile, bunun bir Hindu paradigması olduğunu ve Hindistan'ın çeşitli cemaatlerinin tüm yaşantısını yansıtmadığını açıkça göstermiştir. Müslümanları tamamen olumsuz biçimde resmetmektedir. Üstelik, Hindistan'ın Jainler ve Budist cemaatleriyle, Müslümanların Hint kültürüne katkılarını önemsizleştirir ve dışlar. Dahası, tek başına Hindu cemaati içinde bile tek bir bakış açısına ayrıcalık tanır -bu bakış açısı, sözde ikinci kez doğmuş kast gruplarıdır. Uma Chakravarti'nin paradigma üzerine yazdığı, 'Whatever Happened to Vedic Dasi?' başlıklı ana makalesinde ileri sürdüğü meselenin esas noktası budur. *Dasi* figürü ya da 'köle kadın', Arîlerin fethettiği ve tarihin bu yorumunda sesleri ve bakış açıları tamamen göz ardı edilen insanlara işaret etmektedir. *Dasi*, Brahman sistemince soğurulmuş -ya da soğurulmamış-, yüzyıllar boyunca, Veda'ya ilişkin herhangi bir şeyin kendilerine ait olabileceğini düşünmemeleri bile gerektiği öğretilmiş, alt kasttan ya da kast bile olmayan kabile gruplarını çağrıştırır. Müslümanlar, Budistler ve Jainler gibi, *dasi* de Arî-merkezli paradigmada, en iyisinden, dışlanmış ya da olumsuzlaştırılmış bir varlık olarak yer alır.

Cemaatleri bölen hatlar arasında bağlar kurma yeteneği, bugün Hindistan'da Kadın Hareketlerinin önemli bir gücü olmuştur. Günümüzde, Hindistan'da, üst kasttan ve alt kasttan Hinduların,

Müslümanların, Jainlerin, Budistlerin, Sihlerin ve Hıristiyanların ortak sorunlarını dostça tartışabildikleri ve ortak hedefleri için çalışabildikleri yegâne yer belki de burasıdır. Arî-merkezli paradigmanın hâlâ yaşıyor olması hem utanç verici hem de kırılgan dayanışmaya bir tehdittir.

2) Ayrıca paradigma, dayanışma için yanlış kişileri çeker. Görkemli Arî geçmiş, düşünen pek çok feministin kendilerini şiddetle ayırmayı tercih ettikleri bir grup tarafından, Hindistan'da hâlâ canlı tutulmaya çalışılmaktadır. Bu grubu, sağ kanat Hindu partisi B.J.P. (Bharatiya Janata Partisi) ile onunla ilişkili R.S.S. (Rashtriya Swayamsevak Sangh) ve V.H.P. (Vishva Hindu Parishad) oluşturmaktadır. B.J.P.'nin siyasi gündemi, 'Hindular için Hindistan'dır. Liderleri, günümüz Hindistan'ının azınlık cemaatleri için içkin koruma mekanizmalarına sahip seküler yapısını, Hindu değer ve modellerinden türetilmiş bir hükümetle değiştirerek altüst etmeyi arzu ederler. B.J.P.'nin oldukça kapsamlı bir Hinduizm ya da 'Hindutva' tanımı vardır: Hinduizm, Hindistan topraklarında gelişmiş bir kültürdür -bu kültür, kast ayrımcılığı yapmamaya ant içmiş, en azından teoride Budist ve Jain pratiklerini de içeren bir kültürdür. Dahası, B.J.P.'nin kendisinin, Arî soy paradigmasıyla temel bir sorunu vardır; Arîlerin Hint-dışı kökenleri olduğu iddiasını çürütmeye ve bu teoriyi destekleyen kaynakları Hint okullarında okutulan ders kitaplarından çıkarmaya çalışmıştır. Her şeye rağmen, paradigma stratejisi için önemlidir, çünkü -kastı inkâr etse de- 'Arî soydan gelen' üst kast gruplarının prestij ve iktidar iddialarını yine de onaylamaktadır.[44]

Hintli feministlerin böylesi bir girişimden korkmak için pek çok nedenleri vardır. Aksine yönelik protestolara karşın, içkin olarak gerici ve derin bir ataerkil ideolojiler ve imajlar takımını sürdürmektedir. Paradigmanın kendisi gibi, o da bölücüdür ve Hindu kadınlarını diğer grupların kadınları, özellikle Müslüman kadınlar ile karşı karşıya getirmektedir. Kadınları, giderek daha fazla şiddete ve Rajasthan'da *satî*'nin yeniden canlandırılması gibi, kendilerine

karşı şiddeti gerektiren pratiklerin savunusuna sürüklemiştir. Dahası, -zayıf ve hatalı olabilmekle birlikte- yine de, Hindu geçmişinde kadınlara hiçbir kurumun vermediği kadar gerçek bir güç veren bir anayasayı tehdit etmektedir.[45]

3) Arî merkezli paradigmanın örtük olarak içerdikleri Hindu kadınları için bile artık özgürleştirici değildir. Bu paradigma, her zaman, sadece dönemin erkeklerinin beklentilerini karşılayacak şekilde sınırlı bir kapasiteye sahipti. Gerçekleştirmeye çalıştığı 'özgürlüğe kavuşturma', daha çok, kadınlara önemli ölçüde iktidar ve hür irade bahşetmek yerine, onların kontrolünü yeniden ele geçirme çabasıydı. Bu, erkek kardeşler ve kocaların, kız kardeşlerini ve karılarını müttefikleri olarak kazanmak ve bileşik ailenin yaşlı kadınlarının egemenliğinden uzaklaştırmak için yürüttükleri bir kampanyaydı.[46] Bu, sadece Hindu Hindistan'ının üst kastının ataerkil yapısını desteklemekle kalmadı; Arî ideallerinin bu denli öne çıkarılması, daha önce bu ideallerin bulunmadığı yerlerde de bunların yeşertilmesine yardımcı oldu.[47] Ayrıca, gerçek Arî kadınlarının eğitimi ve bağımsızlığı hususundaki protestolarına karşın, kadınların potansiyellerine ilişkin çok sınırlı bir görüş ileri sürdü. 19. yüzyılın bağımsız kadın reformcusu –aynı zamanda, gerçek anlamda Sanskritçe okuyabilen- Pandita Ramabai Sarasvati'nin, 'Arî Altın Çağ' senaryosunu heyecanla reddetmesi oldukça önemlidir.[48]

Ayrıca, paradigma, Veda dininin sistemi içinde kadının rolünü genişletmiş olsa bile, kadınların kendi yarattıkları kültürü ve dini değersizleştirmiş ve küçük düşürmüştür. Hindistan'ın bazı bölgelerinde kadınların ve erkeklerin yaşamları o denli ayrıydı ki, kadınlar gerçekte kendi kültürel dünyalarında yaşıyorlardı. Kadınların dünyasının dini bileşenleri, çoğunlukla imgesel ibadetle birleştirilmiş *bhakti*, yani sadakat idi ve takvimsel ayinler *vrats* ya da *nonpus* olarak bilinirdi –tümü, gerilemeci modelin bu denli alçaltıldığı, dinin Puran bileşiğinden türetilmişti. Dahası, bazı bölgelerdeki kadınlar, kadın bedeninin ve cinselliğinin yüceltildiği müstehcen şarkılar ve öykülerden oluşan popüler kültüre sahipti. Bugün bile kırsal Hin-

distan'da, kadının saflığına ilişkin Brahman öğretileriyle ters düşen, ergin kadın bedenini saran kutluluk ideolojisinin izlerini görmek mümkündür.[49] Tüm bunlar, kadınları yetkin kılan şeylerdi, belki de hâlâ öyle. Yine de, Hinli kadınları 'özgürleştirme' çabası, aynı zamanda, genellikle onları bu mirastan ayırma çabasıydı. Sumanta Banerjee, bu yeniden kültürleme sürecini, 'Marginalization of Women's Popular Culture in Nineteenth Century Bengal' başlıklı makalesinde tasvir etmiştir.[50]

4) Hindistan'ın feminist tarihçilerinin Arî paradigmaya itiraz etmelerine ilişkin son bir âşikar neden daha vardır. Bu, en yalın anlatımla, bilimin yetersizliğidir. Üstelik bu bilim, Hindistan'ın tarihsel incelenmesinde egemen olduğu sürece, çok daha verimli olabilecek bilimsel çalışma fırsatlarının –yani, olguları ve Hint toplumsal cinsiyet ilişkilerini doğru biçimde keşfedebilecek bir bilimsel çalışma- önüne geçecektir. Dünyada yapıcı bir değişim oluşturmak üzere çalışan herkes gibi, Hintli feministler de iyi bir bilim anlayışına bel bağlamaktadırlar; insan, nerede sağlam hükümlerde bulunması ve nereye kadar gitmesi gerektiğini bilmek zorundadır.[51]

Şimdi, bize sorulması gereken bir soru var: Neden, bir başka disiplinde yer almış olan bu eleştiriye, din tarihçilerinin dikkatini çekme zahmetine giriyoruz? Bu yazıya, öğrencilere Hindistan'ın dini tarihinin anlatıldığı ders kitaplarında, hâlâ eski Arî paradigmanın sorgulanmadığına dikkat çekerek başladım. Eğer Hintli âlimler, paradigmadaki bu pek çok boşluğa ve bu denli ideoloji yüklü belirlemeye dikkat çekiyorlarsa, o zaman bizim de bunu ciddi bir kuşkuyla yeniden incelememiz gerekmektedir. Hatta ben, bu paradigmanın yerine bir başkasının konması gerektiğine inanıyorum – Hint dininin çoklu kökenini daha açık bir şekilde onurlandıracak ve Arî ve Brahman olmayan bileşenleri daha yakından inceleyecek bir paradigma. Böylesi bir yenileme, arkeolojik keşiflere, bölgesel dini hareketlere ve gittikçe artan, Hindistan'ın sözlü geleneği üzerine yapılmış alan araştırmalarının bulgularına daha fazla dikkat

etmeyi gerektirecektir. Aynı zamanda, Hindistan'ın sadece geçmişine ilişkin imajını değil, günümüzdeki büyüleyici dinini de meydana getiren son iki yüzyıla daha yakından bakılmaya çalışılabilir. Böylesi bir girişimin feminist âlimlere vaat ettiği fayda, Hint dinini şekillendirmede kadınların katkısını çok daha iyi anlayabilmemizi sağlamasıdır. Veda'nın büyüsüne kapılmakla, dinciler tüm dikkatlerini, Hint geleneğinin, kadınların rolünün çok az görüldüğü kısmında odaklamıştır. Aslında biz, kadınların olduğu yere bakmıyorduk. Artık bunu yapmanın zamanı geldi.

NOTLAR

[1] Bkz. 'Hinduism in Text end Context' başlıklı, 1994'te, *North American Association for the Study of Religion* toplasında sunduğum, basılmamış yazım.

[2] Bu makalede 'feminist' terimini, Batılı feminist hareketlerle yakınlığı göstermek değil, satlece, kadın meselelerini şiddetle destekleyenleri belirtmek üzere kullandım.

[3] Chakravarti'nin eleştirileri için, bkz. 'Whatever Happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism, and a Script for the Past', *Recasting Women: Essays in Colonial History*, der. KumKum Sangari ve Sudesh Vaid, New Delhi, Kali for Women, 1989; ayrıca, 'Beyond the Altekarian Paradigm: Towards a New Understanding of Gender Relations in Early Indian History', *Social Scientist* 16:8 (Ağustos 1988), ss. 44-52; ve 'The Myth of the Golden Age of Equality-Women Slaves in Ancient India', *Manushi*, No. 18 (October-November 1983), ss. 8-12, 15. Thapar'ın eleştirileri için, özellikle bkz, 'Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity', *Modern Asian Studies* 23: 2 (1989), ss. 210*29; ve 'Syndicated Moksah?', *Seminar* 313 (September 1985), ss. 14-22.

[4] Ayrıca bkz. Suvira Jaiswal, 'Women in Early India: Problems and Perspectives', *Proceedings of the Indian History Congress,* Bodh Gaya, University of Magadha, 1981, ss. 54-60. Daha yakın zamanda erkek uzmanlar bu eleştiriyi biraz daha ilerlettiler. Örneğin bkz. Mukesh Srivatsava, 'Mosaic of Narrative Manipulations: Power and Production of Subjectivity in (Post) Colonial India', *Economic and Political Weekly* 27: 4 (January 25, 1992), Political Supplement ss. 47-57; ve Christophe

Jaffreolot, 'Hindu Nationalism: Strategic Syncretism in Ideology Building', *Economic and Political Weekly* 28: 12-13 (March 20-27, 1993), ss. 517-524.

[5] Bkz. P. J. Marshall, *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970; ve David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: the Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, Berkeley, University of California Press, 1969.

[6] A.g.y.

[7] Marshall koleksiyonunda Veda'nın en eski betimlemeleri daha çok *Bhagavatapurana*'nın içeriğini yansıtıyor gibi görünmektedir.

[8] Lata Mani, 'Contentious Traditions: the Debate on Sati in Colonial India', *Recasting Women*, ss. 88-126; ayrıca bkz. 'Production of an Official Discourse on *Sati* in Early Nineteenth Century Bengal', *Economic and Political Weekly* 21: 7 (April 26 1986), *Women's Studies Supplement*, ss. 32-40; Veena Das, 'Gender Studies, Cross-Cultural Comparison and the Colonial Organization of Knowledge', *Berkshire Review* 21 (1986), ss. 58-75.

[9] Büyük Brahmo Samaj lideri Keshab Chander Sen, Brahmo Samaj *acharya* olarak kabul törenine karısını da yanında götürdüğü için amcasını çok öfkelendirince, kendi ailesinin evine girmekten mahrum edildi.

[10] Mukesh Srivastava, bunun reformculardan bile önce başladığını ileri sürmüştür -Britanyalılar, kendi değişim programlarını doğrulamak için bu stratejiyi başlatmıştı. Bkz. 'Mosaic of Narrative Manipulations', A.g.y., s. 54.

[11] Krishna Mohana Banerjea'nın 'Reform, Civil ve Social' üzerine, *Society for the Acquisition of General Knowledge'a* sunduğu konuşma, *Awakening in Bengal in Early Nineteenth Century* (içinde yayınlanmıştır), Goutam Chattopadhyay (der.), Cilt 1, Calcutta, Progressive Publishers, 1965, ss. 196-97.

[12] Mulk Raj Anand (derç), *Sati: a Writeup of Raja Ram Mohan Roy about Burning of Widows Alive*, Delhi, B.R. Publishing Company, 1989, ss. 22, 38 ve 59.

[13] A.g.y., s.55; ayrıca Chakravarti'nin 'Whatever Happened?' başlıklı yazısında da aktarılmaktadır, A.g.y., s.33.

[14] K. P. Bagchi, *Marriage of Hindu Widows,* Calcutta, 1855, yeni baskı, Calcutta, 1976. O da, aynı şekilde, aynı çalışmalarda dulların yeniden

evlenmelerine karşı olunduğuna ilkişkin bulgular olduğunu söyleyen karşı tarafın iddialarını çürütmüştür.

[15] Dayanand Saraswati, *Light of Truth, an English Translation of the Satyarth Prakash,* ikinci baskı, çev. Durga Prasad, New Delhi, Jan Gyan Prakashan, 1970, s. 73.

[16] A.g.y., ss. 72-74; bkz. ayrıca s. 52.

[17] A.g.y., s. 52.

[18] A.g.y., s. 83 ve ss. 79-82.

[19] Yazılarının arasında dağılmış olarak bulunmakla birlikte, bkz. A.g.y., s.74.

[20] *Niyoga* hakkındaki bölümler için bkz. *Introduction to the Commentary on the Vedas,* çev. Ghasi Ram, New Delhi, Jan Gyan Prakashan, tarihsiz, ss. 126-28 ve *Light of Truth,* A.g.y., ss.109-115. Aktaran, Chakravarti, 'Whatever Happened?', A.g.e., ss.55-60.

[21] Vivekananda'nın bir kadın tarikatı rüyası ve bunun savunusu, 'Education of Our Women', başlıklı röportajında görülebilir, *Our Women*'da yeniden basıldı, Calcutta, Advaita Ashram, 1961, özellikle ss. 26-37.

[22] Roy, *Sati*, A.g.y., s.51.

[23] *Light of Truth*, A.g.y., s. 278 (II. Bölümün Önsözü).

[24] İlki 'Education of Our Women', ikincisi, 'Position and Prospects of Our Women' başlıklı yazılarında yer almaktadır; Bkz. *Our Women*, A.g.y., ss. 28 ve 52-54.

[25] Müslümanların *purdah* nedeniyle suçlanmaları ya da genel olarak kadının düşük statüsü, paradigmanın tümüyle gelişmesinden de önce başlamıştı. Örneğin, bkz. Mahesh Chandra'nın, Ocak 1839'da, Calcutta *Society for the Acquisition of General Knowledge*'a, 'The Condition of the Hindoo Woman' üzerine verdiği konuşma; *Awakening in Bengal*, Chattopadhyay'de yeniden çıktı, A.g.y., ss. 94-95.

[26] Bkz. Maitrayee Chaudhuri, *Indian Women's Movement: Reform and Revival,* New Delhi, Radiant publishers, 1993; ayrıca, Aparna Basu ve Bharati Ray, *Women's Struggle: a History of the All India Women's Conference 1927-1990,* New Delhi, Manohar Publications, 1990.

[27] Romesh Chunder Dutt, *A History of Civilisation in Ancient India,* London, Kegan Paul, Trench, Trubner ve Co., 1893, s. 7.

[28] A.g.y., ss. 66-67.

[29] A.g.y., s. 67.
[30] A.g.y., ss. 67-68.
[31] *The Position of Women in Hindu Civilization from Prehistoric Times to the Present Day,* 3. baskı, Delhi, Motilal Banarsidass, 1962.
[32] Örneğin, bkz. Klaus Klostermaier'in, *A Survey of Hinduism* başlıklı muazzam metninin ikinci baskısındaki, kadınlar üzerine yazdığı yeni bölüm. Bu bölümü, büyük ölçüde Alterak ile temellendirmiştir.
[33] Bahavan's Book University'nin 10. ve 13. ciltleri, Chaupatty, Bharatiya Bhavan, 1952 ve 1953.
[34] Varanasi, Kanchana Publications, 1962.
[35] Delhi, Motilal Banarsidass, 1966.
[36] Delhi, Meher Chand Lachman Das, 1964.
[37] İlk baskı New Delhi, M.C. Mittal, Inter-India Publications, 1913.
[38] İlk Brahmo Samaj çalışması için bkz. Jogesh Chandra Bagal, *Women's Education in Eastern India, the First Phase,* Calcutta, the World Press, 1956; ayrıca, Meredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849-1905,* Princeton, Princeton University Press, 1984; ilk Prathana Samaj çalışması için bkz. Ramabai Ranade'in, kocası, Prathana Samaj kurucusu M.G. Ranade ile yaşantısının anlatısı: *Himself: the Autobiography of a Hindu Lady,* tr. Katherine van Akin Gates, New York, Longmans, Green and Co., 1938; Arya Samaj için bkz. Madhu Kishwar, 'Arya Samaj and Women's Education: Kanya Mahavidyalaya, Jalandhar', *Economic and Political Weekly* 21, No. 17 (Nisan 26, 1986), Women's Studies Supplement, ss. 9-24.
[39] Millicent Borthwick, Bengal'in popüler Mahakali Pathsala'sını, *Changing Role of Women,* A.g.y., ss. 100-101'de tasvir eder; 24 okullu bu grup, Sanskrit ve Bengal dillerini, aritmatik, kadın *dharma*'sı, *puja* icrası ve çeşitli ev işleri becerileri öğretiyordu; bu grup, öğrencileri kapalı taşıtlarda taşıyarak *purdah*'a sadık kalmalarını sağlıyordu.
[40] Bkz. Kishwar, 'Arya Samaj and Women's Education', A.g.y.
[41] Bu grup, Kanya Kumaris olarak bilinir. Kuruluşlarının anlatısı için, bkz. B.V. Narashima Swami ve S. Subbarao, *Sage of Sakuri (Life Story of Shree Upasani Maharaj),* Ahmednagar, Shri Upasani Kanya Kumari Sthan, 1966, ss. 163-73.
[42] 1979'da yapılmış bir görüşmede, Madras kentinin Guru'su Jnanananda, Kanchipuram'ın Sankaracarya'sından inisiyasyon kabul ettiğini iddia et-

miştir, bkz. Charles S.J. White, 'Mother Guru: Jnanananda of Madras, India', *Unspoken Worlds*İ *Women's Religious Lives* içinde, Nancy A. Falk ve Rita M. Gross (der.), 2. gözden geçirilmiş baskı (rev. ed.), Belmont, CA, Wadsworth Publishing Company, 1989, s. 17.

[43] Bu yeni kadın rolünün ortaya çıkışını destekleyen faktörlerin tam bir analizi için, bkz. *Religion in Modern India,* Robert Baird (der.), 3. gözden geçirilmiş baskı (rev. ed.), New Delhi, Manohar, 1995 içinde, *'Shakti* Ascending Hindu and Twentieth Centuries' başlıklı makalem.

[44] Bkz. Jaffreolot, 'Hindu Nationalism', A.g.y., ss. 521-522.

[45] Kadın âlimler arasında bu harekete gösterilen tepkiler için, bkz., özellikle, Veena Poonacha, 'Hindutva's Hidden Agenda: Why Women Fear Religous Fundamentalism', *Economic and Political Weekly* 28:11 (13 Mart, 1993), ss. 438-39; Raha Kapur ve Brenda Crossman,, 'Communalising Gender/Engendering Community: Women, Legal Discourse and Saffron Agenda', *Economic and Political Weekly* 28:17 (24 Nisan, 1993), Women's Studies Supplement 35-44; ve Tanika Sarkar, 'The Woman as Communal Subject: Rashtrasevika Samiti and Ram Janmabhoomi Movement', *Economic and Political Weekly* 26:35 (31 Ağustos, 1991), ss. 2057-62.

[46] Bu sorunu 'Shakti Ascending'de tartıştım, A.g.y. Ayrıca bkz. *Facing East, Facing West: North America and the Asia/Pacific Region in the 1990's* içindeki 'Women, Reform, and Keshub Chunder Sen's Science of Religion' başlıklı makalem, Kalamazoo, MI, Western Michigan University Division of Continuing Education, 1990, ss. 297-304.

[47] Örneğin, bkz. M.N. Srinivas'ın, Güney Hindistan'da kabile grupları arasındaki 'Sanskrit-ization' denilen süreç üzerine yazdıkları.

[48] Bkz. Chakravarti, 'Whatever Happened', A.g.y., s. 68.

[49] Bugüne kadar bu konu, Hintli âlimlerden ziyade Batılı muadillerince araştırılmıştır. Özellikle, Frédérique Apffel Marglin'in şu önemli çalışmasına bakınız: 'Types of Oppositions in Hindu Culture', John Carman ve Frédérique Apffel Marglin (der.), *Purity and Auspiciousness, Journal of Developing Societies* I (1985), ss. 65-83 içinde; ayrıca, bkz. yine onun, *Wives of the God-King: the Rituals of the Devadasis of Puri,* New York, Oxford University Press, 1985; ayrıca, Ann Grodzins Gold'un *Fruitful Journeys: the Ways of Rajasthani Pilgrims,* Berkeley, University of California Press, 1988 başlıklı çalışmasındaki kadın ritüellerinin ve aynı zamanda, William Sax'ın *Moutain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage,* New York,

Oxford University Press başlıklı çalışmasındaki Nandadevi *creatress'in* Himalaya kadınlarının miti tasvirlerine dikkat ediniz.

[50] Bu da yine, Sangari ve Vaid'in *Recasting Women* başlıklı derlemesindeki, bir başka çığır açan makaledir.

[51] Eski toplumsal cinsiyet rollerini yeniden inşa edici incelemelerin sürecini başlatma girişimleri için, bkz. Uma Chakravarti, 'Conceptualizing Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State', *Economic and Political Weekly* 28:14, Nisan 3, 1993, ss. 579-85.

Çiçek Açmış Açlık: Lakota Dilbiliminde ve Huaroni Ritüel Bilgi Kuramlarında Simgesel Doygunluk*[1]

Catherine McHale

Ekvator bulut ormanında yaşayan Huaroni halkının, bir kız doğduğunda, doğumunu kutlamak için söyledikleri bir şarkı vardır. Bu şarkının kayıtlı olduğu bir kaset bende var. Uba adında bir kadın söylüyor şarkıyı. Uba'nın, ben şarkısını banda kaydederken ne kadar utanmış olduğunu hatırlıyorum. Işığı hatırlıyorum. Onun nasıl gözlerini kapatıp şarkıyı söylediğini hatırlıyorum. Sesi, ormanın gök kubbesinde yelken açmış gidiyordu. Bana tercüman aracılığıyla, bu şarkının, kendisi ve kız kardeşleri doğduğunda annesinin söylediği ve altı kızı doğduğunda da kendisinin söylediği şarkı olduğunu aktardı. Şarkının ne anlama geldiğini sorduğumda, tercüman şaşkın ve sabırsız bir şekilde, "bu, neşe ve mutluluk dolu, doğan kızın uzun yaşayacağını, bir sürü kızı olacağını ve her şeyin ona iyi şeyler getireceğini dileyen bir şarkıdır" dedi. Tüm bunlan anlatan sözcük, 'Waponi'dir. Kelimenin anlamı kısaca, 'iyi anmak'tır. Huaroni bağlamında 'Waponi', selamlaşmak, vedalaşmak için kullanılır, bu hoş bir tattır, burası güzeldir. Fakat, yine de, şarkının tam olarak *ne anlama geldiğini* öğrenmek istedim. Tercüman, bunun, kız bebeğin doğumunu kutlamak için söylenen bir şarkı olduğunu tekrarladı. Başka tercümesi yoktu. Şarkının anlamı budur. Şarkı budur. Tercümesi budur.

Bu çalışma, iki yerli kültürde, kadınların yaşantılarındaki dilsel inşa ile ruhani ufuklar arasındaki ilişkiyi aydınlatmaya çalışacaktır:

---

* Türkçesi: Balkı Şafak.

Lakota ve Huaroni.[2] Huaronilerle teması yaklaşık kırk yıl önce başlamış bir dilbilimci ve misyoner olan Dr. Catherine Peek, bana yazdığı bir mektupta, onların şarkılarına ilişkin şunları söylüyordu: "Korkarım, sözcüklerin doyurucu anlamını çıkarmakta ben de senin kadar başarısızdım. Anlaşılıyor ki, onların şiirsel dili arkaik bir dil ve *alışılmış* dilbilimsel analizinin yapılmasına pek olanak tanımıyor" (vurgu bana ait). Dr Catherine Peek mektubunu şöyle sürdürüyordu: "Çok simgesel olduğu için, sundukları *anlam* nadiren doğrudan sözcüklerden türüyordu".[3]

Buradaki sorun önemlidir. Bu sorun, özellikle antropolojide hem yerli hem yerli olmayan pek çok âlim tarafından ifade edilmiştir. Janet Finn, Ella Deloria ve Mourning Dove'un (iki yerli kadın etnolog ve yazar) yaşamları ve çalışmaları üzerine olan makalesinde, yerli kültürü tasvir etmek için anlamı çözmeye çalışan her denemeyi sorunsallaştıran bir 'bilgi kuramsal uçurum' olduğunu yazmıştır. Finn, yerlinin bilgikuramları ile yerli olmayanınkiler arasındaki farkın, "bağlantılı bilme ile ayrı bilme arasındaki fark" olduğunu ileri sürer.[4]

Dr. Catherine Peek, Huaroni şarkılarının 'alışılmış dilbilimsel analizi'nin yapılmasına pek olanak tanımadığını söylemişti. Sözlerine şu şekilde devam ediyordu: "İfadeye ilişkin bir fikir edinebildiğim birkaç durumda, bu ifade, kaseti dinlerken işittiğimle hiçbir şekilde örtüşmüyor". Şarkı, kız çocuğun doğumunu kutluyor. Bu, Huaroni halkının yaşamına içkin, bir ritüel anlamayı resmeden olayın kutlamasıdır.

Sorun, diller, ritüeller ya da şarkılar, dilin sadece ve sadece kelimesi kelimesine tercümesini kabul eden, transformasyonal dilbilim modeli aracılığıyla çevrilmeye kalkıldığında ortaya çıkmaktadır. Pek çok yerli konuşma örüntüleri, transformasyonal model açısından, "gramer olarak yanlış biçimlenmiştir ve doğru kullanım bilgisindeki eksiklikleri yansıtır".[5] Çeviri, iki dil arasında eşitlik kurmayı gerektirir. Ritüel konuşmalar ve şarkılardaki ya da 'günlük' dildeki cinsel farklılıkların çevirisine gelince, ben burada, bunun mümkün olup

olmadığını değil, dilbilimcilerin kendi akılcı anlam nosyonlarına karşı çıkılmasını isteyip istemediklerini sorgularım.

Senelerce felsefeciler ve edebiyat eleştirmenleri, erilmerkezci, ancak, sanki toplumsal cinsiyet açısından nötrmüş gibi gösterilen bir dilde kadınlar kendilerini tanımlarken, Batı söylemine içkin sınırlamaları tartışmışlardır. Dilsel açıdan kadınlar Batı söylemiyle sınırlıdırlar; kendi yaratmadıkları bir dilsel temsille kuşatılmış durumdadırlar. Avrupa/Avrupa-Amerikalı dillerinin (ve kutsal kavramlarının) ikili karşıtlıklarına uymayan Huaroni ve Lakota kültürlerinde Simgesel Düzenden dışlanmazlar.[6] Aslında, geleneksel Lakota ve Huaroni kadınları, kendilerini hem 'Doğa' hem de 'Toplumsal' içinde gömülü olarak görürler ve öyle görülürler. Kadınların simgesel 'evsizliği' (pek çok Batı Avrupalı feministlerce tanımlandığı üzere), birçok yerli dilinde ve dini yaşamda görülmez. Yerli geleneklerinde, kadınların kendine özgü dilleri ve kutsal kozmolojide yansıtıldıkları, kendine özgü ritüelleri vardır. Bir kadının gücü, kutsallığında da olduğu gibi, kadın olarak yaşadıklarında yatmaktadır.

> Kadının dini, yaşamın diğer yanlarından ayrı değildi. O, her edime –tohum ekmeye, sevişmeye, gebe kalmaya, çocuk doğurmaya, öğretmeye ve tedavi etmeye ve oğullarını ve kızlarını eğitmeye, çömleğe biçim vermeye ve süslemeye- hatta ölüme hazırlanmaya bile nüfuz etmişti.[7]

Yabancılaşma ve ses yoksunluğu sadece Batı Avrupalı kadınların sorunu değildir. Paula Gunn Allen, şunu ileri sürmektedir: "Konuşma yetisizliği, şair ve romancı Amerikan Yerlilerinin çalışmalarında güçsüzlüğün temel simgesidir".[8] Bu yabancılaşma ve dilsizlik, "kadınların iki umutsuzca karşıt kültürel tanımlarıyla özdeşleşmek zorunda olmalarının neden olduğu toplumsal çelişki"den mustarip yerli kadınlar açısından farklı bir kast oluşturmaktadır (Gunn Allen, s. 49).

Batı Avrupalı feministler, artık büyük ölçüde, kendi deneyimlerinin gerçeğinin tüm kadınların yaşamlarının gerçeği olmak zorunda olduğunu kabul etmiyorlar. Çoğu feminist söylem, sonunda, kadın-

ların, 'Kadın', yani erilci söylemin 'Ötekisi' nosyonlarını –ki bu, kadınların dilden ve kutsal olandan sürgün edilmişlikleri ile ilişkili- reddettiklerini ve bu nosyonlara direndiklerini kabul ettiler. Pek çok âlim, "yüzlerce yıl erkek felsefecilerin ve toplum kuramcılarının 'Kadını', düzensizlik, kaos, akıldışı, vahşi ve Simgesel Düzenin kendisi oluşturan yapının dışlanmış 'Ötekisi' olarak gördüğüne"[9] dikkat çektiler. Bu nedenle yerli kadınlar, hem kadın hem de yerli olmakla, varlıklarını kabul etmeye yanaşmayan (ya da bunu yapamayan) Batı Avrupalı Simgesel Düzen'ce iki kat yabancılaşmış olmaktadırlar.

Luce Irigaray'ın şu iddiasına ben de katılıyorum: Batı Avrupa modelinde -ki bu aynı zamanda yerli kadınların yaşamlarını da etkilemektedir- "kadınların bir erkek, bir çocuk ve devletin iyiliğini istemeleri gerektiği yönündeki hedefleri her zaman ötekiler tarafından saptanmıştır; şöyle ki: Kadınlar hiçbir zaman kendilerini sevmezler ve istemezlerdi. Bu, ancak İlahi bir proje olabilir".[10] Irigaray ile aynı sezgiyi paylaşıyorum: Batılı "kadınlar, kadınlığı öne sürmenin kendi dezavantajlarına dönüşeceğinden ve tüm eski tuzaklara düşeceklerinden korkmaktadırlar, ki, eğer kadınlar için ufukta bir ideal ya da öz yoksa, bu korkuları gerçekleşecektir".[11]

Ancak, hedefte tek bir ufuk ya da öz olduğu nosyonuna katılmıyorum. Farka ilişkin tek bir ufuk, tüm kadınları tek bir bedene yerleştiren ikili evrenselleştirmenin bir tekrarıdır. Bu beden, kaçınılmaz olarak 'beyaz', Batı Avrupalı ya da Avrupalı-Amerikalı bedendir ve kültürde ve dilde cinsel ve toplumsal cinsiyete ilişkin farklılıklar karşısına çıktığında, hep aynı meydan okumalarla karşı karşıya kalır. O halde sorun şudur: Dilin kendisi öznelliklerini baskılarken, kadınlar nasıl birbirlerini işitebilirler?

Hélèn Cixous'nun yazdığı üzere, pek çok insan, "kadınların elinden temelin ve dilin kayıp gitmesinin" nedeninin, 'ben'i kullandığımız zaman, bunun soyut ya da evrensel değil, içkin bir eril 'ben' olması olduğunu ileri sürmüştür.[12] Bu, Batı Avrupa felsefe geleneğindeki, kendini bilmenin toplumsal cinsiyetlendirilmiş olduğu iddiasıyla ilişkilidir. Yunanlılarla başlayarak, "bilginin tam

doğası, örtük biçimde, simgesel olarak dişille bağdaşan şeyin dışlanmasıyla birleştirilmişti".[13]

Batı Simgesel Düzenindeki bu yarılma, "maddi, tensel, makul, 'doğal' olanı, bedeni ve kutsal dışılığı dişilliğe, ruhani, ideal, anlaşılır, aşkın olanı erilliğe dağıtır" (Whitford, s. 150). Fakat bu yarılma öldürücüdür, yani, hem kadın hem de erkek açısından karşılıklı yıkıcıdır. Hem erilliğin hem de dişilliğin inşası, kadınlar ile erkekler arasındaki herhangi bir gerçek 'mübadele'yi engeller. "Sahip olduğumuz üzere dişilliğin içeriği, en az ikincil statüsü kadar, entelektüel bir gelenek içinde oluşmuştur. Olan şey, sadece kadınların dışlanması değil, dişilliğin dışlanma dolayımıyla terkip olmasıydı" (Lloyd, s. 106). (İlkelliğin/vahşiliğin terkibinin de aynı biçimde olduğunu ileri sürmek isterim).

Dolayısıyla, Batı Avrupa geleneğinde eğitim görmüş kişilerin, Simgesel Düzenleri karşıtlık yerine karşılıklılığa dayanan toplumsal cinsiyet farklılığıyla donanımlanmış yerli felsefelerden öğrenebilecekleri bir şeyler olduğuna inanmaları ne kadar zor olmaktadır. Kadınların konuşmalarında ve seslerini duyurmalarındaki sınırlılıklar Batı Avrupa dillerinde ve söyleminde içkin olsa da, Irigaray'ın ve Cixous gibi diğerlerinin çalışmalarında görülen kuramsal evrenselleştirmeyi sorgulayabiliriz. Nasıl "bir şey için ya da hakkında yerine yakından ve beraber"[14] konuşabileceğiz? 'Yakından ve beraber konuşmak', etnisiteyi ve kadınlığı birlikte kurmayı içeren bir projedir. Cixous ve Irigaray'a göre, bu sanki "beyaz olmayan ırklar cinsiyeti feshetmiş gibi, sanki bir kadın hiçbir zaman etnik olamazmış" gibidir. (Trinh, s. 101) Buradaki sorun, toplumsal cinsiyet farkı meselesiyle sınırlı değildir; sorun, ırksal, etnik ve kültürel farklılıklara kadar uzanmaktadır. Irigaray'ın cinsel farklılık iddiası, tüm kadınların Simgesel Düzen ve dille deneyimlerindeki aynılıkta çökmektedir. Irigaray, farklılığı ileri sürebilmek amacıyla, bir 'gramer operasyonu' için çağrıda bulunur, ancak bu farklılık sadece Avrupa dilleri arasındadır.

Irigaray, "kadınların hâlâ görünür oldukları geleneklerden" kalma, "hem toprağa bağlı hem de cennetle birleşik olarak kendi

eksenlerinin merkezinde duran kadın izlerinin" olduğunu kabul ediyor (Whitford, s. 164). İzlerden de fazlası var. Lakota halkı, toplumsal cinsiyetlendirilmiş dilsel yapıları dolayımıyla, bize kadınların öznelliğini yerleştirebileceğimiz alternatif bir referans sağlamaktadır. Burada görünürlük izinden çok daha fazlasını bulabiliyoruz; bu dilde, kadınlar konuşuyor ve işitiliyorlar. Onlar Simgesel (ve toplumsal) Düzende de tümüyle mevcutlar. Onlar ilahi ve çok güçlü görülüyorlar.

Lakota dili, kadınların bir sese sahip olmadıklarına ya da konuşurken her zaman sınırı aştıklarına ilişkin yaygın düşünceye karşı çıkar. Lakota, oynamaya ve çeşitlendirmeye olanak tanıyan güzel ve anlamlı bir dildir. İnsan Lakota dilinin yapısında, kadınların görünebilir oldukları bir yerden daha fazlasını bulur; onlar, aslında 'Kelimelerin Gücünü Koruyanlar'[15] olarak görülürler. Ya kadınlar (insan, ilahi ya da ikisinin birleşimi) ya da kadın taklidi yapanlar tarafından sunulduğu açıkça kabul edilen, Lakota geleneğindeki pek çok ayin gibi, dil de, yaşlı kadınların kızlarına, oğullarına ve kocalarına verdiği bir armağan olarak görülür. Kadınların konuştukları zaman sınırı aştıkları Avrupa-merkezli model yerine, Lakota'da, konuşmanın kökeni kadınların kendi büyükanneleri ya da 'Büyükanne'dir.

Kadınların gücü, Lakotalıların kendi dillerini *konuşma* biçimlerinde de yansımasını bulur. Kadınların kendilerine özgü gramerleri vardır. Konuşma tarzı, konuşanın kadın olup olmamasına bağlıdır. Gilbert Walking Bull, kadınların İngilizce konuştuklarını duyup da, kendilerine özgü konuşma biçimlerinin olmamasını fark ettiğinde ne kadar şaşırdığını anlatır. Buna ilişkin izleniminin ne olduğu sorulduğunda, "Çok açık. Sadece yok oluyorlar" dedi. (görüşme). Lakota dili ile İngilizce arasındaki bazı farklılıkları tarif etmesi istendiğinde, erkeklerin hiçbir zaman söylemeyeceği belli buyurgan sözlerden bahsetti; böylesi şiddetli bir dili, sadece yaşlı kadınların kullanmalarına izin verilirdi.[16] Joseph Karal, bu kullanımın ne kadar önemli olduğuna açıklık getirebilmek için, bir kadından Lakota dilini öğre-

nirken yaşadıklarını ve farkında olmaksızın 'kadın konuşması'nı kullanmış olmasından dolayı ne kadar utandığını anlatır:

> Hâlâ sıkıntıyla hatırlarım ki, ben, bir erkek konuşmacı, bir soru sormak için dişil grameri kullanmıştım. Grameri yaşlı bir Sioux hanımdan öğrenmiştim, fakat, henüz erkeklerin ve kadınların aynı grameri kullanmadıklarını öğrenmemiştim. O sırada, konuştuğum kişinin alenen eğlenmesi, yüreğimi çok sızlattı.[17]

Batı Avrupa dil sistemlerindeki, içkin, dile dökülen toplumsal cinsiyet farkının yokluğu karşısında, Lakota'daki kadın konuşması, kadın 'ben'in muadilinin olmadığı bir dile nasıl tercüme edilebilir? Buradaki güçlük, nasıl ısrarla, kız bebeğin doğumunu kutlayan Huaroni şarkısını tercüme etmeye çalıştığıma benziyor.

Bu alternatif dil yapıları, yabancılaşma ve ses yoksunluğu sorunlarının ele alınabileceği bir başka çerçeveye işaret etmektedir. Lakota dili, Hélène Cixous'nun savunduğu gibi 'ele geçirilemez' (impregnable) bir dil değildir. Aksine, her dil gibi, o da tüm bir kozmolojiyle doludur. Dil ile kutsal olan arasında her zaman bir bağ vardır. Irigaray ve Cixous, ilahi kadın imajları için Yunan mitolojilerine kadar geri gidebilir. Benim iddiam ise bu noktada, 'cinsel farklılık etiğinin' Batı Avrupa geleneğince keşfedilebileceğini reddetmenin, entelektüel ve ahlaki bir zorunluluk olduğudur. 'Cinsel farklılık etiği', pek çok yerli gelenek ve kültür içinde bulunmakta ve varlığını sürdürmeye çabalamaktadır. Umarım, ortak direnme zemininde, bu geleneklerden bir şeyler öğrenebiliriz.

Yerli bilgikuramına bir değer konması için ısrar ederken, belli bir düzeyde, Avrupa'nın sömürgeci yayılımcılığının taşıdığı ilerleme mitinin eşlik ettiği modernleşmeci projenin meşruiyetine meydan okumakta olduğumun farkına varıyorum. Yine de, doğrulanabilmek için, bu ilerleme nosyonu, sadece 'Kadın'ın inşasını değil, örtük olarak 'Vahşi'nin de inşasını talep etmektedir. Paula Gunn Allen'ın "Yerlilere ilişkin kana susamış vahşiler görüşü, beyaz olmayan insanlara ve kadınlara yönelik toplumsal baskının büyük kısmının temelini oluşturduğu, Amerika'nın bilinçdışının en derin-

liklerinde gömülü" olan görüştür önermesiyle hemfikirim (Gunn Allen s. 5).

Ancak, eğer kendimizi, pek çok Yerli Amerikan bilgikuramlarında ve felsefelerinde mevcut olan cinsel ve toplumsal cinsiyet farklılıkları konusunda eğitmeye başlarsak, bu kez kendimizi, "Batı Avrupa felsefesinde, dininde ve dilindeki örtük, statik ikiliğin hiç de hoşlanmadığı entelektüel tarza" maruz bırakmış oluruz.[18] "Herkesin onaylayacağı, Batı'da en kendine dönük olarak biçimlenmiş ve sistemleştirilmiş bir rasyonalite türü vardı ve soru, bu rasyonalite kavramının toplumsal ve dini olgular için evrensel bir ölçüt olarak kullanılabildiği temeller ve bağlamlarla ilişkilidir".[19] Şuna inanıyorum ki, (anlamın) "evrensel ölçütü, mübadele modeli için geride bırakılmak zorundadır. Bu bilgikuram mübadelesi, her türden (kadınlar, yerliler, toprak vb.) temsil için yeni olanaklar oluşturacaktır.

Kendine özgü dili ve kendine özgü şarkıları olan kadın imajı, Fransız feministler, özellikle de Irigaray tarafından telaffuz edilmiş bir imajdır. Bu, kadınların kendilerinin kutsal olduğu bir imajdır. Irigaray gibi, ben de, "dişilikteki ilahinin, kadınların toplanabileceği bir yeri –Simgesel Düzende bir yer- temsil ettiğini düşünüyorum" (Whitford, s. 141). Önermek istediğim, bazıları halihazırda kadınların öznelliğine ve ilahiliğine yer açmış, birçok Simgesel Düzen olduğudur. İnanıyorum ki, Lakota dili ve kız çocuğun doğumunu kutlayan Huaroni şarkısı, öteki beyaz olmayan kadınlar için olduğu kadar, Batı Avrupalı ve Avrupalı-Amerikalı kadınlar için de güçlü olanakları çağrıştırmaktadır. Bu alternatif bilgikuramlarının, öteki Simgesel Düzenlerin canlı varlıklarını örneklediğine ve Batı Avrupalı kadınların dille, söylemle, felsefeyle ve dinle olan sınırlı ilişkilerinin yanı başındaki canlı tezatları üzerine kafa yormaya davet ettiğine inanıyorum. Belki de bu öteki Simgesel Düzenler, Irigaray'ın, dilde içkin olan dişil öznelliğin bir yankısı olarak göreceği şeydir. Kadınların dille ve ilahi olanla ilişkilerine dair daha büyük bir feminist proje açısından, bu dillerin ve yansıttıkları farklılıkların gelecek kuşaklar için korunması gerekir. İnanıyorum ki, bizim, yerli, yerli olmayan,

karışık kana sahip, hepimizin, bilgikuram mübadelesini taahhüt etme sorumluluğumuz var; ki böylece, gelecekteki kadınlar birbirlerini ve kendilerini 'Kelimelerin Gücünü Koruyanlar' olarak bilsinler.

Bir seferinde ormana bir grup kızla gitmiştim. Yavru maymunların beslenmesi için taze yapraklar arıyorduk. Kızların kendi doğumlarını kutlayan şarkıyı duyup duymadıklarını merak ediyordum. Gök kubbenin altında yürürken, genç kızlar meyve ve çiçek toplamaya ve bunları benim ağzıma ve kendi ağızlarına tıkmaya başladılar. Dilimi görmek için çok ısrar ediyorlardı. Her çiçek dudaklarımın arasından geçtikten sonra, dilimin ne renk aldığını görmek için. Bu güzel Huaroni kızları sadece dilimi görmekle ilgileniyorlardı. Bu onlar için hâlâ önemliydi. İşte şimdi, bizim doğumumuzu kutlayan şarkılar söyleniyor ve umarım, sözlerim ağzınıza çiçek gibi geliyordur, sizi besleyerek.

Notlar

[1] Bu makaleyi tasarlarken ve yazma aşamasından itibaren beni bilgilendiren pek çok kişiden söz etmek isterim. Özellikle, Chris Rials-Seitz, Trinh T. Minh-ha, Alice Jardine, James McBride, Maggie Brenner, kız kardeşim Marie ve hepsinden çok annem, Nancy Ruth Martin'den.

[2] Ekvator bulut ormanına, belgesel film tayfasının bir üyesi olarak gittim. Proje, Huaroni ile ülkedeki yerli ve yabancı petrol şirketleri arasındaki toprak savaşıydı. Ormana gidip Huaronilerle karşılaştığımda, şarkılarına ve mücadelelerine hazırlıklı değildim. Bu kültür, içinde yetiştiğim yarıküredeki kültüre çok benziyordu. Aynı sorunlar, farklı hükümet, farklı yerliler ve dışarıyla 'temas' başladığından bu yana, farklı zaman. Çoğu yerli halk gibi, Huaronilerin de egemen kültür(ler)le olan temaslarından yarar sağlamak istediklerini düşünüyorum. Fakat, çoğu yerli halk gibi, onlar da teması kendi koşullarında isteyeceklerdir. Başka bir deyişle, petrolden elde edilen kârda, gençlerinin eğitiminde ve topraklarına doğru muamele edilmesinde söz ve pay sahibi olmak isteyeceklerdir. Bu da, petrol şirketlerinin, misyonerlerin ve çevresel grupların planlarına ters düşmektedir. Bir grup insanın çocuksulaştırılması söz konusudur, ki çoğu Ekvatorlu bu insanlara 'Huau' demektedir; 'Huau', komşu Quiche dilinde 'vahşi' anla-

mına gelir. Huaronilerin 1950'lere kadar keşfedilmediğine ilişkin yaygın anlatılara karşın, Huaronilerin dışarıyla yüzlerce yıldır temasları vardı; ancak, nasıl karşılaşıldığını anlatabilecek kadar kimse yaşamadı. Huaroniler, 1956'da, Curaray nehrinin kenarında beş misyoneri öldürdüklerinde dünyanın dikkatini çekmeyi başardılar ve kana susamış vahşiler olarak ünlerini pekiştirdiler. O günden bu yana, misyonerlerin, antropologların, petrol şirketlerinin, çevrecilerin, çiftçilerin ve film yapımcılarının akınlarıyla boğuşan bir halk haline geldiler. Lakota halkı da tarihsel olarak 'kana susamış' insanlar olmanın şöhretinin 'tadını çıkardılar'. Birleşik Devletler Federal Hükümetinin kendilerine bağış olarak senetle devrettiği toprağın kontrolü için mücadele verdiler ve hâlâ da vermektedirler. Bu insanlar, aynı zamanda, ABD sınırındaki, ekonomik yoksulluğun bazı en uç noktalarıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Yerli politikaları ve dini ayinlerle ilişkilerim vasıtasıyla, Lakota diline uzun yıllardır aşinayım. Söyleyebildiğim pek az şeyi bir erkeğin konuştuğu tarzda söylediğim için benimle alay etmelerinden sonradır ki, kadınların ve erkeklerin farklı biçimlerde konuşmaları ilgimi çekti. İşte o zaman, erkeklerle kadınların konuşmaları arasındaki farkları keşfedebilmek için, Lakota dilini konuşan birkaç kişiyle görüşme yapmaya giriştim.

[3] Caterine Peek'ten Catherine McHale'e, 24 Nisan 1994 (vurgu bana ait).

[4] Janet Finn, 'Ella Cara Deloria and Mourning Dove: Writing for Cultures, Writing Against the Grain', *Critique of Anthropology* Cilt 13, No.4, Aralık 1993, s. 341.

[5] Keith Basso, *Portraits of the "Whiteman": Linguistic Play and Cultural Symbols Among the Western Apache,* London, Cambridge U.K., 1979, s. 114.

[6] 'Simgesel Düzen', değeri sadece karşılıklı ilişkiler içinde kazanan göstereenlerden (signifier) oluşur ve konuşmanın neticesi olan öznenin belirleyici düzenidir.

[7] John Upton Terrell ve Donna M. Terrel, *Indian Women of the Western Morning,* New York, The Dial Press, 1974, s. 25.

[8] Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions,* Boston, Beacon Press, 1986, s.138.

[9] Barbara A. Babcock, 'Feminisms/Pretexts: Fragments, Questions, and Reflections', *Anthropological Quarterly* Cilt 66, No. 2, Nisan, 1993, s. 60.

[10] Luce Irigaray, *Sexes et Parentés,* Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, s. 80.

[11] Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in The Feminine,* London, Routledge, 1991, s. 143.

[12] Hélène Cixous, and Catherine Clément, *The Newly Born Woman,* çev. Betsy Wing, Minneapolis, U. Of Minnesota Press, 1986, s. 92.

[13] Genvieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy,* Minneapolis, U. Of Indiana Press, 1984, s. 4.

[14] Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism,* Bloomington, U. Of Indiana Press, 1989, s.101.

[15] Gilbert Walking Bull, kişisel görüşme, 28 Eylül, 1991.

[16] Bu farklılıkları örneklemesi istendiğinde, Gilbert Walking Bull cömertçe şunları bizimle paylaştı:

- Eğer biri "Konuşan benim" diyecekse,
  Kadınlar: "Le mee yea yea" der.
  Erkekler: "Le mee yea ye-lo" der.

- Eğer biri "Benim Tüm İlişkilerim" diyecekse,
  Kadınlar: "Mitaku ye oya-sin" der.
  Erkekler: "Ho-Mitaku ye oya-sin" der.

- Eğer biri "Elbette" ya da "Bu böyledir" diyecekse,
  Kadınlar: "Han" der.
  Erkekler: "Hau" der.

- Eğer biri soru soracaksa,
  Kadınlar sorunun sonunu her zaman "He" ile bitirir.
  Erkekler sorunun sonunu "Hwo" ile bitirir.

- Eğer biri "Daha fazla ileri gitme, orada dur!" diyecekse,
  Kadınlar: "He chu sni ye!" der.
  Erkekler asla bunu söylemezler, bu şiddette bir emri sadece kadınlar kullanabilir.

[17] Joseph Karal (der.), *Everyday Lakota: An English-Sioux Dictionary for Beginners,* St. Francis, The Rosebud Educational Society, 1971, s. ix.

[18] Gary Witherspoon, *Language and Art in the Navajo Universe,* Ann Arbor, U. Of Michigan Press, 1977, s. 202.

[19] Tambiah, Stanley Jeyaraja, *Magic, Science, religion and the Scope of Rationality,* Cambridge U. Press, 1990, s. 115.

Ataerki-Öncesi Hipotezi: Bir Değerlendirme*

Rita M. Gross

Ataerki-öncesi hipotezi, hem popüler bir kutsal tarih -feminist ruhani hareketin[1] kutsal tarihi- hem de 'ataerkinin yaratılışının',[2] belli nedenlere ve koşullara bağlı olarak görece yakın bir geçmişte meydana gelmiş tarihsel bir olay olduğunu ileri süren bilimsel bir hipotezdir. Pek çok âlim ve popüler yazar da, genellikle 'feminist ütopya' olarak tanımladıkları ataerki-öncesi dünyada din ve toplumun neye benzediği konusunda spekülasyonlarda bulunurlar.

Prehistorya, arkeoloji, antropoloji, mitoloji, tarih ve karşılaştırmalı dinler çalışması gibi disiplinler arasındaki boşluklarda yer alan ve aynı zamanda feminist söylem için oldukça fazla önem taşıyan ataerki-öncesi hipotezi, sadece feminist olmayanlarla değil, aynı zamanda, feminist düşünce ve bilimsel çalışma aşamaları *içinde de* epey tartışma yaratmıştır. Bu hipotezin dayalı olduğu bilimsel çalışmanın oldukça teknik ve zor olması, yanı sıra, bu hipotezi savunan ve ona karşı çıkan feministlerin hırsları nedeniyle, insan bu materyalleri gözden geçirmeye kalktığında, kendisini mayın tarlasında yürüyor gibi hissedebilir.

Bu hipotezin geçerli olmasındaki kazanç nedir? Bu, neden feministler arasında bu denli hırsa ve anlaşmazlığa yol açmaktadır? Cemaatler, kendilerini hatırlayabildikleri geçmiş temelinde kurdukları sürece, pek çok feministe göre, ataerkinin görece yeni bir tarihsel gelişme olduğunun belirlenmesinde çok fayda bulunmaktadır. Eğer belli bir kesinlikle 'bunun hep böyle olageldiği' gösterilebilseydi, o zaman ataerkinin görünürdeki kaçınılmazlığını ve feminist gayretle-

* Türkçesi: Balkı Şafak.

rin boşuna olduğunu iddia etmek daha kolay olurdu. Eğer ataerki insan geçmişinin sonsuzluğuna dek uzanıyorsa, o zaman, eril egemenliğin belli tarihsel nedenler ve koşullar sonucunda ortaya çıkmış olması yerine, bu egemenliğin bir biçimde genetik materyalde yazılı olduğunu ileri sürmek daha kolay olur. Sosyobiyoloji gibi, biyolojik belirlenimciliğin yeni biçimlerinin, günümüz feminist düşünce akımının kuruluşunun hemen ardından popüler olması tesadüf değildir. Lionel Tiger'ın *Men in Groups*'undaki[3] gibi, eril egemenliğin temelinin evrimsel ve genetik olduğuna ilişkin aşırı iddiaların ya da George Gilder'ın *Sexual Suicide*'indaki[4] gibi, eşitlikçi toplumsal düzenlemelerin biyolojik tehlikelerine yönelik sert eleştirilerin aynı zamanda popüler olmaları da tesadüf değildir. Biyolojiye ya da doğaya dayandırılan tartışmalar, ataerkinin kültürel doğasına ve geleceğin açık uçlu olduğu, geçmişle belirlenmediğine yönelik iddialardan daha güçlü görünmektedir. Bu nedenle, hem feministler hem de feminist olmayanlar, büyük ölçüde, ilk insan toplumlarının doğasına ilişkin tartışmalara bel bağlıyorlar.

Ataerki-öncesi hipotezini savunanlar ile karşı çıkanlar arasında doğru bir geçiş bulmak pek kolay değildir. Ana hatları itibariyle, ilk önce, hem feminist değerlerden haberdar hem de ilişkili bilimsel literatüre aşina olan prehistoryanların, arkeologların, antropologların ve tarihçilerin vardıkları sonuçlara vurgu yapmamızı öneriyorum. Ataerki-öncesi hipotezinin en ateşli savunucuları ve hipoteze en ateşli karşı çıkanlar, yazılarında bu materyale çok az değinirler. Ayrıca, bu hipoteze gölge düşürmeye çalışanlardan bazıları, hipotezin tek bir yönüyle ilgili kuşku uyandırarak sanki tüm hipotezi geçersiz kılıyormuş gibi tartışma eğilimindedirler. Yine, bu hipoteze gölge düşürmeye çalışanlardan bazılarının kullandığı bir başka taktik, ataerki-öncesi hipotezinin bilimsel versiyonlarından ziyade, popüler olanlara karşı iddialarda bulunmalarıdır. Şurası açık ki, ataerki-öncesi hipotezinin, bazı feminist kitapçılardaki kadınların ruhanilikleri bölümünü dolduran popüler literatür temelinde tartışılmaması gerekmektedir. Son ve en önemli olarak, kanaatimce, bu sorularla en yetkin şekilde başa çıkma yolu, ataerki-öncesi hipotezini, bir karmaşık

bütün olarak tümden reddetmeye ya da doğrulamaya çalışmak yerine, onun çeşitli bileşenlerini ayrı ayrı değerlendirmektir. Ataerki-öncesi hipotezinin üç bileşenini ayrı ayrı çözümlemeyi öneriyorum. Birincisi, ataerkinin, belli nedenlere ve koşullara bağlı olarak, insanlık tarihinde görece yeni ortaya çıkmış olduğu sonucuna varmak makul müdür? İkincisi, kadınlar için ataerki-öncesi 'altın çağ' tezi işlevsel midir? Son olarak, ataerkinin insanlık tarihinde baş gösterdiğine ilişkin en inandırıcı açıklamalar nelerdir?

Ataerki Orijinal mi?

Ataerki-öncesi hipotezi sorunu, her iki sözcüğe de eşit derecede vurgu yapılmak suretiyle oldukça basitleşir ve netleşir. 'Hipotez' sözcüğü, eski topluma ilişkin bu anlatının, değiştirilemez bir gerçek olmak yerine, sınırlı bilgiyle, muhtemel bir yeniden inşa olduğunu kabul etmektedir. Tüm hipotezler gibi, sürekli gözden geçirilmeye ve eğer daha ikna edici bir açıklama gelişirse, onunla yer değiştirmeye tâbidir. Daha önemlisi, mütevazı bir sözcük olan ataerki-öncesi, sadece, bu en eski insan toplumlarında ataerkinin hüküm sürmüş olabileceğinin hemen hemen olanaksız olduğuna işaret eder. Ataerki, yüksek nüfus yoğunluğu ve kentleşmeyle gelişebilen bir toplumsal tabakalaşmayı ve toplumsal karmaşıklığı gerektirir -eski insan toplumlarının koşullarını değil.

Ancak bu ibare, ataerkinin insan toplumlarının eski biçimlerinde bulunamayacağını ileri sürmenin dışında, örneğin, insan toplumlarının en eski biçimlerinin neye benzediği konusunda herhangi bir ayrıntı vermeye çalışmıyor. Özellikle, ataerki-öncesi hipotezi, en azından bilimsel saygınlığı olan hiçbir düşünce biçiminde *anaerkiyi* apriori kabul etmiyor. Eisler'in dikkat çektiği gibi, ikici, yani, ya-ya da şeklindeki düşünceye sıkışıp kalmış olanlar, genellikle "eğer ataerki değilse o zaman anaerkidir"[5] varsayımında bulunuyorlar; ki bu, Bachofen'ın yanı sıra, son zamanların popüler yazarlarının da varsayımıdır. Neden bir feministin böyle yanlış bir isim kullanmak istediği pek anlaşılır değil, çünkü, geçmişte ya da

gelecekte olsun, ataerkiyi anaerkiye çevirmekle fazla bir şey kazanılamaz. İnsanın içinden, bazı katı savunucuları tarafından bazen çok kötü bir şekilde ifade edilen bir tezi daha fazla ciddiye almak istemeyen âlimleri desteklemek geliyor.

Ataerki-öncesi hipotezinin her versiyonuna şimdiye kadar en kuşkucu eleştirileri getirmiş olanlar, dinler tarihinde ve klasik uygarlıklar incelemelerinde eğitim almış olanlardır. Bu âlimlerin inceledikleri toplumlar çok uzun zaman boyunca ataerkil ve aynı zamanda yerkürenin büyük kısmı üzerinde fazlasıyla egemen oldukları için, klasikçiler ve din tarihçileri, ataerkil olmayan toplumsal örgütlenme hipotezini genellikle inandırıcı bulmazlar. Örneğin, Kinsley'in ataerki-öncesi hipotezini reddetmesinin başlıca nedeni şudur: "...Elimizde, erkeğin kadına hükmetmediği kültürlerden çok az örnek var. Eril egemenliğe yönelik eğilim, hem tarihsel hem de okuryazar olmayan kültürlerde oldukça güçlüdür".[6]

Fakat ilk, toplayıcı ve bahçe tarımı yapan toplumları yeniden inşa etmeye çalışan hem antropolog hem de arkeologlar, artık evrensel eril egemenliği sonucunu açıkça reddetmektedirler. Sanday'in, eril egemenliğin kökenlerine ilişkin başlıca çalışmasında söylediği gibi,

> [e]ril egemenlik, insanın cinsiyet rolü planlarının içkin bir niteliği değildir. Hatta iddiaya göre, eril egemenlik, insanlık tarihinin görece geç bir döneminde muhtemelen var olmuş baskılara bir tepkidir.[7]

Eğer insanın varlığını sürdürebilmesinin gerekleri konusunda, insanlığın erkek merkezli modeli yerine erdişil modelin yol gösterdiği düşünülürse, ilk insanların dişil üretkenliğini ve aklını heba etmekte ısrar etmesi durumunda -ki ataerkil toplumların da yapmış olduğu budur- insanlığın hayatta kalabildiğini hayal etmek çok zordur;. Artık, ilk toplayıcı insanların sadece erkekler sayesinde besinlerini sağlayabildikleri ya da aletlerin keşfi, dilin gelişimi gibi ilk insanlar tarafından gerçekleştirilen önemli ilerlemelerden yalnızca erkeklerin sorumlu oldukları varsayılmıyor. İlk toplayıcı yaşama ilişkin tüm inandırıcı yeniden inşalar, eril egemenlik ve ataerki

yerine, kadınlar ile erkekler arasındaki karşılıklı bağımlılığı ve tamamlayıcılığı varsayıyor. İlk insan yaşamının maddi koşullarındaki hiçbir şey, eril egemenliğin uyarlanmaya uygun ya da bunun olası bile olduğunu göstermiyor.

Bundan başka, çağdaş toplayıcı toplumlarda cinsiyet rolleri çok güçlü olsa bile, eril egemenlik nadiren görülmektedir. Cinsiyetler, birbirini tamamlayıcı ve eş değerde önemli görülmektedir.[8] Herkes, bugünün etnografik verileriyle arkeolojik geçmişin kurulamayacağını kabul etmekle birlikte ve prehistorya, muhtemelen hep *hipotetik* kalacak ise de, güçlü eril egemen, ataerkil toplayıcı geçmiş nosyonu, özellikle pek olası bir hipotez gibi görünmemektedir. Kuşkusuz, ataerkinin paleolitikte pek muhtemel olmaması, dişil egemenliği ya da iki cinsiyetin eşitliğini tespit etmez.[9] Fakat, sadece aşırı uçtakiler, paleolitik ataerkinin pek muhtemel olmamasından, bir paleolitik feminist ütopyanın kesinliğine atlarlar.

Çok benzer şekilde, pek çok antropolog ve arkeolog tarafından, tarım yerine (saban kullanan) bahçe tarımcılığı (çapa kullanan) yapan ilk neolitik toplumların 'orta yol' yeniden inşası ileri sürülmektedir. İlk yerleşik, besin yetiştiren topluluklarda, kadınlar ve erkekler birbirine bağımlı ve birbirini tamamlayıcıydılar. Yine, eril egemenliğin pratik ve uyarlanmaya uygun olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur; ve yine, çağdaş ya da son zamanların bahçe tarımı yapan toplumları, bazıları dışında, güçlü eril egemenlik ve ataerki göstermemektedir. Fakat, Iroquois ve Batı Afrika krallıkları[10] gibi, kadınların oldukça fazla özerkliğe ve güce sahip olmaları nedeniyle en çok dikkat çekilmiş bazı yeni toplumlar bahçe tarımcılarıdır. Hatta, pek çok feminist olmayan âlim bile neolitik bahçe tarımı dönemini, kadınların yüksek statüye ve daha sonra olduğundan fazla özerkliğe sahip olduklarını kabul ediyorlardı. Neolitiğe ilişkin feminist yorumlarda değişen şey, bu durumu sapma yerine bir ideal addetmeleridir.

Bu nedenle, makul olan, hayali bir geçmiş icat etmeden, insanlık tarihinin başlangıcını doğru olarak yeniden inşa etmenin güç-

kendirici ve yararlı olacağı sonucuna varmaktır. "Bu her zaman böyle değildi". Toplayıcı ve ilk bahçe tarımcısı toplumların ataerkil olmadığı sonucunu çıkarmak makuldür. Göreceğimiz gibi, ataerki-öncesi geçmişte ataerkil-sonrası gelecek için hiçbir yeterli model tespit edemeyebiliriz. Yine de bu, algılarımızda ve varsayımlarımızda, eril egemenliğin, geçmişin görebildiğimiz kadar gerisine uzandığını iddia etmenin hiçbir anlamı olmadığını anlamamızı sağlayacak denli büyük değişiklikler yaratır. Ehrenberg, yorumlarında kimsenin ihtiyatlılık hususunda kusur bulamayacağı, *Women in Prehistory* başlıklı kitabının sonuç bölümünde, bu durumu iyi bir şekilde ifade etmektedir:

> ...Kadınların toplumsal statüleri, uzun zaman boyunca erkeklerinkinden düşük idiyse de, paleolitiğin ve mezolitiğin toplayıcı toplumlarının, neolitikten günümüze kadar sürmüş yaklaşık 12.000 yıldan yüzlerce kat daha uzun bir dönemi yaşamış oldukları unutulmamalıdır; ayrıca, dünyadaki insanların çoğu, Yakındoğu'da tarımın keşfedilmesinden çok daha sonra da yaşamlarını toplayıcılıkla sürdürdüler. Dolayısıyla, insanlık tarihi boyunca, yaşamış tüm kadınların büyük çoğunluğu, son zamanlardakinden çok da yüksek statüye sahip ve muhtemelen erkeklerle eşit idi.[11]

Ataerki-öncesi Kanıtın Yorumlanması

Benim görüşüme göre, ataerki-öncesi hipotezinin pek çok versiyonundaki zayıf halka, ataerki-öncesi dinin ve toplumun yeniden inşa edilmeye çalışılmasıdır. Ataerkinin belli nedenlere ve koşullara bağlı olarak tarihte ortaya çıkmış olduğu, bana, bugüne dek hiçbir tarihsel hipotezin olmadığı kadar değiştirilemez görünmektedir. Yine de, ataerkinin geç dönemde geliştiği tezinin inandırıcılığından, ataerki-öncesi hipotezin en ateşli savunucuları tarafından iddia edilen, bir tür ataerki-öncesi feminist ütopyaya geçiş yapmak pek de kolay değildir; hatta hiç geçiş bile olmayabilir.

Ataerki-öncesi 'altın çağ'ın savunucularının özellikle ilginç buldukları toplumlar, paleolitik toplayıcı toplumlardır; bunlar arasında da en gözde olanlar, Çatal Höyük, Eski Avrupa, kadîm

Megalitik kültürler ve Girit'tir. Bu feministler, genellikle çağdaş kadınlara model olmaları için etrafında detaylı ve girift bir mit ve ritüel karmaşası inşa ettikleri, pek çok ve güçlü Tanrıçalara başvururlar. Bunlar, hem Hint-Arilerin hem de Samilerin öncülerini de kapsayan, ataerkil ve pastoral göçebeler tarafından şiddetli ve görece hızlı bir şekilde yıkılmadan önceki uzun bir dönem boyunca yaygın olarak hüküm sürmüş bir, barışçı, refah dolu, istikrarlı ve eşitlikçi toplumsal düzenlemeler çağı varsayarlar. Bu ataerki-öncesi dünyada kadınlar, toplumun tüm üyeleri tarafından evrensel olarak sayılan ve yaşam kaynağının, ölümün ve yenilenmenin kendisinde somutlaştığı Tanrıçanın koruması altında, özerkliğin, gücün ve saygınlığın tadını çıkarıyorlardı. Giderek, toplumlar daha fazla eril egemen hale geldikçe, hem kadınlar hem de Tanrıçalar güçlerini, özerkliklerini ve saygınlıklarını kaybettiler; bu, İbranice İncil'in ve klasik Yunan düşüncesinin temsil ettiği Tanrıçanın üstün gelmesiyle doruk noktasına ulaşan bir süreçti.

Böyle bir hipotez, her zaman, en azından J.J. Bachofen'ın teorilerine kadar geri giden, belli bir geçerliliğe sahip olmuştur.[12] Günümüz kadın hareketlerinin başlangıcında, yine bu tez, ne yazık ki bu karmaşık hipotezin odağına giren hiçbir disiplinde yeterli bilimsel eğitimi alamamış feministlerce ele alınmıştı. Bu yazarlar arasında en ünlü ve etkili olanlar, Elizabeth Gould Davis[13] ile Merlin Stone'dur.[14] Daha yakın zamanda, Anne Barstow, günümüz tartışmalarında gönderme yapılan en ünlü neolitik yer olan Çatal Höyük'ün tarihöncesi toplumu üzerine yazdığı etkili ve aşırı dengeli bir makaleyle katkıda bulunmuştur.[15] Hatta daha da yakın zamanda, Eski Avrupa'ya ilişkin yorumları, tarihöncesinde yeni bir bölümün açılmasına öncülük etmiş, temeli sağlam bir arkeolog olan Marija Gimbutas, bu yeniden inşayı tutku ve inançla ele almıştır.[16] Elinor Gadon[17] ve Anne Baring ve Jules Cashford'un[18] takımı, paleolitikten, Bakire Meryem'in kutsal sayıldığı ortaçağa kadar çeşitli kadîm Tanrıçaların çekici ve eksiksiz tarihini yazmışlardır. Carol Christ, Gimbutas ve diğerlerinin yaptığı çalışmaya dayanarak, ataerki-öncesi hipotezini, kendi Tanrıçası thea-logy'de

merkezileştirmiştir.[19] Ataerki-öncesi geçmişi, tamamlanmamış ancak hâlâ tamamlanmayı bekleyen, mutlak zorunlu evrimsel dönüşümle birleştiren en vizyon sahibi ve şiirsel yeniden inşa, Riane Eisler'ın *The Chalice and the Blade*'idir.[20] Eisler, klasik İncil ve Yunan materyallerden, tarihöncesine ait oldukça fazla verilerin yanı sıra, türlerin hayatta kalabilmesi için günümüzde neyin gerektiği konusundaki tartışmaları toplayarak, ayin kadehine ve kılıca ilişkin değerler arasındaki tezadı ortaya koyacak şekilde karşılaştırma yapar. Ayin kadehi, ataerki-öncesi dünyada hüküm süren *'gylanic'* barışçı ve eşitlikçi değer sistemini temsil ederken, kılıç, kadınlara, barışçı erkeklere ve güçlü Tanrıçalara yetki veren ataerki-öncesi toplumların *gylanic* değerlerini tümüyle değilse bile, kısmen yıkan, 'egemen' toplumların eril yönetim (*androcratic*) değerlerini temsil etmektedir. Açıkça, böylesi bir geçmişi hatırlamak, günümüz dünyasında hem yetkilendirici hem de yararlı olabilmekteydi.

O halde, neden, sadece feminizm karşıtları değil de, bazı feministler bile ataerki-öncesi hipotez konusunda aşırı kuşkucu olabilmektedir? Bunun cevabı iki katlıdır. Bazı feministler, Tanrıçaların eril egemenlikle aynı zamanda bulundukları, dolayısıyla, kadınların yüksek statü ve özerklikle bağdaştırılamayacakları yolundaki yaygın inanışa gönderme yaparak, bu tür 'ruhani' meselelerin günümüz kadınlarıyla ilişkilendirilemeyeceği düşüncesiyle itiraz ederler. Bu tür pek çok feminist, iktisadi, siyasi ve toplumsal meselelerin çok daha yüksek bir önceliğe sahip olduğunu ve bu bakımdan, antik çağlardan pek fazla uygun model bulunamayacağını düşünürler. Ayrıca, *günümüzde* Tanrıça tapınmasının, kadınların gerçek sorunlarının giderilmesinde çok az bir etkisi olduğunu sezmektedirler. Diğer feministler, günümüz kadınları için Tanrıça tapınmasına özellikle karşı değildirler ve antik çağda pek çok güçlü ve etkileyici Tanrıçaların olduğu konusunda hemfikirdirler. Fakat bu feministler, bu Tanrıçaların varlığına dayanarak, bir *ütopya* ya da *dişil egemen bir geçmiş* inşa eden bilim konusunda kuşkuludurlar. Çoğu, materyalleri yorumlarken aşırı dikkatli olunması gerektiğini ve bunlardan kolayca bir ideoloji ya da toplumsal yapı çıkarımında

bulunulamayacağını ileri sürer. Örneğin, Gimbutas, Gadon'ın ya da Baring ve Cashford'un, sınırlı ve net olmayan materyallerden, kolayca muazzam ayrıntılı mitler ve ritüeller çıkarabilmeleri, bana göre zayıf halkadır, çünkü, bu tür yeniden inşalar, kolaylıkla projeksiyon yapmaya ya da hüsnükuruntuya bağlı olabilmektedir.

Ataerki-öncesi hipotezi reddedenlerin, özellikle, daha çok, Kinsley,[21] Young[22] ve Townsend[23] gibi feminizme ilgi ya da sempati duyan, akademik eğitim almış din âlimlerinden oldukları görülmektedir. Üçü de son makale ve kitaplarında, ataerki-öncesi dönemin bu yeniden inşalarını çok acımasız bir dille eleştirmişlerdir. Young ve Townsend, ataerki-öncesi geçmişin feminist yeniden inşası ile ilgili görüşlerini şöyle dile getirirler:

> ... Egoların pekişmesini sağlamak, tek bir güç yaratabilmek için kadınlar arasında sıkı bir bağ oluşturmak ve büyük hedefleri için kadınlara tarihten örnekler sunmak üzere, geçmişin altın çağ mitini *tarihsel bir gerçek* gibi ileri sürer.[24]

Başka bir deyişle, anılan geçmiş, ne kadar *yararlı* olsa da, *doğru* değil, dolayısıyla kabul edilemez.

Rosemary Ruether de uzun zamandan beri bu hipotezi eleştirmektedir. Tam olarak, yeni kitabı *God and Gaia*'da geliştirdiği iddiasına göre, ataerki-öncesi toplumların masum ve iyi olduğu savı savunulamaz, çünkü, bu tür iddialar, başarısızlığı ve açgözlülüğü, kadın ve erkek tüm insanlıkla bağdaştırmak yerine, ataerki ve erkeklerle bağdaştırır.[25]

Bu tartışmalardaki mesele nedir? Zayıf halkalar nelerdir ve hangileri sağlam halkadır? Tarihöncesi arkeolojik kayıtlarda ve tarihsonrası toplumlarda pek çok kadın formlarının olduğu kabul ediliyor. Aynı şekilde, eski mitolojik yazının, pek çok önemli ve güçlü Tanrıçalardan söz ettiği de kabul ediliyor. Ancak bu gerçek, terimin günümüzdeki anlamıyla, o dönemdeki kadınların eşit olduğunu ya da bu kadınların, günümüz kadınlarını tatmin edecek bir yaşam sürdürmüş olduklarını ya da keşfedilmiş pek çok kadın figürünün kolaylıkla Ana Tanrıça olarak yorumlanabileceğini kanıtlamıyor. Bu

bir sürü kadın formunu yorumlarken, onların ilahiyatları hakkında detaylı spekülasyonlarda bulunmak ya da Tanrıça veya rahibeler olup olmadıklarını belirlemeye çalışmak yerine, varolduklarına dikkat çekmek ve kadının kutsallığının takdir edildiğine işaret etmek çok daha sağlam bir yaklaşımdır. İnsan, Eisler ve Gimbutas'ın, bazen kesin bir dille ataerki-öncesi toplumların mitlerini yeniden anlatmalarından ve ritüellerini yeniden sahnelemelerinden bezmiş olan eleştirmenleri destekleyebilmektedir. Ancak, bazı yorumların ve yeniden inşaların bazı ayrıntılarına duyulan kuşkunun, insanın, ataerkinin insanlık tarihinin görece geç bir döneminde ortaya çıktığı tezini reddetmesine yol açmaması gerekir.

Ataerki-öncesi toplumların tam olarak neye benzediğini kanıtlamak ya da ataerki-öncesi hipoteze inananların savunduğu kadar kesin bir şekilde bu toplumların simge ve mit sistemlerini yorumlamak mümkün olmasa bile, öyle görünüyor ki, kadınların, daha sonraki toplumlara göre daha az hükmedilmeye maruz kaldıkları ve kadın kutsallığının genellikle daha fazla itibar gördüğü sonucuna mantıklı olarak varılabilir, çünkü ataerki o dönemde henüz gelişmemişti. Çok muhtemel ki, standart feminist değerlendirmeye göre, kadınların erkeklerle olan ilişkileri, eril egemen toplumlarda olduğundan daha tatmin ediciydi. Ayrıca yine çok muhtemel ki, insan ya da ilahi bir varlık olsun, dişil kutsallık, hem kadınlar hem de erkekler için, dini ideolojinin olağan bir parçasıydı. Bu mütevazı ve bana göre, görece kesin sonuçlar, hem doğru hem de yararlıdır. İnsanın, ne ataerki-öncesi bir feminist ütopyanın ayrıntılarını yeniden inşa edenlerin, ne de ataerki-öncesi hipotezini tümüyle reddedenlerin aşırılıklarına ihtiyacı vardır.

Ataerki-öncesi toplumların ve dinlerin, pek çok standart feminist yeniden inşalarının merkezinde yer alan diğer tezlerin her biri de tek tek yorumlanmayı gerektirmektedir. Feministler, genellikle, bu ataerki-öncesi toplumların hem eşitlikçi hem de barışçı olduklarını ileri sürerler. Bu (feminist standartlara göre) arzu edilen koşulları, kadınlara uygun görülen saygınlığa ve ister insan isterse ilahi varlık olsun, kadınların kutsal olarak takdir edilmelerine bağlarlar.

Tahmin edilebileceği gibi, eleştirmenler her iki sonuca da saldırmaktadır. Townsend, sözde barışçı bir toplum olan Çatal Höyük'te, gömülü bedenlerin kafalarından ciddi darbeler aldıklarını gösteren bulgular olduğunu ileri sürer.[26] Young da, eşitlikçiliği azaltan özel mülkiyetin neolitikte başlamış olabileceğini iddia eder.[27] Fakat, köyün planlarının tasviri, evlerin kendisi ve kaynak üstüne kaynağın gösterdiği gibi, neolitik Avrupa'nın sanatı, bu toplumların görece barışçı ve eşitlikçi oldukları -*özellikle sonraki toplumlarla karşılaştırıldığında*- sonucunu desteklemektedir. Bu toplumların barışçı olduğunu söylemek, bunların örgütlü ve geniş ölçekli bir savaşta, temel insani ya da maddi olanakları harcamadıkları anlamına gelmektedir. Yani, ciddi kafa yaralarıyla sonuçlanan bireysel kavgaların olmadığı anlamına gelmez. Uzun süreli düşmanlıkların ve bireysel kavgaların -ki bunlar, insan toplumlarında kaçınılmazdır- temel kaynakların ve insan enerjisinin savunma ya da saldırı amaçlı savaşlar için kullanılmasından tamamen farklı olduğunu anlamak gerekir. Bu önemli bir ayrım, çünkü, insanın saldırgan davranış eğilimini ataerkil toplumsal düzenlemelere atfetmek saflık olur. Ataerki bu tür eğilimleri teşvik edebilir, fakat bunları oluşturmaz. Öte yandan, askeri olmayan ataerki-öncesi toplumlar, çok önemli bir şeyi göstermektedir. *İnsanlar, temel bir uğraş ve kaynak tüketimi olarak, geniş ölçekli ve örgütlü bir savaşa başvurmadan birlikte yaşayabilir ve saldırganlıklarıyla başa çıkabilirler.* Feminist olmayan tarihçi Thornkild Jacobsen bile, *temel bir tehdit olarak,* savaşın ortaya çıkışını, İÖ üçüncü binyıl ile tarihlendirir,[28] yani daha önce değil; ona göre, bu tarihten önce açlık çok daha ciddi bir tehdit idi. Ayrıca, ilk özel mülkiyet, köy planlarının tasvirlerinden ve evlerden de açıkça anlaşılabileceği gibi, sonraki toplumlara özgü büyük varsıllık ya da yoksulluk eşitsizliklerine yol açmaya yetecek düzeyde değildi.

Ancak ataerki-öncesi hipotezini savunan feministlerin, genellikle iddia ettiği gibi, bu barışçı ve eşitlikçi yaşam tarzına, kadının göreli yüksek statüsü ile kutsallığına duyulan saygının *yol açmış olduğu* tespitinde bulunmak mümkün olmayabilir. Bir yandan,

yaşamın maddi koşulları, ilk toplayıcı ve bahçe tarımcısı toplumların, muhtemelen görece barışçı ve eşitlikçi ve geniş ölçekli savaşlara ve önemli düzeyde hiyerarşiye karşı olduklarını göstermektedir. Ayrıca kadınların, sonraki ataerkil toplumlarda olduğundan görece daha yüksek statüye sahip oldukları da ileri sürülebilir. Fakat, diğer yandan, *geniş ölçekli savaşlar ve önemli toplumsal* hiyerarşiler *bir kez insan toplumunun parçası haline geldiğinde, kadınlar ve Tanrıçalar bu her ikisini de hemen destekledikleri ve korudular.* Bu utanç verici gerçek, kadınların barış hususundaki ısrarlı tutumları nedeniyle ilk toplumların barışçı olduğu sonucunu çürütmektedir. Kadınların, hiyerarşi ve savaştan yana ya da karşı olma konusundaki tercihleri, tüm gelişen olaylar arasındaki bağlantıları yürütüyor gibi görünmemektedir. Öyle anlaşılıyor ki, belli teknolojik gelişmeler bir kez zincirinden kopunca, bu gelişmelerin hiyerarşi ve şiddetle sonuçlanmasına engel olmak çok zordur; bu da, şimdi dikkatimizi yöneltmemiz gereken bir konu.

Ataerkinin Yaratılışı

İÖ 5000'den sonra, verimli hilalin bir yerlerinde bahçe tarımcılığından yoğun tarıma geçilmesiyle eril egemenlik, ilk kez, hem arkeolojik kayıtlarda hem de antropologların çalıştığı çağdaş toplumlarda açıkça görülür hale gelir. Bu geçiş, ataerki-öncesi hipotezin en katı savunucuları ve daha az ideolojik âlimler tarafından oldukça farklı biçimlerde açıklanır. Barışçı neolitik toplumların ölümüne ilişkin en ideolojik feminist açıklamaları biraz karikatürleştirerek, görünüşte doğaları gereği, şiddete daha eğilimli ve ahlaki açıdan kadınlardan daha zayıf erkeklerin, üstün fiziksel güçleriyle yönetimi ele geçirdikleri ve terör ve egemenlik devrini başlattıkları iddia edilir. Göçebe savaşçıların işgalleri, ataerki-öncesi toplumların çöküşünde bir etkense de bu açıklama, bazı aşikâr sorulara cevap ister. *Bu erkekler nereden geldi ve neden savaşa, şiddete ve egemenliğe yöneldiler?* Dahası, bu açıklama, kadın ve erkek doğalarının statik ve değişen kültürel ve maddi koşullardan etkilenmediğini kabul eden

özcü anlayışa dayanmaktadır. Neticede bu açıklama, ataerki-sonrası toplumlar için muhtemel olanaklar açısından cesaret kırıcıdır. Ataerki-öncesinden ataerkiye geçişin nedenini, maddi ve teknolojik değişimler yerine ahlaka dayandırmak, bende hiç de üretken olmayan bir şey izlenimini bırakıyor -eğer ataerkinin yok edilmesi arzu ediliyorsa, bu en son başvurulacak bir hipotez. Bu açıklama, kadınlarla erkeklerin karşı saflarda yer almalarına yol açar ve erkeklerin, şiddete başvurmak ve ahlaklı olmamaktan başka seçenekleri olmadığı sonucuna vardırır. Eğer durum bu ise, o zaman ataerkiyi yok etmek neredeyse olanaksız demektir.

Öte yandan, eğer ataerki belli nedenler ve koşullar sonucunda ortaya çıkıyorsa, o halde, bu nedenler ve koşullar ortadan kaldırıldığında ataerki de doğal bir şekilde yok olacaktır. Dolayısıyla, ilk önce, pek çok ataerki-öncesi toplumların çöküşüne doğrudan yol açan nedenlerin arkasına -ataerkil yabancıların işgalleri- yani, savaşçı ve eril egemen toplumların gelişmesine yol açan daha temel nedenlere bakmak gerekir. Ataerkinin ortaya çıkışına ilişkin açıklamalı spektrumunun öteki ucunda, ahlak yerine değişen teknolojilere bakan açıklamalar bulunmaktadır.

Ataerki baş gösterdi, çünkü, ilk kez yaşamın *maddi koşulları* eril egemenliği geliştirdi. Sabanı ve çekim hayvanlarını, karmaşık sulama sistemlerini ve emek yoğun tahıl ürünlerindeki yeni yoğunlaşma, erkekleri temel üreticiler olarak öne çıkardı; bu arada kadınların rolleri, tarım ürünlerinin işlenmesi işine indirildi. Artan besin miktarının daha yüksek verimliliğe olanak sağlamasıyla, emek yoğun tarım, yeniden üretim taleplerini artırdı. Kadınlar daha çok çocuk doğurmaya başladılar ve nüfus fazlasıyla artı. Uzmanlaşma ve toplumsal tabakalaşma olanaklı hale geldi. Kaynaklar azalmaya başladı ve örgütlü komünal şiddeti (savaş) çekici ve avantajlı hale getirerek, bu kaynaklar üzerindeki mücadele arttı. Uzmanlaşma, kıtlaşan kaynaklar üzerinde artan mücadeleyle birlikte, artan miktarda özel mülkiyeti olanaklı hale getirdi; böylelikle, savaş da giderek daha çekici hale geldi. Tüm bu faktörler, akraba temelli toplumdan ilk devletle-

rin oluşum sürecine geçişte zorunludur. Ayrıca bu süreçler, en azından belli bir dereceye kadar, dünyanın aynı geçişi yaşayan diğer yerlerinde de tekrarlanıyor gibi görünmektedir.

Dolayısıyla, ahlaki ya da dini simgelerdeki değişimler yerine, karmaşık bir teknolojik, toplumsal ve maddi değişimler ağı, kadınlar üzerindeki eril egemenliğin de dahil olduğu genel egemenliği ve hiyerarşiyi, ilk kez insanlık tarihinin görece geç bir döneminde olası hale getirdi. Pek çok antropolog ve arkeolog gibi, çok saygın bir tarihçi olan Gerda Lerner de aynı sonuca varmaktadır.[29] Bu nedenle, yine ataerkiye ilişkin ilk iddiayı, farklı temeller üzerine kurduk. Ataerki-öncesi hipotezin, Bronz Çağ'dan bu yana çoğu ya da tüm toplumlarda tecrübe ettiğimiz üzere, ataerkinin, ebedi bir insanlık koşulu veya eril ahlak bozukluğunun sonucu olduğu değil de, tarihsel nedenlerin ve koşulların bir ürünü olduğunu iddia eden kısmı, bana göre, hiçbir tarihsel tezin olamayacağı kadar değiştirilemez kesinliğe sahiptir.

Ataerkinin yaratılışıyla ilgili soru için, savaşın ve işgallerin ataerki-öncesi toplumların yok olmasıyla ne kadar ilişkili olduğunu da tartışmak gerekir. Aslında, Eski Avrupa ve Akdeniz bölgelerinin barışçı ve ana odaklı neolitik köylerini sert ve hızlı bir şekilde yok eden ataerkil yabancılarca istila edildiğine ilişkin kanıtlar oldukça açık olmakla birlikte, Kadîm Yakındoğu ve Mezopotamya'da, eril egemenliği de içine alan toplumsal hiyerarşiye yönelik *iç* gelişmelerin, temel bir tehdit ve uğraş olarak geniş ölçekli savaşlardan önce başladığı da aynı derecede açıktır.[30] Dolayısıyla, neticede savaşlar, ataerki-öncesi toplumun sona ermesinin ***nedeni*** değil, ***sonucudur***; her ne kadar bazı bireysel ataerki-öncesi toplumlar, daha önce ataerkil savaşçılar haline gelmiş yabancılar tarafından yok edilmişse de. Belki de, ilk elde, savaşları çekici bir seçenek haline getiren ***nedenler*** olarak, artan nüfus baskısına ve kıt kaynaklar üzerindeki rekabete bakmak gerekir -çağdaş zamanlar açısından da kesinlikle çok önemli bir ders.

Son olarak, kutsal kadınlar ile ortaya çıkan ataerkil düzen arasındaki bağa dönebiliriz. Ataerkil ideoloji ya da simgecilik, kadınla-

ra ve kadın kutsallığına vurgu yapan simgeciliğin ve ideolojinin yerini aldığı için, savaşlara ve eril egemenliğe vurgu yapılmaya başlanmış olması pek mümkün görünmemektedir. Ancak ve ancak bunun tersi olmuştur. Teknolojik ve kültürel değişimlerin neden olduğu artan eril egemenlik, dini simgeciliğin giderek daha fazla eril egemen hale gelmesine yol açmıştır -hikâyenin, tartışılacak olan bir sonraki aşaması. Maddi ve teknolojik değişimler ile simgecilik ve dini ya da toplumsal ideoloji arasında her zaman sıkı bir ilişki vardır. Bu durumda, dini simgelere bu kitlesel değişimlerin nedensel ajanı rolünü yüklemek pek inandırıcı görünmemektedir. Dini simgeler ile toplumsal biçim arasındaki bağlantı dikkate alındığında, ataerki-öncesi hipotezin destekleyicisi olan feministlerin, gezegeni yöneten ataerkil ideolojilerin, simge sistemlerinin ve toplumsal sistemlerin hiçbir zaman barışçı ve eşitlikçi bir yaşama geri dönüşü mümkün kılamayacağı yönündeki iddialarında haklı oldukları anlaşılır. Barışçı ve eşitlikçi bir yaşam için teknolojinin mümkün olabilirliği ve zorunluluğu da ataerki-sonrası simgeleri ve ideolojileri gerektirecektir. Yanı sıra, ataerki-sonrası simgeler ve ideolojiler, ataerkil simgeler ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinden çok, kadın kutsallığının ve eşitlikçi toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ataerki-öncesi simgelerine benzeyecektir.

Ataerki-öncesi Hipotez Üzerine Bazı Son Yorumlar

Genellikle feminist literatürde gösterildiği gibi, ataerki-öncesi hipotezin kendine özgü bazı zayıflıkları vardır. Bunlardan biri, hipotezin aşikâr Avrupa-merkezci önyargısı; diğeri ise, tek hatlı kültürel evrim modelidir. Ataerki-öncesi hipotez, *Batılı* ataerkilliği açıklar, yoksa, eril egemenliğin diğer biçimlerini değil. Ayrıca bu hipotez, ataerkilliğin, Batı antikitesinde bir kez ortaya çıktığını varsayar. Bu her iki ihmalin de ele alınması gerekir.

Ataerki-öncesinden ataerkilliğe doğru kültürel ve dini gelişmelerin dünyanın diğer yerlerinde nasıl olduğuna ilişkin pek az araştırma yapılmıştır. Bu örnek, tamamıyla Hindistan için verilmemiş-

se de, en çok bilinen ve kolayca ulaşılabilen arkeolojik ve tarihsel veriler, hipotezin Hindistan'ı kapsayacak kadar genişletilebileceğini garanti edecek gibi görünüyor. Ancak, Hindistan'daki eril egemenlik, Batı ataerkilliğini açıklayan aynı kültürel temas ve işgal dalgalarıyla açıklanabilse de, Doğu Asya bu tarihsel süreçlere katılmamaktadır. Doğu Asya ataerkilliği, daha önce hiç yapılmamış oranda ayrı bir açıklamayı gerektirmektedir. Dikkate değer bir istisna olarak, Robert Ellwood şunu ileri sürmüştür: "Japonya'nın ilk dönemlerinden, sanki, dışarıdan bakıldığında tam bir ataerkil devrim patlaması olduğunu gösteren bir anlatı var".[31] Muhtemelen, kültürler arası çalışmalarda eğitim görmüş çok az sayıda feminist ve feminist bilimci olduğu için Asya pek dikkate alınmadı. Bu sınırlama, ilk bakışta kuşku duyulabilecek kadar ciddi değil, çünkü, toplayıcı ve bahçe tarımcısı toplumların, dünyanın diğer yerlerinde, Avrupa ya da Ortadoğu'da olduğundan çok daha farklı olduğunu hayal etmek zordur. Bu bölgenin hipotezi çürütmek için seçilmiş olması, aşikâr ve talihsiz bir Avrupa-merkezci önyargıyı yansıtsa da, bu önyargı hipotezi geçersiz kılmaz.

Ataerkilliğe doğru tek hatlı evrim modeli çok daha ciddi bir sorundur, çünkü bu, tüm toplumların kilitlenmiş adımlarla aynı tarihsel süreçlerden geçeceklerini varsayar. Bu hipotez, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında popülerdi, fakat uzun yıllardır ciddiye alınmamaktadır. Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance* başlıklı çalışmasında, eril egemenliğin kökenine ilişkin teorilerin düzeltilmesi için önemli bir yöntem önerir. Eril egemenliğe yol açan tek bir, hatta çoklu neden sonuç zinciri izole etmek yerine, eril egemenlik ve dişil güç ile birlikte görülme eğilimi gösteren kültürel biçimlerin örüntülerini tespit eder. Bulgularının içinde başlıcası, kadınlar, ekonomik ve siyasi karar alma gücüne sahip olduğunda, kadın gücünden ve erkek-kadın eşitliğinden söz etmenin mümkün olabileceğidir; ki incelen toplumların %32'sinde durum böyledir. Geniş örneklemindeki toplumların %28'i açıkça eril egemendir. Kalan %40'ı ise ne açıkça eşitlikçi ne de eril egemen olup, bu iki karşıt ucun arasında yer alır.[32]

Sanday, bir toplumun eril egemenlik düzeyinde rol oynayan pek çok faktörü inceler. Eğer çevre cömertse, erkekler ve kadınlar birlikte çalışma eğilimi gösterirler, erkekler çocuklarla zaman geçirirler ve insanlar, Sanday'ın 'içe yönelim' (*inner orientation*) adını verdiği, kadının yaratıcı varlığını öne çıkaran bir simge sistemini içine alan bir şey geliştirirler. Bu tür toplumlar, genellikle eril egemen değildir. Bunun tersine, eğer çevre koşulları sertse ve temel ihtiyaçları sağlamak stres yaratıyorsa ya da geçimin merkezinde büyük hayvanlar veya göç yer alıyorsa, o zaman insanlar, yaratıcı güçlerin erkek olduğu 'dışa yönelim (*outer orientation*)'i geliştirirler. Bu tür toplumlarda daha çok eril egemenliği görmek mümkündür; bunun bir nedeni de, erkekler ve kadınların birlikte çalışmamaları ve erkeklerin çocuklarla vakit geçirmemeleridir. Fakat bu açıklama yola, çok berrak ve tek hatlı değildir. Gerçi bazı durumlarda, "...kaynakların tükenmesi, kültürel kesinti ve göç ile kadınlar üzerindeki baskı arasında nedensel bir ilişki saptanabilse de", kadınlar üzerindeki eril egemenlik, ortaya çıktığında, "kimsenin yeterli bir açıklama getiremediği karmaşık bir sorun olmaktadır".[33] Uzun vadede, Sanday'ın, kadın gücü ve erkek egemenliğine ilişkin çok net ve tek hatlı olmayan tartışması, Batı antikitesinde ataerkilliğin ortaya çıkışını açıklamaktan fazlasını yapamayan, ataerki-öncesi hipotezin rötuşlu halinden bile daha tatmin edicidir. Onun bulguları, sadece ataerkilliğin ortaya çıkışını açıklamaya çalışan tarihçilere değil, etikçilere ve ilahiyatçılara da tavsiye edilir.

Son olarak, doğru ve kullanışlı bir geçmiş olması açısından ataerki-öncesi din ve toplum sorununa dönmemiz gerekir. Şimdiye kadar, ataerki-öncesi geçmişten söz etmenin doğru olduğu, elden geldiğince iyi bir şekilde tespit edildi. Fakat bu geçmiş, çağdaş toplumlar için ne açıdan kullanışlıdır? Ataerki-öncesi geçmişin, ataerki-sonrası geleceğin mümkün olabileceğine ilişkin kanıt teşkil ettiğini, fakat model oluşturamayacağını önermek isterim. Barstow'un[34] belirttiği gibi, ataerki-öncesi geçmişin kullanışlılık açısından sınırlarını kabul etmemiz gerekiyor. Ataerkinin, her za-

man kadınların kaderi olmadığını bilmek yararlı ise de, ataerki-sonrası dini inşa etmek için günümüz kadınlarının, sadece sınırlı yararlıktaki kadîm dinin biçim ve simgelerini bulmaları gerekir.

Dişil biçimleri ve simgeleri yorumlayanların çoğunun, bunların doğurganlığına ve anneliğine vurgu yapmaları, asla günümüzün dini evrenindeki kadın kutsallığına ilişkin yeterli bir anlam taşımamaktadır. Dinin, çağdaş feministlerce yeniden inşasında anneliğin takdir edilmesi önemli bir konu ise de, bu simgeye ayrıcalık tanımamak, insanlığın varlığını sürdürebilmesi açısından kesinlikle hayati, hatta zorunludur. Nüfus yoğunluğuna ve kıt kaynaklar için rekabete yol açan annelikteki artışın ataerkilliğin nedenlerinden biri olabileceği dikkate alındığında, feministlerin, dişil kutsallığın birincil simgesi olarak fiziksel yeniden üretimin (üremenin) saygın bir yere konulmasından nefret etmeleri gerekir. İnsan nüfusundaki artış, şimdi değilse bile yakın gelecekte çevreye aşırı yük binmesi açısından tehdit oluşturduğu ve çevresel stres, eril egemenliğin temel nedenlerinden biri olduğu için, feminizmin, kadının dünya üzerindeki etkisi açısından, aşırı fiziksel üretimi tersine çevirecek ve azaltacak modelleri kutsaması gerekmektedir. Bu tür modeller, ataerki-öncesi dünyada pek de bol değildir, en azından bu dünyanın savunucularının yorumladığına göre.

Ataerkinin doğuşunda, insanın saldırganlığının ya da insanın sefilliğinin başlangıcı olarak her neyi görüyorsak, onun doğuşunu aramak, nafile bir çabadır. Ataerki, insanın sefilliğine yani açgözlülüğüne ve bunun sonucunda çekilen ıstıraplara kendi özel ve gereksiz boyutlarını ekler, fakat, açgözlülük ve saldırganlık gibi, insan olmanın temel eğilimlerinin kökenini ataerkinin kökenine yerleştirmek, hem saflık olur hem de hiç işe yaramaz. Bunlar, dinin ve toplumun ataerki-sonrası biçimlerinde bile bize meydan okumayı sürdürecektir. 'Çöküşü', tarihsiz ve efsanevi değil de, tarihsel ve önlenebilir bir olay addetmek, ataerkil dinlerin en zararlı öğretilerini eleştirmeksizin benimsemektir, ki, ataerkinin kökenini kötülüğün ve ıstırabın kökenine eşitlediğimizde bunu yapıyoruz. Dahası,

'çöküşün' bu versiyonu, ataerki-sonrası gelecek için hiç umut verici olmayan, eril ve dişil doğası ve/veya ahlaklı kadınlar ve ahlaksız erkekler anlayışına dayanan özcü teoriye bağlanır.

Bununla birlikte, bu materyalin yararsızlığının ne denli büyük olduğunu anlamak da aynı derecede önemlidir. "Bu her zaman böyle değildi". Erkekler her zaman kadınlara hükmetmedi. Ayrıca, paleolitiğe ve neolitiğe özgü imgelerin çağdaş toplumlar açısından sınırlılıklarını kabul ederken, dişil kutsallık imgelerine ilişkin *örneğin*, bu basit ve neredeyse evrensel doğruyu uzun zaman inkâr etmiş Batılı kadınlar açısından yararlı ve güçlendirici olduğunu da kabul etmemiz gerekir.

Notlar

[1] Cynthia Eller, *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America,* New York, Crossroad, 1993, ss. 150-184.

[2] Bu deyiş, Gerda Lerner'ın kitabının başlığından alınmıştır, *The Creation of Patriarchy,* New York, Oxford University Press, 1986.

[3] Lionel Tiger, *Men in Groups,* New York, Random House, 1969.

[4] George Gilder, *Sexual Suicide,* New York, Quadrangle, 1973.

[5] Riana Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*, San Fransisco, Harper and Row, 1987, ss. 24-28.

[6] David Kinsley, *The Goddesses' Mirror: Visions of the Divine Feminine,* Albany, State University of New York Press, 1989, s. xviii.

[7] Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality,* Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1981, s. 4.

[8] M. Kay Martin ve Barbara Voorhies, *Female of the Species*, New York, Columbia University Press, 1975, s. 190.

[9] Bu ve başka meselelerle ilgili tam bir tartışma için, bkz. Margaret Ehrenberg, *Woman in Prehistory,* Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1989, ss. 38-76.

[10] Örneğin, bkz. Sanday, *Female Power and Male Dominance,* ss. 113-20, 135-43.

[11] Ehrenberg, A.g.y., s. 173.

[12] Ralph Mannheim (çev. ve der.), *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J.J.Bachofen,* Princeton, Princton University Press, 1967.

[13] Elizabeth Gould Davis, *The First Sex,* Baltimore, MD, Penguin Books, 1973.

[14] Merlin Stone, *When God was a Woman,* New York, Harcourt, Brace, and Javanovich, 1978.

[15] Anne Barstow, 'The Prehistoric Goddess', Carl Olson (der.), *The Book of the Goddess: Past and Present,* New York, Crossroads, 1983, ss. 7-28.

[16] Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess,* San Francisco, Harper and Row, 1989,; ve *The Civilization of the Goddess,* San Francisco, 1991.

[17] Elinor Gadon, *The Once and Future of Goddess,* San Francisco, Harper and Row, 1989.

[18] Anne Baring ve Jules Cashford, *The Myth of the Goddess,* New York, Penguin, 1991.

[19] Carol P. Christ, *Laughter of Aphrodite,* San Francisco, Harper and Row, 1987.

[20] Eisler, A.g.y., s. 24.

[21] David Kinsley, A.g.y., ss. xi-xix.

[22] Katherine Young, 'Goddesses, Feminists, and Scholars', *Annual Review of Women in World Religions,* Albany, SUNY, 1991, ss. 105-79.

[23] Joan B. Townsend, 'The Goddess: Fact, Fallcy, and Revitalization Movement', Larry W. Hurtado (der.), *Goddesses in Religions and Modern Debate,* Atlanta, GA, Scholars Press, 1990, ss. 180-203.

[24] Townsend, A.g.y., s. 197.

[25] Rosemary Ruether, *God and Gaia,* San Francisco, Harper and Row, 1993, ss. 143-65.

[26] Townsend, A.g.y., s. 194.

[27] Young, A.g.y., s. 146.

[28] Thornkild Jacobsen, *Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion,* New Haven, Yale University Press, 1976, ss. 77-84.

[29] Lerner, A.g.y., ss. 15-53, Ehrenberg, A.g.y., ss. 99-107.

[30] Hans J. Nissen, *The Early History of the Ancient Near East: 9,000 – 2,000 B.C.,* Chicago, University of Chicago Press, 1988. Bu kaynak, artan savaşlara yol açan kentleşme süreci ve nüfus yoğunluğuna (tam tersi yerine) genel bir bakış sağlamaktadır.

[31] Robert Ellwood, 'Patriarchal Revolution in Ancient Japan: Episodes from the *Nihonshoki* Sujun Chronicle', *Journal of Feminist Studies in Religion,* II: 2 (Fall, 1986), ss. 23-37.
[32] Sanday, A.g.y., s. 165.
[33] Sanday, A.g.y., s. 8.
[34] Barstow, A.g.y., s.14.

Bedenlenmiş Dinsel Düşünce: Orta Amerika'da Toplumsal Cinsiyet Kategorileri*

Sylvia Marcos

> Çok geçmeden Huemac, kızının hasta olduğunu öğrendi. Bunun üzerine, kızına bakan kadınlara şunu sordu: "Kızıma ne olmuş? [...] Bu ateş onun içine nasıl girmiş?" Kızına bakan kadınlar şöyle cevap verdi: "Bu titremeyi satan kişi Tohuenyo'dur: O bu ateşi onun içine soktu, o, onun rahatsız olmasına neden oldu. İşte bu böyle başladı, kızının kendisini hasta hissetmesi böyle oldu".
>
> -*Codice Matritense del Real Palacio*

Beden algıları, hem toplumsal cinsiyet hem de kültür içinde gömülüdür. Özellikle Orta Amerika'ya ait kaynaklar bu ilişkiyi ortaya çıkarır. Kadîm Meksika'da beden algılamalarını-inşalarını kavrayabilmek için, denge ve akışkanlık temel kavramlardır. Kadîm Meksika'nın tarihine ilişkin birincil kaynakların yeniden incelenmesi, 'bedenlenmiş düşünce' olarak adlandırılabilecek bir bedensellik kavramını açıkça gösterir. Denge, akışkanlık ve toplumsal cinsiyet, bedenin kavramlaştırılma biçimini tanımlar.

Beden, eleştirel teoride, hiçbir zaman bugün feminist teoride oynadığı kadar önemli bir rol oynamadı. Bedene ilişkin son bilimsel çalışmalar ve söylem, sıklıkla bilimsel rasyonalizmi sorgulayan ve zaman zaman da anatomiyi ve biyolojiyi tarihsileştiren konumları desteklemektedir.[1] Bu eleştirel yeniden incelemeler çerçevesinde, biyoloji ve özellikle, kültürel olarak inşa edilmiş *toplumsal cinsi-*

* Türkçesi: Balkı Şafak.

yetin biyolojik karşılığı addedilen *cinsiyet*, artık tarihten bağımsız 'aksiyomatik' kategoriler olarak kabul edilemez. Toplumsal cinsiyet teorisi, genellikle bedenselliğin yeniden düşünülmesine katkıda bulunur. Çağdaş kuramcılar, zihinde merkezi yer tutan bilişsel sistemlerin alternatiflerini keşfetmeye başladılar. Bilgi kapsamında bedenin oynadığı rol, bedenin üremede ve kültürün dönüştürülmesindeki önemine vurgu yapılarak incelenmektedir.[2]

Önceleri, üzerimizdeki tüm baskıların bulunduğu *yer* olan kadın bedeni, günümüz teorisinde, esin ve yeniden kavramlaştırma kaynağı olarak ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bedenleşmemiş teorilerle uğraşmayı sürdürmek, 'eski eril alışkanlığı' sürdürmek olur.[3] Feminist teori soyut olabilir, fakat bedensel bakış açılarının arayışındadır. Bu, ette, yani arzularıyla ve zevkleriyle, gebelik ve annelik potansiyeliyle, kanıyla, sıvılarıyla ve sularıyla bizim dişil etimizde gömülüdür.[4]

İçkin kavramsal kategorileri tarihsileştirme yeteneği sayesinde, günümüz eleştirel teori, Orta Amerikan düşüncesindeki beden kavramlarına ilişkin olası yeni yorumlar sunar. Beden, üzerine kuralların, hiyerarşilerin, dahası, kültürün metafizik yükümlülüklerinin yazılı olduğu güçlü bir simgesel biçimdir.[5]

Yine de, bedenin 'bilimsel' sunumu ile toplumsal cinsiyet teorisindeki temsili arasında fark olmasına rağmen, bu her ikisi de Orta Amerikan beden kavramlarından oldukça farklıdır. Ancak, hem Orta Amerikan düşüncesinde hem de eleştirel toplumsal cinsiyet teorisinde içkin olan, bedenin doğrudanlığı, aralarında uzlaşmaya olanak sağlar.

Orta Amerikan düşüncesiyle kastettiğim şey, Nahualar, Mayalar ve Orta Amerika'nın diğer halkları arasındaki egemen epistemolojik çerçeveyi oluşturan, çok gelişkin bir düşünce ve inanışlar karmaşasıdır.[6]

Bu çalışmanın temel kaynakları, *Historia General de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*'nın III. ve VI. Kitaplarıdır. Araş-

tırmacılar, bu kaynakların, özellikle de VI. Kitabın, derinliğine, zenginliğine ve bizi, kadîm Nahuas'ın ahlaki vizyonuna ve düşüncesine yakınlaştırmadaki değerine dikkat çekmişlerdir. Lopez Austin ve León-Portilla'nın, Orta Amerikan felsefi dünyasının anlaşılmasına yaptıkları katkı, bu birincil kaynakların yorumlanması açısından büyük öneme sahiptir. Ayrıca, *Códice Matritense del Real Palacio*'dan pasajlar ve özellikle León-Portilla'nın son çevirisi de incelenmiştir.[7]

Modern bi imsel kesinlikler evrensel değil, kendileri tarihsel inşalardır.[8] Bu yorum, Orta Amerikan dünyasına daha az sınırlanmış olarak bakmaya olanak tanır. Bu bakış açısı, biyoloji (cinsiyet)/kültür (toplumsal cinsiyet) ayrımının, bu evrene yetersiz bir yaklaşım olduğunu gösterir. İkilik, denge ve akışkanlık kavramları, Orta Amerika evreninin bütünleşmeci bileşenleri olup, bedenselliği anlamada temeldir.

Orta Amerika Evreninde İkilik

Dişil-eril ikili birliği, kozmosun yaratılmasında, bunun yeniden üretilmesinde ve yaşatılmasında temeldir. Erilin ve dişilin iki kutuplu ilke içinde kaynaşması, Orta Amerikan düşüncesinin tekrarlayan bir özelliğidir. Tekil ya da ikili olsun, adı 'çifte Tanrı' ya da iki i i ah anlamına gelen üstün yaratıcı Ometeotl ile başlayarak bu ilkeyi, çift Tanrıların ya da Tanrıçaların temsilinde açıkça görmek mümkündür.[9] On üç cennetin ötesinde yaşayan Ometeotl, eril-dişil bir çift olarak düşünülürdü. Bu üstün çiftten doğan diğer ikili Tanrısal varlıklar da doğal görüngüleri bedenleştirdiler. Örneğin Thompson, Maya bölgesindeki Itzam Na ve ortağı Ix Chebel Yax'dan söz eder. Las Casas, Izona ve karısının oluşturduğu çiftten bahseder; ayrıca, Diego de Landa da, tıbbın Tanrısı ve Tanrıçası olan Itzam Na ve Ixchel'e göndermede bulunur. Michoacan sakinlerinin yaratıcı çifti ise Curicuauert ve Cuerauhperi'dir.[10]

Omecihuati ve Ometecutli, ilahi Ometeotl'un eril ve dişil yarılarıdır. Kadîm Nahua efsanesine göre, bu iki yarı, tabakları kırarak

kavga ettiler ve kırılan her parçadan yeni bir ikili ilah fışkırdı. Bazı Meksikalılar, bu efsanenin Tanrıların çokluğunu gösterdiğini söylemişlerse de, bu aynı zamanda, ilk ikiliğin nasıl tekrar ikilikleri doğurduğuna açıklık getirir. Belki de böylece, toplumsal cinsiyetin kendisi -başlangıçtan beri varolan, her yere yayılmış- tüm görüngüler için belli birçok ikilikleri 'doğuran' olarak görülebilir.

Orta Amerikan dünyasını saran yaşam/ölüm ikiliği de aynı ikili gerçekliğin diğer bir yönünden başka bir şey değildir. Bunu, yarısı yaşayan yüz diğer yarısı kurukafa olan, bir tip Tlatilco insan başı figürü çarpıcı bir şekilde ifade eder. Kozmos düzeyinde güneş ve ay, dinamik bir eril-dişil tamamlayıcılığı addedilir.[11] Aynı şekilde, yeni doğmuş bebeklerin banyo ritüelinde dişil ve eril sulardan destek alınır.[12] Kozmik ikilik, mısırın dişil (Xilonen-Chicomeocoat) ve eril (Cinteotl-Itzlacoliuhqui) olduğu gerçeğinde de yansımasını bulur.

Kozmosun ana düzenleyici gücü olarak ikilik, zamanın örgütlenmesine yansımıştır. Zamanın iki takvimi vardı: Biri, bazılarının gebelik süresiyle ilişkilendirdiği, 260 (13 x 20) günden oluşan ritüel takvim (Furst 1986), diğeri ise 360 (18 x 20) günden oluşan tarım takvimi (Olmos 1973) idi. Bunu astronomik takvime ayarlamak için beş gün eklenirdi.[13]

Hem Frances Karttunen hem de Gary Gosse, Orta Amerikan ikiliğini dinamik olarak tanımlarlar.[14] Diğer yazarlar, zıtların kutuplu düzenine ek olarak, ikiliğe terimlerin belli bir "tersine çevrilebilirliğini ya da kavrama hareket sağlayan tamamlayıcılıktan söz ederler".[15] Akışkanlık, dişile ve erile sürekli yer değiştirme doğasını kazandırarak, iki kutupluluğun kapsamını derinleştirir. Akışkanlık sayesinde dişillik her zaman erilliğe geçiş içindedir ve erillik de aynı şekilde dişilliğe.

Akışkan Gerçeklik

Bu şekilde inşa edilmiş bir kozmos içinde, piramit benzeri 'hiyerarşik' bir düzene ve tabakalaşmaya fazla yer yoktur. Çeşitli

Nahua anlatılarında, bu ister *ilamatlatolli* (yaşlı bilge kadınların söylemleri), ister *heuhuetlatolli* (yaşlı erkeklerin konuşmaları) ya da Tanrısal çiftlerden söz eden kaynakların incelemeleri olsun, hiçbir zaman bir kutbun diğerinden daha üstün olduğuna dair bir sınıflama göremeyiz. Aksine, bu kavramsal evrenin kendisini yaşatan niteliği, giderek açılan ikiliklerdir. İkiliklerin bu karmaşıklığı, evrenin dört köşesinde olduğu kadar, cennetin her düzeyinde, yeryüzünde ve yeryüzünün altında da kendisini gösterir.[16] Süregiden açılım, hep değişim içindedir ve asla tabakalaşmış ya da sabit değildir. Dolayısıyla ikilik, her nesnede, durumda, Tanrısal varlıkta ve bedende izini bırakarak tüm kozmosa nüfuz etmiştir.

Bu akışkan, ilahi ve bedensel metaforik ikilikler içinde yegâne temel düzenleniş, karşılıklı olarak birbirine bağlanma ve ilintilenme zorunluluğuydu. Orta Amerika evreninde yukarısı ve aşağısı, üstünlüğe ve aşağılığa işaret etmiyordu.[17] Ne iyi ile kötüde, ne ilahi ile dünyevi arasında, ne de ölümde ve yaşamda hiyerarşik değerler üstünlük ve aşağılık olarak tabakalaşıyordu. Örneğin yaşam ölümden doğar:

> ... Yaşam ve ölüm Büyük Toprak Ana üzerinde, birbirini tamamlayan zıtlıklar döngüsü oluşturarak karşılıklı etkileşim içindelerdi: Ölümün tohumu, yaşamı içinde taşırdı; fakat ölüm olmaksızın yeniden doğuş mümkün değildi, çünkü, yaşama gebelik yapan ölümdü.[18]

İster bazı yazarlarca 'dinamizm' isterse bazı yazarlarca (Lopez Austin) 'tamamlayıcılık' addedilsin, bu nitelik, birbirini dışlayan, kapalı kategorilerin olmadığı Orta Amerikan düşüncesine özgü bir ikili düzenlenişi belirler.[19]

İyi ve kötü gibi zıt kutuplar arasında akan ikiliğe sadece Tanrısal varlıklar katılmaz; tüm varlıklar da, düşmanlar ile destekçiler arasında hareket ederek ikili rol oynarlar: "[K]ozmosun dört köşesindeki dört sütundan göksel sular gelir, yararlı ve zararlı rüzgârlar eserdi".[20]

Orta Amerika kozmolojisi, sabit ya da statik değil, sürekli değişen bir ikilik kavramına işaret ediyordu. Nahuatl düşüncesinin temel bileşeni olan bu hareket kabiliyeti, her şeye itici gücünü veriyordu.

İlahların, insanların, nesnelerin, zamanın ve beş yönüyle mekânın toplumsal cinsiyeti vardı: Bunlar, sürekli değişerek oranlı olarak dişil ve eril idiler. Tüm kimlikleri doğuran ve dönüştüren hareket, doğanın bütün alanlarına nüfuz eden toplumsal cinsiyetin kendisiydi.

Jacques Soustelle'e göre, "Bu dünyanın kanunu, hükmeden, kaybolan ve tekrar tekrar ortaya çıkan, radikal biçimde ayrılmış farklı niteliklerin döngüsüdür..."[21] Evrende dişil ve eril vasıflar, birlikte örülerek akışkan, sabit olmayan kimlikleri yaratır. Toplumdan -yansıması ve imajıyla- bedenin kendisine kadar evreni oluşturan, zıt güçlerin değişen dengesi, toplumsal cinsiyetlerin, bu birbirinin içine geçmişliğinin tezahürü olarak yorumlanmalıdır. Kozmostan her bir bedene kadar ikili toplumsal cinsiyet, Orta Amerikan düşüncesinin temel eğretilemesi olarak açığa çıkar. Bu, kutuplarını karakterize eden ve enerjisini sürdürmelerini sağlayan esneklikte ve dinamizmde yansımasını bulur.[22]

İkilik ve Denge Düşüncesi

Denge, ikilik kavramını belirliyor ve değiştiriyordu; ayrıca kozmosun kendisini sürdürebilmesinin koşuluydu.[23] Ancak denge, iki eşit ağırlığın ya da kütlenin statik bir dinginliği değildir. Aksine, ikili ve/veya zıt çiftler arasındaki ilişkiyi sürekli olarak değiştiren bir güçtür. İkiliğin kendisi gibi, denge ya da istikrar da sadece erkek ile kadın arasındaki ilişkilere değil, Tanrısal varlıklar, Tanrısal varlıklar ile insanlar ve doğanın unsurları arasındaki ilişkilere de nüfuz ediyordu. Denge bulmaya yönelik bu sürekli arayış, günlük yaşamdan kozmosun faaliyetine kadar her alandaki düzenin korunması açısından hayatidir; denge, ikiliğin kendisi kadar temeldir.

Bu nedenle, Orta Amerikan ikiliği 'statik' kutupların çifte düzeni olamaz. 'İstikrar' fikri, en iyi, ikiliklere ilişkin terimleri sürekli değiştiren ve böylelikle Orta Amerikan düşüncesine nüfuz eden zıt ve tamamlayıcı çiftlere tek bir nitelik bahşeden bir 'ajan' olarak yorumlanabilir. Bu, ikiliğe esneklik ve yumuşaklık sağlayarak, onu, tabakalaşmayı engelleyecek şekilde akışkan hale getirir. Kendi istik-

rarını hep yeniden oluşturan bir denge, -ki bu, hareket halindeki bir evren anlayışına dayanan Orta Amerika kavramına içkindir- diğer istikrar noktalarını da aynı şekilde sürekli bir hareket içinde tutuyordu. Benzer biçimde, Lopez Austin'in belirttiği gibi, dişil ve eril kategorileri de açık ve değişim içindeydi: "...tümüyle dişil ya da tümüyle eril olmak diye bir şey yoktu; daha çok farklı nüansların bileşimi söz konusuydu".[24]

Kutuplar arasında daimi hareketliliğin ve sürekli yeniden ayarlanmaların bulunduğu durumda, kutuplardan hiçbirinin, anlık bir şey dışında, diğerine hükmetmesi mümkün değildi. Kayalar, hayvanlar ya da insanlar olsun, tüm varlıkların sahip olduğu, çok küçük 'sorumluluk' veya 'yük', dişil ya da eril idi ve genellikle her ikisi de, aynı zamanda farklı derecelerde değiştirilir ve hareket ettirilirdi.[25]

Kozmosu Dengeleme

Orta Amerika'nın denge kavramı, hayatı doğru yaşamakla ilişkiliydi. Gingerich şöyle yazar: "[b]u nedenle orta yol öğretisi, bu ahlak sisteminin formüle edilmesinde ve yorumlanmasında ana ilke idi... Bu orta yol, kesinlikle Aristo'nun altın orta yolu değildir. Bu kavram fazlasıyla yerli(dir)".[26]

Orta yoldan ayrılmak, Orta Amerika'nın tüm kozmosunun yapısı ve yaşamını sürdürmesi açısından tehlike yaratıyordu. Hayati, akışkan ve hareketli dengeye ulaşabilmekte Nahuatl'ın kolektif sorumluluğunu nitelendiren bu temel ihtiyaç duygusuna dikkat çekenlerden birisi de Burkhart'dır: "Nahuaların, kolektif sorumluluk duygusu vardı ... ve insanlar, eylemleriyle kesin bir felakete yol açabilirlerdi".[27] Kişisel erdemin bir ifadesi olsa bile, Nahuatl'ın 'orta yolu', kozmosun yaşamını sürdürebilmesinin gereğini yerine getirebilmenin tüm koşullarının ve böylelikle evrenin sürdürülebilirliğine katılabilmenin çok üstündeydi.

Dolayısıyla denge, her bireyin her koşulda sürekli olarak kozmosun merkezini aramasını ve kendisini bu merkeze göre ayarlamasını gerektiriyordu. Bu istikrarı sürdürebilmek, zıtları birleştir-

mek ve yeniden birleştirmektir. Bu, karşıt olan reddetmeyi değil, ona doğru ilerlemeyi ve dalgalanma halindeki istikrarı kucaklamayı işaret eder. Bu düşünce alanında, zıtlar bütünleşir: soğuk ve sıcak, gece ve gündüz, güneş ve ay, kutsal ve kutsal dışı, dişil ve eril. "Uç noktalar, tümüyle kaçınılması gerekmiyor idiyse de, birinin diğerini dengelemesi gerekiyordu".[28] Bu akışkan konum, kozmosun dengesini oluşturuyordu.

Bedensel ve Kozmik İstikrar

Sadece dengenin sürdürülebilmesi değil, aynı zamanda onun elde edilmesi için de gereken kolektif sorumluluk, çok özel ahlak kuralları ortaya çıkardı. Bu ahlak kurallarının en iyi ifadesini, yaşlıların, yani ***huehuetlatolli*** ve ***ilamatlatolli***'nin söylemlerinde görebiliriz.[29] Yukarıda da sözü edildiği gibi, pek çok Meksikalı, Sahagun'un *Codice Florentino Codex*'inin VI. Kitabını, Nahuatl düşüncesinin bir tür ***summa***sı addeder. Bu çalışma, bu toplumun inançlarını ve kurallarını derinlemesine inceleyen bir çalışmadır. *Codice Florentino*'nun VI. Kitabı'nın içerdiği ***ilamatlatolli*** (yaşlı kadınların söylemleri), açık biçimde, kadın ve erkek davranışlarında beklenen denge tipi üzerinedir.

> ...Acele ya da yavaş yürüme... Çünkü yavaş yürümek, kibir işaretidir, hızlı yürümek ise, huzursuzluğu ve duyarsızlığı gösterir. Ilımlı bir şekilde yürü... Yürürken başın öne eğik ya da omuzların düşük olmasın, ama başını fazla dik de tutma, çünkü bu da kötü yetiştirilmişliğe işaret eder.
>
> Giysilerin mütevazı, uygun olmalı. Tuhaf, gösterişli ya da eksantrik bir tarzda giyinme... Giysilerinin çirkin, pis ya da yırtık pırtık olması da uygun değildir....
>
> Konuştuğunda hızlı konuşma... Sesini yükseltme ya da çok alçak sesle konuşma... Başkalarıyla konuşur ya da onları selamlarken ince, tiz bir ses kullanma, burnundan konuşma, sesin normal olsun.[30]

Huehuetlatolli'de Nahuatl düşüncesinin, gündelik yaşamda, cinsiyetler arasındaki ilişkilerde ve bedensel tutumlarda tecessüm eden bir sabitesi olarak dengeyi görebiliriz.

Bedenin kozmosa belenmesi ve kozmosun bedene aşılanması beden/ruh bölünmesinin olasılığına dahi yer vermez. Bedensellik kavramının ilerideki tahlilinde de göreceğimiz üzere, simgesel âlem de tüm diğerleri kadar somut olarak tahayyül edilmiştir. Lopez Austin tüm araştırmasında Nahuaların maddî ve maddî-olmayan âlem arasında bir ayırım yaptığını düşündürecek hiçbir şeye rastlamadığını belirtmektedir.[31] Somut ve soyut içsel olarak birbirine karılmıştı.

Bu zıtların ikiliği kavramındaki düzen, Nahuatl dilinde, süreğen hareket aracılığıyla kurulan denge, *ollin* kavramından kaynaklanmaktadır. İzleyen bölümde, Nahua bedeninin bu hayatî hareketin nasıl ifadesi olduğunu göreceğiz.

Orta Amerika Bedeni ya da Geçirimli Bedensellik

Başat geleneklerde, bizatihî beden kavramı akla tezat içerisinde biçimlenmiştir. Biyolojik verilerin, maddî olanın, dolayımsızın yeri olarak tanımlanır. 17. yüzyıldan bu yana da içsel benlik ile dış dünyanın sınırlarını gösteren olarak kavramsallaştırılır.[32]

Oysa Orta Amerika geleneğinde, bedenin anatomik ya da biyolojik bedeninkinden çok farklı özellikleri vardır. En belirgini, iç ve dış, tenin hermetik engeliyle ayrılmış değildir. Dış ile iç arasında, kalıcı ve süreğen bir mübadele gerçekleşmektedir. Her türlü kendilik teni sürekli kat ederken, maddî ve maddî-olmayan, dış ve iç sürekli bir etkileşim içerisindedir. Her şey, bedenin kozmosun bütün boyutlarına açık olduğu bir bedensellik kavramına doğru yönelmektedir: Hem tekil hem de ikili olan beden, süreğen bir akışkanlık halinde katı ve sıvıları, genellikle maddî-olmayan 'havalar'ın ya da uçucu südurların yanı sıra, 'özsuları' ve katı maddeyi de içerir. Orta Amerika bedeni, bitimsiz bir oyunda sürekli birleşen ve yeniden birleşen, hem maddî hem de maddî-olmayan ve genellikle çelişkili çoğul kendiliklerin dinamik karışmasından türeyen bir anafor olarak tahayyül edilebilir.

-Eril ve dişil- bedenler birbirini yankılamakta ve, birleştiklerinde evreni yansıtmaktaydı: İkilikleri, kozmik ikiliği yansıtırdı. Buna

karşılık, bu kozmik ikilik de iç içe örülü ve her ikisi de evrenle bütünleşmiş eril ve dişilin ikiliğini yansıtıyordu. Beden ve kozmos, birbirini yansıtmakta ve tamamlamaktaydı. Baş gökyüzüne, hayatî merkez olarak yürek toprağa, karaciğer ise yeraltına tekabül etmekteydi. Bu denklikler ve karşılıklı ilişkiler de süreğen bir karşılıklı devinime belenmişti: Evrenle beden ve kozmik ikilikle kadınlarla erkeklerin bedenleri arasındaki gelgit, bir akım olarak dişilden erile ve bu ikilikten de kozmosa geri akardı.

Kendiliklerin Çoğulluğu

Göze görülen bedene ek olarak, Orta Amerika bedeni, Lopez Austin'in deyişiyle 'animik kendilikler'den oluşmaktadır.[33] Birlikte ele alındıklarında bunlar, Hıristiyan ruh kavramının ifade ettiği anlama benzerler. Üç tane önde gelen kendilik bulunmaktadır: *tonalli, teyolia* ve *ihiyotl.* Her biri, fiziksel beden içerisinde ayrıcalıklı -ama eşsiz değil- bir yere sahiptir. Başlıca ikametgâhı baş olan *tonalli*, geceleyin uyku sırasında seyahat eder. *Teyolia* yürekte barınmaktadır ve bellek, bilgi ve zekânın merkezi olarak görülmekteydi. *Teyolia* bedeni terk ettiğinde ölüm gerçekleşir. Karaciğerle ilişkilendirilen *ihiyotl* (soluk ya da 'soplo') başkalarına zarar verebilen südurlar neşredebilir.[34] *İhiyotl,* tutku ve duygunun merkeziydi.

Beden Orta Amerika düşüncesinde bu çoğul südurlar ve içerimler oyunu çerçevesinde kavramsallaştırılmaktaydı.[35] Südurlar bedeni terk edebilen tüm maddî ve maddî-olmayan kendilikleri içermektedir. 'İçerimler' ise doğanın başka alanlarından, ruhlar dünyasından ve kimi zaman da kutsal âleminden bedene giren -ve kimi zaman maddî olarak görülen- dışsal kendiliklere gönderme yapar. Hastalık çoğu zaman bedene, kovulduklarında hayvanlar ve maddî nesnelerin biçimini alabilen zararlı unsurların duhûl etmesi olarak kavramsallaştırılmaktaydı.[36] Orta Amerikalılar için sağlık ve refah bütünlükleri bireye karakteristiklerini veren zıt güçler ve unsurlar arasındaki dengeyle tanımlanırdı.[37]

Animik merkezler ile hayatî güç akışları bireyi oluşturan her şey değildir. Kuvvet ve kendilikleri neşreden ve alan irili ufaklı merkezlerdeki faaliyetle kaynaşan beden, kuşkusuz, bağlantılı olduğu kozmosun çoğulluğunu yansıtır. Dışarıdan içeri devinebilen, iç kuvvetlerle kaynaşabilen ve südurlar olarak bedeni terk edebilen pek çok kuvvet vardı. Eklemler yoğun yaşam kuvvetinin merkezleri olarak görülürdü. (Soğuk tabiatlı) doğaüstü varlıklar eklemlere saldırabilir ve bedensel devinimi engelleyebilirdi.[38] Orta Amerikalılar tüm bu kendilikleri ayırt edebilmekte ve onları yüzleri, elleri, bacakları ve cinsel organları kadar açık görebilmekteydi.

Nahua Dünyada Oluş Tarzı

Nahualar için dünya kendilerinin dışında, onlardan ayrı olarak kurulmuş bir 'dışarısı' değildi. İçlerinde, hatta 'onların aracılığıyla' idi. Edimler ve koşulları, 'Ben'in analitik olarak çevresinden ayırt edilebildiği Batı düşüncesinde olduğundan çok daha fazla iç içeydi. Dahası, bedenin geçirimliliği, kozmosun aslî geçirimliliğini, tüm 'maddî' dünyanın, maddî ile maddî-olmayan arasındaki süreğen geçişlerle karakterize olan bir varoluş düzenini tanımlayan geçirimliliğini yansıtmaktadır. Kozmos, bu kavramsallaştırmada, sözcüğün gerçek anlamıyla, geçirimli bir bedensellik tamlaması olarak ortaya çıkmaktadır. Klor de Alva şöyle yazar:

> ... Nahualar çok-boyutlu varlıklarını bedenleriyle çevrelerindeki fiziksel ve tinsel dünyanın bütünsel bir parçası olarak tahayyül etmekteydiler.

Ve Nahualaların 'kavramsal varlığı'nın Fetih zamanında Hıristiyanlarınkinden çok daha az sınırlı ve "ötekilerle, bedenle ve ötesindeki dünyayla fiziksel ve kavramsal bir süreğenlik..."[39] oluşturma eğiliminde olduğunu ekler.

Ten Eğretilemeleri

Eğretilemeler Orta Amerika düşüncesinin aslî dokusunu oluşturur. Zengin ve bol bir eğretileme dili yaşamın tüm veçhelerinde kullanılmaktaydı. Dişil ve eril beden eğretilemeleri *Historia* General

de las cosas de Nueva España'nın VI. Kitabı'nda *ilamatlatolli* ve *huehuetlatolli*'de bulunabilir. Bu söylemler, kadınlarla erkeklerin bedenlerine yönelik özgül kültürel tutumları canlı biçimde sergilemektedir. Birkaç araştırmacının işaret ettiği gibi, çocuklar ergenliğe ulaştıklarında topluca terennüm edilen söylemler, aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere, Orta Amerika düşüncesinin temel bileşenlerini ifadelendiren eğretilemeler içermektedir:[40]

> ... Netzahualcoyotzin adlı Tetzcuco efendisinin zamanında, ...onlara [yaşlı kadınlara] sormuştu: "Büyükanneler, söyleyin bana... bu kadar ihtiyar olmanıza rağmen sizin de tensel hazzı arzuladığınız doğru mu?"

Yaşlı kadınlar, şu eğretilemeyle biten uzun bir açıklamaya girişmişlerdi:

> "... (S)iz erkekler yaşlandığınızda tensel hazları arzulamazsınız... ama biz kadınlar bu işlerden hiç bezmeyiz ve bedenlerimiz derin bir uçurum, hiçbir zaman dolmayan bir çukur gibi olduğundan hiç doymayız; o her şeyi alır... ve her defasında daha fazlasını arzular, daha fazlasını ister..."

XVIII. kitapta kızlara şu öğüt verilmektedir:

> "... Bakın hele, erkekler arasından, pazardan mantar alır gibi gözünüze en iyi gözükeni seçmeyin... ve mısır tazeyken insanların yaptığı gibi yapmayın, en iyi ve en lezzetli koçanları aramayın..."[41]

Kadın ve erkek bedenlerine ilişkin böylesi eğretilemeler kültürün veçhelerini gözler önüne sermektedir ve ilk vakanüvisler ve misyonerler tarafından, kendi ahlakî değerleriyle çeliştikleri için seçilerek elenmişlerdi. Ne ki, gündelik dilde yaşayan eğretilemeler, olasılıkla yeterince masum görülmüş ve salt şiirsel dil süsleri olarak kabul edilmişlerdi. Sahagún onlar için "son derece incelikli, kesin ve yeterli" diyordu.

Eğretileme değer sisteminin damgasını taşır. Örneğin, başkasının bedenine yönelik toplumsal olarak kabul edilen arzu, 'en iyi ve lezzetli koçanlar' eğretilemesinde aşikârdır. Kadın bedenlerinin 'derin bir uçurum, hiçbir zaman dolmayan bir çukur' imgesinde de belirgindir.

Aşağıda tahlil edilen Tohuenyo anlatısıyla birlikte bu eğretilemeler, bize Orta Amerika dünyasında kabul edilen bedensel hazlara ilişkin bir fikir vermektedir. Şehvet ya da cinsellik olarak çevrilen *tlaticpacayotl*'un sözlük anlamı, "toprağın yüzeyine ilişkin olan"dır.[42] Toprağın yüzeyine ilişkin olan her şey gibi, erotik haz da dünyevi kimliktedir. Yalnızca kabul görmekle kalmaz, Orta Amerika sakinlerini yeryüzünün dört ara katmanının sakinleri olarak tanımlar. Kadınlarla erkeklerin yurdu teni, hazları ve kaygılarının yeridir. Bedensel boyutu olmaksızın yeryüzü kavranamaz.[43] Erotizmden kozmik olarak söz etmek, 'toprağın yüzüne' ait olan boyutlardan ve Nahua kozmosundaki merkezî konumundan söz etmekti.

Anlatı ve Eğretileme: Floransa Kodeksinde Nahua Bedenselliği

Tohuenyo ya da Yabancı anlatısı, Nahua düşüncesinde beden ve toplumsal cinsiyeti anlayabilmek için seçkin bir örnektir. *Códice Florentino*'nun III. Kitabı'nda bulunan anlatı, 16. yüzyıl Meksika kültürü hakkında Nahuatl dilindeki zengin dokümantasyonun bir parçasını oluşturur. Öykü Fray Bernardino de Sahagún tarafından 1547'den itibaren Tepepulco (Tezcoco bölgesi), Tlatelolco ve Mexico'da yerli habercilerden derlenmiştir. *Huehuetlatolli*'nin 'normatif söylemler'i, hazzın kozmik anlamının tezahür ettiği bunun gibi anlatılar olmaksızın anlaşılamaz. İlahlara ilişkin epik anlatılara dahil olan bu öykü, bedensel imgeleri ve eğretilemeleri açısından olduğu kadar, bir genç kızın ağzından ifade edilen arzu ve tenselliğe tanınan öndelik açısından da şaşırtıcıdır. León-Portilla şu yorumu yapmaktadır:

> Yerli kültürümüz konusunda zaman zaman erotik temalardan yoksun olduğu söylenmiştir. (...) Ama böyle düşünenlerin aksine, fetih zamanında yerli ağızlardan derlenmiş Nahuatl dilinde eski metinler bulunmaktadır.[44]

Bu metin, olasılıkla "Calmecac ya da diğer Nahua yükseköğrenim merkezlerinde ezberlenen ölçü ve uyaklı eski Nahuatl 'metinleri'nden..."[45] biriydi. Bu merkezlerdeki Nahua gençleri *tlamatinime*

(bilge kişiler ya da filozoflar)'nin kültürlerinin en yüksek değerlerini ifade edişine kulak vererek entelektüel eğitim görürlerdi. "Bunlar aynı zamanda ruhbanlık eğitimi merkezleriydi. ... Nahua gençleri arasında en seçkin olanlara yönelik bu öğretilerin ezberlenen şarkı ve söylemlerdeki en yüksek düşünceleri içerdiğine kuşku yoktur".[46]

Tohuenyo öyküsü, bir Toltec prensesini abartısız alt eden erotik ateşle ilişkilidir.[47] İşte Tohuenyo öyküsünün, yakın zaman önce León-Portillo tarafından çevrilmiş bir parçası:[48]

Tohuenyo'nun Öyküsü

(...)
Çırılçıplak dolaşıyordu, şeyi sarkıyordu,
chili satmaya başladı,
tezgâhını sarayın önündeki pazar yerine kurmuştu.

(...)
Böylelikle Huemac'ın kızı
pazaryerine baktı
ve Yohuenyo'yu gördü: Şeyi önünde sarkıyordu.
Onu görür görmez saraya girdi.
Ondan sonra, Huemac'ın kızı bu yüzden hastalandı.
Gerilmişti, Tohuenyo'nun kuşundan, erkeklik organından yoksun olduğu için ateş basıyordu her yanını.

(....)
Huemac kısa zamanda anladı: Kızı hastaydı.
Ona bakan kadınlara sordu:
"Ne yaptı? Ne yapıyor?
Bu ateş kızıma nasıl girdi?"
Ve ona bakan kadınlar yanıtladı:
"Tohuenyo'dan, *chili* satan o adamdan: Ona ateşi o verdi, huzurunu kaçırdı.
Böyle başladı, böyle hastalandı o".

(...)
Ve efendi Huemac, bunu görünce buyurdu ve dedi ki,
"Toltecler, *chili* satıcısını bulun, Tohuenyo'yu bulun".
Ve hemen her yanda onu aramaya koyuldular.

(...)
Bütün Tula'yı altüst ettiler, ve ellerinden gelen her şeyi yapmalarına karşın,
onu hiçbir yerde bulamadılar.
Ve efendilerinin karşısına çıkıp Tohuenyo'yu hiçbir yerde bulamadıklarını söylediler.
Ama kısa bir süre sonra Tohuenyo'nun kendisi çıkageldi.

(...)
Ve efendi ona dedi ki:
"Kızımda arzu uyandırdın;
onu sen tedavi edeceksin".

(...)
Ve hemen saçını kestiler, onu yıkadılar ve ondan sonra yağlarla bedenini ovdular, bir peştamala sarıp bir pelerin giydirdiler.

Ve Tohuenyo kızın yanına girip onunla kaldı ve kız o saat iyileşti.

Tohuenyo bundan sonra Tolteclerden kabul görüp onlara pek çok muharebede zafer kazandıracaktır. Bu olağanüstü savaş başarılarının öyküsü, Tohuenyo'nun da aralarında olduğu doğaüstü varlıkların serüvenleri hakkında epik bir mitosa dahildir. Bu kahramanca işlerin ortasında, León-Portilla'nın deyişiyle 'Tohuenyo'nun bu ilginç öyküsü' ortaya çıkar.[49] Erotik Nahua sanatının kalıntılarının ruhban vakanüvislerin ellerinde uğradığı ahlakî tetkik ve arındırmalara karşın bu parçanın yaşayabilmesi bizi hâlâ şaşırtmaktadır.[50]

Açık kösnül içeriğe sahip bir metinle karşılaşmak, bizi Nahuatl düşünce ve kültüründe beden ve arzunun rolüne ilişkin başka bir anlayış düzlemine taşır. Bu ifadeler, dişil arzunun kudretine ilişkin korkudan ya da Avrupa'daki, *Malleus Maleficarum*'da[51] ifadesini bulan doymak bilmez cinsellik korkusundan çok uzaktır.

Tarihçiler genellikle Aztek kültürünün disiplinli ve belirli ölçüde baskıcı (diyebileceğimiz) karakterine vurgu yaparlar. Hiç kuşku yok ki, cinselliğe ilişkin normlar bulunmaktaydı. Ama aynı zamanda, erotizm için hiç alan bulunmadığını ileri süremeyiz. İkiliğin,

hareket halindeki zıtların birbirini izlemesinin oluşturduğu bir kültür ve düşüncede, disiplin talepleri kösnüllük olasılığı ve saygısıyla zenginleşmekteydi. Katılık ve disipline tek-yanlı vurgu, bu kadîm dünyanın gerçek bir yansıması olmaktan çok, misyoner tarihçilerin değerlerinin bir ürünüdür. Sahagún'un *Historia General de las cosas de Nueva España*'nın IV. Kitap, VII. Bölümü'nde kaydettikleri, resmi dengelemektedir:

> "...Meksikalılar, özellikle de Mixtec ve Olmecler şehvet Tanrısı Tlazulteotl'a tapıyorlardı... ve Cueztecler de Tlazulteotl'e tapıyor ve onu onurlandırıyorlar, ve kendilerini onun nezdinde şehvetle suçlamıyorlardı, çünkü onlar için şehvet bir günah değildi".[52]

Sorgu süzgecinden kaçabilen birkaç parça ve içerdikleri eğretileme ve anlatıların incelenmesi bu kültürün -bedensellik ve kösnüllük gibi- kaynakların çoğu tarafından sansür edilen veçhelerini açığa çıkarabilir.

Sonuç

Burada vurgu, Orta Amerika düşüncesinde beden, eğretilemeleri, bedensel sınırlamalar ve erotizm kavramları üzerineydi. Bu Orta Amerika kavramlarında kadınların bedenlerinin salt tanınmakla ve üreme yetileri nedeniyle saygı görmekle kalmayıp, 'arzu özneleri' olarak ortaya çıktıklarını vurgulamak gerekecektir.[53] Arzusu kaygı uyandıran ve eyleme yol açan ve zamanının mitik ve siyasal tarihini etkileyen bir kadın vakasını -Huemac'ın genç kızı- gördük.

Zevk ve hazların alanı ve ekseni beden, kadınların ve erkeklerin ikili bedeni, akışkan ve geçirimli bedensellik, yeryüzünde oluş ilkesi olarak beden, dolayımsız çevreyle ve kozmosun kökeniyle kaynaşma, bu dişil ve eril beden kendini epik şiirin kalıntılarında, şarkılarda, anlatı ve eğretilemelerde tezahür eder. Kalıntılarını bulmak dahi, tinin ten üzerindeki başatlığı anlatısının gizlediği bedenlenmiş evrenleri gözler önüne sermeye başlayabilecektir.

Notlar

* Jacqueline Mosio, İngilizce versiyonunun ve bibliyografyanın hazırlanmasında yardımcı olmuştur.

[1] Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press 1990; Barbara Duden, *The Woman Beneath the Skin*, Cambridge, Harvard University Press, 1991; Rosalind Petchesky, 'Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction', *Feminist Studies* 13, 1987.

[2] Özellikle şunlara bakınız: Genevieve Lloyd, *Man of Reason,* Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1993; Susan Bordo ve A. Jaggar(der.), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick, Rugers University Press, 1989; Susan Rubin Suleiman (der.), *Teh Female Body in Western Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1986; Jane Gallop, *Thinking Through the Body*, New York, Columbia University Press, 1988; Laqueur, A.g.y.

[3] Teresa de Lauretis, 'The Practice of Sexual Difference and Feminist Thought in Italy', The Milan Women's Bookstore Collective içinde (Introduction), *Sexual Difference, Atheory of Social-Symbolic Practice*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

[4] Gallop, A.g.y.

[5] Mary Douglas, *Natural Symbols*, New York, Pantheon, 1982.

[6] Aztekler, Nahua gruplarından biridir. Aralarındaki dilsel farklılıklara rağmen, kadîm Orta Amerika halkları, Kuzey'in yerli gruplarından, Güney'in And İmparatorluğu'ndan olduğu kadar farklı bir dünya oluşturdular. Orta Amerikalılar, kozmoloji, mitsel ve ritüel miras ile, kültürel merkezler ile ve benzer bir zaman ve mekân kavramıyla birleşmişlerdir. Diğer ortak noktalar için, bkz. Alfredo Lopez Austin, *The Human Body and Ideology*, 2 cilt, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993 ve Paul Kirchhoff, 'Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Cosmoposition and Cultural Characteristics', *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*, Sol Tax (der.), New York, Cooper Square Publishers, 1968 (Yeniden baskı. İlk baskı Free Press tarafından yayınlandı, Glencoe, Illinois).

[7] Fray Bernardino de Sahagùn, *Historia General de las cosas de Nueva España (Primera versión integra del texto castellano del manuscrito conocido*

como Códice Florentino), Alfredo López Austin ve Josefina Garcia Quintana (der.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes and Alianza Editorial Mexicana 1989; 2 cilt, *Códice Matritense del Real Palacio,* akt. Miguel León-Portilla, *Toltecayotl, Aspectos de la cultura Nahuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. Sahagùn'un çalışmasının aslına ve bu kaynakların üstesinden gelebilmenin karmaşasına ilişkin tartışma için, bkz. Sylvia Marcos, 'Gender and Moral Percepts in Ancient Mexico: Sahagun's Texts', *Concilium,* No. 6, 1991. Birincil kaynaklardan alman pasajlar, yazarın çevirisidir.

[8] Duden, A.g.y.; Petchesky, A.g.y., Barbara Katz-Rothman, *Kişisel İletişim*, Graduate Center, CUNY, New York, 1994.

[9] Andres de Olmos, 'Historia de los Mexicanos por sus pinturas', *Teogania e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Angel M. Garibay (der.), México, Porrúa 1973; Sahagún, *Historia General,* A.g.y.

[10] Eric Thompson, *Historia y Religión de los Mayas*, México, Fondo de Cultura Económica 1975; Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán,* Angel Garibay tarafından yazılmış giriş, Mexicó, Ediciones Porrúa 1966; Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologetica Historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 1967.

[11] Félix Baez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.

[12] Sahagún, *Historia General,* I. ve II. Kitaplar.

[13] Peter T. Furst, 'Human Biology and the Origin of the 260-Day Sacred Alamanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)', *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Gary H. Gossen (der.), Institute for Mesoamerican Studies, Albany, State University of New York, 1986. Ayrıca, Andres de Olmos'da: "Birinci günden itibaren yirmi sayılırdı, bu onların ayıydı; bir yıl bu şekilde sayılıp, beş gün bırakılırdı, böylece bir yıl sadece üç yüz altmış gün olurdu..."

[14] Frances Karttunen, 'In Their Own Voice: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now', Austin, Linguistics Research Center, University of Texas at Austin, 1986; Gary H. Gossen, 'Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis', *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Gossen (der.), A.g.y.

[15] Bu tamamlayıcılık, her kutbun, diğerinin işaret ettiği şey olduğu anlamına gelir: Örneğin erillik sadece dişillikle ilişkili olarak tanımlanır ve dişillik de erillikle. Aynı şey, sıcak/soğuk, sağ/sol ve gündüz/gece gibi diğer ikincil ikilikler için de geçerlidir. Dolayısıyla, kutuplar arasındaki iki taraflı mesafe, artan mesafenin karşıtlığı azaltmasıyla zıtlığın kendine özgülüğünü belirler, çünkü, kutuplar belirginliğini kaybetmekte ve biri (ör. Sıcak) diğerine (ör. Soğuk) dönüşebilmektedir.

[16] Yolotl Gonzáles Torres, *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*, México, Larousse, 1991: "...4 evrenin dört yönünü [simgelerdi], 5 dört yönünü artı merkezi [simgelerdi], 9 yeraltı dünyası ile ve 13 de cennetin düzeyleri ile bağdaştırılırdı..."

[17] Nohemi Quezada, kişisel iletişim, DEAS Konferansı, Ocak 1990. Ayrıca bkz. George Lakoff ve Mark Johnson, *Metáforas de la Cotidiana*, Madrid, Catedra 1986, s. 50 ve devamı. Bu değerleri Orta Amerika evrenine aktarmak ciddi bir hata olur. Nahuatl evreninin üst ve alt düzeylerini "cennet" ve "cehennem" olarak adlandıranlar, karşılaştıkları o denli "öteki" dünyada tanıdık unsurlar bulma ihtiyacı duyan misyonerlerdi. Yine de, boğularak ölenlerin gitme ayrıcalığına sahip oldukları, kuşlarla dolu ve derelerin aktığı Tlalocan, Nahuatl yeraltı dünyasının doğu kısmında yer alırdı. Burası, seçimin ve ayrıcalığın cennette yer almadığı bir yerdi.

[18] Alfredo López Austin, 'Cosmovisión y Salud entre los Mexicas', *Historia de la Medicina en México*, I. Kitap, A. López Austin and C. Viesca (der.), UNAM, Facultad de Medicina, 1984, s. 103.

[19] Louis Dumont'un, Hindu düşüncesinin kategorilerini akışkan "bölünme" ve kavramların "açıklığı" açısından tanımladığını keşfettiğimde, ben de bu makaleyi yeni yazmıştım. Bkz. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil 1983, s. 245: "... [H]indistan'la ilişkili olarak söylediğim gibi, ayrımlar akışkan, esnek ve pek çoktur ve bunlar, yoğunluğu azaltılmış bir ağ içinde kendi kendilerine bağımsız bir biçimde işlerler; yanı sıra, duruma göre değişerek öne çıkarlar, örneğin, bazen en önde yer alırken, bazen de arka planda neredeyse kayboldular. Bizler ise kendimizi ayrımların çok net olduğu (iyi ya da kötü gibi) engin bir alanda tasarlayarak ve sert varlıkları tanımlayan birkaç katı ve kalın sınırları kullanarak genellikle siyah ve beyaz olarak düşünürüz" (Yazarın çevirisi).

[20] López Austin, *Historia de la Medicina*, A.g.y.

[21] Jacques Soustelle, *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*, Paris, Herman et Cie 1955.

[22] Nahua düşünce tarzlarına ilişkin Yunan düşüncesi hakkındaki bir tartışma için bkz. Sylvia Marcos, 'Categorías de género y pensamiento mesoamericano: un reto epirtemológico', *La Palabra y el Hombre*, Jalapa Veracruz, Universidad Veracruzana, Ekim 1995.

[23] López Austin, *Historia de la Medicina*; A.g.y., Louise Burkhart, *The Slippery Earth, Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

[24] López Austin.

[25] A.g.y.

[26] Willard Gingerich, 'Cipahuacanemiliztli, the Purified Life in the Discourses of Book VI, Florentine Codex', *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, BAR International Series 402, 1988, s. 522.

[27] Burkhart, s. 79.

[28] A.g.y., ss. 130-131.

[29] *Huehuetlatolli* ve *ilamatlatolli*'nin tolumsal cinsiyete ilişkin kapsamlı kullanımı için, bkz. Sylvia Marcos, 'Gender and Moral Perspectives in Ancient Mexico: Sahagun's texts', *Concilium*, No. 6, Aralık (1991).

[30] Sahagun, *Historia General*, VI. Kitap.

[31] Lopez Austin, kişisel görüşme, Mexico City, 1989.

[32] Bordo, A.g.y.; Duden, A.g.y.

[33] López Austin, *Historia de la Medicina*, A.g.y.

[34] Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, Meksika, Siglo Veintiuno Editores, 1988 [1977]. (Fransızca birinci baskısı, *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, 1885).

[35] Silvia Ortiz, "Eşl Cuerpo y el Trance entre los Espiritualistas Trinitarios Marianos, Sağaltımda Simge ve Performans: Yerli Tıp Düşüncesinin Katkıları Sempozyumu'na sunulan tebliğ (Sempozyumu düzenleyen: Sylvia Marcos), PreCongreso CICAE, Temmuz 1993.

[36] Carlos Viesca, "Prevención y Terapéuticas Mexicas", López Austin ve Viesca, *Historia de la Medicina* içinde, A.g.y., I. Kitap.

[37] Bu konularda daha ayrıntılı bir sunum için bkz. Sylvia Marcos, "Cognitive Structures and Medicine, The Challenge of Mexican Popular Medicine", *Curare*, C. 11, sayı 2, 1988.

[38] López Austin, *Historia de la Medicina*, A.g.y.

[39] Jorge Klor de Alva, "Contar Vidas: La Autobiografia Confesional y la Reconstrucción del ser Nahua", *Arbor* (No. 515-16), Madrid, 1988, ss. 49-78.

[40] Bkz. Thelma Sullivan, "A Scattering of Jades: The Words of the Awtec Elders", G. H. Gossen, *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, A.g.y.

[41] Sahagùn, *Historia General*,A.g.y.

[42] López Austin, A.g.y.

[43] Kadîm Orta Amerikalılar belki de tensel faaliyetlerin reddedilmesini bu yüzden anormal olarak görüyordu; onlar olmaksızın kişi yeryüzüne ait olamamaktaydı.

[44] Miguel León-Portilla, *Toltecayotl, Aspectos de la cultura Nahuatl*, A.g.y.

[45] A.g.y.

[46] Miguel León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, Norman ve London, University of Oklahoma Press, 1990 [1963]. (*La Filosofía Nahuatl*'in çevirisi, Meksika, UNAM 1983. Birinci basım 1956).

[47] Angel M. Garibay, *Historia de la Literatura Nahuatl*, Meksika, Porrúa 1953.

[48] Sahagún tarafından kaydedilen özgün Nahuatl anlatısı Francisci del Paso y Troncoso, *Códice Matritense del Real Palacio*, c. VII'de bulunmaktadır. Hauset y Menet fototipi, Madrid, 1906. León-Portilla'nın İspanyolca çevirisi, *Toltecayotl, Aspectos de la Cultura Nahuatl*, A.g.y.'den alınmıştır.

[49] León-Portilla, A.g.y.

[50] Sahagún'un Nahuatl'den İspanyolcaya çevirisi (1577'de) *Historia General de las cosas de Nueva España*'nın III. Kitabı'nda yer almaktadır. Anlatının bir özeti olan çevirisinde sıfat ve eğretilemeler hafifletilmiş, hatta değişikliğe uğratılmıştır. Sahagún'un Nahuatl dünyası hakkında bilgi edinmek için geliştirdiği bir anketin yardımıyla, yardımcıları Nahuatl dilinde malzeme topladılar (*Códice Matritense*); León-Portilla'nın İspanyolca çevirisinde kullandığı kaynak budur. Bu şiirsel öykünün Sahagún'un ellerinde geçirdiği değişikliklerin farkına varmak, bedensel ve erotik imalar içeren başka metinlerin de diğer misyoner vakanüvislerin ellerinde benzer değişikliklere uğratıldığını varsaymamıza olanak sağlar. Yine de Sahagún, ahlaksal değerlerine uymayan öğreti ve söylemleri, değişikliğe uğratarak da olsa muhafaza etmede bazılarına göre çok daha saygılı davranmıştır.

Sahagún ve diğer vakanüvislerinin yaptığı değişiklikler yazılarının Hıristiyanlaştırma hedefleri, Engizisyon baskıları ve keşişlerin kimi Orta Amerika erotizm ifadeleri karşısında duymuş olabilecekleri utanç ya da ihtiyatla bağlantılıydı.

[51] Her ikisi de Dominiken olan Heinrich Kramer ve James Sprenger tarafından Latince olarak kaleme alınan *Malleus Maleficarum*, 1484'te (ya da başka yazarlara göre 1486'da) yayınlandı. Eril cinsel organlarına imrenen, doymak bilmez, dolayısıyla da *erkekler* için tehlikeli kadınlar fikri, "cadılar"ı avlamaya ve ardından da Engizisyonun ateşine mahkûm etmeye yardımcı olmak için yazılan bu kötü şöhretli belgeden kaynaklanmaktadır. Yapıt neredeyse tüm erkeklerin azizler olduğunu ve onları yaşamlarını Tanrının hizmetine ya da yüce (bedensiz) aklın faaliyetlerine adamaktan yalnızca kadınların kötücül etkisinin alıkoyduğunu ima eder gözükmektedir. Belge, beden ve faaliyetlerine karşı zincirden boşanmış bir tacizdir.

[52] Sahagùn, A.g.y.

[53] Laqueur, A.g.y.

II

Dinlerde Bedenler

Budist Metin ve Ritüellerde Dişi Beden*

Eva Neumaier-Dargyay

Bu incelemenin arka planını oluşturan soru, Budizm'in, özellikle de Tibet geleneğinin bir simgesel beden ya da tinsel bir gizil-güç olarak dişili nasıl inşa ettiğidir. Bu bağlamda, dişil simgesel beden, ileride göstereceğim üzere, eril arzunun içinde işlediği tarladır; bu arzu, ister ilahiyat durumuna yükselsin, ister şeytansı karakterde bir şey olarak kötücülleşsin, dişil içerisinde yerini bulur. Bu tartışmayı kuramsal bir çerçeve içinde bağlamsallaştırabilmek için, önce, arzu kavramı üzerine çağdaş entelektüel söylemde yürütülen tartışmaya -özetin özetiyle- girişeceğim. Bunun sonucu olarak da, arzu terimini Budist metinlerde sıkça kullanılan ve genellikle 'arzu', 'bağlılık' olarak çevrilen Sanskritçe *kama* anlamıyla değil de, bu çağdaş söylem içerisinde geliştiği haliyle kullanacağım. Bu kuramsal tartışmaların bulgularını, Tibet mitoslarındaki, yeryüzünü dişil bir cin olarak betimleyen ve Batı Himalayalar'da (Zanskar) yürüttüğüm alan gözlemlerinde doğrulanan bir simgeler kümesine uygulayacağım. Bunun ardından, bu çağdaş arzu kavrayışını, bir arzu dilinin ortaya çıkıp çıkmayacağını görebilmek için, Budist tantrik metinlerin söylemine taşıyacağım. Katkımı, çeşitli metin ve bağlamlarda tezahür eden Budist geleneklerin, dişil 'beden'e arzu hususunda 'toplumsal cinsiyet' kavramını aydınlatan bir kavrayış sunduğu hipoteziyle destekleyeceğim.

Kojève tarafından yorumlandığı haliyle Hegelci arzu kavramı, kişinin kendisini yeniden keşfetmesine olanak sağlamak üzere ötekini tanımaktır.[1] Lacan kavramı daha da geliştirmiş ve arzuyla ya-

---

* Türkçesi: Sibel Özbudun.

kından bağlantılı olarak fantezi ve imgelem unsurunu gündeme getirmiştir. Ona göre arzu, bilinemez olmasına karşın, kişinin kendi arzusunu tanımasının kaynağı olarak Öteki'ni yaratmaktadır.[2] Kristeva, bilinemeyen içerisindeki yerini vurgulayan bir arzu kavrayışı geliştirmektedir. Sevinç (*joy*) yalnızca 'adı dile getirilemez olan'ın, Varlık ve ölümle birlikte düşünceyi kendi ötesine, kendi sınırlarının ötesine yönelten, onu, özellikle parçanın bütüne eşitlenmesi anlamında sonsuzlukla temasa geçiren bir başka biçimi, bu haliyle gerçekliğin öteki yüzüdür.[3] Bu sevinç, Kristeva için yaşama sevinciyle anlamdaştır. Bu düşünürlerin yorumladığı haliyle arzu, arzunun etkin hale geldiği ve doyumunu aradığı bir alanla sıkı sıkıya bağlıdır. Bu alan, imgesel ya da fiziksel, bedendir; Tibet Budizmi'nin burada tartışacağım simgesel yapıların anlaşılması açısından nasıl bir vaat içerdiğini göreceğiz. Bunu kısaca Buddha'nın alegorik bir biçimine denk düşen 'bilgeliği' ile birleşik olduğu tantrik Budizm'e bir göndermeyle örneklemek istiyorum; burada eril olarak betimlenen Buddha, kendisinin yükseldiği bilgeliği temsil eden dişil bir figürle sarmaş dolaş gösterilmektedir. Başvurulan cinsel tahayyül ve onu betimleyen metinler, Buddha'yı Sanskritçe 'zevk' anlamına gelen ve zevk mahalli olarak vajinayı imleyen ***bhâga*** içine yerleştirmektedir. Buddha, sözcüksüz bir bilgeliği kapsadığı için Kristeva'nın yaşam sevinci (*jouissance*) olarak anlamamız mümkün olan bu 'zevk' içerisinde ikamet etmektedir; bu bilgeliğe duyulan arzu, böylelikle onu Budhhalığa yerleştirir. Buddha ile ***bhâga*** ya da adı dile getirilemez bilgeliğin sevinci birbirlerine bağımlıdır. Ne bir arada yaşıyor, ne de bağımsız olmalarına karşın, biri öteki olmadan olamaz.

1) Dişil Bedeni İmleyen Toprak

Kadîm Tibet mitoslarında toprağın kendisi, doğrulup insanlar arasında kargaşa yaratmaması için çivilenmiş bir şekilde sırtüstü yatan dişil bir ilksel cindir. Bu kuvvet kutsal erkeklerin (hiçbir kaynak bu bağlamda kadınlardan söz etmez) kudreti ritüellerle ve sunularla terbiye edilmediği sürece, insan varoluşu için büyük bir

tehdit oluşturmaktadır. Başlangıçta yıkıcı olan bu kuvvet, insanlar yabanıl doğanın tehlikeleriyle karşı karşıya kaldığında, tipi karla gözlerini kör ettiğinde, dolu yaz boyu zorlu çalışmanın hasadını yok ettiğinde, seller evleri ve sürü hayvanlarını sürüklediğinde, heyelanlar köyleri yeryüzünden sildiğinde hissedilir. Ama disiplin ve denetim altına alındığında aynı kuvvet, yaşamı destekler, bol miktarda tahıl verir, üzerinde kuzu ve buzağıların koşuşturduğu zengin otlakları sağlar.[4]

Bu mitos, Tibet imparatorluğunun 'sınırlarını disiplin altına almak üzere' tapınak ve sunakların dikilmesiyle bağlantılıdır. Aris'in Bhutane tapınakları üzerine incelemelerine bakılırsa, bedeni üzerinde belirli noktalara dikilen tapınaklarla yere çakılan bu dişil toprak i planı, ancak sonraki dönemlerin yazınsal yapıtlarında belgelenebilse de, Tibet monarşisi dönemine (İS 7-9. yüzyıl) tarihlendirilebilmektedir.[5]

İfritsi bir Ana olarak toprak simgesel olarak Tibet yurdunun bütününü temsil eder; ama her bir vadi ve bölgede de mevcut olduğu düşünülmektedir. Böylelikle, bir ve tek Toprak Tanrıçası sonsuz bir çeşitlilik içinde, tekrar tekrar farklı bir mahalde kapsanmış olarak varlığını sürdürmektedir. Her bir vakada, belirli işaretler bedenin uzuvlarıyla özdeşleştirilmektedir. Her bir düğümün kendi içinde simgesel olarak evreni temsil eden ağın bütününün bir imgesini kapsadığı Indra'nın ağı gibi, bu mitosta da bütün ülke, Toprak Tanrıçası'nın bedenidir; her bir tekil bölge de öyle. Örneğin bu mitosun yerel tarihçe ve diğer yazılarda kaydedildiği Zanskar'da[6], insanlar Ana'nın yüreğinin Pipiting'de, dizlerininse Zanskar nehrinin Tshazar yakınlarındaki büyük kıvrımında yer aldığına inanmaktadır. Onun gizemli bedeni olarak görülen, küdesel gevşek çakıl ve kum kıyılarından ve yüksek, ışıltılı yamaçlarından oluşan ülkenin kendisi, kırılgandır. İnsan yerleşimlerine felaketler getirmeye yatkındır. Bunun sonucu; Ana, tapınaklar biçimindeki simgesel 'çiviler'le çakılmalıdır. Zanskar tarihçesi, bu dişil cinin evcilleştirilmesini, Budizm'i Tibet tercihlerine uyarlandığı söyleyen 7. yüzyılda yaşamış bir tantrik ustaya, Padmasambhava'ya bağlamaktadır:

Padmasambhava Udyâna'dan geldiğinde, tüm cinleri, (gelecekte Buddha öğretisini koruma) vaadiyle zincire vurdu. Ayrıca tüm kötülük alametlerini de baskı altına aldı. Toprak cinini sırtüstü yatırıp başının üzerine Sani Kanika sunağını, Pipiting'e, yüreğinin üzerine Nya-nam Guru (tapınağını) ve (Tsha-zar'daki) Maitreya Nya-nam Guru tapınağını da bacaklarının üzerine dikti.

Bu anlatının simgesel bağlamı, şiddetli bir boyun eğdirmeye ilişkindir: Tantrik büyücü ve sihirbaz Padmasambhava, burada bir cin olarak görülen Toprağı, bacakları açık biçimde sırtüstü yatırmaktadır. Bedeni üzerine dikilen sunak ve tapınaklar, onu yere rapteden 'çiviler'dir. Evcilleştirilmemiş Toprak cinini denetim altına alma arzusu, ona nüfuz etme ve hareketsiz bırakma fallik eylemiyle sonuçlanmaktadır. Bu, güdüyle bağlantılı Freud'cu arzu kavrayışının bir sahnelenişidir. Metinler burada herhangi bir sevinç ya da yaşam sevincine işaret etmemektedir. Ancak Toprak cininin tekinsiz bir karakteri vardır: Yukarıdakiyle ilintili olmakla birlikte onunla bütünleşmiş olmayan başka bir mitosta, gerçeklikte bir kaya cini olan Toprak, güzel bir kadın şeklinde gözükür. Bu biçimiyle, Tibet soyunun anası olmayı hedeflemektedir. Budist sevecenliğin iyicil dünyasını kaosa (bunu, genellikle bilinçdışı olarak nitelenen, adı dile getirilemez olarak anlayabiliriz) uğratmak üzere yeraltının kapılarını açma tehditleri savuran yırtıcı ve yamyamsı bir doğası vardır.[7] İlk mitosta arzunun mahalli (tantrik usta Padmasambhava'da temsil edilen) eril; nesnesi ise adı dile getirilemez olan dişil (Toprak Cini)'dir. Usta cini alt emekle, Hegel'ci ve Freud'cu arzusunu, dişinin, etik ve disiplin âlemini tehdit etmeyecek tarzda köle olarak boyun eğeceği narsis bir bağlamda gerçeklemektedir. Ancak, Freud'cu yorumu daha da ileri götürmek isterim: Padmasambhava, rivayete göre, 'anasız ve babasız' olarak, bir lotus çiçeğinden doğmuştur; bir başka deyişle, lotus çamurdan bittiğine ve suyun yüzeyinde çiçek açtığına göre, anası topraktır. Toprak Tanrıçasının, fallusla çivileyerek boyun eğdirmekle, oedipal düşünü -anneyle evlilik- nihayete erdirmektedir. Halihazırda bu sunaklarda herhangi bir fallik simge göze çarpmasa da, bu yorum, metinlerdeki dil ve imgelemin ışığında

meşru gözükmektedir.[8] Kimi kaynaklar, Toprak Tanrıçasının cinsel ilişkide bulunan bir kadın gibi yattığını söylerken bu durumu açığa çıkarırlar. Tibet geleneğinde Toprağın mitik algılanışı, dişil bir ilah olarak kavranılan doğanın saldırgan boyun eğdirilmesidir. Bir cin olarak algılanmakla birlikte Toprak, aynı zamanda terbiye edilmeyi 'gereksinir' (*'dul ba*). Terbiye edilmeyi isteyen, mevcut haliyle değil, Ötekiliği içinde arzulanır. Efendisinin binek atı olmasını istediği bir yaban atı, terbiyeyi gereksinir. Böylelikle, Padmasambhava Toprağı istemektedir; ama mevcut cin doğasıyla değil, boyun eğdirilmiş haliyle; ve bu arzu, terbiye etmeyi gerekli kılar.

Cin, ancak arzulanan toprak, yalnızca genel olarak ülkede değil, aynı zamanda onun kimi somut oluşumlarında da tezahür etmektedir. Burada iki vak'a tartışılacak. Bunlardan ilki, dişi üreme organı yoni'nin şekline benzeyen Shila çağlayanı, ikincisi ise, Tek Gözlü Ana, Ekadzati olarak tapınılan bir sarkıttır.

Dişil cin kudretinin bir çağlayanda mevcut görüldüğü ilk vak'a, çoğunlukla dişil olup yalnızca köy yakınlarındaki sunaklarda (*lha tho*) değil, aynı zamanda dağ yüzeylerindeki kaya ve taşlarda ikamet eden köyün Tanrıları, *yul lha* bağlamında irdelenmelidir. Bu dişil Tanrılar, topraktan doğmadır ve toprağa bağlıdır; köylü toplumlarının hayatta kalması için son derece önemli olan yaşam ve bereket kuvvetlerini kişileştirirler. Bazı durumlarda bu Tanrılar ve kültleri kadınları etkileyen felaketli olaylardan kaynaklanmıştır. İntihar ya da vakitsiz ölüm gibi travmatik olaylarla tehlikeye düşen yaşam uyumunun, bu yıkıcı kuvvetlerin, kurban ve ibadetin sağaltıcı kudretiyle dengelenmesi sayesinde yeniden sağlandığı söylenebilir.

Zanskar'lı bilge bir soylu olan bSod-nams dbang-phyug, bana, Tsarab Lingti ırmağının kuzey kıyısında, Padum ile Bardan manastırı arasında yer alan Shila'da hâlâ yürürlükte olan şu âdetleri anlatmıştı: Yeni Yıl kutlamaları vesilesiyle, köylüler hamurdan küçük heykelcikler yapıp, köyü ikiye ayıran güçlü çağlayanın yakınında ikamet eden dişi *yul lha*'ya sunmaktaydı. Ancak, habercime göre, eski zamanlarda 'ana'yı yatıştırmak için bebekler kurban ediliyordu.

8 Temmuz 1979'da köye karşı kıyıdan bakma olanağım oldu: Çağlayan kayaya dişi üreme organı *yoni*'yi andıran bir şekil vermişti. Su, her iki yandaki kayalıklar arasında sıkışmış cilalı kayalardan çağıldıyordu. Meş'um jeolojik oluşumu nedeniyle burası kolaylıkla eski halkların fantezi ve düş gücünü harekete geçirebilirdi. Dişil kudretin, suyun dölleyici etkisiyle çağlayanın yıkıcı kuvvetinde cisimlenen ikircimi, yaşamın en değerli simgesi, yeni doğmuş bir bebek verilerek dengelenmekteydi. Çocuğun kurban edilişi onun yok edilmesi değil, sonsuz yaşamın simgesi Tanrıçanın çocuğuna dönüşmesiydi. Zamanımızda bu bölgede insan kurbanına ilişkin herhangi bir gözlem kaydedilmemekle birlikte, A.H. Francke Batı Himalayalar'da insan kurbanına ilişkin kimi izleri betimlemiştir.[9]

İkinci vak'ada Ana, zahitlerle 'tek çocuklu bir ana gibi' (yerel haberci) ilgilenen Tek Gözlü Ana, Ekadzati'ye dönüşmüştür. Kendisine, Zanskar ırmağının güney kıyısına bakan yüksek bir dağda bulunan Shilatse çilehanesinin yakınlarındaki bir mağarada bulunan sarkıtlar biçiminde tapınılır. Shilatse çilehanesi rDzong-khul manastırına aittir. Geçmişte, aralarında Ngag-dbang tshe-ring'in de bulunduğu kimi ünlüler burada belirli süreler yaşamıştı. Uzak ve yakın geçmişe ait kanıtlar, rDzong-khul'la bağlantılı bKa'brgyud tarikatı rahibelerinin Shilatse'de kalmayı yeğlediğini göstermektedir. Yetmişli yıllarda kadîm yapıların çoğu depremde yıkıldı. Yerel haberciler şimdi yıkılmış bulunan yapılardan bazılarında bZhad-pa rdo-rje (1759/60-1831)'nin duvar resimleriyle süslü olduğunu bildirmişlerdi. rDzong-khul'un bu ünlü ressam ve yogisi Zanskar ve Ladakh'daki, 18. yüzyıla ait pek çok duvar resminin yaratıcısıdır.

Yeri 1978'de ziyaret ettiğimde, binaların tümü yeniydi. Ana tapınakta, sunak odasının duvarlarıyla arasında ancak daracık bir geçidin bulunduğu geniş bir **stupa** yer almaktaydı. Buradan bir geçitler labirenti bir doğal mağaralar sistemine ulaşıyordu. Bunlardan bazıları dış dünyadan doğal kayadan öylesine ince duvarlarla ayrılıyordu ki, bu mağaraların karanlık dünyasına günışığı girmesini sağlamak için duvarlara yarıklar açılmıştı. Bu mağaralar galeri-

sinde önümü mağaraların doğal duvarlarındaki dar bir yarığı dolduran tuğlalardan örülme bir duvar kesmişti. Gerçek tapınağın bu duvarın ötesinde olduğunu söylemişlerdi bana: 5 m. boyunda, 3 m. eninde, tavan yüksekliği 2 m.yi aşmayan bir mağara. Bu doğal tavandan, biri yüzü, biri tek göğsü, biri de karın kısmını temsil etmek üzere, üç yuvarlağımsı kaya oluşumu sarkıyordu. Yüz benzeri oluşumun orta yerinde, kayanın içine gömülü beyaz bir nokta vardı: Habercimin kulağıma fısıldadığına göre, 'Tek Gözlü Ana, Ekadzati'nin tek gözüydü bu.

Rehberimin söylediğine göre, bu kaba imgeyi hiçbir kadın göremezdi. Tapmağı görme arzum ateşli biçimde tartışıldıktan sonra, kısıtlamanın yalnızca yerli kadınlar için geçerli olduğuna oybirliğiyle karar verildi; böylece mağaraya girme hakkını elde ettim. Genelde yalnızca bilinen 'dinsel' niteliklere sahip erkekler mağaraya kabul edilmekteydi. Mağaranın içerisinde, Ekadzati'yi onurlandırmak ve yatıştırmak için lambalar yanıyordu; ama söylendiğine göre başka hiçbir ritüel gerçekleştirilmemekteydi. Tavanı oluşturan kaya kubbe bir is tabakasıyla kararmıştı; ama ritüel faaliyetlere değgin başka bir iz yoktu.

Burada anlatılan iki vak'a da yerel inançlara kök salmıştır, ama aynı zamanda o tikel bölgenin Budist pratiği içine de yerleşir. Bunlar, Toprağı, Budist usta Padmasambhava'nın arzusu aracılığıyla Budist öğretinin desteğine dönüşecek bir cin ana olarak kurgulayan mitosun ritüel akrabalarıdır. Her iki kült de Toprağı ikircimli ve öngörülemez karakteri içinde kutlar: Çağlayan köye, o denli gereksinilen suyu sağlamakta, ama aynı zamanda köylülerin çocuklarını 'yutmaktadır'; Ekadzati ise öylesine güçlüdür ki, yalnızca seçkin bir manevî güce sahip erkekler yaklaşabilmektedirler yanına. Her iki vak'ada da, dinsel vurgulu arzu tehlike yüklü Toprağı cemaatin toplumsal-dinsel düzenini destekleyen bir kuvvete dönüştürür. Toprağın keyfî ve kaotik, yani 'cinlere ilişkin' olarak algılanan doğası, eril arzu aracılığıyla, zaman içinde cemaatin örgütlenişini destekleyecek bir kudrete dönüştürülmektedir. Dişil beden

ile eril arzu arasındaki gerilim ve sürtüşme, doğanın kuvvetlerini, cinlere ilişkin olanı besleyen ve destekleyene dönüştüren dinsel bir simge haline getirmektedir.

Etnografik veriler, 'Budist' ve 'folk-Budist' görüngülere değgin bir kategorileştirmeye daha yatkın gözükmektedir. Ne ki, 'Budist' dinsel görüngüler ile 'folk-Budist' olanlar arasındaki ayırım, dinin canlı dokusunu anlamada fazlaca bir değer taşımayan akademik bir inşadır. Başka bir yerde de gösterdiğim gibi, mümin için din, otantikliğini yaşam içindeki edimlerden alan tutunumlu bir değerler ağıdır.[10] Günümüzde Zanskari Budizmi'ne içkin olan dinsel görüngülerden bazılarının, Budizm'in Tibet dünyasına girişinden önce de benzer bir biçimde mevcut olması olasılığı, Zanskari için konu dışıdır. Farklı kökenlere dayanan dinsel görüngüler arasındaki benzerlik ya da özdeşliğin, yalnızca Budizm'in evrensel hakikatini desteklediği düşünülür. Bu nedenle, bu görüngülerin Budist - folk Budist hattı doğrultusunda yorumlanmasının, bir zamandır bildiklerimize yeni bir şey ekleyebileceği kanısında değilim.

Budizm bir yandan bu dünyanın sefaletle yüklü olduğunu düşünürken, Zanskari'nin yerel ve ebedî inancı doğanın üretken kuvvetlerinin, toprakta, hayvanlarda ve insanlarda, bizatihî doğanın sürekli tehdidi altındaki kırılgan bir durumda kapsandığını deneyimlemektedir. Ebedî inancın büyük bölümü, doğanın bu kırılgan dengesini desteklemek üzere yaşam kuvvetlerini güçlendirmekle ilgilidir. Doğanın ikircimli kuvvetlerinden toprak Tanrıçaları sorumludur; onlar mağaralarda ya da toprakta ikamet eder. Bu Tanrıçaların doğası mağarada, ana rahminin simgesi olarak kendisini açığa çıkartır. Karanlığı dış dünyanın tehlikeleri karşısında bir sığınak sağlar; rahim cenini besler. Ama rahim aynı zamanda, atıklarla dolu karanlık bir yerdir ve ceninin bu zindan benzeri yerden kurtulma şansı yoktur; tıpkı uzun kış mevsimi boyunca vadileri karla kaplanan Zanskar halkının doğanın kaprislerinden kaçınamadığı gibi. 'Uygar' insanlığın doğayla ilişkisinin ikircimli karakteri, bu Zanskari kültlerinin simgeciliğinde iyi yakalanmıştır.

Anlatının simgesel sentaksı üç 'çift' düzlemini telaffuz eder: Tanrıçanın rahmi mağara, Zanskar vadisi (ve Tibet yurdu) ve samsara olarak tekrarlanır; halk (özellikle vadi erkekleri) kurban edilen çocuk heykelcikleri ve samsara'da 'yakalanmış' tüm duyarlı varlıklarda tekrarlanır. *Bizatihi* dişil mahal, rahim, bu anlatılarda bir ürkü, dolayısıyla da bir tapınma yeri, ama aynı zamanda da bir zindan işlevi görmektedir. Bu kudret ve üreme merkezi üzerinde denetim kazanabilmek için kültür kahramanı Padmasambhava, kadın klişesini, yani oedipal anayı, Toprak Tanrıçasına boyun eğdirerek, boyunduruk altına almak durumundadır.

Tantrik Budizm'in Tanrı ve Tanrıçalarından hiçbiri, ülkeyle bu tarz bir ilişki içinde değildir. Bu da, toprak Tanrıçalarının ilk insanların toprağı işgal edip işlemeye başladığı zamanlara değgin yerli doğasına işaret etmektedir. Buna karşılık, Budist Tanrılar Tibet dünyasına çok sonraları nüfuz eden okuryazar bir dine aittirler. Bu nedenle de, bu haliyle ülkeyle bir ilişkileri yoktur.

Ülke uzamını Toprak Tanrıçası'nın bedeni olarak görmekle, bu bedene büyük kutsallık taşıyan makamlarla girmek ya da nüfuz etmekle, insanlar bereket ve analık simgelerinin kudretini fiziksel bir tarzda duyumsarlar. Toprak ve insanlar özsel bir tarzda etkileşir ve bireysel varlıklarının bütünlüğünü kapsayacak şekilde bağlantılanırlar. Bir başka deyişle, bu, arzunun dönüştürücü faaliyetiyle olanaklı hale gelen ve Toprağın dinsel bereket simgelerini kapsar bir tarzda algılandığı, erotik bir deneyimdir.

2) Tantrik Metinde Dişi

Budizm'in, diğer geleneklerinden çok daha karmaşık olan Vajrayana geleneği, kimi en yüce düşüncelerin yanı sıra, en kaba ve arkaik ritüel pratiklerinden bazılarını da barındırır. Böylelikle, Vajrayana kâh Budist gizemciliğin zirvesi, kâh özgün karakterin bir bozunumu olarak görülmektedir. Vajrayana'nın yorumlanışında son moda, onu kuantum fiziği ya da süreç düşünüşünün bir prototipi olarak görmektir. Çok az sayıda tantrik metin bilimsel ince-

leme konusu olduğundan, bu sistemin nesnel olarak anlaşılmasının temeli, oldukça zayıftır. Vajrayana öğretisinin doğasının neden oluştuğuna ilişkin kimi zaman parlayan tartışmalar bir yana, belirgin özelliklerden biri, bolca simge kullanılmasıdır.

Vajrayana ayinlerinde çok sayıda tekil simge kullanılmaktadır; pek çoğu, yeni yan anlamlar üstlenen kümeler oluşturur ve bunlar da başka simgesel bağlamların gelişmesini tetikler. Örneğin çan ve elmas asa (*vajra*), çan söz konusu olduğunda bilgelik ve dişil anlamına, *vajra* söz konusu olduğundaysa, değiştirilemez beceri ve erillik anlamına gelecek tarzda, birbirlerinden bağımsız olarak kullanılmaktadır. İkisi birlikte kullanıldığındaysa, beceri ve bilgeliğin birliğini simgelerler; ama aynı zamanda ikincil bir simgesel anlama da gönderimde bulunurlar. Çan yalnızca bilgeliği değil, aynı zamanda, rahmi andıran şeklinden dolayı dişiyi de simgelemektedir. *Vajra* ve çanın birlikte ayinsel kullanımında, erillik ile dişilliğin birliği vurgulanır. Simge kullanımının yanı sıra, gösterge kullanımı da zengindir: Farklı mimikler, kişinin sezgisel olarak anlayamayacağı, öğrenilmesi gereken çeşitli anlamlar taşıyabilirler.

Tantrik Budizm yazınında durum, daha da karmaşıktır. Kimi zaman Budist edebiyattan ötesine işaret eden yazınsal imalar boldur. Simgeler sıkça öğretinin belirli veçhelerine işaret eden göstergeler olarak kullanılırken, içkin simgesel karakterleri bireyi simgesel anlamlarını daha derinden deneyimlemeye yöneltir. Bugüne dek kimse tantrik simgeciliğin kapsamlı bir incelemesine cesaret edemedi. Aşağıdaki irdeleme, yalnızca simgesel anlama sahip kimi tekil özelliklerin altını çizmeye niyet etmektedir.

Kâlacakra Tantra:

Kâlacakra Tantra'nın altında yatan tantrik simgeciliğin merkezinde, *yab* (baba) ve *yum* (anne) kavramı yer alır. Terminolojik bir çift olarak, bu terimler çeşitli şeyleri tanımlamak üzere geniş biçimde kullanılırlar. *Yab/yum* tunçlarından, 'baba' tantralardan, 'ana' tantralardan vb. söz edilir. Burada, Kâlacakra ritüelinin, çok güçlü

ve kadîm karakterli erotik imgelere başvuran bir bölümünü inceleyeceğim. Okurun burada tartışacağım bölümün doğasını iyi değerlendirebilmesine yardımcı olabilmek için, önce metinde verildiği haliyle ritüelin doğasını özetleyeceğim.

Ancak ilkin, Batıda esas olarak Tibet kanonunun ilk basımının nihaî halinden sorumlu kişi olarak bilinen, ancak aynı zamanda tantrik konularda da uzman olan Bu-ston Rin-chen-grub (1290-1364)'a döneceğim.[11] Ciltler dolusu toplu yapıtları arasında tantrik yazın ya da pratiğin kimi veçheleri üzerine uzun risalelere rastlayabiliriz. Farklı birkaç yapıtında tartıştığı *Kâlacakra* çevrimi özel bir dikkate değer görülmüştür. Bunlardan biri, bütün İyi Nitelikler'in Çeşmesi olan *dPal dus kyi 'khor lo'i dkyil chog yon tan kun 'byung*, yani Soylu Kâlacakra'nın Mandala Ritüeli'dir.[12] mKhas-grub-rje *Kâlacakra* tantra üzerine, kısmen Bu-ston'un yukarıda anılan yapıtına başvurarak bir yorum kaleme aldı (*dPal dus kyi 'khor lo'i dkyil chog dgongs pa rab gsal*). Bu metinde mKhas-grub-rje konusunu altı başlık altında düzenlemiştir: Erginlemeyi gerçekleştiren lama'nın nitelikleri; şakirtlerin eğilim ve nitelikleri; verilecek çeşitli erginlemeler; erginleme sırasında kullanılan çeşitli mandala tipleri; ayini yürütmek için uygun zaman; gerçek güçlenme.[13] Son başlık, iki altbaşlık halinde bölünmüştür: Gerçek güçlenmede şakirdin rolü ve lama'nın rehberliği. Bunlardan ilki de altı veçheye bölünmüştür, bunlardan ilki uygun motivasyonun ortaya çıkışı ve şakirdin aklını, ilahiyatın (*lha*) bedenine girmesine sağlayarak manevî yeniden doğumu getirip olgunlaştıran güçlenmenin sağlanışıdır. Bu olayın batınî karakteri, bağlamının daha tam bir tartışmasını gerektirir.

Aşağıdaki betimleme Bu-ston'un *The Mandala Ritual of the Noble Kâlacakra, which is a Fountainhead of All Good Qualities*'de bulunmaktadır. Bu-ston kendi sözcüklerinin arasına tantra'dan alıntılar serpiştirmiştir ki bunlar burada dikkate alınmayacaktır. Paragrafın altbaşlığı "şakirdi kendi ilksel varoluşuna yerleştirmek" (*slob ma lhag gnas*)'tır; yani şakirt geçici bir varoluştan Kâlacakra ilahı olarak simgelenen birincil varlığa bir dönüşüm geçirecektir.[14] Bu-ston erginle-

menin gerçekleşeceği sahneyi betimler: Şakirtler, bir perdenin ardında gizlenen ayinsel nesnelere ve kutsal imgelere bakamayacak şekilde yerleştirilmiştir. Usta şakirtlere doğru zihinsel tutuma sahip olmalarını öğütler; örneğin gururdan ve diğer kirletici tutumlardan vazgeçmelidirler. Guru'ya ve Vajrayana'ya güven de diğer hayatî gereklerdi. Şakirtler yeminlerini bu güven temelinde etmekteydi. Erginlemede kişinin güzel, yapılı olması ve iyi bir aileden gelmesi ya da tersi önemli olmamalıydı. Şakirtler abdest alıyor ve ustalarına bir mandala sunuyorlardı (bu konumda kadınlara ilişkin herhangi bir kayıt yoktur). Ardından, ellerinde bir çiçekle ustanın önünde diz çökerlerdi. 'Bu dünyanın iyiliği için', 'bu dünyanın ötesinin iyiliği için' ve 'Buddhalığa erişmek için' ya da 'bu dünyanın ötesini algılamak için' erginleme peşindeydiler. Ama bu sonuçları arzularlarsa onlara erişemezlerdi. Ancak onlar için uğraşmayarak zahmetsizce edinilebilirlerdi. Bu-ston şöyle devam etmektedir:

> Böylesi düşünceleri yaratırken (usta şakirdinin) ağzından girip elmas yolundan (cinsel organ) kendi bedenine nüfuz ederek lotus bilgeliğine ('ana'nın vajinası) yerleştiğini temaşa eder.
>
> Ardından usta ışığın yüreğinde (*cakra*) yer alan bir tohum heceden yayılacağını görür. (Bu ışık) *tathâgata*'nın baba ve anne olarak ağzından ('elmas yol' aracılığıyla) bedenine girmesini sağlar. 'Özgürleştirici içgörünün aklının' (*bodhicitta*) erimesi erginlemeyi bahşeder ve (şakirdi) ilah (olarak birincil varlığa) (*gtso bo*) dönüştürür; usta böyle tefekkür eder.[15]

Tibet âlimâne yazısının sıkıştırılmış üslubu daha fazla yorum gerektirmektedir. Erginlemenin bütünü, normalde erkek olan ustanın tefekküründe gerçekleşmektedir. Önünde *yum*'una, 'ana'ya, yani saf içgörü ya da *gnosis*'in dişil simgesine sarılmış Kâlacakra'yı tahayyül eder. Böylelikle usta ve ilah, her ikisi de eril, özdeş görünüm ve anlamlı ayna imgeler olarak görülmektedir. Şakirt bunun ardından ağızdan geçip merkezî geçidi (*avadhuti*) izleyerek eşiyle sıkıca birleşmiş Kâlacakra olarak görülen ustanın cinsel organına iner. Şakirt bu yolla kendini 'saf içgörünün anası'nın rahminde

bulur. Gerçek erginleme ya da yeniden doğum, Kâlacakra'nın dölsuyuyla gösterilen *bodhicitta*'sı *gnosis*'in vajinasına girdiğinde gerçekleşir. Şakirdin yeniden doğuşu, *bodhicitta* ile *gnosis*, aydınlanmış akıl ile bilgeliğin birliğinin sonucudur.

Yorum:

Pek çok din, manevî yeniden doğuşu canlandıracak bir ritüel biçim geliştirmiştir. Benedictine tarikatında uygulandığı haliyle keşişlerin kutsanışı ya da Helenizm'in gizem kültlerinden bazılarının benzer pratikleri düşünülebilir. Bu pratiklerin hedefi, şakirdin manevî bir yenilenme hissetmesini, 'eski kişi'nin ölümünü ve 'yeni kişi'nin yeniden doğuşunu yaşamasını sağlamaktır. İlişkin dinsel literatürde, farklı dinlerde hangi biçimi alırsa alsın bu deneyim, adayın ilahî olanla birleşmesi olarak yorumlanır. Örneğin, Hıristiyan gizemcileri bu sürece, insan ruhunun ilahîyle birleşmesi anlamında *deificato* ('Tanrı gibi olmak') adını vermektedirler.[16]

Çoğu durumda, manevî yeniden doğuş, 'doğum'un bir dizi simgeyle gösterildiği ayinsel bir bağlam içerisinde gerçekleşir. Örneğin, Benedictine geleneğinde, adaylar sunağın önünde yüzükoyun yere uzanırlar; kara bir kumaşla örtülmüş bedenleri 'dünyaya' öldüklerini imlemektedir. Cemaat adayların İsa içerisinde dirilişlerini kutlayan bir ilahî terennüm ederken, üzerlerindeki siyah kumaş kaldırılır ve ayağa kalkarlar. Yeni doğumlarına işaret etmek üzere, manastır giysileri ve yeni adlar alırlar. Böylelikle, manevî yeniden doğuşu tanımlayan ayin, vaftiz modelinde kurgulanmıştır. Manevî yeniden doğum bir dizi toplumsal ve göreneksel simge aracılığıyla canlandırılır: Bir ceset gibi yerde yatmak, siyah kumaş, cenaze ilahîsi vb...

Kâlacakra ritüelinde, yeniden doğum, her ikisi de cinsel ilişki, gebelik ve doğumun esas evrelerini canlandıran sözel ve imgesel düzlemlerde gerçekleşir. Usta bu süreci betimleyen sözcükleri terennüm ederken şakirt, önünde diz çökmüş durumda bekler. Şakirt ustanın sözcükleri üzerinde yoğunlaşarak onları canlı simgesel

karakterde zihinsel imgelere tercüme eder. Şakirt ustayı, önündeki özgün Kâlacakra görüsünü yansıtan, *gnosis*'iyle birleşmiş Kâlacakra olarak görmektedir. Şakirt bundan sonra ustanın ağzına doğru çekildiğini, merkezî geçit *avadhuti*'den geçerek cinsel organa eriştiğini ve buradan da *gnosis*'in rahmine boşaldığını duyumsayacaktır. Bu 'manevî ve tefekkürlü cinselliğin' motivasyonu, ancak şakirdin Kâlacakra olma arzusunda yatabilir. Metnin açıkça belirtmediği, Kâlacakra/guru'nun eril kişiliğine duyulan eş-erotik bir arzunun varlığıdır. Şakirt Kâlacakra/guru'nun bedenine ağzından girer; bu ise oral cinselliğe gönderme yapmakta, yutmayı cinsellik olarak imlemektedir. Şakirt, görüsünde Kâlacakra/guru'yla kaynaşır. Bu, erotik arzu olmaksızın mümkün olabilir mi? Kişi Öteki'ni arzulamaksızın nasıl ilahî Öteki olmayı isteyebilir? Kâlacakra/guru ile eş-erotik bir arzuda birleşen şakirt, bunun ardından, 'ana', yani ilksel bilgelik için heteroseksüel bir arzuyu deneyimler. Dölsuyu olarak şakirt, bilgeliğin rahmine boşalır. Şakirt aydınlanma aklıyla yıkandığında, aydınlanmış bir varlık olarak yeniden doğuş gerçekleşir. Bu, her türlü acının sona erdiği, özgürleştirici içgörüye uyanma anıdır. Budist Tibet tıbbı eril ve dişil dölsularını ayırt etmektedir; bunların karışması gebeliğe yol açar. Böylelikle, aydınlanma aklı eril ve dişil dölsuyundan oluşur. Manevî yeniden doğuş, simgesel sürecin çift-cinsiyetli doğasını kabul eden bir çevrede olagelir. Bu nedenle Bu-ston, yukarıda çevirisini verdiğim satırların ardından, acının temel biçimleri yani doğum, yaşlılık, ölüm ve hastalığın üstesinden artık gelindiğini söylemektedir. Gizemli dönüşüm, tamamlanmıştır.

Tibet metni 'simgesel sentaks'ın iki katmanını ortaya koymaktadır. İlki, eşiyle birlikte ilah Kâlacakra'dır. Kralî bir çift olarak tahayyül edilmektedirler. Ama dişil olarak saf farkındalık ya da *gnosis*'i, eril olarak da beceriyi (*upaya*) simgelerler. İkincil simgesel sentaksta bu iki ilahî kendiliğin anatomisine yogadan alınma sözcüklerle göndermede bulunulur. Saf farkındalık, *gnosis, yum* 'ana' sözcüğüyle gösterilir, vajinası 'lotus' olarak anılmaktadır, Kâlacakra'nın cinsel organı

ise 'elmas yol' adını alır; aydınlanmanın tohumununsa 'eridiği' belirtilmektedir; bu fiil, genellikle dölsuyu boşalmasıyla ilgilidir. Bir başka deyişle, gösterilen anlam sıradan sözcüklerle değil, bunun biyolojik bir gebelik değil de, en iyi gebelik sürecine benzer olarak düşünüldüğünde değerlendirilebilecek gizemli bir dönüşüm olduğunu göstermek üzere, eğretilemelerle betimlenir. Bu erotik/manevi dönüşümü tetikleyen arzu, ilk elde eş-erotik, nihaî evredeyse Heteroseksüel bir doğaya sahiptir. Birincil arzunun mahalli Kâlacakra'nın şahsıdır; şakirdin eril arzusu, ancak 'yeniden doğuşu' deneyimlemek üzere bilgeliğin dişil bedenine girer.

Buddha'nın Her Şeyi Yaratan Hükümran Akıl-Anası

İncelemek istediğim ikinci vak'a, erken Tibet Budizmi'nin rDzogs-chen geleneğinden alınmıştır. Çağdaş bilimcilerin çoğu, rDzogs-chen geleneğini, erken Ch'an (Zen -ç.n.) Budizm'e benzer, ancak farklı olduğunu düşünmektedirler. Erken (yani İS 10. yüzyıl öncesine ait) rDzogs-chen yazını iyi korunamamıştır; bu incelenmesini güçleştirmektedir. Bu yazının bir bölümü, ***sems sde*** ('kesim aklı') olarak bilinir. Burada birkaç metin nihaî olanı, ***kun byed rgyal po byang chub sems*** (her şeyi Yaratan Hükümran Akıl) denen evrensel akıllı bir *gnosis*'in kişileştirilmesi olarak sunar.

Bu metin tantrik bölüme dahil olsa da, burada tartışılan gibi bütün erotik ritüelleri yanlış olarak reddetmektedir. Metin bunun ardından, alegorik bir tarzda Hükümran Akla varolan evrenin 'anası' ve 'babası' olarak gönderme yapar. Bu, 41. bölümdeki bir pasajda gayet iyi ifade edilmektedir:

> Ben, üç zamanın bütün Buddhalarının çekirdeğiyim. Üç katlı dünyanın tüm duyarlı varlıklarının anası ve babasıyım. Ve ben canlı ve cansız her türlü varlığın nedeniyim. Benden südur etmemiş hiçbir şey yoktur.[17]

Her şeyi yaratan hükümran dünya üzerinde bir yargıç gibi hükmeden eril bir Tanrı değil, cinsiyete ilişkin her türlü ayırımın ötesindeki, onu destekleyen yaşam kuvvetidir. Hükümran Akıl, evrenin akıllı zeminidir. Bu zemin, yalnızca alegorik olarak bir

kişinin ağzından konuşur. Bu alegorik kişi, erkek olduğu kadar dişidir de; erili ve dişili aşar. Kök-metinde Hükümran Akıl varolan her şeyin 'babası' ve 'anası' olarak görülür. Metnin ikinci ekinde, cinsiyet eşitliği konusu bir adım ileriye götürülür. Hükümran Akla verilen farklı adlarla ilgili bölümde, şöyle denilmektedir:

> Üç zamanın (geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek) tüm Buddha'ları benden çıktığından, adım Buddha-Ana'dır.[18]

Diğer rDzogs-chen metinleri bu konumu destekler. ***rDo la gser zhun*** Tüm İyi'nin doğasının (Sanskritçe Samantabhadrî adı açıkça dişi cinse işaret eder) dişilliği içerisinde kavranılmadıkça hakikatin kutluluğunun takdir edilemeyeceğini belirtmektedir.[19] Böylelikle, rDzogs-chen literatürü bağlamında, nihai olanın çift-cinsiyetliliğe eğilimli dişil olduğunu söylemek, doğru olacaktır. Toparlamak gerekirse, bu literatürdeki erotik dil, cinsiyet yöneliminin aşıldığı yüce bir düzleme yükselmiştir. Geleneksel Budist konvansiyonlardan sapan bu literatür, bizi 'buddha' terimini dişil ve çift-cinsiyetli olarak anlamaya çağırır.

3) Özet Notlar

Biseksüel ve Heteroseksüel arzular alanında inşa edilmiş erotik simgeciliğin çeşitli biçimleri üzerine bu araştırma, erotizmin Tibet dünyasında halkın dinsel düşüncesinin bütünsel bir parçasını oluşturduğunu göstermektedir. Erotik bağlam yurdun ve yurdun oluşumu üzerinde etkilidir. Yani ülke, fiziksel oluşumunu simgesel anlam oluşumlarında kodlanmış bir iletiyi alacak boş bir kâğıt parçası olarak sunan bir metin işlevi görür. Bu bağlamda, yurdun fiziksel gerçekliği hem okur yazarlar, hem de okuma-yazması olmayanların 'okuyacağı' simgesel bir sentaksa dönüşür. Bu simgesel oluşumun iletisi, açıktır; böylelikle 'okur', bereket, doğum, ölüm ve doğanın ikircimli gizilgücünü kolaylıkla sezebilecektir. 'Okur' bu 'metni' doğa tarafından, ilksel zamanlarda yazılmış olarak algılar. Böylelikle, dinsel anlam ilksel kendisi üzerine temellenir; bu olgu, kodlanmış iletiye herhangi 'gerçek' bir metinde olduğunun

çok ötesinde bir yetke sağlamaktadır. Simgesel anlam ülkeyle, insanların yurduyla kaynaşıp bu 'metin' biçimini ve iletisini halkın kültürel ve dinsel kimliğinin bütünleyici bir parçası kılar. Bu koşullar bu gibi dinsel inanç biçimlerinin neden zamanın ötesinde görünecek kertede uzun yaşayabildiğini açıklayabilmektedir.

Kâlacakra vak'asında, simgesel sentaks, yalnızca bu alanda yıllarca öğrenim görmüş ve incelemelerde bulunmuş kişiler için erişilebilir, yüksek ölçüde teknik bir metinde muhafaza edilmiştir. Böylelikle, simgesel sentaksın tanınması bir grup uzmanla sınırlıdır. İlk vak'ada tüm topluluğa seslenen bir görüngüyle karşılaşmışken, ikincisinde insanların çoğunluğu onu anlamadan dışlanmıştır. Simgesel sentaksın, eğretilemeler ve sözcüklerde verilmesi, zihinsel simgesel anlam imgelerinin imaline yol açar. Ancak bu tahayyül edilmiş simgesel imgeleri hiçbir fiziksel gerçeklik desteklememektedir. Böylelikle, simgenin fiziksel bileşeni yalnızca katılımcının aklında mevcuttur. Metnin dili akla belirli imgeleri getirir ve bu imgelerin hakiki deneyimleri temsili olarak anlaşılır. Bunun sonucunda, ayin katılımcısı, gerçekten manevi bir yeniden doğum ediminden geçtiği izlenimini edinecektir. Dışlayıcı ve yapay karakterine karşın, metnin içerdiği imgesellik, arkaik, neredeyse arktipsel bir doğaya sahiptir. Avustralya'nın kabile halkları arasında, erkeklerin, kadınların aybaşı hali ve doğum ritüellerini taklit etmesi, âdettendi. Bu pratiklere ilişkin betimlemeler, burada tartışılan Kâlacakra ayinlerine dikkate değer bir benzerlik göstermektedir. Aynı zamanda, Toprağa yönelik arzunun kesinlikle Heteroseksüelken, Kâlacakra ritinin simgesel içeriğinin ikircimli bir tarzda eş-erotizm ile biseksüellik arasında salındığı belirtilmelidir.

Erken rDzogs-chen geleneğinde, erotik simgecilik nihaî bağlamdaki ilişkinsizliğini hatırlatan bastırılmış bir incelik edinir; kişi onu hâlâ erotik imgelere sıkıştırmayı isterse, bu imgeler biseksüel tabiatlı olmalıdır. Ama metnin anlatıcısının nihaî olanın her iki cinsiyette de mevcut olduğunu belirtmek zorunda hissetmesi, insanların nihaî olana ilişkin daha derin bir kavrayışa ulaşma müca-

delesinde erotik simgelerin önemini aydınlatmaktadır. rDzogs-chen metinleri geçmişte nasıl yorumlanmış olurlarsa olsunlar, bizim bağlamsal durumumuza içkindirler ve kendi yorumsamacı araçlarımızla temellük edilmeyi beklemektedirler.

Her üç simgesel bağlam da, yani ülke, tefekkür ve gizemli bağlamlı yazılı metin Tibet Budist uygarlığı içerisinde tanımlanmış toplumsal cinsiyet rollerinden etkilenmektedir. Budizm sıkça, daha az katı cinsiyet rollerini öngören daha eşitlikçi bir din olarak betimlenmiştir. Örneğin rDzogs-chen metinlerine odaklandığımızda, bu türden görüşler doğrulanabilecektir; ancak diğer iki bağlamı göz önünde bulunduracak olursak, farklı bir görüşün vurgulanması gerekir. Toprak Tanrıçası vak'asında, ataerkil tabiatlı bir cinsiyet rolü buyruğu mitosun arka planını oluşturmaktadır. Simgesel âlemde ülkenin, Toprak Tanrıçası'nın ve kadının tutunumlu bir örüntü oluşturduğunu kabul edersek, o zaman Toprak Tanrıçası'nın boyun eğişinin aynı zamanda kadının boyun eğişi anlamına geldiği ortaya çıkar. Toprak ve kadın, ataerkil toplum tarafından temellük edilir. Her ikisi de doğaları itibariyle 'kötü', dolayısıyla 'disiplin altına alınmaya' muhtaç kabul edilir. Tek Gözlü Ana tapınağının kadınlara açık olmayışı bu durumu haykırmaktadır. Kâlacakra tefekkürü vak'asında, eş-erotik eril arzunun başatlığı belirgindir. Bir eril ilah olarak Kâlacakra'nın erginlemeyi sağlayan guruda mevcut oluşu, kadın guru olasılığını hemen tümüyle yok eder. Öbür türlü, kadın gurunun kendini şakirdi yalnızca simgesel olarak yutmakla kalmayan, onu aynı zamanda imgesel bir penisten geçirip Kâlacakra'mn eşinin rahmine boşaltan eril bir ilah olarak tahayyül etmesi gerekecekti! Böylesi bir tefekkür kadınlar için öngörülmüşse, yalnızca onları kendi cinsel ve erotik kimliklerini inkâr etmeye zorlamakla kalmaz, aynı zamanda tantrik deneyim için değerli bir araç olarak dişi cinselliğini de aşağılar.

Burada tartışılan vak'alar Budizm'in, en azından Tibet yorumunun arzu ve erotiğin transfigüratif gücünü tanıdığını göstermektedir. Toprak üzerinde odaklanan mitos ve ayinler, dişilin eril yetke

güçlerince sağlanacak 'disiplin'i gereksinen kararsız ve öngörülmez bir tarzda betimlendiği heteroseksüel eğilimli bir arzuyu canlandırmaktadır. Yalnızca az sayıda eğitimli uzmana açık olan tantrik metinler, dişil ilksel bir gizilgüce sahip olmakla birlikte, arzunun ekonomisi açısından ikincil bir deneyimsel düzlemde yer aldığı, eril eş-erotizmin simgesel bağlamını yansıtır. rDzogs-chen geleneğinin gizemli metinleri, biseksüellik ve dişilin başatlığına eğilimli bir simgesel bağlamı akla getirmektedir.

Notlar

[1] Alexandre Kojève, *Introduction to the Readings of Hegel. Lectures on the Phenomenology of the Spirit,* der. Alan Bloom, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1977, s. 6.

[2] Jacques Lacan, *Ecrits,* çev. A. Sheridan, New York, W.W. Norton, 1977, s. 311.

[3] John Lechte, *Julia Kristeva*, Londra, Routledge, 1990, s. 22.

[4] Batı'da Tibet'in Ölüler Kitabı olarak tanınan *Bar do thos grol* bu imgelerin yeni bir yaşam biçimine girmenin eşiğinde aklı doldurduğunu belirtmektedir.

[5] Aris, 1979, s. 19-33; Tensin Gyatso, *the Dalai Lama*, 1987, s. 36.

[6] A. H. Francke, *Antiquities of Indian Tibet,* Yeni Delhi, S. Chand, 1914, 26; c. 1, ss. 152, 156; *The Life and songs of Esoteric Realization of Gub-chen Nag-dban-tshe-rin*, tilmizi Tsulkhrims-byun-gnas, ya da müstear adıyla Bzad-pa-rdo-rje tarafından derlenip düzenlendi, Delhi, Jayyed Press, 1978, 11, 1 ve 2. satırlar.

[7] dPa'-bo gtsug-lag, *mKhas-pahi-dgah-ston, Satapikata Series,* c. 9,4, der. Raghu Vira, Yeni Delhi, International Academy of Indian Culture, 1962, pt. 4 (Ja) s. 2a/b.

[8] Paul Robert, *The Tibetian Symbolic World, Psychoanalytic Explorations*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, s. 183.

[9] Francke, A.g.y. 1914/26: c. 1, ss. 12 vd.

[10] E. K. Dargyay, "Buddhism in Adaptation: Ancestor Gods and Their Tantric Counterparts in the Religious Life of Zanskar", *History of Religions* 28 (1988), s. 132.

[11] D.S. Ruegg, *The Life of Bu ston Rin po che (Serie Orientale Roma)*, Roma, Istituto Italiano per il Medio e Estremo Oriente, 1966, s. 34.
[12] Bu-ston Rin-chen-grub, *dPal dus kyi 'khor lo'i dkyil chog yon tan kun 'byung*, Collected Works, Yeni Delhi, International Academy of Indian Culture, 1966, ss. 169-260.
[13] Tensin Gyatso, Dalai Lama, *The Kalachakra Tantra, Rite of Initiation*, der. J. Hopkins, Londra, Wisdom Publications, 1985, s. 131 vd.
[14] Bu-ston, A.g.y., s. 184.1.
[15] Bu-ston, A.g.y. s. 184.7-5.1.
[16] Joseph Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Darmstadt, Vissenschaftlische Buchgesselschaft, 1980, s. 59.
[17] *Kun byed rgyal po. rNyinmg ma'i rgyud 'bum* içinde. Der.: Jamyang Khyentse, Thimpu, Bhutan, 1973, c. 1, s. 119.4-5.
[18] *Kun byed rgyal po*, A.g.y. s. 218.6.
[19] *rNyjng ma'i rgyud 'bum*, der. Jamyang Khyentse, Thimphu, Bhutan, 1973; c. 1, s. 449.

Helenistik Beden Kavrayışı ve Hıristiyan Toplumsal Etiğindeki Mirası*

Anthony Battaglia

Yakın zaman öncesine ait tarihsel araştırmalar, bedenin geç Roma İmparatorluğu döneminde nasıl anlaşıldığı ve bu anlayışın Hıristiyanlığın içindeki ve dışındaki cinsel örfleri nasıl etkilediği konusunda bizleri çok daha iyi aydınlatmıştır. Bu çağ her türden Hıristiyan öğretisinin biçimlenişine sahne olduğundan, Hıristiyan cinsel ahlakı üzerindeki etkisi, şaşırtıcı değildi. Bedene yönelik tutumlara ilişkin Hıristiyan uzlaşısı ve buna uygun bir ahlak bu dönemde biçimlenmiş, bu tutumlar ve ahlak, günümüze dek normatif özelliğini koruyagelmiştir. Bu sunum, o zaman başlayıp, bin beş yüz yıldan uzun bir süredir bizleri etkilemeyi sürdüren Hıristiyan cinsel etiği geleneklerinin sahnesi olarak bu tarihsel araştırmanın sonuçlarını incelemektedir. Bu incelemenin öncelikli odağı Katolik gelenektir; ancak bu cinsel etiğin aslî hatları, Ortodoks ve Protestan geleneklerde de bulunmaktadır. Hıristiyanlık'taki beden tartışmasına sahneyi hazırlamak için, kırklı ve ellili yıllarda Doğu ABD'de sıradan Katolik yetiştirilişime dahil olan görsel model, heykel ve kutsal imgeleri kısaca betimleyeceğim. Bu imgelerde sağlıklı bir cinsellik modelinin yokluğu, böylesi bir ihmalin neden bu denli geniş kabul gördüğüne ilişkin tarihsel soruları gündeme getirir ve bu ihmalin değiştirilip değiştirilemeyeceği yolundaki daha acil bir başka soruya yol açar. Bu sunumun ana bölümünde Hıristiyanlığın oluşum çağında, Roma İmparatorluğu'nun sonlarında Helenistik dünyada ve geç ortaçağlarda, bedenin anlaşılması sorununa döneceğim. Bu beden anlayışla-

* Türkçesi: Sibel Özbudun.

rının köklerini ve Hıristiyan ahlakı üzerindeki etkilerini betimleyeceğim. Son olarak, bedenin modern kavrayışı dahil, mevcut durumumuzdaki unsurlara bakacağım. Bunlar, yaygın görüşlere bir meydan okuma niteliği taşır; dayanılabilecek meydan okumalar değildir bunlar. Bunun yerine, mevcut durumdaki bu unsurların tüm Hıristiyanlar, belki de özellikle Katolikler için beden kavrayışında büyük değişiklikleri zorlayacağına inanıyorum.[1]

I

Katolik kiliselerin içleri tipik olarak çok sayıda erkek ve kadın bedeni imgesi içerir -ya da yakın zaman öncesine dek hemen her yerde içermekteydi. Bir Katolik kilisesinin içine girmek, insan bedeninin görünür imgelerinin müminleri esinlemek üzere sergilendiği bir dünyaya girmektir. Bir süre otobiyografik bir tarzda konuşma pahasına, somut bir örneğe başvuracağım. Bundan kırk yıl kadar öncesinde, Philadelphia, Pennsylvania'daki çocukluğumun Katolik kilisesinde birkaç insan bedeni imgesi görülebilmekteydi. Hiçbir şey olmasa, o imgeler, tapınmanın üzerinde düşünülmeyen arka planı olarak oradaydılar. Ama bundan fazlasını ifade ediyorlardı; iyi insanların neye benzediğine dair örnekler olarak onur nesneleriydiler. Bu imgeler, insan bedeni konusunda önemli bir inanışı aktarıyorlardı; özellikle de acı çekmeye yazgılı olduğunu ve ideal insan bedeninin cinselliğin inkâr edildiği, hatta etkin biçimde ilga edildiği beden olduğunu. Katolik kiliselerin birincil imgesi, şimdi olduğu gibi o zamanlar da, bizim adımıza acı çeken Tanrı İsa'ydı ve çarmıh üzerinde acı çeken bedeninin temsili, bir insan bedenine sahip olmanın ne anlama gelebileceğine ilişkin tanış bir simgedir. Tenasüh ya da bedenlenmenin Tanrı olarak İsa için anlamı, fiziksel acı ve ölüm ıstırabı çekmekti. Acı, İsa'nın temsil edilen bedenine ilişkin ilk ve en belirgin olgudur, ancak bu konuyu ileride tartışılmak üzere şimdilik bırakacağız. İsa'nın bedeninin daha az göze görünür, ancak sıkça açıklanan bir olgusu, onun bekâretiydi.

Çocukluğumun kilisesinin diğer önemli heykelleri, İsa'nın Anası Meryem ile onun kocası Aziz Yusuf'unkilerdi. Bu örüntü, ABD

Katolik tarihinin o zaman ve yerindeki kiliselerde başat olan örüntüydü. Bu iki imgenin ve esinledikleri saygının çarpıcı özelliği, İsa'nın anası ve sözde babası olmalarına karşın çiftin bakir(e) olarak onurlandırılmasıydı. İnsan bedeni anlamlarına ilişkin böylesi modellere hazırlıklı olmayan bir kişiye, bekârete bu kadar vurgu yapılırken, insanların gündelik cinsel doğasına bunca az -bu örnekte hiç- dikkat edilmesi çarpıcı olmalı. Bu tebliğde cinselliğe ilişkin bu tutumun arka planı incelenecek.

Bu çocukluk anılarım salt izlenimcidir ve bir sanat tarihçisi ya da başka bir uzmanın sistemli yorumlarının yerini almaya niyetli değildir. Amacım, mütevazıdır. Bu heykeller, somut imgelerde Katolisizm'de bedenin anlamına ilişkin soruları gündeme getirmekte ve bunu bize, salt ilahiyatçıların soyutlamalarından değil, sıradan Katoliklerin her kiliseye girdiklerinde güçlenen inançlarından söz ettiğimizi anımsatacak tarzda yapmaktadırlar. Bu güçlendirilmiş iletiler hem olumlu hem de olumsuz gözükür. Bir yandan, beden aslî saygınlığımız açısından o denli aslîdir ki, Tanrı bile bir beden edinmiştir. Hemen tüm bakımlardan olduğu gibi bu bakımdan da Hıristiyan beden anlayışının örüntüsü, İsa'nın bedenidir. Bu beden, Hıristiyan anlayışına göre gerçek, maddî bir bedendi ve bu temelde, bu kilise imgelerinin beden hakkında ilettiği ilk mesaj, son derece olumludur. Bedenin aşağılanmaması gerekir; o ilahiyata layıktır. Yine de, İsa'nın ve azizlerin bekâreti bize, kişinin gerçekten de iyi bir insan olabilmesi için bedenin bazı kısımlarından -beden sahibi olmanın aslî anlamlarından biri olan cinsellikten- feragat etmesi gerektiğini anlatmaktadır.

İsa'nın gerçek bir bedene sahip gerçek bir insan olduğuna ilişkin evrensel, olumlu tanıklık ile cinselliğin gelenekteki olumsuz ele alınış tarzı arasındaki gerilim, dikkate değerdir. Bunu anlama çabası, bizi tarihsel geçmişi incelemeye yöneltir. Hiç kuşku yok ki, erken Hıristiyanlığın biçimleniş yıllarında başat olan bedenin ne olduğuna ilişkin fikirler, bu gerilimi kısmen açıklayabilmelidir. Özellikle ilahî olarak gerçekleşmiş bir ideal olarak bedenlenişin

anlamı hiçbir zaman açık değildir ve her zaman özgül kültürleri ve tarihleri yansıtacaktır. Mevcut perspektifimizden, Hıristiyan tarihindeki beden kavrayışından çok daha farklı ve hoşgörülü bir kavrayış bekleriz. Kalıtçısı olduğumuz, beden konusundaki bu inançların arka planı üzerine daha fazla bir şeyler öğrenebilmek için, şimdi daha tarihsel bir perspektife yöneleceğiz.

Hıristiyanlık Yahudilik ile Grek-Roma dünyasının karşılaşmasından doğmuştur. Bu yararlı klişe, Hıristiyanlığın her iki kökenine değgin izler taşımasını beklememize yol açar. Bu vak'ada, beden kavrayışının büyük bölümünü, Helenistik dünyada yaygın olan ruh-beden ilişkilerine dair başat varsayımlardan devralmıştır. Bu kalıt kendisini, bedeni yüksek ve alçak tabiatlarımızın mücadele alanı olarak gören Hıristiyan kavrayışında ortaya koyar. Bu kültürel varsayımlar karmaşık ve popüler bir biçim almıştır. İlki bedeni, ruhun iyi bir yaşam kurabilmek için mücadele etmek zorunda olduğu hammadde olarak ele alan neo-Platonculuk olarak özetlenebilir; genelde beden, ruh ve beden arasındaki bu mutsuz birleşmenin ikincil önemdeki ortağıdır. Sistemsiz, ama yaygın olan popüler biçimse, ruh ve beden bölünmesini daha da abartan Gnostisizm'di. Bedenin ruhun hapishanesi ve düşmanı olduğu yolundaki ısrar, sık sık karşımıza çıkar; bu görüş, rutin biçimde bedenin nihaî olarak gerçek olmadığı, dolayısıyla da herhangi bir önem taşımadığı konumunu benimsemektedir.[2]

Geç Roma İmparatorluğu'nun felsefî dünyasında, salt ruhu otantik insan, bedeniyse bizi aydınlanmadan uzak tutan her şey olarak tanımlamak kolaydı. Hem ana-akım neo-Platonculuk hem de Gnostisizm bedenle ruhu ayırmakta ve her ikisi de bedeni bu iki ilke arasında daha değersiz olarak görmektedir. Hıristiyanlık her iki düşünce okuluyla da iç içe geçmiş ve her ikisinden de bir şeyler almıştır. Hıristiyanlığın 'kitleler için Platonculuk'tan ibaret olduğu yolundaki nüktede, Hıristiyanlığın ancak ruhla beden arasındaki ayrılığın sağduyu gereği sayıldığı bir dünyada gelişebileceğini açıklayacak kadar hakikat payı bulunmaktadır. Nüktenin kaçırdığı şey, hem ana-akım

hem de Gnostisizm'in olumsuz kuvvetiyle çelişen belirgin daha yüce hedefidir. Zamanın felsefî kültürünün tersine, Hıristiyanlar bedeni dönüştürmeye, İlk Günah'tan önce, Cennet'teki hâlini yeniden yaratmaya, ve ondan yeni bir şeyler, ruh için uygun bir barınak yaratmaya çalışmaktaydılar. Bu, ete kemiğe bürünmüş ve maddî dünyadan istisnaî varlık İsa'yı yaratmış olan Kelâm'ın taklidiydi. Bu 'dönüştürücü' güdünün Hıristiyan münzevîliği açısından önemi, daha fazla araştırma gereksinen yerlerden biridir[3].

II

Ne ki, bu yüce özlemin önemini hiçbir şekilde azaltmaksızın, bedenin manevî tehlikesi konusunda genel olarak ikna olmuş bir kültür içinde kök saldığını kaydetmek gerek. Hem neo-Platonculuk, hem de Gnostisizm'in daha kapsamlı bir irdelemesi onların burada gösterilenlerden daha sevimli yanlarını ortaya çıkartabilse de, bedenin insan yaşamındaki yerine ilişkin Hıristiyan kavrayışı üzerine koyu bir gölge düşürdüklerine kuşku yoktur.

Peter Brown bize Helenistik dönemde bedenin tıbbî resminin günümüzde yaygın anlayıştan 'tümüyle farklı' bir şey olduğunu söyler. Helenistik tıp yazarı Galen'den yaptığı, ancak geç Roma antikitesinin popüler tıbbî görüşünün çok daha geniş bir uzlaşısına örnek teşkil edebilecek bir alıntıda, Brown bize bu tanış olmayan biyolojinin canlı bir tasvirini sunmaktadır:

> Yürekleri, beyinleri ve damarlarında, yıldızlarda da ışıldayan ısı ve hayatî ruhun attığı küçük, ateşli evrenlerdi bunlar. Ateşli hayatî ruh damarlarda dolaşıp kanı beyaz bir dölsuyu köpüğüne dönüştürdükçe, sevişmek, kişinin kanını kaynatıyordu. Bedenin bir bütün olarak -beyin boşluğu, omur iliği, böbrekler ve kalın bağırsak bölgesi- güçlü bir koro halinde devinime geçtiği bir süreçti bu...[4]

Hem beden hem de ruh bu koroya katılır; ama ruhun zararına. Brown 'kasvetli, ama iyi okunan bir Hıristiyan olan Tertullian'dan da aşağıdaki alıntıyı yapmaktadır:

> Her iki kısmın da (ruh ve beden) tek bir darbesiyle tüm çerçeve sarsılır ve dölsuyu köpürüp taşar, ve bedenin ıslak sıvısı ruhun sıcak tözüyle birleşir. Ve sonra... o son haz dalgasında, ruhumuzdan bir şeylerin bizden kopup gittiğini hissetmez miyiz?

Tertullian'ın son yorumu zamanına çok özgüdür ve yüzyıllar boyu başat olacak cinsellik ve bedenin anlaşılmasını sağlayacak anlamla yüklüdür. Cinsel boşalmanın insan ruhunu azalttığı ve tersinin, yani cinsel perhizin güçlendirdiği fikri büyük ölçüde, Hıristiyan Kilise'nin kalıtarak kendi hedefleri doğrultusunda değişikliğe uğrattığı, ardından da geç Roma dünyasından yakın geçmişe aktardığı cinsel ahlak kavrayışının arka planını oluşturmaktadır.

Bu tablonun birkaç yönü, kayda değer: Bedenin sarsılması sonucu dölsuyunun yaratılmasının genelde kadınları da içerdiği düşünülmekteydi. Bu kuramda, erkeklere göre çok daha az olmakla birlikte kadınlar da dölsuyu üretiyorlardı, ki bu da, onların daha düşük bir ruha sahip olduklarının gözle görülür bir işaretiydi -eğer böyle bir işarete gerek varsa. Bazı versiyonlarda gebeliğe bu sınırlı katılım dahi kadınlardan esirgenmekteydi; geç ortaçağlara gelindiğinde, yaygın analoji tohumun yalnızca erkeklerce sağlanmasıydı; kadınlarsa onun büyüdüğü edilgin toprağı oluşturuyorlardı. Bir başka deyişle, kadınların üremeye katkısı, popüler kavrayışta azalmaktaydı. Bu erkek-merkezli nokta, yine de en önemlisi değildir.

Bunun yerine, biyolojik kavrayışın ruhun cinsel heyecanla azaldığını varsayışındaki şiddetin farkına varmalıyız. Cinselliğin büyük hazzı karşısında ödediğimiz bedel, bu Helenistik görüşe göre, giderek daha az manevî bir varlık olmak, soyluluğundan ve erdeminden bir şeyler yitirmekti. Yaşamlarında ruhun mevcudiyetini arttırmak isteyenlerin cinsel uyarımın mevcudiyetini asgarîleştirmeye çabalamaları şaşırtıcı değildir. Hıristiyan-olmayanlar arasında dahi, bu beden kavrayışı modern popüler imgelemin olanak verdiğinden daha büyük kısıtlamalara yol açmıştır. Brown sık sık Romalıların 'püriten doğruluğu'nu "'Tefessüh eden' Roma İmparatorluğu'na ilişkin modern, romantik fantezilerimizden çok, modern, köktenci

bir Müslüman ülkede insanlara va'zedilenlere yakın" olarak betimler.[5] Helenistik toplumda Hıristiyanların toplumun genelinden daha da ileri gitmiş olmaları, şaşırtıcı değildir. Yeni bir tekvin ve/veya Cennet'in masumiyetine dönüş vurgusunun etkisiyle, bedenin gündelik ritimlerine saygıları daha da azdı ve böylelikle de tanışı olduğumuz cinsel etiği yaratmada 'püriten doğruluk' yönünde daha da fazla yol almışlardı.

Bu cinsellik kavrayışı neredeyse Hıristiyanlığın iki bin yıl boyunca cinselliğin inkârını vurgulamasını teşvik edecekti: Böylesi bir inkâr, böylesi bir irade gücü ruhun beden üzerindeki öndeliğinin doğrulanmasıydı. Tıbbî/biyolojik bilginin birinden birini seçme zorunluluğunu doğruladığı bir dünyada bu, anlamlıydı. Hatta daha da ileri gidiyordu. Bedenin taleplerinin inkârı, cinsellik bir kez deneyimlendikten sonra daha da güçleşecekti; bu nedenle yaşam boyu sürecek bir durum olarak bekâret yüksek değer kazandı, özellikle de kadınlarda.[6] Zamanla Hıristiyanları ikiye ayıran bir sistem gelişti; böylesi bir ruh kuvveti sergileyebilenler ve buna istekli olanlar daha iyi Hıristiyanlar olarak nitelenirken, geri kalanlardan, yani daha az değerli varlıklar olan bizlerden yalnızca bedenlerimizi ciddi bir günahtan sakınacak kadar, asgarî ölçüde denetlememiz beklenecekti.[7] Bu inanç ve sonular dizisi üzerine çeşitlemeler pek fazlaydı; burada çok büyük adlar anılabilir: Origen, Aziz Jerome, Aziz Ambrose. Bu konumun usta kuramcısı, cinsellik gerekliliği ve onu denetlemedeki yetisizliğimizi ilk günahın insan bedeni üzerindeki etkisinin paradigması olarak gören Aziz Augustine'di.

Tıbbî cinsellik kavrayışı, cinsel boşalmanın fiziksel açıdan zayıflattığı, sağlığa bir tehdit oluşturduğu, aynı zamanda da manevî olarak da tehlikeli olduğu sonucuna yol açmıştı. Bir başka deyişle, Hıristiyan olsun, olmasın, duyarlı bir kişinin, böylesi tehlikeli bir faaliyete girişirken ciddi bir nedeni olması ve cinselliği anlamlı bir asgarî ölçekte sınırlandırması gerekmekteydi. Şu halde, Aziz Augustine gibi Hıristiyanların cinsellik için kesin bir gerekçe konusunda bu denli ısrarcı olmaları, şaşırtıcı değildir. Cinselliğin be-

dende yol açtığı teslimiyet, Hıristiyan piskopos Augustine için onun içkin olarak yanlış olduğu anlamına geliyordu; ancak teolojik açıklamaları o zaman anlaşıldıkları haliyle tıp ve biyolojiyle tam bir tutarlılık sergilemekteydi. Augustine'e göre cinsellik haklı gösterilebilirdi ve ilahî planda yeri de vardı; ama yine de tehlikeliydi ve dikkat ve kuşkuyla ele alınması gerekiyordu. Bedenin tehlikelerinin üstesinden ancak, kutsal evlilik görevi aracılığıyla ilahî lütuf gelebilecekti, ancak o da yalnızca kısmen. Cinselliğin getirdiği akıl kararmasını bir tek ilahî üreme amacı haklı gösterebilirdi; deneyimlediğimiz haliyle cinsellik günahın bir sonucuydu ve başlangıçtaki ilahî niyete dahil değildi. Bu nedenle cinsel ilişki, ancak üreme bağlamında meşruuydu. Yalnız başına ya da eşimiz dışında herhangi başka bir kişiyle gerçekleştirilen herhangi başka bir cinsel ifade, sonradan 'ölümcül' günah addedilecek kertede ruhtan uzaklaşma anlamına geliyordu. Eşler arasında dahi, cinsel zevk tehlikeliydi ve ancak ilişkinin tek amacı üreme olduğunda tam anlamıyla haklı görülebilir, günahsız sayılabilirdi. Böylesi bir tek amaçlılık düşkün ölümlüler için mümkün olamayacağına göre, en iffetli evlilik yatağına bile bir miktar günahkârlığın tırmanması kaçınılmazdı. Her birimizin dünyaya günahla damgalanmış olarak geldiğimiz olgusunu açıklayan, bu günahkârlıktı.[8] Hem seküler hem de Hıristiyan olan bu kavrayış göz önünde bulundurulduğunda, bu öz-mahrumiyetin böylesine yaygın bir ideal haline gelmesi şaşırtıcı değildir. Augustine yalnız değildi; yalnızca meşru cinsellikten Pazar ve bayram günleriyle Paskalya perhizi ve vaftiz hazırlıkları sırasında uzak durulmasını önerenler arasında en etkilisiydi.

Bu öykü iyi biliniyor; bizler için yeni olan yön, bu yaygın cinsellik anlayışının geç Roma İmparatorluğu döneminde tıbbın ve yaygın pratiğin desteklediği genel insan bedeni kavrayışının bir unsuru olduğuydu. Bedenin cinselliğine yönelik bu olumsuz kavrayışı geliştirenler bir tek Hıristiyanlar ve onların ilahiyatı değildi. Bize şaşırtıcı gelebilecek şey, bu tıbbî/fiziksel beden kavrayışının bu denli uzun ömürlü olmasıdır.

Çok sonraları, 13. yüzyılda Thomas Aquinas kendisinden önceki geleneğin büyük bölümünü özetleyerek geçmişin cinsel etiğini kendi zamanına aktardı. Gerçekte, bunu bazı bakımlardan daha da sertleştirdi. Ara zamanda yaşamış bir İspanyol azizin, Seville'li Isidore'un ünlü bir vecizesine başvurmaktaydı. Cinselliğin doğallığını betimlemek için ona 'doğanın tüm hayvanlara öğrettiği şey' denilmekteydi - salt bu vecize bile, cinsellik ve bedenin nasıl kavranıldığına dair pek çok şey anlatmaktadır. Aziz Thomas'ın bu 'doğallık'a ilişkin yorumu fikirlerin kültürel ortamlarından ve onları anlayanların eğilimlerinden nasıl etkilendiğinin bir incelemesiydi. Başka bağlamlarda, Aziz Thomas'ın doğa, akıl ve lütfün yollarının aynı hedefe yönelen, tamamlayıcı yollar olduğu konusundaki ısrarında savunulacak pek çok şey bulunmasına karşın, tam da burada, Helenistik etkinin günümüze dek güçlendirilerek aktarılmasında çok büyük etkisi olacak bir şekilde sendelemektedir. Isidore'un vecizesi aracılığıyla, hiç de eleştirel olmayan bir tarzda düşünüşüne dahil olan beden kavrayışı, doğayı, ruhun cinsellik sonucu zaafa uğradığı üzerine, çoğu bakir ve bakireler tarafından geliştirilmiş bin iki yüz yıllık düşüncelerin merceğiyle gözlemleyip yargılayan bir kavrayıştır.

Augustine ve arkadaşlarının Helenistik dünyası, Aziz Thomas ve arkadaşları aracılığıyla günümüze aktarıldı. Cinsel etik farklı çağlarda farklı biçimlerde telaffuz edilmekle birlikte, biyolojik kavrayışın büyük bölümü çok yakın zaman öncesine dek aynı kalmıştır. Bu biyolojinin bileşenleri şöyledir:

1) Genelde: Cinsel haz doğası itibariyle bizi manevî açıdan zaafa uğratır. Ayrıca onu fiziksel olarak tehlikeli kılan maddi bir sınırlenme ya da rahatsızlık da vardır. Bunun sonucu, bedeni, cinselliği olabildiğince az gereksinecek tarzda terbiye etmek, erdemin yoludur.[9] Bekârlık, perhiz, bekâret, bunların her biri cinsellikten üstündü ve irade kuvvetiyle erişilebilecek durumlardı.

2) Kadın: Kadın bedeni erkeğinkinden aşağıydı ve doğa tarafından erkeğe tabi kılınmıştı. Bu düşkünlük, öncelikle fizikseldi, çünkü kadınlar erkeği erkek kılan kısımlardan yoksundu. Konuyu

bu tarzda okumaya eğilimli bir toplumda bizatihî kadının görünen bedeni, onun biyolojik kusurluluğunun yeterli kanıtıydı. Gerçekten de, doğanın tüm gebeliklerin erkek çocuğa olmasını öngördüğü, ancak hava koşulları gibi bazı şeylerin zaman zaman doğanın tasarımını bozduğu yolunda pek çok kuram dolaşımdaydı. Erkekler başka nedenlerden dolayı da kadınlardan üstündüler; örneğin gebeliğe yaptıkları katkıdan dolayı. 'Kadınların', diye özetlemektedir Gudorf, "akıldan yoksun oldukları ve Tanrı'nın imgesine, ancak erkekler dolayımıyla erişebildikleri"[10] düşünülmekteydi. Daha az akılcı olmakla kadınlar, cinsel haz karşısında daha az dirençliydi.

3) Üreme: (Onunla bağdaştırılan diğer hedeflere ek olarak) evlilik içinde dahi cinsellik edimi, her şeyin ötesinde dinsel, hatta tıbbî meşrulaştırılmaya gereksinim duyuyordu; ancak buna ek olarak, başka ikincil, daha az fiziksel meşrulaştırmalar olanaklı olsa da, böylesi bir haklılaştırma üreme üzerine odaklanmaktaydı.

Helenistik dünyada gelişip aktarılan beden kavrayışı yalnızca günümüzde Katolik adını verdiğimiz versiyonun değil, tüm Hıristiyanlığın ortak mirasıdır. Erken yüzyıllarda dahi Grekçe ve Latince konuşan dünyalar arasında bu konularda günümüze uzanan farklılıklar görülse dahi, bu erken dönemin mirası Katolik ve Ortodokslarda ortaktır. Protestanlar içinse, Helenistik beden kavrayışı, geniş ölçüde, cinsellik ve beden anlayışı ilk günah kavrayışının bütünsel bir parçası olan Aziz Augustine'in etkisi dolayımıyla Reformasyon ve Reformasyon-sonrası teolojilere aktarılmıştır. Her üç gelenek de yüzlerce yıllık yaşanmış geleneğin kalıtçısıdır. Özgül olarak Katolik olan bir beden kavrayışının kuramsal ifadelendirilişini saptayabileceğimiz bir moment varsa, bu Helenistik döneme değil, daha önce söz ettiğimiz döneme tarihlenir. Bu neredeyse bin yıl sonra, Ortaçağ'ın kesinliklerinin bel vermeye başladığı bir dönemdir. Geç ortaçağın doğa yasası öğretisi kullanıma girerek zamanla ortaçağ cinsel etiğini açıklayacak bir etiket haline geldi. O zamandan bu yana, Katolik beden ve cinsellik kavrayışı 'doğal' olma yaftası altında anlaşılagelmiştir. Her üç vak'ada da Helenistik dünyada biçim-

lenen Hıristiyanlık pratiği normatif olmayı sürdürmüştür. Aşağıda Katolik geleneğe ilişkin olarak söylenenler, uygun değişikliklerle, diğer gelenekler için de geçerli sayılacaktır.

Hıristiyan geleneğinin, öncüllerin oluştuğu erken günlerinde başat olan beden kavrayışının bütünü, temel yapısını değişime uğratmayacak tarzda kimi küçük değişikliklere konu olsa da, resmî Katolisizm'de bir norm olarak varlığını sürdüregelmiştir. Bu tür küçük değişikliklerin dahi gerçekleştirilmesi son derece tedricî ve gönülsüz bir tarzda olmuştur. Geleneğin kimi daha kabaca unsurları yüzyıllar boyunca kimi değişikliklere uğratılmış olsa da -örneğin doğum kontrol yöntemlerinin günümüzdeki durumu-, halen öğretilen cinsel kod, cinselliğin bedenden yıldızların kimi tözlerini massettiğine inanıldığı zamanlar anlamlı olan bir koddur.

Bedenin resmî Katolik imgesi, savunmak bir yana, kavrayışımızın ötesinde yer alan, bilim-öncesi bir biyolojiden kaynaklanır. Pratik bir ifadeyle, bu beden kavrayışı popüler olarak doğal yasayla ilişkilendirilen geleneksel cinsellik etiğinin temelinde yatar. Ancak cinsel etiği şekillendiren tek etki biçimi beden imgeleri değildir. Bedene ilişkin fikirler, pratik tavsiye ve davranış biçiminde karşımıza çıkmadan önce bol miktarda belirgin ve kabul edilmiş kuramsal düşünce süzgecinden geçirilmelidir. Bu türden kuramsal düşüncelere ek olarak, sıradan insanların tarihsel ve toplumsal koşulları ile önyargılarının bilinçdışı ya da endişeyle örtbas edilmiş etkileri de yabana atılmamalıdır. Kayıtlar bedene ve cinselliğin ruhu tüketen gücüne ilişkin temel kavrayışların Hıristiyan toplumunda neredeyse iki bin yıl süreyle sabit kaldığını gösterse de, yol boyunca pek çok etken cinsellik etiğinin biçimlenişine katkıda bulunmuştur. Bu etkilerin son dönemler yazınında pek çok kez dile getirilen dikkate değer örneği, popüler Katolik tutumların eşcinsel davranış karşısındaki inişli-çıkışlı tutumlarıdır. Bu tutumlar iki bin yıllık tarih boyunca değişiklikler göstermiştir; tarihçi John Boswell'e göre yakın zaman öncesi pratiğinin sergilediğinden çok daha büyük bir değişkenlik.[11]

Kimi zaman popüler forumlarda cinsellik karşısında daha olumlu bir tutum içerisinde olan gayrı resmî beden kavrayışı ortaya çıkar. Katolik ülkelerin kimi zamanlar güneşli bir duyumsallıkla imlenmesi ve 'herkesin böyle yapması' *-così fanno tutti-* boşuna değildir. Böylesi tutumlar sıkça savaş içinde olmaları gereken kuramlarla yan yana varlıklarını sürdürmüştür. Bu çatışkı gözler önüne serilmemişse, bunun nedeni, yukarıda sözü edilen, cinsel erdemin iki katmanlı bölünmesinin sıradan insanlar üzerindeki basınçları hafifletmesidir. Dahası, özellikle son yıllarda, modern tıp, yeni bilgiler ve demokratik seçimlerin insanların erişimine açıldığı yerlerde, beden karşısında daha olumlu bir tutum gelişmektedir. Yine de, resmî siyasanın altta yatan sabitesi, hâlâ Helenistik beden kavrayışıdır. Eski beden kavrayışından türetilen tutumlar, resmî öğretinin arka planını oluşturmayı sürdürmektedir. En önemlisi, eski gelenek, bedenlenmenin ne anlama geldiği konusundaki tek açıkça vurgulanmış yorum olmayı sürdürür; daha yeni hareketler henüz kapsamlı bir rasyonelden yoksundur. Aksi yöndeki resmî ısrara karşın, resmî Katolik tutumlarla pek çok Katolik'in gerçek değerleri arasındaki gerilim artmaktadır. Christine Gudorf gibi geleneğe büyük sempati besleyen Hıristiyan yazarların dahi, konunun tümüyle yeniden gözden geçirilmesini istemelerine şaşırmamak gerek.[12]

III

Doğal bilimlerde, özellikle de biyolojideki ve psikoloji gibi sosyal bilimlerdeki gelişmeler geçmiş yüzyıllarda bilgelik sayılanları bizler için saçmalıktan ibaret kıldı. Örneğin artık kadında gebeliğin ayın ancak birkaç günü mümkün olduğunu biliyoruz. Cinselliğin yalnızca o günlerde kabul edilebilir sayılması fikri bize acayibin de ötesi gelecektir. Böylesi bir bilgi, ritme dayalı doğum kontrolü ve evliliğin resmî geleneksel hedefi arasındaki ilişki en azından akıl karıştırıcıdır. Resmî Katolisizm'in seslerinin kabul etmesi imkânsız gözükse de, yeni bilgilerimizin bizi cinsellik konusunda kaçınılmaz olarak yeni düşünme tarzlarına doğru ittiğinin kabulü, yaygındır. Biyoloji, psi-

koloji ve benzerlerine ilişkin bilgiler o denli yaygın ve güçlü gözükmektedir ki, onları burada verili kabul edip üreme etiğine ilişkin Katolik anlayışında değişimi dayatan üç başka etkene değineceğim.

Bunlardan ilki kadınların haklarının ciddiye alınıp eski paradigmada olduğu üzere göz ardı edilmemesi konusundaki ısrarlarıdır. Tek bir örnek verecek olursak, şiddet ve cinsellik konusu, geçmişte, gelecekte çekeceğini umduğumuz dikkatten çok daha azını çekebilmişti. Dikkatin dar tanımıyla cinsel edimlerin içerdiği doğallık ya da doğadışılıkla sınırlandırılması, özellikle evlilik içi kuvvet kullanımı konularına çok daha az ilgi duyulması anlamına gelmişti. Dikkatin yeniden buraya yöneltilmesinin zamanı çoktan gelmiş de geçmektedir ve bunun nihayet gerçekleşiyor olmasının esas nedeni, kadınların çabalarıdır. Perspektif ve değerlendirmelerdeki pek çok başka değişim, burada kadınların bakış açısının kabulünden kaynaklanmaktadır. Her şeyin ötesinde, resmî Katolisizm seslerinin kadın haklarının önemini görmeye başladığına dair cesaret verici işaretler ortadadır. Temmuz 1995'te yayınlanan bir papalık tamimi, Katolik Kilise'nin kadınların erkeklerle eşitliğini tanıdığını açıklamıştı. Pek çok Vatikan izleyicisini şaşırtan bu tamimin uzun dönemli etkileri henüz ortaya çıkmış değildir, ancak salt varlığı dahi Katolikliğin kadın anlayışını etkileyecektir.

Katolik cinsel etiğinin yeniden düşünülmesini dayatan ikinci yeni etken, üremenin cinsellikteki yerinin dürüstçe yeniden değerlendirilmesini gerekli kılan dünya nüfusundaki değişimlerdir. Dünya halklarının doğum oranlarının düşürülmesi siyasası ihtiyatın yolu olarak gözükmektedir. Bu Katolik cinsel ahlak anlayışında dramatik, neredeyse tahayyül edilmez bir değişim olacaktır. Böylesi bir canlanma kolay değildir; hatta bunu hayal etmenin dahi iyimserlik olduğu söylenebilir. Ama güçlükleri ne olursa olsun, bu, zorunludur. İyi bilindiği üzere, Katolik ilahiyatının yüksek geleneğindeki, üreme ve cinsellik arasındaki, Augustine'in, cinsel haz ile yoksunluk arasındaki tek engel olduğunu düşündüğü bağı kopartmanın olanaksız olmadığı, kanıtlanmıştır. Cinsellikten, onun su

götürmez gücünden, insan yaşamını kontrol yetisinden korkunun resmî Katolik ethos'un derinliklerinde yattığı suçlaması sıkça dile getirilmiştir -ve bu tür suçlamalar en azından kısmen haklıdır. Doğum kontrolünün kötü olduğu ısrarı kısmen, ancak olası vahim sonuçların, yani gebeliğin cinselliği belirli sınırlar içerisinde tutabileceği inancından kaynaklanmaktadır. Doğum kontrolü konusunda çalışan Papalık komisyonundaki azınlığın savları böyleydi ve bu savlar tartışmalara damgasını vurmuştu. Bunun sonucunda, doğum kontrolü, Katolik Kilise'nin dünya nüfusuyla baş etme yetisi önünde önemli bir engel olmayı sürdürmektedir.

Ancak tahayyül etmesi ne denli zor olursa olsun, böylesi bir değişim gerçekleşmelidir: Dünya nüfusu Katolik çiftlerin aile planlamasına salt acil durumlarda ya da derin vicdan muhasebelerinin sonunda izin verilmesini talep etmekle kalmıyor. Aile planlamasının, doğumlar arasında ara verilmesinin, çocuk sayısının azaltılmasının, Katolikler için sorumlu bir cinsel etik olarak va'zedilmesini bekliyor. Böylesi bir değişimin hiç de kolay olmadığını belirtmeye gerek yok. İnsan bedeninin doğası ve ruh ile beden ilişkisi üzerine yeniden düşünmeyi gerektirmektedir; bu, geleneğin yetilerinin ötesinde olmamakla birlikte, en azından bir meydan okuma oluşturur. Bu girişimin, Christine Gudorf, Patricia Beattie Jung ve Rosemary Radford Ruether gibi kimi kadın Katolik ilahiyatçıların, hatta Daniel Maguire, Charles Curran ve Luther'ci James Nelson gibi bazı erkeklerin çalışmalarında başladığını görebiliriz.

Modern biyoloji ve tıp, kadınların statüsü sorunu, nüfus artış hızını kesme gereksinimi -tüm bunlar bedenin resmî kavranılışında değişikliği dayatıyor. Ancak gerçeklik, dördüncü bir yolla da Katolik etiğinde üremenin yerine ilişkin anlayışta bir değişikliği zorlamaktadır. Bu, bazı bakımlardan daha da dramatiktir ve ihmal edilmesi daha da zordur. Sanayileşmiş toplumlarda, şimdiden devasa bir etki yapmış, gelecekte daha da yapacak bir eğilim ortaya çıkmıştır. Bu, insan olgunlaşmasının gelişimsel çevrimindeki değişimlerden kaynaklanan bir değişimdir. Bir yandan ergenlik yaşı

düşmekte, böylelikle gençler, büyük ebeveynlerinden çok daha erken yaşlarda cinselliği yaşama -ve çocuk sahibi olma- yetisine sahip olmaktadırlar. Öte yandan, ekonomik bağımsızlığın olanaklı olduğu yaş, giderek yetişkinliğe doğru çekilmektedir. Bir genç erkek ya da kadın, toplumsal ve iktisadî bağımsızlığa, ergenliğe ulaştıktan on-on iki yıl kadar sonra erişebilmektedir. İnsan yaşamındaki bu yeni gelişme, dünyanın pek çok dilinde, en azından bu anlamında mevcut olmayan yeni bir isim edindi: Ergenlik. Bu yeni sözcüğün kullanılması, Birleşmiş Milletler Nüfus ve Kalkınma Konferansı'nda çevirmenleri zor durumda bırakmıştı -ama sözcüğün temsil ettiği gerçeklik, yeni sözcükle baş etmeden çok daha büyük bir sorun yaratmaktadır.

Ergenlik, genç kişinin cinsel açıdan olgun ama toplumsal ya da iktisadî açıdan henüz yetişkin sayılmadığı bir dönemdir. Önceki toplumlarda bazı benzerleri bulunsa da, günümüzde insan bedeni için yeni bir olasılık olarak ortaya çıkmaktadır: Toplumsal açıdan henüz yetişkin sayılmayan cinselliğe yetili kişi. Böylelikle, ergenlik dönemi geleneksel beden ve cinsellik kavrayışına karşı kapsamlı bir meydan okumayı oluşturur. Augustine'in şemasına göre, cinsel ilişkiyi günahkârlıktan alıkoyan, üremedir; evliliğin diğer 'amaçları' Augustine, Thomas ve diğerleri tarafından telaffuz edilse de, üreme niyetinin mevcudiyeti (ya da yakın zaman öncesine dek bu niyetin yokluğu), bedenin hakiki doğasıyla uyumlu ve ilgili kişilerin çıkarlarına uygun cinsellik için zorunlu bir koşuldu. Çocuk dünyaya getirme olasılığı ile onları iyi yetiştirme olanağını birbirinden ayıran ergenlik, genç kişiyi, eski beden kavrayışının cinsellikten kahramanca feragat etmede ısrarlı gözüktüğü uzun bir süre içine yerleştirir. Cinsel olgunluğa erişmiş kişilerin en gençleri ve en az sorumluluk duygusuna sahip olanlarından, eski kurama göre, on iki yıl kadar sürebilecek uzun bir dönem boyunca, büyüklerinin çoğunun uygulamadığı bir kahramanlık beklenmektedir. Gebeliği etkin biçimde önleyecek araçlar varolmasına karşın, cinsel ifadelerden kaçınmaları istenmektedir. Böylelikle ergenlik, bedene ilişkin, son dönem tıbbi ve kültürel değişimlerin olanaklı kıldığı tüm diğer değişiklikleri somutlar ve dayatır.

Nüfus artış hızını sınırlandırma zorunluluğu, gebelik olasılığı olmaksızın cinselliği yaşamak için modern tıp ve teknolojiden yararlanma olanağı, insan psikolojisinin anlaşılmasındaki, eski cinsel perhiz ısrarını ikiyüzlü, olanaksız ölçüde zorlayıcı ya da ancak sistemli bir psikolojik bastırmayla, yani çok yüksek bir bedelle gerçekleşebilir bir şey kılan değişimler -bunların tümü birleşerek kadîm beden kavrayışına ilişkin zorlayıcı soruları dayatır. Bu kavrayış bekâretin yüceltilmesine yol açmış ve çocukluğumun kilisesini yaşamları cinsellikten arındırılmış kişilerin imgeleriyle doldurmuştu. Ruhban resmen kabullenmekte hâlâ zorlansa da, aile planlaması Katolik yaşamın kabul gören bir unsuru haline geldi. Kadınların eşitliği, Katolik nüfusun önemli bir kesimi açısından açık bir durum. Neo-Platoncular ve Gnostiklerden kalıttığımız ve geleneğin kendi tarzında değiştirip aktardığı beden imgesi, şimdiden devasa değişikliklere uğramakta; bu değişiklikler kendini hâlâ bir beden olarak tanımlamayı sürdüren cemaat içerisinde kavgalara neden olsa da...

Bir beden olarak cemaat mi? Evet bedenin Katolik gelenek içerisinde, sıradan mahalle kiliselerini süsleyen imgelerde göze görünen başka bir anlamı daha vardır. Bunlar, Katolik beden anlayışının, çocukluğumun kiliselerindeki imgelerde ancak kısmen temsil edilen hatlarıdır. Yukarıda anılan kişilerin tarihsel referanslarında, örneğin İsa, Meryem ve Aziz Yusuf'un tarihsel ortamına ilişkin kaygıda; ama özellikle de heykelleri o ortamlarda bulunan diğer azizlerde, Lucy'de, Francis'de vb. içkin olarak mevcutturlar. Azizler İsa ile zamanımız arasındaki yüzyılları, zamanın da Katolik görünün bir parçasını oluşturduğunu bizlere anımsatacak bir tarzda doldurmaktadır. Katolik bedenin tarihsel ve toplumsal boyutlarını müphem bir tarzda görebiliriz. Hıristiyanlığın Katolik versiyonunda, bedenin gizemli, komünal bir boyutu, göze görünmese de mekân ve zaman içinde bir uzantısı vardır. Bu daha geniş bağlam, Hıristiyan bedenin en sıradışı ve ilginç unsurlarından bazılarını sunar. Katoliklerin ait olduğu kiliseden, genelde İsa'nın bedeni, kimi zaman da gelini olarak söz edilir. Cemaatin gizemli bir beden olarak kavranılması bize o denli garip gelmemelidir; çünkü bunun

daha seküler bağlamlarda, kişilerin ulusal ya da kabile toplumlarındaki uzantılarında modern analojileri bulunmaktadır. Bu, Aziz Pavlus'ta farklı bireylerin neden farklı yeti ve yetenekleri olduğunu açıklamada kullanılır: Bunlar aynı bedenin, bütünün iyiliğine farklı bir katkı yapabilecek farklı kısımları gibidir -ağız, kulak, el...

Bedenin bu komünal, tarihsel boyutu burada verebileceğimden daha fazla dikkati hak etmektedir. Tarih ve kültürün pozitif önemine ilişkin böylesi gerçek bir anlama, bizatihi tarih ve kültürün talep ettikleri değişimlerden geçebilmek için gerçekten ihtiyacımız vardır. Ancak bedensel bir cemaat olma duygusu, tüm ilişkinliğine karşın, günümüzde pek çok insan için Katolisizm'de bedenin en az anlaşılabilen yönüdür. ABD'de Hıristiyanlığın, hatta dinin biçimi artan ölçüde bireycileşmekte ve cemaat giderek boş, hatta anlamsız bir ideale dönüşmektedir. İman cemaatinde ötekilerle birlik, Yeni Ahit'te sıkça tekrarlanan bir tema olsa da, nominal olarak cemaatçi olan Katolik geleneğinde dahi tahayyülü zordur. Modern dünyada dinsel cemaatlerin önemi giderek aşınmakta ve yaygın bireycilik, böylesi cemaatlere aidiyeti ihtiyarî, isteğe bağlı kılmaktadır. Bu ortamda, zaman ve mekân içerisinde yayılan bir komünal beden fikri özellikle değerli gözükmektedir. Böylesi bir görüyü kapsamanın yeni yollarını bulma gereği, fiziksel, görünür, tensel beden için mücadeleyi anlamlı ve son derece önemli kılar.

Notlar

[1] Bu imgelerdeki acı ve bekâretin önemine ilk dikkatimi çeken, Howard Happ oldu.

[2] Pheme Perkins, 'Creation of the Body in Gonsticism', Jane Marie Law (der.) içinde, *Religious Reflections on the Human Body*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, ss. 21-35.

[3] Joan Culianu, 'The Body Reexamined', *Religious Reflections on the Human Body*, ss. 1-18'de en önemli tema budur; ayrıca bkz. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, s. 144.

[4] Bu ve izleyen alıntı, Brown, A.g.y., s. 17'dendir.

[5] Brown, A.g.y., s. 23; krş. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, c. 3, *The Care of the Self*, New York, Random House, 1988, ss. 39, 143.
[6] Aline Rouselle, *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, New York, Basil Blackwell, 1988, ss. 128-40.
[7] Wayne Meeks, *Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, New Haven Yale University Press, ss. 147-9.
[8] Margaret Farley, 'Sexual Ethics', James B. Nelson ve Sandra P. Longfellow (der.), *Sexuality and the Sacred: Sources for Theological Reflection*, Louisville, Westminster, 1994, ss. 60-61.
[9] Bu bağlamda, şu sözleri kaydetmek gerekir: "Geç antikitenin münzevîleri insan bedenini 'otarşik' bir sistem olarak görme eğilimindeydi. İdeal koşullarda kendi 'ısısı'yla işlemeye yetiliydi, yalnızca bu ısıyı sürdürmeye yetecek kadar besine ihtiyacı vardı. 'Doğal' durumunda –ki münzevîler bu durumu Âdem ile Havva'nın bedenleriyle özdeşleştirme eğilimindeydi- beden, sonsuza dek 'başıboşluğa' yetili, iyi ayarlanmış bir makine olarak işliyordu. Bedeni gereksiz yiyecekle doldurup, böylelikle de kendisini fiziksel iştah, öfke ve cinsel itkide ortaya koyan aşırı artık enerjiyi açığa çıkartan, düşkün insanların çarpık iradeleriydi" (Brown, A.g.y., s. 233).
[10] Christine Gudorf, *Body, Sex and Pleasure: Reconstructing Christian Social Ethics*, Cleveland, Pilgrim Press, 1994, s. 3.
[11] John Boswell, *Christianity, Social Tolerence and Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
[12] Gudorf, A.g.y., ss. 1-7.

Filipin Yerli Dininde Beden Anlatıları, Mecazlar ve Kavramlar

A) İspanyollarla Temas Sırasında Dans Ritüelinde Babaylan: Ruhaniliğin ve Gücün Kutsal Kabı*

Fe B. Mangahas

Giriş

Bu kongre için hazırladığımız makale yol açıcı ve açıklayıcı bir doğadadır. Farklı akademik alanlardan (Kadın Çalışmalarından Mangahas, Filipin Tarihinden Guerrero ve onun yerli ruhani gruplar çalışmasından Alara) üç kadının ortaklaşa bir çabası olarak, fikirlerimizi toplumsal cinsiyet ve din gibi ortak bir temada ortaya koyma girişimimiz kolay olmadı. Her şeyden önce konu yenidir ve makalelerimizin son teslim tarihine kadar olanaklı olandan daha fazla araştırma gerektirmektedir. İkinci olarak, editörler olarak hali hazırda Batı ve eril perspektifin hâkim olduğu sosyal bilim kuramlarıyla ve yöntemleriyle, özellikle tarihle, mücadele etmek zorundayız. Sonuncu ancak aynı derecede önemli olarak, verilen tema ve makalemizin alanı içerisinde feminizm, sadece başlangıç niteliğinde data ve çözümlemenin olduğu Filipin *babaylan* geleneği içinde bir bağlama oturmalıydı.

---

* Türkçesi: İlker Çayla.

Bu karma makalede benim bölümüm Filipinler'de kadın gücünün *babaylan*'dan (İspanyol müdahalesi zamanında Filipinler'deki rahibeler) kaynaklandığı ve oradan takip edilebileceği hipotezinden yola çıkar ve kültürel, sosyal ve ruhani alanların içine işleyen düzeyleri ele geçiren bu güç dans ritüellerindeki *babaylan*'ın bedenine yerleştirilebilinir.

Şimdiye kadar sömürge öncesi Filipin toplumunun toplumsal cinsiyetçi karakteri üzerine çok az çalışma yapılmıştır. Ve *babaylan* (erkek ya da homoseksüel olabilirdi ancak ağırlıklı olarak kadındı)[1] kesinlikle bilimsel araştırmaların odağında yer almamıştır.

Bu başlangıç makalesinde yaptığım şey babaylan'ın mümkün olduğu kadar yakın bir görüntüsünü elde edebilmek için İspanyol teması sırasında babaylan'ı kaydeden birkaç metin seçmek ve buradan hareketle *babaylan*'ların gücünü tamamen yerli perspektifinden ve kadınların bakışından çözümlemeye başlamaktı. Bu tür bir yeniden okuma, varlığı Filipinler'in erkenden Hıristiyanlaşmasını ve sömürgeleşmesini önleyen *babaylan*'ın, gerçekte, kadın olarak sömürge öncesi Filipinler'de bir iktidar merkezi ya da iktidarın uygulanmasında ve onun muhafazasında anahtar bir oyuncu olduğu yolundaki hipotezimi destekler kanıtları ortaya çıkarabilirdi. *Babaylan* zamanla İspanyol sömürgecilerin ve misyonerlerin onu bu alandan fiziksel olarak silme noktasındaki toplu hıncını ve daha sonrada şiddetini harekete geçirdi. Şu bir gerçektir ki Filipin revizyonist tarihçiliği kadar ana akımı tarihçiliği de buna gereken önemi vermekte başarısız olmuştur.

Metin Olarak Dans Ritüelinde *Babaylan*

Belki de *babaylan* ve onun dans ritüeli üzerine en erken anlatının Antonio Pigafetta'nın (Macellan'ın resmi kronikçisi) söyledikleri olduğu düşünülebilir. Pigafetta *babaylan* dans ritüelini gözlemleyip Villiers Lord'u Philip'e rapor yazarak, onu 'putlara tapınma' olarak nitelendirmiştir.[2] Ne olursa olsun kimse onu bu ifadesi yüzünden suçlayamaz. Onun ait olduğu kültürel gelenekten

(Cadı avcılığının yakıcı zamanları olan 16. yüzyıl Avrupa'sı) ritüeldeki belirli öğeler ve semboller; domuzun kutsanması, pirinç sunuları, sarma yapraklarda pişirilmiş darı ve kızarmış balık sunuları bir pagan ritini akla getirmişti.

Dahası, bir cambay kumaşı ayaklar altına alan, güneşe bağlılık sunan, kamış borazandan sesler çıkartan, seremoni boyunca çok fazla dans hareketi yapan; bir kupadan şarap içerlerken, içlerinden birinin sonunda bir mızrakla domuzu öldürüp katılımcıların alınlarını domuzun kanıyla işaretleyen iki 'yaşlı kadının' öne çıkan varlıkları- tüm bunlar Pigafetta'yı sadece büyük bir merakla değil şokla da sarsmış olmalıdır. Onun geldiği yerde, kadınların bu tarz ritleri hatta herhangi bir ritüeli yönetmesi düşünülemezdi ve eğer bunu yapsalardı ve 'yaşlı' olsalardı kesinlikle 'cadı' olmaları lazımdı. Elbette onları cadı olarak adlandırmadı, ancak onları ***babaylan*** olan kendi isimleriyle de adlandırmadı.Ve onun tarafından sürekli söylenen 'yaşlı kadın' tabiri, sonradan onlara ***bruja***'lar ya da cadılar olarak gönderme yapan aynı kültürel bakıştan gelen yazarları etkiledi.

Yapıbozum yardımıyla 'parşömendeki çatlakları' görebiliriz[3]. Pigafetta aynı anlatı içinde önceki ifadelerine karşıtlık gösteren, ***babaylan***'ı büyük bir fiziksel dayanıklılığa sahip bir kişi olarak tasvir eden gözlemlerini kaydetti: "Seremoni boyunca bir meşale sürekli yanar ve domuzu şişleyen yaşlı kadın onu alır ve ağzının ortasına koyar".

Bir sonraki pasajda Pigafetta şunları belirtir: "Diğer yaşlı kadın borazanın ucunu domuzun kanına batırdı ve onunla kocasının, arkadaşının ve sonra geri kalan insanların alnını çizdi. Ama bize gelip bunu yapmadılar". Buradan onlardan birinin kana dokunabildiği ve diğerlerine kutsanmış kanla dokunduğundan evli olduğu sonucunu da çıkartabiliriz. ***Babaylan***'ın törene tanıklık eden İspanyollara bunu yapmamış olması önemlidir. Yalnızca aynı inancı ve âdetleri paylaşan kişilere kanla dokunulmalıdır. Böylece ***babaylan*** bu jestle kendileri ve yeni gelenler arasındaki sınırları çizmiştir.

Büyük bilgelik ve anlayış, bütün bunları ancak olayları sonradan anlama yeteneğine sahip biri söyleyebilirdi!

Sonunda Pigafetta anlatısının bitiminde ***babaylan***'ın eşsiz gücü ve otoritesiyle, kadının topluluk içindeki muazzam sorumluluğu hakkında hayati bir bilgiyi açığa çıkardı. Pigafetta şunları kaleme aldı: "Yaşlı kadınlar cüppelerini çıkardılar, sadece kadınları kendilerine katılmaya çağırarak iki çanakta ne varsa yediler... ***Sadece yaşlı kadınlar*** yaban domuzunu bu usulle kutsayabilir ve bu hayvan bu usulle öldürülmedikçe asla yenemez".[4]

Miguel de Loarca (Legazpi'nin yakın arkadaşı olan başka bir İspanyol kronikçi) altmış yıl sonra ***babaylan*** ve onun dans ritüeli hakkında daha şaşırtıcı ayrıntılar ekledi. Bu dönemde onu kendi ismiyle ***babaylan*** olarak adlandırdı. Ancak Loarca'nın objektifinden isim 'iblisler tarafından sahip olunan' kadın olarak yeniden tanımlandı ve buna mal edildi. Çünkü ona ve onun Avrupalı/ Hıristiyan/Eril perspektifinden görülen 'başındaki muhteşem altınlı çelenklerle çok ihtişamlı giyinen', 'ağzı köpürerek vücudu onu hızla yere savurana' kadar şarkı söyleyip dans ederek Tanrılara karşı ritüeli yerine getiren bir kadın yalnızca 'onu ele geçiren iblislere' yakarıyor olabilirdi. Ama yine aynı anlatı içinde Loarca bu durumu onun hastalığı iyileştirme, geleceği söyleme ve ölüyü cehennemden kurtarma gücüne yükledi.[5]

Neyse ki, Fray Ignacio Alzina'nın bir 1688 anlatısı ***babaylan***'ın işlevini daha somut terimlerle tanımladı. Ona göre Bisayanlar içinde ***daetan*** olarak adlandırılan ***babaylan*** Tanrılar ve insanlar arasında aracıydı. *Daetan* anlamı 'arkadaşlık ve barış' olan *dait* kelimesinden gelir. *Daetan* olmak için kişi ruhlar tarafından çağırılmalı ve onu fiziksel olarak uygun hale getirecek bir yaşam ve ölüm deneyimi yoluyla kabul edilmelidir.[6] Ancak ***babaylan*** olarak ***daetan***'ın rolünün daha somut bir resmine sahip olmak isteniyorsa, böyle bir bilgi yetmeyecektir. Alzina'mn anlattıkları bile daha fazla yapıbozuma gereksinim duyar. Ancak tıpkı Pigafetta ve Loarca'nın anlatıları gibi Alzina'nınkiler de daha derin bir çözümlemeye izin

verecek başka belgeleri ve disiplinleri gerektirir. Kısaca gösterildiği gibi üç anlatı da temelde Batı, Hıristiyan ve eril bakış açısıyla sakatlanmıştır.

Babaylan'ı Bağlamlaştırmak

Her biri kendi disiplininde yerlinin ne olduğu konusunda araştırmalarına devam eden Filipinli sosyal bilimcilerin çabaları bu bağlamdan çok yararlı olmaktadır. Bugün, Loarca ve diğer kronikçilerin anlatılarındaki boşlukları doldurma işi daha az zorlaşmıştır. Şu an *babaylan* dans ritüelini oturtacak bir temel vardır. Örneğin parça parça olmasına karşın Filipin mitleri ve eski zaman bilgileri *babaylan* ve onun dans ritüelinin yerleştirilebileceği bir yerli dünya görüşünü anlamada hâlâ yardımcı olabilir. Başka emik gruplarda da bulunan iki ayrı 'görülebilenin ve görünemeyenin iç içe dünyaları'[7] görüşü bir *Ivatan* kavramıdır. Bu Hıristiyan ve Batılı doğaüstü ve doğal nosyonlarıyla aynı değildir. İşin doğrusu, Tagalog ya da herhangi bir yerli dilinde doğaüstü kelimesi yer almaz. Filipin-İngilizce sözcüklerde bu kelime için bir giriş bulunmaz. Tagalog terimi olan 'sobrenatural' (doğaüstü) açık olarak İspanyolcadan alınmıştır.

'İç içe dünyalar' bakış açısından, görülebilir olan şeyler duyular tarafından algılanabilenlerdir. Görülemez olanlar sıradan duyular tarafından görülemez ya da algılanamaz. Bu yüzden ölüler diyarına ait olan diğer varlıklar gibi Tanrı *Bathala* da (tek üstün varlık) görülmez âlemin parçasıdır. İnsanlar görülebilir âlemdendirler. Ancak üst âlem, insanların orta dünyası ve alt dünya birbirinden ayrılmaz. Bu yüzden her düzeyin sakinleri görülebilirlerin görülmezlere karşı ne kadar hassas olduğuna bağlı olarak birbirleriyle iletişim kurabilirler. Diğer yandan görülmezler kendilerini görülebilir yapabilirler ve insanların dünyasına girerler. İnsanlar ise ölü akrabalarının tam orada ve bazen de tam burada bulunarak onlara ne kadar yakın olduğunu bilirler. İnsanlar tarafından *Bathala* ve daha aşağı düzeydeki Tanrılarla temas kurulabilir ve bazı mitlerde insanların yakarışları yoluyla Tanrılar yeryüzüne indirilirdi.

'İç içe dünyalar' kavramı içinde bir başka yerli nosyonu anlamı iki olan ***dua*** kök kelimesinden türeyen tindir (***kaluluwa***). Tagaloglar, Ilocanolar, Ilongolar, Bukidnonlar, Bagoboslar ve diğer birçok etnik grup insan tininin iki varoluş şekli olduğuna inanmaya devam eder: Bunlardan biri insan bedenine bağlı olduğu zaman fiziksel şekil ve diğeri insan bedenini terk ettiği zamanki ruhsal biçimlerdir. Beden (***baggi***) ve tin (***karrurwa***) arasındaki ayrım Batılı anlamındaki gibi değildir. Batı felsefesinde beden özdek tin ise tözdür. Bir kişi beden ve tin bir arada olduğu sürece canlıdır. Ölüm ruhun bedenden ayrılmasıdır ve sondur. Filipin inanç sisteminde beden ruh olmadan canlı kalamaz. Ancak tin bedeni terk edebilir ve canlı kalabilir. Viisayanlar'a göre tin (***dungan***) bedeni bir kişi uykudayken gönüllü olarak terk edebilir. Bu yüzden Filipinliler tine bedene geri dönebilmesi için bir şans vermek amacıyla uyuyan bir kişiyi nazikçe kaldırırlar. Ölüm anında tin burun, gözler, dudaklar ve bedenin diğer deliklerinden dışarıya doğru çıkar. Sonunda yüksek bölgelere doğru gitmek üzere havaya ya da rüzgâara karışır. Orada başka bir beden bulabilene kadar bekler.[8]

Filipin mitleri de İspanyol müdahalesi sırasındaki 16. yüzyıl Filipin toplumunda ***babaylan***'ın göreceli yüksek statüsünü açıklamaya yardımcı olabilir. Temel olarak mitler ilk kadın ve ilk erkeği bir bambu çubuğundan ya da iki ayrı yumurtadan aynı zamanda çıkmış olarak düşünür.[9] Bu erkek ve kadının aynı kaynaktan geldiğini, tözde ve kökende eşit olduklarını ima eder. ***Bathala*** kelimesinin kendisi de başka ipuçları sunar. İlk hece olan ***ba*** kadın kelimesinin karşılığı olan ***babae***'den ve üçüncü hece ***la*** erkek anlamındaki ***lalake***'den gelir. Işık/yaşam anlamındaki ***tha*** kelimesinin eklenmesiyle beraber kelime yaşam/ışık sağlamak için eşitlerin yaptığı işbirliğine işaret eder. Bu yüzden kadın erkek arasında boyun eğme değil karşılıklı birlik vardır.[10] Bu Âdem'in bir kaburga kemiği olarak kimliğini Âdem'den çıkaran, kadını bu dünyadaki günah/ıstırap/ölüm/şeytanın asıl nedeni olarak gören Batılı Âdem ve Havva nosyonunun oldukça karşısındadır.

Dişi Tanrılar da Filipin mitolojik dünyasında bolca bulunur. *Bathala*'nın yardımcıları olarak maddi dünyanın ortak yaratıcıları ve başlıca yetiştiricileridirler. Bu dişi Tanrılar arasında *Indianale* (emek ve iyi amellerin Tanrısı), *Djamangan* (iyi hasat Tanrısı), *Amankabli* (deniz Tanrısı) ve *Ikapati* (toprak ve tarım Tanrısı) vardı. Göksel topluluğun hizmetlileri de kadın Tanrılardı, *Maayar* gökyüzünün en güzel Tanrıçasıydı ve ay'ın hizmetlisiydi. İki kız kardeşi vardı; *Hana* (sabah Tanrısı) ve *Tala* (yıldızların Tanrısı).[11]

Çağdaş *babaylan* üzerine daha yakın çalışmalar 'nöbet' ya da *vecd* haline, Loarca'nın çıkardığı sonuç gibi şeytan tarafından bir ele geçirilme olarak değil, *sapi* (mecnun kişi) ya da esrime olarak adlandırılan bilinç durumunun bir değişimi olarak göndermede bulunurlar. Burada 'esrime' ya da vecd, *babaylan*'ın hizmet ettiği topluluğa bazı yararlar sağlamak için *babaylan*'ın bedeninin olumlu 'aşkın güç' tarafından ele geçirilmesidir.[12] Bu vecd halinde yapılan *babaylan*'ın dans ritüelini, *manggaway* ya da *mangkukulam* gibi benzer ritüelleri şeytani niyet ve sonuçlar için yapanlardan ayırır. Ancak mitler aldatıcı olabilir. Bazen ya da çoğu kez toplumun reel güç ilişkileri içinde sembolize ettikleri şeyin gerçekte varolduğunu kesin olarak garanti etmezler. Buna karşın mitler önceden olasılıkla gerçekleşmiş olan şeyleri sezmemizde bize yardımcı olabilirler. Çünkü bu inançların ve âdetlerin birçoğu Filipinolar arasında bugün de devam eder.

Kaynakları başından sonuna kadar aynı seviyede sürdürülen bir yerli paradigmasından çözümlemenin bir yöntemi olan *Pilipinolohiya*, tıpkı bir kap gibi insanî kişinin holistik bakışının kanıtlarıyla ortaya çıkar. Filipino için kişinin bir kavanozunki gibi bir dışı, bir içi ve bir derinliği (*Labas, loob, ilalim*) vardır. Elbette kişinin üç boyutlu resmini betimlemek için uygun eşleştirmeler yoluyla mecazların kullanımı insan olarak Filipino'yu anlamakta faydalıdır.[13] Bu iskeleti günümüz ortamında kendi *babaylanizm* çalışmasına uygulayan bir Filipino akademisyen, daha berrak bir *babaylan* bakışıyla ortaya çıkarak şöyle yazmıştır:

Babaylan ahlaki eğitimci, sağaltıcı ve kadın rahibe olarak her topluluğun kabul edilmiş önderiydi. Sözleri ve eylemleriyle ispatlanmakla iyiliğin kaynağı olarak algılandı. *Babaylan* dinsel seremonilerde sıklıkla sağaltımın ve diğer kutsanma biçimlerinin kaynakları olan iyi ruhlar tarafından 'ele geçirildi' ve kullanıldı. *Sapi* ritüelinde bir kişinin ideal karakteristik özelliklerini *babaylan*'ın içinde, dışında ve derinliğinde sahnede görürüz. *Sapi*'de (vecd) medyum (*sinasapian*) onun açık ve temiz iç tarafında (*loob*) ruhun bir süre için oturabileceği ve amacını gerçekleştireceği uygun bir kutu/kaptır. Beden ruhun özel evi (*tahanan*) haline gelir.[14]

Burada yerli kültürel antropolojik varsayımların içinden bakıldığında, *babaylan*'ın dans ritüeli köklü olarak yeni bir anlam kazanır. Ritüelin bir öğesi olan vecd durumu (*sapi*) şimdi liturgical dramaya yakın bir dinsel olaydır. Orada:

> Uygun bir medyum sayesinde insan medyumun dış tarafında (*labas*) onun iç tarafında bulunan kutsalla karşılaşır. Medyumun iç tarafı (*loop*), Ruh tarafından ikamet edildiği için medyumun dış tarafını (*labas*) Tanrısal olanın doğrudan temsilcisi yapar. Bu o halde Tanrısalla temasın yerliye ve insanla temas eden Tanrısalın kendine has yoludur: doğrudan ve duyumsal. *Sapi* başka türlü ulaşılamayacak olanla duyumsal bir temastır. Ruhani Tanrılarca ziyaret edildiği ve kutsal tarafından dokunulduğu için bu tür bir dokunuş iyileşme ve tüm yıkılmış hayatların düzeltilmesi olarak yaşanır. Ruh medyum aracılığıyla onlara hayat verirken ya da acılarını dindirirken, hayatları dönüştürülür ve hastalıkları alınır.[15]

Akademisyen Ferdinand D. Dagmang bunu 'kutsalla tensel bir karşılaşma' olarak adlandırır. Eski Dominiken papazı yeni-ruhaniliğin savunucusu Matthew Fox buna 'bedenin kutsallığının yaşanması' der. Ben bunu başlangıçtaki ve evrendeki gibi her biri birbirinin gücünü dengeleyen tenselliğin ve ruhaniliğin birleştiği 'tensel ruhanilik' olarak adlandırıyorum.

Bu beni dans ritüelindeki *babaylan* hakkında öne süreceğim son noktaya götürür. Pigafetta ve Loarca tarafından yapılan anlatıların her ikisinde de cambay kumaştan söz edilir. Onun ne olduğunu ve

dans ritüeli bağlamı içinde hangi gücü temsil ettiğini tam olarak anlamaya bugün için girişilmedi. İyi araştırılır ve çalışılırsa kumaş ve onun dansla ilgili sembolizminin, ***babaylan***'ın gücü ve işlevi hakkında daha derin kavrayışları ortaya koyabileceğine inanıyorum. Bir süre önce 'Yerli Dokumalarından Görülen Bilinçaltı'[16] üzerine bir konferans dinlerken Filipinli kadın dokumacıların zaman zaman ama özellikle İspanyol müdahalesi sırasında dişi ***babaylan***'nkine yakın bir rol oynadıklarını öğrendim.

Konuşmacıların açıklamalarından bu kadınların kullandığı tekniklerin günümüz ileri teknoloji ve bilgisayar çağı standartları yanında bile mükemmel olduğu sonucunu çıkardım. Matematiksel kesinlikle simetri ve geometri içeren, mevcut el becerimizin ötesinde birbirine bağlanmış modeller kullanılmıştır.

Bu modeller asla bütünden ayrı düşünülmeden, vecd halinde hayal edilmiş tasarımlarla tıpkı doğumdaki gibi kadının bedenine bağlı olan dokuma kumaşlarından üretilmiştir. Tümü kadın olan dokumacılar tarafından kullanılan bu tasarımlar teknik sınırlamalara meydan okur. Bu bilgiden, bu kadınların sadece ruhani bir akıl durumunda ve ***babaylan*** dans ritüeline benzer duyumsal bir ruhani durumda oldukları taktirde bu kesinlik ve güzellikte dokuyabilecekleri sonucuna yaklaşıyorum. Şimdi vecd/sapi'ye yol açan tensel ve çok neşeli dans uygulanmadan önce ***babaylan***'ın çiğnediği kumaşın varlığı hatırlanabilir ve bağlantı kurulabilir. Bu yüzden bu makalenin başlığı 'Dans Ritüelinde *Babaylan*: Ruhaniliğin ve Gücün Kutsal Kabı'dır.

Bazı Gözlemler ve Sonuçlar

Şüphesiz ***babaylan*** olarak yerli kadın sömürge öncesi Filipinler'de yardımsever bir güç merkeziydi. Filipin kültürünü tarihsel bakış açısının temeli olarak kullanan, önde gelen Filipino tarihçisi Dr. Zeus Salazar'ın çalışmasına göre ***babaylan*** kültür, din ve tıp alanlarında öne çıkan rolü dolayısıyla eski Filipin toplumunda merkezi bir kişilikti. Nitekim mitoloji ve kültürel miras üzerine toplumun otoritesi, ritüellerin ve sağaltımın her türü hakkında bilgili olan bir rahip,

astronomi ve onun tarımla ilişkisi konusunda proto-bilimci bir uzmandı. ***Babaylan***, ***datu*** (siyasi ve ekonomik önder) ve ***panday*** (teknoloji uzmanı) ile birlikte toplulukta güçlü ve etkili bir figürdü.

İspanyol misyonerler (kendileri de ruhani önderler olan) haklı olarak onu muazzam bir rakip olarak gördüler. İşgal etmek ve Hıristiyanlaştırmak için ihtiyaç duydukları alandan onu temizlemek için ayrıntılı stratejiler geliştirdiler ve bu doğrultuda davrandılar. Görünüşe bakılırsa ***babaylan***'ın yeri hem ruhani hem de kamusal alanlarla kesişti. ***Babaylan***'ın drama ve iktidar ritüelleri dansını yapmasına izin verilmesine karşın, nasıl oldu da yeni dinsel ve siyasal düzen kök salabildi? Bu karma makalenin bir sonraki bölümü ayrıntılı bir şekilde ***babaylan***'ı yerinden etme ve onun bedeninin kutsallığını bozma 'savaşımı'nı inceleyecektir.

Pigafetta'nın anlatısındaki 'yaşlı kadını' onun dans ritüelini kenardan izleyen beyaz yabancıların alınlarını takdis etmekten alıkoyan ***babaylan***'ın aklından geçen yaşamına ve işlevlerine doğru yaklaşmakta olan tehlike düşüncesi olmalıdır. Bohol adasından bir ***babaylan*** daha açık sözlüydü. Gelmekte olan Batı'nın neyi işaret ettiği üzerine belirsiz olmayan sözlerle insanlarını uyardı. Kelimeleri o kadar etkileyiciydi ki Cizvitler onları kaydetmeye değer buldular. Ve böylece ilk kez kadının/***babaylan***'ın gerçekte konuştuğu bir anlatıyla karşılaşıyoruz. Cariaga adlı bu ***babaylan*** bir matemde (***dalit***) (insanların aşina olduğu bir form) dans ederken şu şarkıyı söyledi:

Maga calialiura ang banua
Maga capucane ang cubayon;
Mabual agra qui ring lunson
Mabuen cagra quing cubayon

Bu yer değiştirilecek
Ya da başka bir kültürle başka âdetlerle
diğer insanlar onu ele geçirecek
Bu kasaba tamamen yok edilecek
Boyun eğdirilecek bu bölgeye
Adaların geri kalanıyla birlikte[17]

Şunları da ekleyebilirdi: "Bu beden ele geçirilecek ve kutsallığına saygısızlık edilecek/Bu onun, insanların özgürlük ve tamlık/bütünlük hissinin parçalanmasıyla sonuçlanacak".

Notlar

[1] Zeus Salazar'ın "Ang Babaylan sa Kasaysayan ng Pilipinas"ı, Filipinler'deki sömürge-öncesi rahibeler konusunda ilk önemli makaledir. *Women's Role in Philippine History* (University of Philippines, Center for Women's Studies, 1989, mimografi). Ayrıca bkz. J. Neil C. Garcia, "Philippine Gay Culture History and Early Writers" (University of Philippines, Y. Lisans tezi, 1994).

[2] Antonio Pigafetta, Lord Stanley'in *First Voyage Round the World by Magellan* (New York, Hakluyt Society, 1874, ss. 97-98) çevirisi içinde.

[3] Bu ifade ilk kez William Henry Scott'un İspanyol fethi öncesi malzemeyi yeniden-okumasında kullanılmıştır.

[4] Lord Stanley'in çevirisi içinde Pigafetta. Vurgular bana ait.

[5] Miguel de Loarca. *Relación de las Islas Filipinas*'ın çevirisi Gregorio F. Zaide, *Documentary of Philippine History* (sayı 75, Manila, 1994)'de bulunabilir.

[6] Pablo Fernandew ve Cantius Koback, O.P., "Chapter 13 of Francisco Alzina's Historia de las Islas Visayas" (1608), İngilizce çevirisi, "Concerning Their Priests and Priestesses and How They Acquired This Dignity", vd. *Philippiniana Sacra*, C. XX, sayı 59, Mayıs-Ağustos 1985, s. 238. Ayrıca bkz. Francisco R. Demetrio, S.J., *Myths and Symbols, Philippines*, Manila National Bookstore, 1978, gözden geçirilmiş basım, s. 147.

[7] Florentino H. Hornedo, "The World, the Sacred, and the Traditional Filipino Societies", *UNITAS*, c. 64, sayı 4, 357.

[8] Francisco R. Demetrio, S.J., Gilda Cordero Fernando ve Eduardo N. Zialcita, *The Soul Book*, Quezon City, GFC Books, 1991, s. 97; Alicia Magos'un doktora tezine dayanarak.

[9] A.g.y., ss. 48-49.

[10] Mary John Mananzan, OSB, *Filipino Women: Before and After Spanish Conquest of Philippines, Essay on Women*, Manilo Institute on Women's Studies, St. Scholastica's College, gözden geçirilmiş basım, 1989, s. 17.

[11] F. Landa Jocano, *Philippine Prehistory,* University of the Philippines Center for Advanced Studies, 1975.

[12] Francisco R. Demetrio, S. J., *Myths and Symbols, Philippines*, Manila National Bookstore, Inc., 1978, gözden geçirilmiş basım, s. 146.

[13] Filipino kişiliğinin bir kavanoza benzetilmesi konusu, Filipinler Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nden Dr. Prospero Covar'a atfedilmektedir.

[14] Ferdinand D. Dagmang, *Babaylanism Reconsidered*, Filipino Spiritial Culture Dizisi, Manila, Kültür ve Sanat Ulusal Komisyonu, 1995, ss. 14-15, 18.

[15] A.g.y., s. 18.

[16] Marian Roces Pastor'un Manila Üniversitesi Ateneo'daki konuşması, Temmuz 1995.

[17] Carolyn Brewer'ın 20 Temmuz 1995'te Manila Üniversitesi, Ateneo'da Filipin Kültürü Enstitüsü'ne sunduğu "Re-Searching the Fragments" başlıklı tebliğ.

Filipin Yerli Dininde Beden Anlatıları, Mecazlar ve Kavramlar

B) Sömürge Zamanında Babaylan: Kutsallığı Bozulmuş Bedenler*

Milagras C. Guerrro

İspanya'dan gelenler en dehşetli düşmanlarıyla İspanyol dönemi öncesi yerli dininin *babaylan*'ında (rahibeler ya da *sacerdotizas*) karşılaştılar. Şeflerle ne kadar siyasal otorite paylaştıkları bilinmiyorsa da ruhani alandaki işlevleri göz önüne alındığında hatırı sayılır miktarda bir güç ve etki uyguladıkları ve çok büyük prestije sahip oldukları söylenebilir. Onlar yöneten ve yönetilenlerin danışmanları, Tanrıların ve ruhların yatıştırıcısı, insanların günahlarının bağışlattırıcısı, Doğa'nın topluluktan isteklerinin yorumlayıcısı ve kâhinleri, ruh ile bedenin sağaltıcısıydılar. İspanyol arşivlerindeki belgelere erişemeyen ve geleneksel olarak orijinal İspanyolca kaynakların İngilizce çevirisine dayanmış olan önceki tarihçiler bu önemli rolleri yeterince anlayamamışlardır. Neyse ki, birincil kaynaklara bir geri dönüş Filipin tarihinde *babaylan*'ın gerçek yeri hakkında bize daha fazla bilgi ve daha berrak bir kavrayış sunar.

İspanyol papazları neden *catalona*'ları ve *babaylan*'ı baş düşmanları olarak gördüler? Peder Diego De Aduerte Filipin koloni-

* Türkçesi: İlker Çayla.

sinde dinin durumunu tartışırken rahibelerin rahiplerden daha büyük bir düşman olduğunu belirtir.[1] Dominikenler Zambales bölgesinde Bolinao kasabasında bilinen ve şüphe edilen *babaylan*ları tutukladığında ve aletlerini 'şeytan'a tapınma araçları olarak müsadere ettiğinde; bunların otuz beşi kadındı ve sadece on biri erkekti. Neredeyse tüm evli kadınların bir ata (ya da *anita*) tapınmasıyla uğraşmasına karşın sadece yaşlı kadınlar (*viejas*) diğer *anitera*'ların eğitimcisi olarak işlev görüyordu.[2]

Fray Agustin Maria de Catro'ya göre dişi rahibelerin ibadeti en soylulardan biriydi ve genellikle ilk doğan kadınlar tarafından miras alınırdı.

> Usaban mas de sacerdotizas o aniteras que de sacerdotes aunque estos tambien tenian algunos, gente vil y con mucha razon, desestimada, por vivir feisimamente. En estas aniteras o hechiceras entraba el demonio y daba por ellas sus respuestas, y por medio de estas y de aquellos hacian sus supersticiones y sacrificios para aplacar a sus anitos.[3] (Merino, 1954, s. 211)

Ancak "*si algun hombre hacia este oficio (por ser de mucho interes) se vestia de vestidos y efectos de muger*"[4] (Eğer bir erkek bu görevi yapıyorsa, kadın giysilerine bürünür). Bu sözlerden anlaşılmaktadır ki erkek rahipler ancak önce kadın olmaları şartıyla ruhani dünyaya girebilir ve ritüel alanında bir rol oynayabilirlerdi. Engizisyon Dairesine uzun cüppeleri içinde oldukça kadına benzeyen rahiplerle şüpheli cadıların dalga geçtiğine dair bir şikâyet gelmesi hiç şaşırtıcı değildir.

Babaylan Tanrılar ve ruhani dünya ile insanlar arasında aracılık yaptı. İspanyol papazlar onların sadece putları muhafaza etmediğini 'şeytanla da konuştuğunu' söylediler. Onlar topluluk adına 'savaşları, hastalıkları, ölümleri ve diğer olayları' yorumladılar. Mevsimlere uygun olarak köye ait ve bireysel faaliyetleri saptadılar. Sadece din, tarım ve ticaret üzerine değil evren hakkında da ezoterik bilgiye sahiptiler. Topluluğun merkezi faaliyetleri; tarlaların hazırlanması ve ekinlerin dikimi rahibelerin varlığını gerektirdi. İyi ve kötü olmak üzere iki tür *anitos* olduğu için iyi olanın gönlü-

nü aldılar ve çeşitli aletlerle şaşırtıcı bir çeşitlilikteki karışımlarla otlar ve kokular aracılığıyla kötü ruhları yatıştırarak insanlara zarar vermelerini engellediler.

Zambales'deki Bolinao vakası *babaylan*la insanlar arasındaki bu yaşamsal bağı göstermektedir. İspanyolların varışından sonra geçen bir yüz yıldan fazla zaman sonra bile kasabanın insanları hâlâ sömürge öncesi dönemin ruh dünyasına inandılar, *Apo Laqui* (en yüksek Tanrı) ve diğer ruhlara tapmaya devam ettiler. Bunların her birinin kendine has gücü vardı. Sadece *Apo Laqui* tüm bedende hastalığa yol açabilirdi. Bir başka Tanrı *Ganciam* suları harekete geçirebilirdi. Bir sahil kasabası olarak Bolinao denizin yükselmesi ve alçalmasına tabiydi, deniz çalkantılı olduğunda bir *babaylan* suları sakinleştirmeliydi. İnsanlar tarafından çok saygı duyulan ve korkulan bir diğer *anito* olan *Po-on*'un ('kök', 'temel ilke' anlamında '*raiz*') toprağın olduğu her yerde kuraklığa ve sele yol açma gücü vardı. Kasabada birçok *babaylan* olmasına karşın sadece en az seksen yaşında olan biri *Po-on* hakkında yeterli bilgiye sahipti ve onun gönlünü kazanabilirdi. Bol bol su ve iyi bir mahsul için ruh'a dua ederek pirinç tarlalarını gezdiler.[5]

*Babaylan*lar İspanya'dan gelenlerden korkmadılar ve bazen onları öldürdüler. Birçoğu İspanyolların yalan söylediğine dair insanları uyararak köyleri dolaştılar. Aslında onlar insanları onlara yiyecek, su, çalı-çırpı ve diğer erzakları vermek için ziyaret eden 'beyaz dişli barbarlara' itaat etmemeye ikna eden kişilerdi. Agustinyen papaz Agustin Maria de Castro'ya (1780) göre ilk misyonerler, Filipinler'de sayısız miktarda bulunan 'cadılar' ve 'gulyabanilerle' (*brujas y duendes*) gerçekte çok sayıda keşişin öldürüldüğü birçok savaş yapmışlardı. İspanyol yönetiminin ilk yüzyılı boyunca buradaki papazlar da dahil birçok İspanyol'un Meksika'ya tayin edilmeye can atması şaşırtıcı değildir. Filipinler 'zahmetli bir misyon' sıkıntılı bir görevdi; toprak kurak ve insanların birçoğu eğer tümden düşman değillerse, kayıtsızlardı.

Babaylan, *indio*'lar ve keşişler arasında dostça bir ilişki kurulmasının önündeki başlıca engeldi. Bu keşişlerin kroniklerinden çıkarabildiğimiz sonuçtur. Örneğin 1599'da meşhur Silongan kumandasında Morolar, Cebu'da Negros ve Panay adlı İspanyol sahil yerleşimlerinin kurulmasına savunmacı bir tepki vererek bu köyleri yaktılar ve birçok *indio*'yu esir aldılar. Bu bölgedeki rahiplerin görevi dağlara kaçan korkmuş yerleşimcileri düz araziye geri dönmeye ikna etmekti. Ancak kaçanlar keşişlere onların kendilerini koruyamayacağını belirterek geri dönmeyi reddettiler. Onların bu inatçılıkları *Dupungay* olarak adlandırılan büyüsünde kurnaz ve 'şeytan'a kurban veren bölgenin en şöhretli *babaylan*ı yaşlı bir kadının 'kötü' etkisinden kaynaklanıyordu.[6] *Dupungay Indio*'ları Moro saldırılarının Morolar ve İspanyollar arasındaki ilişkilerden kaynaklandığına ve İspanyollar etrafta oldukları sürece İslam tehdidi yüzünden köylerinin güvende olamayacağına dair ikna etmişti.

Fr. Aduarte'ye göre Pangasian vilayeti 'şeytan' tarafından keşişlerin din değiştirme işlemine direnmeleri için ikna edilmiş insanların kayıtsız davranışları yüzünden sorunlu bir misyondu. Aduarte'ye göre 'şeytan' köylerde küçük kiliseler kurulmasına çok içerlemişti. Bu kızgınlık sık sık rahibelerin ürkütücü ulumalarıyla ifade ediliyordu[7]. Aduarte'nin bu ifadelerini köylerdeki kilise inşaatlarına karşı muhalefetin en sözünü sakınmaz olanının rahibeler olduğu olarak okuyamaz mıyız?

Aduarte erkek olan siyasal önderlerle ya da *datus*'larla işbirliğini sağlamlaştırmanın yeterli olmadığını ileri sürer. Bize Nueva Segovia'nın Nalfotan kasabasının 'kavgacı ve saldırgan' insanlarını örnek gösterir. Burada Dominikenler 1607'de bir kilise inşa etmiştir. Pagulyan isminde önde gelen zengin ve soylu bir şef 'vahşilerin', 'puta taparların' ve onun uyrukları 'iblisler'in ortasında İspanyollara sadakat ve barış sözü vermişti. Köy halkına; erkeklere, kadınlara ve çocuklara büyük bir cemaat olarak yeni dini kabul etmeleri için öncülük etti. Ancak İspanyollarla işbirliğine hevesli olmayan *Caguenga* adında 'cadı', 'iblis kadın' (*mala mujer* ...

diabolica aquella anitera maldita) ve rahibe (*una hechicera sacerdotiza*) insanları açık bir isyana 'kışkırtmaya' başladı. O kadar ikna ediciydi ki köylüler kendi tavuklarını, besili hayvanlarını öldürmek ve ana tarımsal ürünleri olan Hindistan cevizlerini sökmek üzere harekete geçtiler. Muhtemelen bu eylem misyonerler ve encomendero tarafından yönetilmeyi engellemek içindi. 'Özgürlük' adına komşularını da çağırarak köylerini boşaltıp dağlara gittiler ve daha önce oraya kaçmış olanlara katıldılar.

Caguenga'ya ne olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Buna karşın onun 'şeytanlığı' yüzünden ayaklanma insanların azimli bir şekilde 'putataparlık'larına ve 'şeytana hizmetlerine' devam ederek Hıristiyan ikonalarını ve kendi inşa ettikleri küçük kiliseleri yaktıkları Simbuey, Malagueg ve Nueva Segovia'ya (şimdi Cagayan vilayeti) yayıldı. Ayaklanma 1630'ların sonuna kadar sürdü ve ancak genel vali tarafından düzenlenen büyük bir askeri harekâtla bastırılabildi.[8]

1615'te *viejas aniteras o hechiceras*'a karşı muhalefet Batavag, Bolo ce Cagayan'ın Abuatan kasabalarında büyük bir endişeye yol açtı. Bu yaşlı kadınlar muhtemelen onları yakalamak ve hapsetmeye dönük gizli bir proje için 'cadıların' bir listesinin hazırlandığı gizli bilgisini elde ettiler. Kargaşa Batavag kasabasında başladılar. Aduerte'ye göre 'cadılar' yalnızca kendilerinin hak ettiği cezadan kaçmak için orada insanları 'korkutmaya' ve isyana (*alboroto*) kışkırtmaya başladı. Dominiken misyonerleri küçük Hıristiyan köylerindeki (*pueblicillos pequenos*) vaftiz etmiş ve Katolik dini eğitime başlamış olduklarıyla dönmemiş olanları ayırmaya çabaladı. Batavag kasabasının yedi yıldan beri bir misyon kasabası olması rahibelerin inatçılığının nedeniydi. Rahibeler misyoner planının olgunlaşmasına izin vermek istemediler: 'Yeni din değiştirenleri korkutarak ve asiliğe kışkırtarak' dinlerini değiştirene ve onların hoşnut olacağı gibi eski yasalarını gönüllerince izleyebilecekleri yüksek yerlerde bulunan eski köylerine dönmek için yeni meskenlerini terk edene kadar buraları dolaştılar.[9]

Batavag'daki karışıklık insanların kiliseyi yağmaladığı, 'Hadi bakalım kanayacak mı?' diye bağırarak Meryem'in ve azizlerin hey-

kellerini kötürüm bıraktığı Abuaton kasabasına yayıldı. Dalga geçerek ve alaylarla kadınların eteklerini kilise masasında sallandırdılar. Bazı isyancılar papazların özel kıyafetlerini giydi.[10]

Babaylan'ın (İspanyolların gözünde önemsiz kadınların) böyle bir direnişe önderlik etmesi ve ilham olması kabul edilemezdi. İspanyollar (özellikle keşişler) rahibelerin fikirlerini, görülmemiş kuvvetini ve saldırganlığını şeytan tarafından ele geçirilmelerine bağladılar. *Babaylan* şehvet düşkünü, iffetsiz, tensel, ama aynı zamanda erkeksiydi. *Babaylan*'ın alanı şeytanındı ve bedeninde Satan oturuyordu. Şeytani otorite olmadan rahibelerden güven sergilemeleri, idrak yeteneği ve herhangi bir entelektüel beceri beklenemezdi. Kaynakların hiçbir yerinde *babaylan*'ın keşişlik karşıtı faaliyetlerinin sonucu olarak gelişen isyanlarda hatırı sayılabilir bir miktarda taraftar kazanmasını olanaklı kılan kadınların doğuştan gelen kuvvetlerine veya liderlik özelliklerine (*datus* veya kabile reisi olmamalarına karşın) herhangi bir atıf yoktur.

*Babaylan*lar '*endemoniadas*' olarak şeytanın köleleri ve yerli toplumunun 'kötü tohum'larıydılar. Keşişler sadece kadınlara karşı değil onların içindeki şeytana karşı da savaştıklarından misyoner çalışması en yüksek titizlikle yürütülüyordu. Önder olarak kimlikleri varlıklarının dıştan gelen güçler tarafından kolayca etkilendiği varsayılan kısmına bilinçaltına irrasyonel alana yerleştirildi. *Babaylan*ı yalnızca şeytan tarafından ele geçirildiği için güçlü olarak değerlendirmek onları çok az suçluluk ya da vicdan azabı duyarak öldürmeye ve yok etmeye izin verdi.

Arşivler konu üzerindeki zenginliklerini çok ağır ortaya koymasına karşın şu ana kadar toplanmış olan bilgiden bazı sonuçlar çıkartabilecek durumdayız. Keşişler rahibeleri insanlıktan çıkararak onları nesnelere ya da insan dışı duyguları olan yaratıklara dönüştürdüler. *Babaylan*'ın topluluk içindeki etkisi gerilediğinde önceden hizmet ettikleri ve böyle bir hizmet bekleyen insanlar tarafından aşağılandılar ve hor görüldüler.

Bu bağlantı açısından üç etken göz önüne alınabilir: İlk olarak, keşiler *babaylan*'a karşı mücadelelerinde indiolardan destek buldular. Keşişlere bu destek Hıristiyan inancına geçmeye eşlik eden ateşliliğin sonucunda yerli toplumunda oluşan bölünmeler tarafından harekete geçirildi. Nitekim Bolinao'da kasabanın en büyük ve en etkili *anitera*'sının aynı zamanda *babaylan* olan yeni dine geçmiş ve keşişlere yerli ibadeti üzerine enformasyon ve içeriden bilgi sağlayan bir erkek kardeşi vardı. Bu haberin son kurbanı kendi kız kardeşiydi. Dominikenler köyün reisi (*cabezas de barangay*) ve diğer yurttaşlarının desteğiyle *babaylan*'ın araç gereçlerini müsadere etmeyi ve toplamayı başarabildiler.

Öte yandan Dominikenler yeni din değiştirenlerden Laguna ve Batangas vilayetlerindeki Sto. Tomas, Tiaong, Lobo kasabalarını çevreleyen tepelerdeki mağaralarda bulunan eski ibadet yerlerini bulup açığa çıkarmada yardım gördüler. Batangas *babaylan*'ı vilayetteki rahibelerin bitmeyen etkisinden rahatsız olan yeni dönme bir kadın tarafından ele verildi. Aynı vilayetteki bir erkek *babaylan* kendi damadı tarafından ihbar edildi. Yerli toplumun soylu sınıfı *principalia*'nın çeşitli üyeleri Dominikenlerin Laguna ve Batangas mağara komplekslerine düzenledikleri seferlere katıldılar.[11]

Bu sosyal bölünmeler yerli toplumun önde gelenleriyle ruhban sınıfı arasındaki yaşamsal bağları zayıflatan İspanyolların getirdiği yeni siyasal, ekonomik ve kültürel yapıların ışığı altında sıkı bir şekilde incelenmeye ihtiyaç duymaktadır.

İkinci olarak keşişler insanların estetik dünyasının içine sızdılar. Eski ve geleneksel Güneydoğu Asya'da, Filipinler'deki birçok sömürge öncesi topluluk gibi *babaylan* türünden dinsel liderler tarafından dinsel görevlerin yerine getirilmesi ruhani bir hava veren tiyatro performansının bir parçası sayılabilir. Vecit halindeki *babaylan* bir sempatik ve empatik katılımcının gizemli alanına girer ve katar. Örneğin Tayabas'daki keşişler imansız bir dinleyiciye, bir şüpheciye vaaz (*platicias*) atmanın yeterli olmadığını keşfettiler. Dominiken Fr. Juan de Garrovillas vecit halinde bir *babaylan*'a tekabül eden bir gösteriyle meşgul olmuştu:

Vaiz (Fr. Miguel de Talavera) kilisenin kapısı aniden açıldığında ve taşralı yoldaşları Fr. Diego de Sta. Maria ve Fr. Diego del Villar ile birlikte, kasaba tarafından işlenen günahlara kefaret için sırtları iplerle kırbaçlanmış, kanlarıyla yıkanmış vücutları küllerle kaplı yarı çıplak bir halde içeri girdiklerinde vaazını bitirmedi. Vaizin vaazda söylediklerinden ve gözlerinin önünde az önce sergilenen sahneden sonra kilisedeki tüm kalabalık gözyaşlarına boğuldu. Katalonyalıların biri Tanrı tarafından harekete geçirildi, bir sıranın üzerinde ayağa kalkarak herkesin gözü önünde günahlarını ve şeytanın yapmış oldukları hileleri itiraf edip gözyaşlarına boğuldu ve giydiği altınları kullanmaları için rahiplere verdi... Etkisi o kadar büyük oldu ki haberler tüm adaya yayıldığında kötü tohumlar tamamen sökülüp atıldı. Tüm Tagalog bölgesinde artık hiçbir Katalonyalının izi kalmamıştı.[12]

İspanyol döneminin sonuna kadar devam eden ve onun da ötesine geçen ***babaylan*** geleneği için 1596'da yapılan bu son yorum tabii ki pek küstahçaydı. Buna karşın kendi hizmetlerini yerine getirmekle keşişler aynı zamanda bir tiyatro performansı da sergilediler ve böylece sadece ***babaylan***'ı ikna etmekle kalmayıp indioları da Hıristiyanlığa döndürmede yardımcı oldular. Keşişler muhtemelen bilinçsiz olarak bedenlerini ibadet için bir araç haline getirerek rahibelerin bedenlerine alternatif sundular.

Katolik ritüel yapısının ışığı altında Bakire Meryem deyişleri ve Ekmek Şarap ayini ***babaylan*** tarafından yönetilen seremoniler için ilginç ve çekici bir ikameydi. Doğrusu İspanyollar indioların Hıristiyanlığa dönmesini hızlandırmak için eski fikirlerle ('batıl itikatlar') Katolik fikirleri harmanlayan bir politika benimsediler.

Babaylan ve cemiyetin Hıristiyanlığa dönmemiş diğer üyelerinin günahlarının kefareti için tüm indioların gözleri önünden kendi kendilerini kırbaçlayıp kendi kanlarında yıkanarak indioları kendi çalışmalarının ***babaylan***'ınkinden daha soylu ve etkili olduğuna inandırdılar.

Üçüncü olarak keşişler ***babaylan***ların kendi manevi alanları olan dağlarda ve iç bölgelerde onların cesaretine ve yürekliliğine mey-

dan okuyarak rahibelerin gücünü ve etkisini daha ileri bir düzeyde erozyona uğrattılar.

Bay (şu an Laguna) vilayetinin San Pablo ve Sto. Tomas kasabalarını çevreleyen tepelerdeki mağara şebekelerindeki bir dizi 'ziyaretler'de yürekli Dominiken keşişleri Tagaloglar arasındaki en güçlü rahibelerin ibadet yerlerini yok etmeyi başardığında Fr. Juan Ybanez gerçekte tam olarak ne becermiş olduğunu anlayamamıştı.[13] Burası günümüzde bile onu şekillendiren derin vadilerle ve dağ geçitleriyle Dr. Alaras'ın makalesinde gösterilen *kapatiran* olarak bilinen dayanıklı ruhani örgütlerin toprağı olmaya devam eden *Banahaw* Dağı kompleksiydi.

> Ybanez *personas principales*'le birlikte mağaraların arasında gezindi. Rahibelerin araç gereç ve aletlerini bulduğunda herkesin görmesi için onları kırıp yok etti. İndioların tapındığı iki yılanın evi olan ana tapınma yeri *pinacasinhahan*'a girdiğinde yoldaşları korkuyla titredi. Orada başlıca rahibelerin huzurunda en önemli araç gereçleri olan iki heykeli, birçok kumaş parçasını ve insan saçı yığınını, değerli taşlarla dolu bir hazine sandığını ve rahibelerin bağışlarını topladıkları eski bir kabı kırdı. Sonra *babaylan*'ın huzurunda ilahi söyledi. Tanıklar böyle istenmeyen ziyaretçilerin cezası olarak onun diri diri yanmasını beklediler. Hiçbir şey olmadığını gören rahibeler eski dinleri bırakmaya ant içtiler ve onun bu hareketinin tanıkları bundan sonra keşişlerin takipçileri oldular.[14]

İronik bir şekilde İspanyolların getirdiği yeni dinsel fikirlere uyum sağlamanın bir yolu olarak 17. yüzyılın sonlarında *babaylan* gücünü ve önemini yitirirken şeytani tasarrufla suçlanan pek çok kadın Katolik dinin sembolizmine adaptasyon olarak değerlendirilebilecek bir tarzda hareket etti.

1646'da birçok *indio* Nueva Ecija Gapan'da encomendero Rodrigo de Mesa'ya karşı ayaklandı. Sığınakları Dios *Hijo* ve *Dios Espiritu Santo* unvanlı *diğer liderler* gibi *Padre Aetemo* unvanı taşıyan Cavadi isimli bir İndionun rehberlik ettiği dağların en derin kısmındaydı. Onlara yardım eden bir kadın Yga'nın unvanı Santa

Maria'ydı. 'Yanlış' sürüp giderken Gapan'ı çevreleyen dağlardaki huzursuzluk devam etti. Vali Diego Fajardo ayaklanmayı bastırma emri verdi. Pampango yedek askerlerinin başında Gapan baş rahibi Fray Juan de Abarca ve Dr. Diego de Tamayo dağlara girdi ve birçok isyancıyı öldürerek ayaklanmayı 'kan ve ateşle' bastırdı. Cavadi ve Yga'nın ölümü doğrudan insanların yatıştırılmasına yol açtı.[15]

1663'te Oton İloilo'daki ayaklanma gerçekte yeni bir senkretik din kurma girişimiydi. Daha önceden *Hıristiyanlığa* dönen ve İspanyollarla kan sözleşmesine girmiş olan ***babaylan*** Tapar şimdi bir isyan savunucusuydu. İspanyolların gözünde 'şeytan'la bir anlaşma yapmıştı. 'Utanmadan bir kadının elbiselerini giyen' Tapar, yeni Katolik dinin sembolizmini alarak önde gelen 'cadılara' (***mayore hechiceros***) 'ölümsüz Baba', 'Kutsal Üçlü' ve papa kardinal unvanları verip köyleri dolaştı. Bir kısım *sacerdotiza*'da ayaklanmaya katıldı, İspanyollar tarafından 'iffetsiz ve müstehcen' olarak tarif edilen içlerinden biri 'Bakire Meryem' unvanı taşıyordu. Sonunda İspanyollar 1664'te dağdaki karargâhlarına vardıklarında erkek önderler Jalaur Nehrine indirildi ve timsahlara atılarak hunharca öldürüldü. Kent halkına bir uyarı olarak, *Santissima* timsahlara yem olmak üzere nehrin ağzında bir bambu direğe bağlandı.[16]

Rahibeler ile misyonerler arasındaki çatışma yerleşim birimleri ve iç bölgelerdeki savaş alanlarıyla sınırlı değildi. Hıristiyan fikirleri yerli kozmolojisine sızarken, ***babaylan*** fikirlerinin de bir yeniden çalışması ortaya çıktı. Bu yüzden Bolinao'daki keşişler Hıristiyanlığı benimsemiş olan birçok insanın Pazar ayinleri ve diğer ibadetlerle kilisenin yortu günlerine katılmasına karşın inatçı bir şekilde gündelik hayatlarında geçmişin 'yanlışları'na uymalarına, annelerinin ve atalarının fikirlerini kabul etmelerine, böylelikle de ***babaylan***'a ve iktidar araçlarına desteği sürdürmelerine hayıflanıyorlardı.[17] Bu fikirlerin yeni Hıristiyanların bilincinden silinmesi gerekmekteydi.

Dönmeler arasında gelişen senkretizm St. Claire Tarikatı'nın yerli halkından altmış sekiz yaşındaki Sor Juana de San Antonio'nun davasında ortaya kondu. Onun Tanrı ve Tanrısal ve

insan doğalarıyla ilgili fikirleri Engizisyon Mahkemesinin bir soruşturmasına konu oldu. Bir kilise rahibesi (*monja lega*) Batan'dan bir *india pampana*'ydı. 1671'de Sor Juana'nın iki yıldan beri tarikatın genç rahibeleri arasında kendi fikirlerini yaymaya çalıştığı düşünülmekteydi. Öğretilerini içerdiği düşünülen defterler soruşturma anında bulunamadı. Engizisyon Mahkemesi Sor Juana'nın kutlu Bakire Meryem'in Kutsal Teslis tarafından St. Anne'in rahmine Teslis'in küçük parçalarının güzel ve saydam bir kütle (*masa*) halinde yerleştirildiği için Tanrısal bir kökeni olduğu yolundaki fikirlerinin raporlarını aldı. Tanrı Meryem'i bu kütle aracılığıyla yaratmıştı.[18]

Bunun yanında Sor Juana kendini devamlı olarak Tanrısal Kanı emen ve tutan bir sünger gibi İsa'nın tüm kanının bir dolu kabı olarak algıladı. Böyle bir tanımlama anlayışı kıt papazlar için bile, şüpheye yer bırakmayacak biçimde, Sor Juana'nın Kutlu Meryem'den bile daha üstün olduğu anlamını taşıyordu. Sadece *babaylan* geleneğinden gelen bir kadın böyle aşırı iddialı ve cüretkâr fikirler besleyebilirdi. Sor Juana sömürge zamanının en kalabalık şehri olan Pampamga'da yeni misyonunu ortaya koymayı tasarlıyor olmasaydı, bu fikirler geleneksel düşünceye biraz karşı olmanın ötesinde dikkate alınmayabilirdi.[19]

Rüyalarda ve düşlerde Tanrısal bir esinle bildirilen, defterlere kaydedilen ve rahibe manastırındaki diğer rahibelere öğretilen bu fikirler yüzünden Sor Juana tutuklandı ve hapsedildi. Buna karşın Manila'daki Engizisyon yetkilileri onun davası üzerine karara varamadılar. Bir karaciğer rahatsızlığından olduğu ileri sürülen ciddi bir iç kanamaya yakalandığında onu bir soruşturma için Meksika'ya göndermek üzereydiler. Ölü bulunduğunda soruşturma da aniden kesildi. İlgili memurlar manastıra onun cesedinin uzak bir yere gömülmesi ve mezarının çok ağır tahta kalasların altına yerleştirilmesi talimatını verdi. Onun doğal sebeplerden öldüğünü açıkladılar ve arkasından soruşturma kapatıldı. Ancak gelecek kuşaklar için kaydedilen onun kalın raporu yaygın *babaylan* geleneği üzerine devam edegelen İspanyol ilgisi hakkında bize bir kavrayış sunar.[20]

Peki kadın önderler hangi noktada 'evcilleşmiş', 'medenileşmiş' veya 'uzlaşmıştı'? Şurası açık ki bu makalede çeşitli kereler gösterilen kanıtlarla İspanyollar hayvanca güç kullanmadan önce, özellikle misyonerler indioların kendileri tarafından yardım görerek veya kendilerini 'insan üstü' güçlere daha fazla sahipmiş gibi göstererek rahibelerin insanlar üzerindeki etkisini zayıflatmada başarılı oldular. Daha sonraki strateji çok daha etkiliydi. Rahipler tüm indioların gözleri önünde kutsal koruluklara girmeye, kutsal heykellere dokunmaya, vurmaya ya da yakmaya cesaret ettiler. Keşişler putların küllerini ve kalıntılarını nehre veya havaya savururken şoke olmuş haldeki indiolar putların kendilerini açık bir şekilde göstereceğini, gökyüzünün çalkalanacağını ve yıldırımın onları çarpması sonucu keşişlerin diri diri yanacaklarını umdular. Ancak 'beyaz dişli yabancılar' canlı ve sağ salim kaldılar. Bu tarz bir olay insanları ve rahibeleri ikna etmeye yetti. Hemen sonra hepsi birer iyi Hıristiyan oldular. Hizmetlerine ve ibadetlerine 'yeraltında' devam ettiler.

İspanyolların cezalandırıcı politikaları yerli dinini tümden yok etmemekle birlikte seferberliklerinin gücü ve yoğunluğu rahibelerin gücünü ve otoritesini zayıflattı. Bu onların geleneksel rollerinden ve davranış örüntülerinden sıyrılmalarına katkı sağladı. Kadınlar ya da dişi cinsiyet içindeki en güçlü olanlar boyun eğdirilirse İspanyollar siyasal ve sosyal hegemonyalarının en önemli amacını, İspanyolların egemen olduğu sosyal ilişkilerin kurumsallaşmasını başaracaklardı. *Babaylan*'ların işlevlerine kasıtlı saldırılarının kalıcı bir sonucu oldu: Sömürge Filipinler'de kadınların konumunun gerçekten gerilemesi.

Notlar

[1] Diego de Aduarte, "Averiguaciones de instrumentos y materiales de que se valian los Naturales para sacrificar a sus ydolos", Manila, 1 Eylül 1685, *Archivo General de Indias: Filipinas, Legajo 95.* Bu rapor Zambales'deki Bolinao kentinde *babaylan* faaliyetlerini tartışmaktadır. Kent Dominikenlerin gözetimi altındaydı. Bundan böyle Bolinao raporu, 1685 olarak zikredilecek.

[2] A.g.y.
[3] A.g.y.
[4] Marcelo de Ribadeneira, O.P., "Historia de las Archipelago y Reynos del la Gran China", Barselona, 1601.
[5] "Report on the [state of babaylanism in Laguna and Batangas], 3 Haziran 1688", *Archivo General de Indias*, Filipinas, Legajo 7.4.
[6] Leandro Tormo Sanz, *Lucban, A Town the Franciscans Built,* çeviren: Antonio Serrano, Philippine Historical Conservation Society, Yayın no. 22, Manila, 1971, ss. 77-78.
[7] "Report on the [state of babaylanism in Laguna and Batangas], 3 Haziran 1688", *Archivo General de Indias*, Filipinas, Legajo 7.
[8] A.g.y.
[9] Bolinao raporu.
[10] "Processo y causa criminal contra la Madre Sor Juana de San Antonio, Religiosa de Santa Clara en las Islas Filipinas", Mexico, *Archivo General de la Nación*, Secretaria de Virreinato, Inquisición, Expediente No. 3, ss. 122-157.
[11] "Report on the [state of babaylanism in Laguna and Batangas], 3 Haziran 1688, A.g.y.
[12] Leandro Tormo Sanz, A.g.y.
[13] "Report on the [state of babaylanism in Laguna and Batangas], 3 Haziran 1688, A.g.y.
[14] A.g.y.
[15] Gaspar de San Augustin, O.S.A, *Conquistas de las Islas Filipinas (1565-1615)*, Madrid 1698, yeniden basım 1975, s. 660.
[16] A.g.y., s. 734.
[17] Bolinao raporu.
[18] "Procesa y causa criminal contra la Madre Sor Juana de San Antonio, Religiosa de Santa Clara en las Islas Filipinas", A.g.y.
[19] A.g.y.
[20] A.g.y.

Filipin Yerli Dininde Beden Anlatıları, Mecazlar ve Kavramlar

C) Modern Zamanlarda Kadın Ruhani Önderler/Kutsal Kabul Edilen Bedenler*

Consolaction R. Alaras

Ipinagkaloob po ninyo sa amin lahat na
Mabuksan ang tipan ng Mahal na Ina
At doon naroroon ang aming tagumpay
Na ninanasa namin sa haraping araw.

(Sen Hepimize
Yüce Ana'nın Anlaşmasının açıklamasını bağışladın.
Orada gelecek güzel günler için
Hepimizin arzuladığı zaferimiz yatar.)

Ata veya kahramanlık mirasına demir atmış çeşitli ruhani grupların rahminde beslenen dua, böyledir. Filipinler'in çeşitli suretlerinde (gizli dağların rahimlerinde, açık kıyı şeridi boyunca, uzak kırsal bölgelerde ve hatta kalabalık şehirlerde) bulunan bu ruhani gruplar Yüce Ana'yla anlaşma görüşüne ve anlayışında birleşirler.

Yüce Ana'yla Anlaşma asla ölmeyen ama *Katipunan* ın devamcısı *Kapatiran* gibi ruhani gruplar arasında modern biçimler üstle-

* Türkçesi: İlker Çayla.

nen *babaylan* geleneğini anlamada bir kilit açar. *Kapatiran* kardeşlik ve kız kardeşlik anlamında kullanılan cinsiyetçi olmayan bir Filipino terimidir. *Katipunan* Büyük Anayurt'un uygun oğullarının ve kız kardeşlerinin bir araya gelmeleri veya anlaşmaları olarak ilk Asya devrimi olarak damgalanan 1896 devrimci hareketinin meşhur ismidir.

Bir kısmı Peygamber *Siyaseti: Yüce Ana'nın Anlaşmasını Açıklamak* (Pamathalaan: Ang Pagbubukas sa Tipan ng Mahal na Ina) kitabımda yer alan, *Kapatiran'ın* bağrında 19 yaşımdaki alan çalışmam Yüce Ana Anlaşmasına bağlı anlamın öğelerini daha derinden kavramama yol açtı. Beni üzerinde kitap yazmaya sevk eden şey Yüce Ana'yla Anlaşma inançlarının altında yatan gizemli olayları doğrulamaktı.

Kapatiran Arıtma, Aydınlatma ve Bağlılık Ritüel Merkezleri Olarak Yüce Ana

Kapatiran gruplarının çoğu Kutsal Aile veya *Sagrada Familia'nın* (Baba, Oğul ve Ana) arasındaki gücün birliğine inanır. İşin doğrusu Ana, Baba ve Oğul'un rollerini tanımlar. *Kapatiran* ritüel merkezlerinin çoğu Yüce Ana'nın arındırma, aydınlanma ve bağlılığının rahmi olarak tahayyül edilmiştir. Böylelikle önde gelen *kapatiran* ritüel merkezlerinin a) Yüce Ana'yla ilgili atadan kalma dağlar (*Mariang Makiling, Mariang Banahaw* ve *Mariang Sinukuan*); b) Yüce Ana'nın ya da Mahal na Ina'nın Kutsal Teslis'le eşit rolünü vurgulayan *Sagrada Familia, Santisima Trinidad* veya *Banal na Angkan* (Kutsal Aile); c) Yüce Ana olarak kutlu Meryem'in *Rosa Mistica* ya da *Virgen Dolaras*; ve d) Filipino Bakire Meryem olarak algılanan kadın ruhani önderlerin yerli gücü ve kutsanmış topraklarla ilgili (*Maria Victoria, Vera Piedad, Reyna Casiana, Ciudad Mistica de Dios, Bagong, Herusalem*, ya da Yeni Kudüs) isimler alması şaşırtıcı değildir.

Atadan kalma Yüce Ana ismini alan üç dağın en popüler olanı Filipin devrimiyle ilgili olduğu için *Mariang* Banahaw'dır. Burası

erkek/kız kardeşliğin iki biçimini besleyen kutsal bir yerdir; ana akım kiliseyle bağını sürdürenler ve ana akım kiliseden uzak olmaktan övünenler.

Mary ismini alan Banahaw Dağı kurbansal bir hac yolculuğunun ya da arınma, aydınlanma ve bağlılık için bir kutsal noktadan diğerine yapılan yolculuk olan *pamumuwesto* ritüeliyle de tanınır. Bu kutsal dağ ritüeli *Katipunan* veya devrimci erginleme ritinin prototipi olarak tahayyül edilir. Bakire Meryem olarak Yüce Ana 'Kutsal Birliği Temsil Eden Bakire' (*Birhen Pinagkaisahan*) adlı ilahide örneğini bulan Üç Tanrısal Kişi veya Teslis tarafından uzlaşılan kutsal birliği temsil eder.

Birhen pinagkaishan ng
tatlong personang mahal.
Birhen inang santisimang
mahal inan g awa at sakdalan birhen
birhen lubhang malam
dingin mo po ang karaingan.
Birhen pinagkaisahan ng
tatlong personang mahal.

(Teslis'in uzlaştığı Kutsal Birliği
Temsil eden Bakire
En Kutsal olan Bakire Ana
Rahmetin ve saf bakireliğin Yüce Ana'sı
En bilge Bakire
Yakarışlarımızı duy
Teslis'in uzlaştığı Kutsal Birliği
Temsil eden Bakire)

Bakire Meryem unvanı Yedi Azabın Bakiresi ve Assumption Bakiresi unvanları gibi, *Kapatiran* ya da *Katipunan*'la akrabalık iddia eden atadan kalma gruplarla Yüce Ana'nın uygun oğul ve kızlarının bir araya gelmesini ifade eden devrimci hareket için özel bir öneme sahiptir. Filipinler, Yedi azabın bakiresi gibi uygun oğlan ve kızlarından şefkat bekleyen, acı çeken Anayurt olarak görülür. *Katipunan* meydana geldiğinde Filipinler taçlandırılacak

ve Muzaffer Bakire Meryem cennete yükselecektir. Bu daha sonradan *Legion de Veterinos* olarak adlandırılan devrimin ihtilalci torunu olan *Kapatiran* ruhani grubu tarafından devralınan ve beslenen 'Kutlu Bakirenin İncili' (*Ebanghelyo ng Mahal na Birhen*) öyküsel şiirinin konusu olur. Bu 'öğreti' Kutlu bakire Meryem'in bu dünyayı terk ederken oğulları ve havarileriyle yaptığı anlaşmayı anlatır. 'Öğreti' aynı zamanda Bakire Meryem'in dünyadaki son dakikalarını yaşayan uygun oğulların ve kızların birbirleriyle yaptıkları anlaşmayı da açıklar.

Anayurt Filipinleri inciliyle ilgili bir Bakire Meryem incili olduğundan yerli gücüyle, atadan kalma bilgelikle ve kutsanmış ülkeyle ilişkilendirilen Filipino Bakire Meryem ya da Yüce Ana gibi kadın ruhani önderlerin olması şaşırtıcı değildir. *Bromoki* adlı *Kapatiran* için Maria Victoria Vera Piedad böyle bir kutsal anadır. Tüm Filipinler (Luzonda, Visayas Mindanao'ya kadar) Bromokiler Maria Victoria Vera Piedad ya da Gerçek Dindarlığın Zaferi Meryem'in bedenini tesis etmek üzere tasavvur edilir. Maria Victoria Vera Piedad'ın mesajının ispatladığı gibi:

> Ben Animasola, General Fatima... Bu nedenle insanlar bana Ana, Ülkenin Anası derler. Sevgili dostlarım, ülkenizi sevmeye çalışın. Filipinler bayrağı sizin Tanrınızdır... Tanrı burada, Filipinler'de... (10 Mayıs 1978).
>
> ...Kimi zaman dinginçe yelken açan, ama çoğunlukla çalkantılı sularda çağlar boyu yol alan bir kardeşlik yarattım. Ben bir Üçgen içinde Baba, Oğul ve Tüm Ruhların en Saf Olanıyım. Karanlıkta yanınızda yürür, aydınlıkta elinizden tutarım. Gerektiğinde kırılgan akıllarınıza girer ve kural tanımaz bir özgür iradenin hatalı bir hamlesinin yıkıcılığını engellediğimde, sevinç bulurum. Dağlara tırmanırım; bulunduğum yerden size erişmek için okyanuslar kat eder ve yine o sevgi armağanını size ulaştırırım... evrenin kurulduğu temeldir bu (22 Haziran 1979).
>
> Victoria bu Kardeşliğin dağılmasıyla dağılmaya uğrar. Her ne pahasına olursa olsun, okulu bitirin... Fiziksel ve tinsel selametiniz burada yatar. Prestij koyun. Parlayacaktır... *Bromoki*'nin her şeyi 'Yitik Kitabe' başlıklı kitaba kaydolmak üzere parçalanacaktır.

Dünya fiziksel güzelliğimin tümünü elimden aldı. Aynı dünya merhametli özsularımı emerek fiziksel kuvvetimi tüketti. Acıyla kıvranıyorum, ama yüreğim güçlü. Çarpmasının kuvvetiyle bağlı. Ruhum Anaevi'nde kaldığında, bu sığınak tüm yüreğinizin teselli armağanı olur. Güzelim çocuklarımın evlerinde geziniyorum ve özellikle iyi bir tinsel uyum içerisinde çalışırlarken mutlulukla gezdiriyorum bebeğimi. Ne zaman bir *gusot* (uyumsuzluk) olsa, güçsüzleştiğimi bilmiyor musun? Uzlaştığınızda enerji geri geliyor ve ne büyük bir mutluluk bu (1, 16 Ocak 1978).

Büyük Ana'nın Maria Victoria Vera Piedad'a benzeyen bir başka bedenlenişi *Bakuran ng Dios Espiritu Santo* ya da Kutsal Ruh Tanrı'nın Ritüel Merkezi'nden Reyna ya da Kraliçe Casiana'dır. Kraliçe Ana Casiana kendi 'misteryo sa espiritu'sunu ya da Ruh'un çağrısını, Canda Ibaba, Lopez, Quezon'dan 13 Şubat 1982 tarihli mesajında anlatmaktadır. Bir Filipino dili olan Tagalong'dan şu şekilde çevrilebilir:

Kendi anlayışımda seçilmiş, ilan edilmiş, güçle donatılmış olarak; Tanrı Kitabı'nı okumayan sıradan bir kişi olarak; suskunluğumda, yalnızlığımda, Tanrı'ya olan imanımla, Tanrı'ya eriştiren yolda İlahi Rehberliğe inancımla, bir Katolik olarak huzur içerisinde olduğumu söyleyebilirim.

Suskunluğumun içinde, kocam ve çocuklarımın eşliğinde içsel benliğimde, mütevazı bir teselli vermekten ve yuvamda birlik ve huzur ve saflığa kavuşmaktan başka bir arzu yok. Analık ve karılık görevlerini yerine getirmeden başka bir arzu ya da düşüncesi olmayan bir eş olarak, tek isteğim sıradan bir eve sahip olup Tanrı'nın lütuflarına karşılık verebilmek.

Her sabah kalktığımda ağzımdan çıkan sözcükler, "Tanrı Baba! Tanrı Oğul! Tanrı Kutsal Ruh! Bahşettiğin günlük nimetler ve gelecekteki nimetler için, bu görkemli hayat için sana şükürler olsun". Yine şu anda her şeyi Bilen Tanrı'mn gizemini açıklıyorum.

Şimdi sahip olduğum, gizemli bir şekilde Yukarı'dan bahşedilen bir kudrettir. Seçilmiş biri olarak, tüm çevreye, ulusa diyorum ki bana olanı anlatması zor. Ama yaşadığım gizem benim aracılığımla ve bana konuşan annem sayesinde oldu -ve sesimi değiştirdi, ve kendimden, annemi(n sesini) duydum. Ve bu başlangıçla Tanrı'nın Kitabı'nı oku-

dum, çünkü trans ve medyumluk hakkında ne inancım ne de bilgim vardı. Ve ardından aydınlanmam başladı ve Tanrı'nın kudretini duyurmaya koyuldum ve ona mahzar oldukça, kendimi eyleme adadım. Tanrı'dan, İlahî Kaynak beni kapladı -kendi yuvamda ışık olacak yanıtı verdi bana.

Denildi ki: Kutsal Ruh Tanrı saadet içerisinde üzerime inecek. O günden sonra Tanrı dedi ki "Kutsal Ruh Tanrı seninle olsun". Böylece Kutsal Ruh Tanrı'nın üzerime inişini dünyaya dağıtmaya başladım. Ve anamın zemini Tanrı'nın Kutsal Zemini oldu. İletilen şey, yeryüzündeki Tanrı Baba'ydı. Böylelikle Kutsal Ruh Tanrı benim aracılığımla yeryüzüne indi.

Böylelikle Kutsal Ruh Tanrı'nın ilkin kutsal zemine inişinin önemi bundan kaynaklanır - dünyanın her yerinde ışıyacak bir güzelliktir o; ve herkesçe Kutsal Ruhun kelamı olarak anlaşılmalıdır; herkesin yaşamını kucaklar ve insan yaşamının somut imgesi olarak herkesin yaşamını besler.

Böylelikle Kutsal Ruhun yeryüzüne inişinde ölçülü adımlarımız olacaktır; tıpkı İsa Mesih'inkiler gibi. Ama Tanrı'da bize o saat ışık olacak bir adım atmayacağız. Kullanacağımız bilgi değil, ötekini anlayabilecek aklın saflığı olacak.

Ve işte buradayım, Tanrı tarafından bir kraliçe ve O'nun Tahtı olmakla görevlendirildiğim, kudret sahibi olduğum söyleniyor -ağzımdan dökülen O'nun sözlerini yüreklerinize duysun, yüreğinize kazınsın, anlaşılsın ve güzelliği taşıyın- ki ilahî ve harika bir şey benden başlasın! Amen.

Maria Victoria Vera Piedad ve Kraliçe Casiana çağdaş zamanlarda iki kadın manevi önder ve rahibe örneğidir. Yukarıda Fe Mangahas ve Milagros Guerreo tarafından tartışılan ***babaylan*** geleneğini içermeyi sürdüren Büyük Ana figürleridir. Kişisel olarak Maria Victoria Vera Piedad'la hiç karşılaşmadığım için -bu dünyadan 1979'da ayrıldı- onu kaydedilmiş mesajları, izleyicilerinin kişisel anlatıları ve hatta mevcudiyetine dair gizemli deneyimler aracılığıyla tanıdım.

Reyna ya da Kraliçe Casiana kişisel olarak tanıma şansına sahip olduğum dramatik bir figürdür. Gerçekte, öldüğünde yalın bir ya-

takta uzanan cansız bedenini görme olanağı tanınanlardan biri de bendim; ancak ölümünde dahi gizemli mevcudiyeti sürüyordu. Kutsal ülkesindeki kraliçe olarak hükümdarlığı Filipinler ve dünyadaki vaatlerin yerine gelişine ilişkin işaretlerle doluydu. Kutsal atasal bir mirasa dayanan kudret işaretleri tezahür ettirebilmekteydi.

Gerçekte, Maria Victoria Vera Piedad ve Reyna Casiana, baskıcı ve sömürücü olana ayrıcalık tanıyan başat beklenti yapısını bastıran kudret mesellerini dışavuruyorlardı. Bu iki yüce ananın terennümleri ve ayinsel hareketleri riyakârlık, yalancılık ve harislik örtüsünü yırtarak akıl ve yürek saflığını yüceltmektedir.

Sömürgecilik-Öncesi İman ile Ana Akım Dinin Birliği Olarak Yüce Ana

Kutlu Bakire Meryem, çoğu *Kapatiran* için Tanrı Ana, Doğa Ana (Yüce Ana Deniz, Yüce Ana Dağ ve Yüce Ana Ova) ve Anavatan'dır; çünkü kutsal yaşamı, kahramanca kaygıyı ve kucaklayan bilgeliği kapsar. Bu, Banahaw Tepesindeki Kinabuhayan'dan 'Amang Makapangyarihan' ya da *Tres Persona Solo Dios'dan Kadir-i Mutlak Baba* başlıklı metinde ortaya konulmaktadır. Özgün metinden yaptığım çeviride görüldüğü üzere, Kadir-i Mutlak Baba Yüce Ana'dan daha fazla söz etmektedir.

Bizi hakikaten seven Kadir-i Mutlak Baba
İlahi Bilgeliğin yardımımıza gelsin.
Bizi hakikaten seven aydınlanmanın Anası
Ulusumuzun kudretini
Bahşet bize.
Bizi hakikaten seven Ellustre Baba,
Ulusumuzun huzurunu
Bahşet bize.
Bizi hakikaten seven Ebedî Tanrı,
Ulusumuzun huzurunu
Bahşet bize.
Bizi hakikaten seven Kutsal Ruh Tanrı,
Ulusumuzun huzurunu

Bahşet bize.
Ölümümüzde bizi kucaklayan Tanrı,
Geçeceğimiz kapıyı
Aç bize, Baba.
Bizi hakikaten seven denizin anası,
Melekûtunun kapısını
aç bize.
Bizi hakikaten seven ovanın anası
Ulusumuzun bereketini
Bahşet bize.
Bizi hakikaten seven dağın anası,
Sonsuz yaşam
bahşet bize.
Ezelî ve ebedî en Kutlu Baba,
Ulusumuzun huzurunu
Bahşet bize.
Bizi hakikaten seven kudret rizali
Ulusumuzun huzurunu
Bahşet bize.
Bizi hakikaten seven Filipinler'in anası,
Bayrağı aç bize,
Barışın Anası.
Bizi hakikaten seven Atalarımızın Tanrısı
Ulusumuzun huzurunu
Bahşet bize.

Kutsal/Peygamberce Siyasetin Koruyucusu Olarak Yüce Ana

Yüce Ana'yla ilişkilendirilen kudret, kaba kuvvet değil, anlamlı bir güçtür. Aynı biçimde, peygamberce siyasetler atasal ve kahramanca bir mirası yüceltir ve destekler: Manevî ile maddînin; sezgisel ile aklînin; bireysel ile kolektifin; şiirsel ile siyasalın; kutsal ile kahramancanın; benlik ve kozmosun; yerel ile küreselin; peygamberce ve pragmatiğin birliği.

Pamathalaan ya da Peygamberce Siyaset üzerine kitabımın 1988'de yayınlanışının[1] hemen ardından, yerel ve yabancı izleyicilere *Pamathalaan*'ın nasıl bir gün kutsal ya da peygamberce siyaset

kavramına Filipinler'in katkısını oluşturacağını anlattığımı anımsıyorum. Şimdi, Jim Wallis'in *The Soul of Politics*'ini[2] okurken, ülkemizde yitirilmiş *Pamathalaan* ya da peygamberce siyaset geleneğini yeniden keşfetmenin zamanının nihayet gelmiş olmasına sevinmekten kendimi alıkoyamıyorum.

En temel kişisel ve toplumsal değerlerimizin canlandırılmasından yeni bir çerçeve, yeni bir dil ve yeni görüler ortaya çıkabilir. Bu değerlerin pek çoğu, en iyi dinsel geleneklerimizin çekirdeğini *oluşturmakta* ve uzun zamandır birbirlerinden siyasal ve kültürel açıdan ayrı düşmüş halklarca paylaşılmaktadır. İnsanlar ve diğer yaratıklar için siyasal fikirleri sonuçlarından ayırmayı reddeden bir ahlakî duyarlılık yaratan yeni bir maneviyat -gerçekte en eski maneviyatımızın bir kısmının yeniden canlandırılması-, her türlü yeni siyasetin merkezine yerleştirilmelidir.

Ahlaksal ilkelere dayanan bir peygamberce siyaset, insanların imgelemini ve ilgilerini yeniden ateşleyebilir. Kişisel bir ahlaksal sorumluluk etiğine, insanları bir araya getirmeye dayalı bir toplumsal görüye, uzlaşmaya yetili bir adalet duygusuna, cemaat ve sürdürülebilirlik *etiğine* dayalı bir iktisadî yaklaşıma, kendi kaderine terk edilmiş yoksullar ve yıpranmış yeryüzüyle yeniden bir akit duygusuna, içimizdeki en iyiye seslenen bir ortak değerler duygusuna ve yeni bir siyasal geleceği biçimlendirecek yenilenmiş bir yurttaşlık siyasasına ihtiyacımız var. Ama yeni bir geleceği şekillendirebilmek için, yeni bir toplumsal görünün ahlaksal temellerini ve kaynaklarını bulabilmeliyiz.

Güçsüzlerle Ezilenlerin Kapsayıcısı Olarak Yüce Ana

Kutsal ya da peygamberce siyasaların Koruyucusu olarak Yüce Ana'ya değer veren anlam birimiyle sıkı sıkıya ilintili başka bir görüş de, Yüce Ana'nın güçsüzleri ve ezilenleri kucaklamasıdır. Sık sık yaşlı bir dilenci ya da bir hasta olarak görülen Victoria Vera Piedad Ana vakasını düşünün. Bu düşünce, yandaşlarını acı ve çaresizliğin çeşitli biçimleri karşısında duyarlı olmaya yöneltmek-

teydi. Yoksun ve yoksul biriyle karşılaşınca onun Piedad Ana gibi birinin kişiliğinde Bakire Meryem'in tezahürü olabileceği düşüncesi, izleyicileri Tanrı'yı insan kılığında görmeye, ve böylelikle de erdemli davranmaya çağırır.

Şu halde sayısız yoksulu, yerinden edilmişi, güçsüzü ve sahipsizi kucaklamak, bir *Dambana ng Bayan* ya da Ulus Tapınağı inşa etme yolundaki *Kapatiran* düşüdür -sayısız yoksul ve ezilmişi yükselterek taşıyan bir tapınak olmak üzere yapıyı aşan bir mabet olacaktır o.

Filipino Bakire Meryemi ya da kutsal Anavatan olarak görülen kadın tinsel önderler her bir mekanı sağaltıcı, kutsal mekâna dönüştürme kudreti için yeryüzüne ve gökyüzüne çağrı çıkartmaktadırlar. Bu nedenledir ki *Kapatiran* şimdi kirleten sömürgecilik, insanlıktan çıkartan hırs ve yabancılaştıran eğitimle dağıtılmış tüm *Kapatiran* ritüel merkezlerini birleştirme sürecindedir. Umulur ki yanlış anlaşılmış ve marjinalleştirilmiş *babaylan* geleneğinin dağınık ışıkları, tarihin karanlık dipnotlarındansa ana sayfasında yerini alsın.

Notlar

[1] Consolacion R. Alaras, *Pamathalaan: Ang Pagbubukas sa Tipan ng Mahal na Ina,* Quezon City, Alemanya BAKAS, 1988.

[2] Jim Wallis, *The Soul of Politics,* New York, The New Press ve Orbis Book, 1994.

Ama Cinsel Değil mi?
Etnografik Bakışın Ötesindeki Freud'cu *Lapsus**

Laura Kendall

'Ama cinsel değil mi?' Bu makale varlığım bir başka sunuşa -'Of Gods and Men: Performance, Possesion an Flirtation in Korean Shaman Ritual'-, bunun gündeme getirdiği sorulara ve birden fazla vesilede, birden fazla kişinin cinselliğin Koreli kadın Şamanların faaliyetlerini 'açıkladığı'nı dile getirmesi karşısında duyduğum şaşkınlığa borçludur.[1] Bu deneme, cinselliğin veriler yığını üzerine, Michel Foucault'nun sözleriyle "davranışımızı sarıp sarmalayan genel ve huzur bozucu anlam... genel bir gösterme, evrensel bir giz, kadir-i mutlak bir neden, asla sonlanmayan bir korku"[2] olarak yazıldığında atladığı birkaç varsayımı açımlamayı hedeflemektedir.

Etnografik Sorun: 'İkircimli Cinselliğin Sürüklenişi'

Sorunu yaratan, benim. Daha önceki etnografimde, "ikircimli bir cinsellik unsurunun *mansin*'in (Şaman) performansını işaret"[3] ettiğini yazmıştım. 'Of Gods and Men' bu ikircimin kaynaklarını keşfetmekteydi. Sunuş, alandan, erkek bir seyircinin, göğüs bandının altına bin won'luk bir banknot sıkıştırırken, dans eden kadın Şamanın göğsünü çimdiklemesine ilişkin tatsız bir anıyla başlıyordu. Bu imgeyi, müzmin bir soruya yaklaşabilmek için kullandım: Kore'de Şamanlık mesleği neden hem kötü şöhretli bir iş, hem de Tanrılara hizmet olarak inşa edilmişti? Yanıtımı dans alanına yerleştirdim. Bir zevk ve oyun kaynağı olarak dans, Şaman ritüelinde, tümünün de 'oynadığı' (*nolda*) söylenen Tanrılar ve izleyiciler için

* Türkçesi: Sibel Özbudun.

bir eğlence haline gelir. Oyunlu itkiler ve güçlü duygulanımların serbest bırakıldığı bir kapı ve bir sağaltım göstergesi ve aracı olarak dans, duygusal terk edilme ve gözden düşme tehlikesini de içerir. Aşırı durumlarda, Tanrılar dans eden kadına el koyup onu Şaman ilan edebilirler.

Bir meslektaşım 'erotik dans' üzerine tebliğimin kopyası için bana bir teşekkür mektubu yazdı. Erotik dans mı? Ben ne demiştim?

Dansçıların sevinç duygusundan ve neşesinden, karından göğse yükselen coşkularından söz etmiş ve bu yükselen ruh halinin (*hung, sinparam*), müşteriler dans etmek için Şamanların kostümlerini ödünç aldığı ya da içeride uzun süre kalınca 'ateş hastalığı'nda (*hwabyong*) göğse yükselen potansiyel olarak ölümcül öfke ve ket vurulma duygularını boğduğu zaman, bedeni yöneten kişisel Tanrıların izlediği hattı izlediğini belirtmiştim. Şaman ritüellerinde dansın, Şaman ya da müşterinin kişiliğinde 'oynadıklarında' arzu ve iştahlarını tahliye eden ve (geçici bir) doyuma ulaşan ruhların dilinde güçlü bir duygulanımın dışavurum kapısı haline geldiğini belirtmiştim. Kore Şaman ritüelleri Budist aşkınlık idealinin ve Konfüçyüs'çü denetimli ılımlılık dayatmasının tersini dramatize eder; dünyevî nefsin sonuçlarını ele alıp hem belirtiler hem de sağaltım için dansı bir dil olarak kullanırlar. Bu çağrışımların ve ya ruhlar ya da takıntıların tutulmasına uğrayıp bunun sonucunda gözden düşme olasılığının hem dansı hem de hayatını kazanmak için dans eden kadınları ahlaksal bir ikircime büründürdüğünü önermiştim.[4]

Cinsel Olmalı

Tebliğimin sözlü sunumunda bir dinleyici cinsel arzuların zorunlu olarak Korelilerin mideden yükseldiğini söyledikleri duyumları açıkladığında ısrar etti. Soru-yanıt süresini aşan bir diyalogda, ben de aynı inatla dans eden Korelilerin bu deneyimleri -en açık biçimde dans zorlamasında ifade edilen- cinsel arzu olarak okumadıklarında, bunun, tutulmaya uğramış ya da başka türlü, Korelilerin dans aracılığıyla dışavurdukları birkaç duygulanımdan biri ol-

duğu hususunda ısrar ettim. Şehvet diğer yığılmış iştahlardan daha mı derindi ki nominal Koreli Budistler dahi onu aydınlanmaya engel olarak değerlendiriyor, ya da popüler dinde huzursuz ölüler üzerinde ağırlığını hissettiren yükler olarak görülüyorlardı? Dansçıyı çeken ve dansı yöneten makine cinsellik miydi? Klasik bir Freud'cu okuma, bunu böyle kabul edecekti. Şamanların dans esnasında (her zaman olmasa da genellikle) eril Tanrılarca tutulmaya uğramaları aracılığıyla sahiplendikleri kudret cinselliğin ritüel hedeflere yönelmiş doğurgan gücü müydü? Tebliğime gelen tepkiler bu konuda ısrarcı gözükmekteydi. Hatta, tartışmacılardan biri etnografime cinsel bir ton vermekten 'korkmamam' gerektiğini bile incelikli bir dille önermişti. Ben neden bunu görmemiştim? Bir şeylere 'takılmış mıydım'? Bu bir meydan okumaydı; dünyanın diğer bölgelerindeki destekleyici örneklerin de farkındaydım; ama Kore malzemesinin indirgemeci bir yorumu olarak gördüğüm bu yaklaşım karşısında kendimi pek de rahat hissettiğim söylenemezdi.

Kadınlar, Bedenler ve Cinsellik

1970'li yıllarda, o zamanlar 'cinsiyet rolleri' denilen konuyla ilgili antropologlar 'Erkeğe göre kadın kültüre göre doğa gibi midir?' sorusunu soruyorlardı. Bu soruyu dile getiren Sherry Ortner, kadınların simgesel olarak daha düşük bir varoluş düzlemine yerleştirilmesinin, zorunlu olarak kültürel bir inşa olduğunu ve böylesi neredeyse evrensel algıların "yalnızca kadınlara özgü beden ve üreme işlevleri üzerine" temellendiğini[5] söylüyordu. Bunu izleyen antropolojik yazının çoğu ayrı ayrı kültürlerin özgüllüklerinin kadınları dişi bedenin biyolojik 'verilileri' içerisinde inşa ettiği varsayımını yankılar.[6] Sherry Ortner ve Harriet Whitehead[7]'in yanı sıra Bryan Turner,[8] açık bir biçimde basit biyolojik açıklamalardan kaçınırken, verili bir toplumun kaygı yaşamının büyük bölümünün cinsellik ve üreme araçları olarak kadın bedenleri etrafında inşa edildiğini varsayarlar. Bu, kimi zaman kadınlar ve ruh tutulması üzerine yazında karşımıza çıkan süreğen, ama daha basit bir varsayımın tersi ve bilinçli reddidir (bkz. Aşağısı). Cinselliğin kadınların

toplumsal pratiklerini *a priori* olarak *açıkladığı* nosyonunun izi, Foucault'nun "kadın bedenlerinin isterikleştirilmesi" olarak betimlediği tarihsel sürece, kadın cinselliğini doğuştan sorunsal, kadın sorunlarını ise doğuştan cinsel olarak kurgulayan söylemin yaratılışına dek sürülebilir.[9]

Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin yayınlanması, bir iktidar, tahakküm ve denetim mahalli olarak beden üzerine toplumsal ve tarihsel yazıların gerçek bir endüstrisine yol açtı.[10] Bu çabalar, toplumsal cinsiyet sorununu karmaşık tarihsel ve kültürel tahlillere açtı, ama aynı zamanda kadın çalışmaları konusunda bir gündemi de ayrıcalıklı kıldılar. Böylesi girişimlerin ne denli kolaylıkla diğer deneyim boyutlarını göz ardı edip, 'kadın'ı beden, cinsellik ve üreme aracılığıyla tanımlama ve gerek kadın, gerek erkeklerin bedenlenmiş deneyimlerine keyfî bir sabitlik dayatma yolundaki eski eğilime kayabileceği konusunda pek az ihtiyatlı ses yükseldi.[11]

Kadınların ve erkeklerin bedensel deneyim biçimlerinin 'somut, çokyönlü ve değişken' sayılabileceği, Gayle Rubins'in sözleriyle "cinselliği, toplumsal baskıdan kurtulmayı arzulayan doğal libido olarak anlayan geleneksel kavrayış"tan,[12] cinselliklerin hem çoğul, hem de kültürel ve tarihsel olarak inşa edilmiş olduğu kavrayışına Foucault'cu bir kurtuluştur.[13] Böylelikle, erotizm, Sheper-Hughes ve Lock tarafından, "insan duygu ve duygulanımın -kamusal ya da özel, bireysel ya da kolektif, bastırılmış ya da patlayan- herhangi bir ifadesinin kültürel şekilleniş ve kültürel anlamdan azade olup olamayacağı" şeklinde yeniden dile getirilen daha geniş bir Geertz'ci sorunun yalnızca bir boyutudur. "Geertz'in konumunun, pek çok yeni psikolojik ve tıbbî antropoloğun paylaştığı en aşırı ifadelendirilişi, kültür olmaksızın ne hissedeceğimizi bilemeyecek oluşumuzdur".[14]

Bu malzeme 'Peki bu cinsel değil mi?' sorusuna ne katkıda bulunuyor? İlkin, kadınların, özellikle de kadınların cinselliğinin kültürel ve tarihsel olarak oluşturulduğunu öne süren çağdaş incelemelerin öneminin kabul edilmesiyle, Batılı toplumbilim yazımında kadın sorununa cinsellik ve üreme üzerinden yaklaşma yolundaki,

kökleri derinlerde yatan itim teşhis edilmelidir; bu itim, başka olası okumalara engel oluşturabilmektedir.[15] İkinci olarak, erotizmin, ya da insan duygularının herhangi başka bir ifadesinin kültürel olarak oluşmuş ideolojilerinin teşhisi yönündeki bir çağrı, etnografik kesinliğe ve imgeleme ve güvenilir psikobiyolojik 'verili durumlar'ın yokluğunda, insan motivasyonunu yorumlamadaki derin güçlüğün dürüstçe kabul edilmesine de bir çağrıdır.

Artık Kore'ye dönebiliriz.

Ruh Tutulması Erotik midir?

Şamanik deneyimin kadın Şaman ile koruyucu Tanrısı arasında cinsel birliği ima ettiği fikri, Kore popüler imgeleminin bir köşesinde yatıyor gözükmektedir. 'Portrait of a Shaman' (Munyodu)'ın çekimi 1970'lerde yapılan film versiyonunda -ama Kim Togni'nin özgün romanında değil- usta Şaman ve küçük inisyesi zaman zaman bir Çin ilaç karışımı yutuyor ve bunun ardından, rengârenk adaleli Tanrı imgeleri kameranın önünde uçuşurken, onlar orgazm çığlıkları koyuveriyorlardı. Gerçekte, sanrı veren ilaçların kullanımı Kore Şaman pratiğinde bilinmemektedir. Daha yakın bir zaman önce, yüksek öğrenimini ABD'de tamamlayıp Eliade okuduktan sonra Şamanlık mesleğine geçen bir inisye, sunağın önünde diz çöküp gövdesini geriye doğru bükmesini gerektiren bir imza dans figürü geliştirmişti; Batılı izleyiciler bu hareketi kolaylıkla Tanrının cinsel alımlanması olarak yorumlamaktaydı. Koreli Şaman meslektaşları aynı hareketleri tuhaf bulup, performansına 'cinsel organ dansı' (*poji chum*) adını taktılar.[16] Her iki tasvir de erotikleştirilmiş bir Şamanizme ilişkin yabancı nosyonlarının etkisine işaret etmektedir.

Şamanlar bana Tanrıların *çoğu* (ama tümü değil) erkek olduğu için ya da *eğer* ağırlıklı olarak eril Tanrılar (dişil Tanrılar ya da ilahî çiftler yerine) bir Şamanı tutarsa, Şamanın sorunlu bir evlilik öyküsü olacağını söylemişti. Bazı Şamanlar kıskanç Tanrıların kendilerini kocalarıyla evlilik ilişkisi yürütmekten alıkoyduğunu öne sürer,

ancak öteki *mansin* buna güler geçer.[17] Songjuk Mansin, bana, "Eril Tanrılar erkekle kadın arasında geçenleri sevmez" demişti. Benzer biçimde, iyi tanıdığım Şamanlar arasında en istikrarlı evliliği sürdüren Okkyong'un Annesi, kocası zemin katta uyurken kendisinin de üst katta, tapınağında uyuduğunu söylemişti. Benzer bir düzenlemeyi anlatan bir Şaman meslektaş, 'erkekler kokar' (sözcüğü sözcüğüne çeviri) diye açıklamıştı durumu.

Yongsu'nun Annesi, tapınağına koruyucu Tanrı olarak yerleşen ölü kocasının, genç yaşında dul kalmasına karşın kendisini yeniden evlenmekten alıkoyduğundan yakınmıştı, ama bir Tanrının etten kemikten bir kocanın yerini tutamayacağını ve yalnız yaşamayı tercih etmediğini açıkça belirtmişti. Genç bir kadınken erginlenmiş olan yaşlı Şaman, yalnız geçirdiği uzun yıllardan söz ederken gözyaşlarını tutamamıştı. Özetle, *mansin*'ler Tanrılarının kudretlerinin bir göstergesi olarak onların kıskançlığıyla böbürlenebilirler; bu Şamanın meslekî başarısının bir işaretidir. Tanrılar, çoğu durumda cinsel eşler olarak kocaların yerini almaz. Bazı Şamanlar Tanrıları kocalarıyla cinsel ilişkiden kaçınmak için bahane olarak kullanıyorsa, bu, bastırılmış cinsellik için bir ilahî sağaltım ya da yüceltmedense, isteksizliğin bir ifadesi olsa gerektir. Koreli Şamanlar Pat Caplan'ın "cinselliğin 'hidrolik' modeli"[18] dediği şeye, içkin ve sorunlu bir cinsel dürtünün zorunlu olarak, erkeklerde değilse, Tanrılarda bir dışavurum ya da yüceltim bulması gerektiği yolundaki Freud'cu varsayıma meydan okumaktadırlar. Kore malzemesi, bu gereksinimlerin bazı Koreli Şamanların tutulma deneyimlerinde ifadesini bulduğu hususunda son derece zayıf ve özel durumlara ilişkin işaretler vermektedir.

Kore Şamanizmi konusunda yayın yapan pek çok bilimci arasında, benim bildiğim kadarıyla yalnızca Jung Young Lee "cinsel bastırmayı inceleyerek Kore Şamanizminde temel bir güdünün varlığı"nı öne sürmüştü.[19] Lee'nin incelemesinde çok sayıda ima ve hata bulunmaktadır -rüyalarda karşılaşılan yaşlı erkeklerin zorunlu olarak cinsel çekim nesneleri olması, doğurganlık dualarının nihaî

olarak (karşılanmamış erkek evlat arzusundansa) karşılanmamış cinselliğin ifadeleri sayılması ve inisyelerin sunaklarına (her zaman erkek olmaları gerekmeyen) koruyucu ilahların yerleştirilmesi, değişmez biçimde Şaman ile ilah arasında cinsel ilişkiye işaret etmektedir. İlk iki iddia, ne Lee'nin yapıtında ne de Kore Şamanizmi literatüründe doğrulanır. Üçüncüsü, ilahî bir generalin tutulmasına uğramış ve "generalle yattığını rüyasında gören"[20] bir Şaman habercinin tanıklığı üzerine temellenmektedir.

Lee'nin 'cinsel bastırma' -ifade edilemeyen cinsel gereksinim ve arzuların bilinçaltına itilmesi- ile 'cinsel tahakküm'ü -kadınların toplumsal cinsiyet temelinde boyunduruk altına alınması- karıştırması, aydınlatıcıdır.[21] Kadın transı görüngülerine ilişkin psikolojik yorumların, toplumsalın cinsel içerisinde eritilmesi yolunda neredeyse bilinçdışı bir eğilim göstermesi ölçüsünde, bu dürüst bir hatadır. Örneğin, psikiyatr ve tıbbî antropolog Arthur Kleinman'ın Tayvan tutulma kültü üzerine alan gözlemlerine bir göz atın:

> Haberciler bana (tutulmayı) tanık oldukları ya da katıldıkları en heyecanlı deneyimlerden biri olarak betimlemişlerdi. Bu, özellikle evlerinin fiziksel sınırları ve gündelik rutinleri arasında sıkışıp kalmış alt sınıf anneleri ve büyükanneleri için geçerliydi. Kült mensupları yalnızca transa geçmekle yetinmiyordu: dans ediyor, hoplayıp sıçrıyor, anlaşılmaz sesler çıkartıyor, güçlü duygulanımları dillendiriyor ve kimi zaman kuvvetli cinsel imalar içeren faaliyetlere girişiyordu. Örneğin kadınlarla erkekler birbirlerine dokunup masaj yapıyorlar; birlikte hoplayıp sıçrıyorlar; kadınlar kasıklarını ovuşturuyor, erkeklerse kalçalarını ileri geri hareket ettiriyorlardı; transların esrik çılgınlığı zaman zaman orgazm davranışını anımsatmaktaydı.[22]

Bu pasajda, 'orgazm davranışı' ve 'cinsel imalar', tutulmanın coşkusunun 'evlerinin fiziksel sınırları ve gündelik rutinleri'nden bir kurtuluş olarak 'özellikle alt sınıf anne ve büyükanneleri için geçerli' olduğunu düşünen bir klinik gözlemcinin yargılarıdır. Pasaj toplumsal dayatmalar, cinsel baskı ve ritüel boşalma arasında refleks bir bağ kurmakta ve yeri yine, kalçalarını ileri geri hareket ettiren erkekler mevcut olsa da, kadınların sorunlu bedenleri olarak

teşhis etmektedir. Melford Spiro'nun Burma *nat* kültlerinde kadınların durumuna ilişkin ünlü betimlemesine de bir göz atılabilir:

> Bu tartışmayı kadın Şamanlarla sınırlandıracak olursak, tipik olarak kadınların ya yeniyetmelikte ya da menopoza yaklaşırken, bir *nat*'ın (ruh) tutulmasına uğradıkları ve/veya daha önce tutulmasına uğradıkları bir *nat*'la evlenmeye karar verdikleri anımsanmalıdır. Kısacası bunlar, -özellikle karşı cinsle her türlü temasın yasaklandığı Burma'da - ya cinsel arzunun tırmanan baskısını ve dolayısıyla da cinsel ket vurmayı ilk kez yaşayan, ya da menopozun eşiğindeki, cinsel çekiciliklerini yitirme korkusu ile cinsel dürtülerinin yükselişini bir arada yaşayan kadınlardır. Menopoz eşiğindeki kadınların düş kırıklığı (vakaların büyük çoğunluğunda) toplumsal olarak daha zayıf ve cinsel açıdan yetersiz kocalarla evlenme nedeniyle daha da yoğunlaşır. Buna bir de tutulmaya uğrayanların çoğunluğunun alt-sınıf kökenli olduğuna ve statü yoksunluğundan mustarip olduklarına ilişkin daha önceki gözlem de eklenince, *nat* festivallerinin farklılaşmış sonucuna ilişkin açıklamalardan birinin, farklılaşmış dürtü yoğunluğu olduğu, en azından akla yakın olacaktır. Yani tutulmaya en yatkın olanlar, ket vurulmayı en yoğun yaşayan kadınlardır.[23]

Spiro'nun mantığına göre, Burmalı kadınlar menarş ve menopoza bir Amerikan kadın dergisinde yersiz kaçmayacak bir duygusal metinle yanıt vermektedir. Ve Amerikan kadın dergilerinde olduğu gibi, 'cinsel çekicilik'in kadınların 'prestij vb.sinde önemli olduğu varsayılmaktadır. Burma kültürünün bu benlik inşalarına katkısı, taşan sulara cinslerin birbirinden ayrılmasını dayatan sınırlandırıcı bir bent kapağının işlevini andırmaktadır. Pasaj öznelerin 'cinsel düş kırıklıkları', 'cinsel dürtülerinin yoğunlaşması', ve 'toplumsal olarak zayıf ve cinsel açıdan yetersiz kocalarla evliliği' ile klinik bir tanışlığı varsaymaktadır; ama Spiro başka bir yerde bu çıkarsamaların zorunlu olarak sağduyulu olması gereğini ima eder:

> Bu Şamanlar görüşmelerde tutulma başlangıcını, derin ve hızlanan soluma, çarpıntı ve ürpertilerin eşlik ettiği haz dolu bir fiziksel edim olarak betimlemektedirler. Bu betimlemeler cinsel orgazm betimlemelerine fazlasıyla benzemektedir ama, *Burma'da kadınlarla cinsel konuları*

tartışmak neredeyse olanaksız olduğundan, bu konuyu daha fazla irdeleyemedim (abç).[24]

Spiro en azından Şamanlara trans duygusunun nasıl bir şey olduğunu sormuştu. Gregory Bateson ve Margaret Mead, "bir çeşit orgazm doruğu halinde"[25] sırtüstü yere düşen Balili trans dansçısını betimlerken, tümdengelimci çağrışımlara başvurmaktaydılar. Tutulma davranışıyla erotik deneyimin etnografik bakışta bu denli derinlemesine kaynaşmış olmasının nedeni belki de, Scheper-Hughes ve Lock'un da önerdiği gibi: "hastalık deneyiminde ya da derin trans veya cinsel davranış sırasında kimi zaman akıl ve beden(in), benlik ve öteki(nin) birleş"mesidir.[26] Scheper-Hughes ve Lock, kendi açılarından, sonuçları 'kimi zaman' denk olabilen farklı deneyim çeşitlerini ayırt etmektedir. Böylesi deneyimlerin "akıllı beden, benlik, toplumsal beden ve beden siyaseti"ni[27] anlamaya yönelik iddialı projenin bir unsuru olarak incelenmesi gereğini vurgularlar. Böylesi meydan okumaların önü, bir alana özgü deneyim, örneğin 'derin trans' bir başkasının, örneğin 'cinsel davranış'ın açıklayıcı gücüne tabi kılındığında, baştan kapatılmaktadır. Tutulma ve cinsel deneyimin ilişkilendirilmesi, konu dans eden kadın olduğunda, ikiye katlanır. Batı geleneği, dans etmeyi uzun süredir cinsel dışavurumla ilişkilendiregelmiştir.[28] Kore geleneği de dans eden kadını en azından potansiyel olarak cinsel açıdan elde edilebilir görür; ama çok özgül bağlamlarda.

Özetleyecek olursak, 'Ama bu cinsel değil mi?' sorusu güçlü (Batılı) çağrışımlarla gündeme geliyora benzemektedir. Tutulma deneyimleri, literatürde kimi zaman 'erotik' ya da 'orgazm'a denk olarak betimlenmiştir; tutulanlar, toplumsal baskı altındaki ve cinsel olarak bastırılmış (oldukları varsayılan) kadınlar olduğunda, bu çağrışım daha da çekici hale gelir. Koreli Şamanların çoğu, kadın, Şamanlardan biri üzerinde hak iddia eden Tanrıların çoğu (ama hepsi değil) da erkektir. Bu nedenle, (kusurlu bir tümdengelim yoluyla) Şamanlar tutulmayı ya cinsellik ya da yüceltme olarak yaşarlar. Cinsellik sorusu, öncelikle Koreli Şamanlar kadın olduğundan gündeme getirilmektedir.

Bu çağrışım yolu -kadınlar, tutulma, dans, cinsellik- en azından gevşek biçimde 'Freud'cudur'; nihaî nedenler bireysel bilinçaltına, ritüel katılım, dans ve tutulma deneyimi aracılığıyla ifade edilen, doyuma ulaşan ya da yüceltilen dürtülere yerleştirilir. Ama 'bu cinsel değil mi?' sorusu farklı ve daha incelikli, 'Bakhtin'ci', hatta 'Foucault'cu-Bakhtin'ci' olarak nitelenebilecek bir yorum hattına işaret ediyor da olabilir. Bunun kökleri, Mikhail Bakhtin'in, "dünyayı insanlara yaklaştıran, ona bedensel bir biçim veren, ve beden ve bedensel yaşam aracılığıyla bir bağ oluşturan" bir ortaçağ ve Rönesans halk kültürü betimlemesinde yatar; bedenin bu canlandırıcı gücü karnavalsı yeme, içme, çiftleşme ve dışkılama sahnelerinde kutlanmaktadır.[29] Bakhtin'ci beden incelemelerinin yeniden keşfi, Foucault-sonrası incelemelerin, toplumsal iktidar ve tahakküm ilişkilerinin mahalli olarak beden vurgusuyla buluşarak, hem cinsel indirgemecilikten kaçınma, hem de Parker'in cinsellik ifadelerinin toplumsal tahlilde erotizmden soyulduğu yolundaki şikâyetini aşma olasılığını sunar.

Beden Dili mi?

Bakhtin'ci şema, her şeyin psikobiyolojik dürtülerden kaynaklandığı öncülünü tersine çevirmektedir; doğrusu, dünyayı içine alarak hem onun eğretilemesi hem de düzdeğiştirmecesel süzgeci haline gelenin, beden olduğudur. Jean Comaroff'un sözcükleriyle, "beden, tüm eylemi dünya üzerine dolayımlar ve aynı zamanda hem benliği, hem de ait olduğu toplumsal ve doğal ilişkiler evrenini oluşturur".[30] Hanna'nın kaydettiği gibi dans, "beden ve çağrıştırdıkları üzerine bir farkındalığı odaklar".[31] Hanna'nın incelemesinde vurgulanan, ritüel danstaki cinsel dışavurumlar cinsellik hakkında olabilir; ama bunun böyle olduğu yerlerde, bunlar, Comaroff'un incelemesinin bolca gösterdiği gibi, toplumsal ve iktisadî yaşamın diğer boyutlarını cinsel güçle 'yükleyebilir'. Comaroff, ormandan dönen erkek erginlenmişleri karşılamak üzere düzenlenen Tswana dansının örgütleyici cinsel eğretilemelerini, Tswana toplumsal dünyasının doğurgan bir yansılaması olarak betimler. Dans eden erkek ve kadınların aldığı farklı

konumlar ve dans boyunca yaptıkları farklı hareketler, kadınların yatay yuvarlanma devinimleri ve erkeklerin ellerindeki sopaların dikey ya da fallik hareketi, "yalnızca eril-dişil cinselliğinin birbirini tamamlayıcılığını değil, aynı zamanda agnatic konumla ana yanlı soy arasındaki ayırımı da ima ediyordu... Dans zemininin haritası da toplumsal dünyanın mekansal düzenini, merkez ve çeperleri örgütleyişini, erkek ile kadın arasındaki zıt, ama tamamlayıcı ilişkileri yansıtıyordu".[32] Comaroff, böylesi dünyayı-tanımlayan dans biçimlerinde bedensel eğretilemelerin yaygınca kullanıldığını öne sürerken, Alfred Gell'in betimlediği,[33] Yeni Gine'nin Batı Sepik Bölgesi'nden Umeda halkının bereket ayininde erkeklerin 'fallik' sıçramalarını ve kadınların yatay salınımlarını ve Eric Ten Raa'nın, Orta Tanzanya Sandawelerinin ülkeyi bereketli kılmak için gerçekleştirdikleri ayindeki çiftleşme taklidine ilişkin betimlemesini[34] örnek gösterir. Cinselliğin danslı kutlanışları ve Bakhtin'ci 'bedensel yaşam' dünyanın pek çok yerinde misyonerce öfkeyi kışkırtırken, bazı durumlarda önceki pratiklerin yerel olarak inkâr edilmesini getiriyordu.[35]

Yerli entelijensiya Batılı yargıları içselleştirdiğinde, bu adetin sansüre edilmiş yeniden yazılması sonucunu verebilir. Frédérique Apffel Marglin Purilerin neredeyse tümüyle yitip gitmiş *devadasi*'lerini, kadın cinselliğinin ve bereketin uğurlu boyutlarını -"refah ve sağlık, ya da daha genel olarak... yaşamı yaratan, destekleyen ve sürdüren her şey"[36]- kutlayan tapınak dansçıları ve ayinsel uzmanları betimler: *devadasi*'nin, tapınak dansı ve fuhuş arasındaki bağlantıda yansımasını bulan, bir cinsel varlık olarak kimliği, Marglin'in *devadasi*'nin uğurlu çağrışımlarına ilişkin tahliline merkezîdir. Marglin bu kavrayışa ulaşmak için önce tarihsel bir yeniden yorumlama süreci üzerinden okuma yapmayı gerekli görür. Hintli reformcular, Hint dansını fuhuş yükünden ayrı bir sanat biçimi olarak tesis etmeye girişmişlerdi. *Devadasi*'nin başlangıçta yalnızca Tanrılara hasredilmiş iffetli bakireler olduğu, ancak sonradan yozlaşmış önderler ve zengin ve güçlü erkeklerce alçaltıldıkları ya da iktisadî güçlüklerin *devadasi*'leri fuhşa sürüklediği öne sürülmüştü.[37]

Dans eden bedenin dışavurum potansiyellerinin ve inkâr ve yeniden tanımlamaların farkında olarak bir kez daha Kore malzemesine dönüyoruz. Gerçekten de, son yirmi beş yıl boyunca pek çok kez, yaşayan, canlı bir Kore Şaman geleneğinin varlığının şiddetle inkar edildiğine şaşkınlıkla tanık oldum. On yıldan az bir süre içerisinde, Bakhtin'ci beden huyu unsurlarının -fallik gösteri taklidi, dışkılama, çamura bulanmış bebeğin merasimsizce fırlatılması- öğrenciler ve kentliler arasında yaygınlaşırken ve artık tarımsal çevrimi belirlemek için başvurulur olmaktan çıktığında, kırsal maskeli dans geleneği performansından silinişini izledim. Koreli Şamanın *kut*'unun (en önemli ritüeli) ortaya getirdiği uğurlu kudretler, herhangi bir biçimde, pozitif cinsel kuvvetlerin dans edilen ve gösterime konu olan dışavurumundan mı türemekteydi? Başka yerlerde olduğu gibi burada da, Şamanik deneyim, Şamanın gösterimdeki bedeninde gerçekleşmektedir.[38] Davullar ve vurmalı çalgılar, canlı bir dansı ve 'ruhların gerçek kelâmlarını telaffuz etmeyi' esinler. Başarılı bir *kut*, bir oyun havasında, Tanrıların ve ataların öfkelerini (*soksanghada*) yatıştırır ve bitmez tükenmez iştahlarını (*yoksim*) doyurur. Ama Şamanın dans eden, yansılayan ve konuşan bedeni aracılığıyla dışa vuran bu 'öfke' ve 'iştahlar' içkin olarak cinsel midir? Nedenin bu olduğuna değgin herhangi bir kanıt var mıdır? Aşağıdaki pasaj, kimi okurlarıma bunu düşündürmüşe benziyor:

> Memur'un oyununu (Şaman ayininin, özellikle açgözlü bir Tanrıyı yatıştıran kısmı) sunan *mansin* (Şaman) uç halkalara dek dans ederek erkekleri ağzına dek doldurduğu şarap kadehini kabule ikna etmeye çalışır... Jestleri, düşündürücüdür. Akrabalık mahremiyeti dışındaki bir erkeğin kadehini doldurmak, erkeğin zevkine hizmet için para alan bir kadının davranışını, şaraphanelerde konuklara yapılan bir ikramı çağrıştırmaktadır... [Memurun oyunu sırasında] şarabı dağıtan *mansin*... her iki cinsiyetten olabilen bir izleyiciyi, o anın coşkusu içinde, kendisiyle birkaç adım dans etmeye çağırır.[39]

Burada betimlenen birkaç adım, vurmalı çalgıların eşliğindeki, tutulmaya yol açan sıçramalardan farklıdır.[40] Şaman Memur'un şarabını satarken birkaç adım dans ettiğinde ve tutulma sıçramalarına bir

girizgâh olarak zarif ve yavaş bir dansı sürdürdüklerinde, Kore ülke kutlamalarında yapılan dansların temel adımlarını uygularlar; kollar omuzlardan iki yana açılmış ve dirsek hizasında hafifçe bükülüdür; dansçı dizlerini hafifçe kırarak yavaş adımlar atarken kollarını ritmik bir biçimde sallar. Dansçının zarafeti kollarında, gücü ve esnekliğiyse omuzlarındadır. Kadınlar bu tarzda kadınlarla, erkekler de erkeklerle dans eder. Gerçekten de, bir köydeki Anneler Günü pikniğinde dans ettiğim bir kadın bana, kendilerine anlattığım gibi Amerikalıların, erkeklerle kadınların 'birlikte oynadığı' partilerde nasıl olup da eğlenebildiğini bir türlü anlayamadığını söylemişti.

Böylesi bir dans, kendi içinde ne açık bir biçimde toplumsal cinsiyetle ilişkili ne de erotik açıdan yüklüdür. Bir ***kut***'ta ya da bir kır partisinde dans etmek 'oynamak' (***nolda***), göreli sınırlandırılmamış ve zevkli bir momentte eğlenmektir. Danslı ya da başka bir biçimde cinsel dışavurum, 'oyun' olarak adlandırılır, ama kuşkusuz ki bir alt-dizi ya da jeneratif bir biçimde değil.[41] Kadınlarla erkekler arasında, dans, kadın -bir ***kisaeng*** ya da Şaman- bir erkeği dansa çağırıp kadehine şarap doldurduğunda, flörtümsü bir ton edinir (ama buna 'erotik' diyebilir miyiz?). Memur'un oyununda, Şaman eril Tanrının kişiliğinde hareket ettiğinden, bu jest ikircimlidir: Bir erkekle dans eden bir 'erkeği' imler.[42]

Judith Hana, *Dance, Sex and Gender*'de Koreli Şamanlarla erkek izleyiciler arasındaki etkileşimleri "cinsel nesne ya da eşin toplumsal cinsiyet rolüne gönderme yapan... afrodizyak dans"a[43] ilişkin pek çok örnekten biri olarak benim 1985 etnografimden alıntılar yapmaktadır. Okur bu malzemenin, *Women in Korean Ritual Life* altbaşlıklı bir etnografiden alınma olduğunun, Kore Şaman ritüellerinde erkeklerin marjinal bir konumda olduğunun hiçbir zaman farkına varmayabilir. Hana'nın dans aracılığıyla cinsel dışavurum üzerine etnografik değerlendirmesi, bir bütün olarak ele alındığında, böylesi bir dışavurumun pek çok farklı bağlam, risk ve sonuçlarından bazılarını ortaya koymaktadır: Flörtte, fuhuşta, kutsalla birleşmenin bir dışavurumu olarak, doğaüstü kuvvetlerle

baş etmenin bir aracı olarak, bir cinsiyet rolü senaryosu olarak ya da bir yüceltim olarak. Ne ki, dansı cinsiyetlendirilmiş bedenin 'içgüdüsel cinsel bir dürtü'yü dolayımlaması olarak yorumlayışı, evrensel psikobiyolojik bir 'hakikat' lehine bağlamından kopartılmış verileri temellük etmesine yol açmaktadır. Hana "dansın cinselliği ve heyecanlandırma potansiyelini", "dans etmenin (beyin dalgası frekansı, adrenalin ve kan şekerinde fizyolojik örüntülerin değişikliğe uğradığı) değişik bilinç durumlarına, dolayısıyla da değişikliğe uğramış toplumsal eyleme yol açabileceği"[44] yolundaki, nicelleştirilebilir, doğrulanabilir gözlemiyle ilişkilendirir.

Kore verilerim Hana'nın incelemesinde 'Kuvvetlerin Baştan Çıkartılması ve Kadın Şamanlar' başlığı altında, dansın salt "bir insan âşığın tutkusunu harekete geçirmek amacıyla sahnelenmekle kalmayıp, doğanın kuvvetlerini alt etmeye ilişkin olarak da cinsel tonlar taşıdığı"nı[45] göstermeyi hedefleyen bir bölümde yer almaktadır. Bir kadeh şarap satışı, ılımlı nüanslı bir flört, bu temellükte bir striptize denk bir cinsel uyarı edimi haline gelir. Marjinal bir iş, karmaşık bir ayinsel sürecin merkezî kavşağına yerleşir. Kadın Şamanlarla erkek izleyiciler arasında olduğu varsayılan şey, Şamanlarla Tanrılar arasında olması zorunlu olanı 'açıklayacaktır.'

Kore popüler kültüründeki -ve sanırım pek çok Koreli erkeğe özgü- kimi temsiller, Şamanların cinsel bakımdan çokeşli olduğunu varsayar.[46] İlk elde 'performans, tutulma ve flört' üzerine yazmama neden olanın, erkek bir izleyicinin bir Şamanın göğsünü çimdiklemesi olduğunu anımsatırım. Kalıp yargı Şamanların, hem ne yaptığının -kamusal performans- hem de (ne yaptıkları aracılığıyla) kim olduklarının -yaşamlarını saygın bir aile yaşamının kısıtlamaları ve korumasının dışında kazanan ve aynı zamanda hem bağımsız, hem de tacize açık olan kadınlar- bir işlevidir. Tanıdığım Şamanlar şöhretlerini koruma konusunda istekli ve münasebetsiz erkeklere karşı öfkeliydiler.[47] Flört/taciz *kut*'un zorunlu bir unsuru mudur? En azından yüzyıl başından beri bazı *kut*'lar daima -kimi zaman davet sahibinin kocasının bilgisi dışında- evin uzağındaki tapınak-

larda sergilenmekteydi.[48] *Kut*'lar sarayın harem kısmında[49] ve eski tarz resimlere inanacak olursak, 18. yüzyılın seçkin evlerindeki kadınlara ayrılan bölümlerde sahneleniyordu. Böylelikle, Şamanlar bir yandan erkeklerin mevcudiyetini şans şarabı satarak istismar edebilirken, erkeklerin tacizine de maruz kalabilmekteydiler; oyun potansiyelini taşısa da erkeklerin mevcudiyeti, Kore Şaman ayininin başarılı performansı için aslî değildi. Etkin, uğurlu bir ayin kısa bir heteroseksüel dans buluşmasının koyuverdiği enerjiyi gerektirmiyordu. Aksine, izleyiciler, özellikle de davet sahibi kadın, kendi bedenlerini yöneten ruhları tatmin etmek için dansa teşvik edilirken, doyuncaya kadar oynayıp ziyafet çekmesi beklenenler, Tanrılar ve atalardı.

Kore Şaman ayinleri Bakhtin'ci 'bedensel yaşam'ın daha genel temsillerinden bazılarını içermektedir; özellikle de Şamanın, asılanlar için boğazını kavrayıp gözlerini devirerek, dizanteri pantomimiyle ölüm tarzlarını yansıladığı, ya da eteklerinin altından takırtıyla madenî bir çanak düşürerek doğum taklidi yaptığı başıboş hayaletlerin (*y Ungsil*) nihaî geri gönderilişinde.[50] Bu cin kovma sekansı, Şamanın oyunu canlandırıcı bir yaşam kuvvetindense, ölümlü bedenin dehşetlerinin mizahî bir kabulünü çağrıştırmaktadır.

Cinsel iştah tezahürleri, Şaman kurutulmuş bir balığı, bir davulu ya da bir gong çekicini kavrayıp iyice örtülmüş cinsel organının yakınlarından dışarı doğru fırlattığında ve ritüelin genellikle kadın olan davet sahibine doğru uzattığında, kısmen yansılanır. Fallüs (sanırım onu güvenli bir tarzda fallüs olarak tanımlayabiliriz) bazen ereksiyonu çağrıştıracak biçimde Şamanın eteklerinin altında tutulur. Bu, biraz doğaçlama bir edimdir, *kut*'un halkbilimcilerin kaydettiği formel yapısının gerekli unsurlarından değildir. (Bildiğim kadarıyla halkbilimciler bunu kayda değer bulmamışlardır.) Hareket çabuk ve keskindir; resmini çekmeyi hiçbir zaman başaramadım. Ne denli sık yapılırsa yapılsın, hemen vazgeçilmez olarak izleyicilerin gülüşmeleriyle ve Şaman takımı arasında karşılıklı sırıtmalarla karşılanır. Songjuk Mansin kurutulmuş balığı yele-

ğine sarmalayıp ovuşturmaya başladığında, Yongsu'nun annesi mizahî abartılı bir tepki göstermiş, ve davulun sopasıyla Sonjuk'un ellerine ve sahte fallüse vurmuştu. Bir başka *kut*'ta, Yongsuk'un annesi Songjuk Mansin'e üçüncü bir Şamanda tezahür eden Savaşçı Ruh'un müşteriden çok fazla talepte bulunduğundan yakınmıştı. Daha iyi açıklayabilmek için de bir havluyu bükerek bir fallüs imal edivermiş ve onu sallayıp kıvırırken mırıldanmıştı 'çok fazla bundan istiyor'.

Bu beden oyunu ne anlama gelir? Kendilerine fallüs sunulan Tanrılar *kut*'lardaki saygın tasvirleri daha özlü ve izleyiciler açısından çok daha az eğlenceli olan en yüce Tanrılar (Dağ Tanrısı, Göksel Kral, Evin Efendisi) değil, klişe olarak en talepkâr olanları arasındadır (Memur ve Ruh Savaşçısı). Orta rütbeli Tanrılar daha utanmazdır ve müşteri evlerinde sorun çıkartmaya daha yatkındır. *Kut*'ta ortaya çıktıklarında arsızca yiyecek, müzik ve para talep eder ve kadın izleyicilerin aynı derecede inatçı direnişiyle karşılanırlar. Şamanın mizahî canlandırmaları, Şaman ve müşterilerin Tanrıları pazarlığa ve şakalaşmalara çekmesini kolaylaştırır. Karikatürleştirilmiş haliyle Tanrının fallüsü bir tahakküm aracı ya da arzu nesnesinden çok, talepkâr, abartılı bir iştaha 'çok fazla bundan'a işaret etmektedir. Bu jest ve sözler bir Şamanın eril cinsiyet üzerine bir yorumu olabilir mi? Memur kişiliğine bürünmüş bir Şamanın bir müşterinin göğsünü çimdiklediğini gördüğümde bu düşünmeye başladım.

Sonuç

Bu cinsel mi? Eğer öyleyse, öngörülebilir tarzlarda değil. Yukarıda betimlenen fallik oyunu bastırılmış cinsel arzunun dışavurumu olarak okumak ya da bu *tumescent* Tanrıları ölümlü erkeklere idealleştirilmiş alternatifler olarak görmek zor olacaktır. Gerçekte, durum tam tersi gözükmektedir. Foucault-Bakhtin'cilerin düşündüğü üzere, bedensel yaşam dışavurumları başka şeyler hakkında bir şeyler söylüyorsa, o zaman Tanrının fallik teşhirciliği ölümlülerle alışverişlerinin genel gidişatını vurgulamaktadır; şehvetli ö-

lümlüler gibi onlar da rahatsızlık verici ve talepkârdır. Bu, onların kudretinin ve belirgin zaaflarının ölçütüdür. 'Sürükleme' edimi, Judith Butler'in önerdiği gibi, şeylerin düzenine karşı, hem teslimiyet, hem de oyunlu bir ayaklanma olabilecek "belirli bir ikircim yeri"dir.[51] Rosalind Morris'in uyarısını dikkate alarak, bu oyunlu parodi, ciddi bir direniş edimi olarak okunmamalıdır.[52]

Bir kez daha, parçayı bütünle karıştırmayalım. Kimi Şamanların fallüs doğaçlamaları yapabilmeleri, tikel bir eril Tanrılar kategorisi ve daha genelde cinsiyet ilişkilerine ilişkin canlandırmalarına bir renk katar. Şamanın zaman zaman erkeklerce taciz edilmesi ya da şarap kadehi satışları Şaman gösterisinin bütününü cinsel terimlerde ne kadar açıklarsa, bu komik canlandırmalar da o kadar açıklamaktadır. Ne ki böylesi görüngüler, cinsel Öteki'nin cinsiyetlendirilmiş algısının tahliline katkıda bulunabilecektir. Performans, Judith Butler, Linda Williams, Jennifer Robertson ve diğerlerinin[53] çalışmalarının gösterdiği gibi, böylesi bir proje için zengin ve gelişkin bir zemin sunmaktadır; ama bu zemin aynı zamanda bubi tuzaklarıyla doludur. *Ayin, mitos ve sanat*, Geertz'ci terimlerle bize "insanların şeyler hakkında neler hissettiğini"[54] gösterebilirler, ama yorum okuyan gözden gelmektedir ve sorun tam da buradadır. En iyi ve geçerli okumayı sağlama görevi, bir şey eğer dikkate alınmaya değerse tartışmaya da değeceğini bilen antropoloğa düşmektedir.

Başka yerlerde Koreli Şamanın Tanrılarıyla ilişkisi üzerine kendi okumamı sunmuştum.[55] Bu denemede, yanlış okuma, insan - özellikle de kadın- davranışı konusunda psikolojik yorumlardan etkilenen bir gözlemcinin, Koreli Şaman ritüellerinde cinsel dışavurum konusunda nasıl sağduyulu, ama nihaî olarak temelden yoksun sonuçlara varabileceği üzerinde durdum. Toplumsal görüngülerin 'kapsanmış' olduğunu, yani bedenle ve beden ve ilintili imgeler aracılığıyla ifade edildiğini öne süren yakın dönem incelemeleri de göz önünde bulundurdum. Özgül olarak, dünyanın başka yerlerindeki, toplumsal dünyaları heteroseksüel cinsellik betimlemeleri aracılığıyla yaratan ve yeniden canlandıran ritüel danslar arasındaki olası yorum-

sal bağları, Koreli kadın Şamanlarla erkek izleyiciler arasındaki karşılaşmaları ve Şaman ritüelindeki fallik oyun anlarını araştırdım. Bu tikel ilişkilendirmeyi kapsayıcı bir açıklama olarak zayıf, ama performans alanıyla sınırlandırıldığında yararlı buldum. Kore Şaman ritüeli, halk dramaları ve şakalaşmalar ve söyleşilerdeki beden ve bedensel yaşam ifadelerinin incelenmesi, Kore popüler kültüründe toplumsal cinsiyet ve cinselliğin işleyişine başka türden içgörüler sağlayabilir. Ama 'Kore popüler kültürü'nün kendisi, hareket halindeki bir hedeftir. Bu yazının konusu olan tikel Şamanlar, 1990'larda cinsellik üzerine yepyeni ve utanmasızcasına açık sözlü söylemleri vurgulamaya başlayan medyatik genç Koreli kadınlarınkinden çok farklı bir deneyim dünyasına aittirler.[56] Konu daha fazla, iyi ve çeşitlenmiş çalışmaları gereksinmektedir.

Notlar

Bu makale ilk kez Fransızca olarak, "Mais n'est-ce pas 'sexuel'? Le lapsus derrière le regard ethnographique" başlığıyla *Anthropologie et Sociétés*'de (c. 22, sayı 2, 1998) yayınlandı. İngilizce versiyonu, *Anthropologie et Sociétés*'nin izniyle yayınlanmakta. Gözlemlerim, başlangıçta Uluslararası Eğitim Enstitüsü (Fulbright) ve Sosyal Bilim Araştırmaları Konseyi'nce, ardından da Amerikan Doğal Tarih Müzesi'nin Belo-Tanenbaum Fonu'nun desteğiyle Kore'ye yapmış olduğum birkaç alan gezisinden çıkarsandı. İlk yazım üzerine, beni bu makaleyi yazmaya iten pek çok kışkırtıcı yoruma minnettarım; Jean Comaroff'unkiler özellikle esinlendiriciydi. Bu makalenin ilk versiyonu, Los Angeles California Üniversitesi'nde Aralık 1990'da düzenlenen "Doğu ve Güneydoğu Asya'da Toplumsal Cinsiyetin İnşası Atölyesi" için kaleme alındı. Bu makaleyi *Anthropologie et Sociétés* için gözden geçiren üç anonim okur, amaçlarımı netleştirmem konusunda bana son derece yardımcı oldular. Kuşkusuz bu çabadaki yetersizliklerin tek sorumlusu, benim.

[1] Laurel Kendall, "Of Gods and Men: Performance, Possession and Flirtation in Korean Shaman Ritual", *Cahiers d'Extrême-Asie* (Kore ritüeli özel sayısı, der. Alex Guillemoz), c. 3, sayı 2, ss. 185-202.

[2] Michel Foucault, *The History of Sexuality*, C. I: Giriş, New York, Vintage Books, 1980, s. 69.

[3] Laurel Kendall, *Shamans, Housewives and Other Restless Spirits: Women in Korean Ritual Life*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985, s. 61.

[4] Cho Dongwha, Alan C. Heyman, *Dances of the Three-Thousand-League Land*, Seoul, Dong-a Publishing, s. 5 içinde.

[5] Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", M.Z. Rosaldo ve L. Lamphere (der.), *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, ss. 67-87.

[6] Judith Hock-Smith ve Anita Springs (der.), *Women in Ritual and Symbolic Roles*, New York ve Londra, Plenum Press, 1978, s. 3.

[7] Sherry B. Ortner ve Harriet Whitehead (der.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, New York, Cambridge University Press, 1981, ss. 3, 19.

[8] A.g.y.

[9] Foucault, A.g.y. Özellikle ss. 104, 153. Ayrıca bkz. Pat Caplan, "Introduction", P. Caplan (der.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Londra ve New York, Tavistock, 1987, ss. 1-30.

[10] Amerikan Etnoloji Derneği, rastlantısal bir tarzda, 1990'da "beden"i yıllık toplantısının teması olarak seçmişti. Aynı yıl, *History of Religions* dergisi bir sayısını "beden" temasına ayırdı. Bedene antropolojik yaklaşımların eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Nancy Scheper-Hughes ve Margaret Lock, "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, c. 1, sayı 1, 1987, ss. 6-41. Cinsellik üzerine tarihsel yazının ve bu konudaki antropolojik düşüncenin bir gözden geçirilmesi için bkz. Caplan, A.g.y.

[11] Özellikle bkz. Gisela Bock, "Women's History and Gender History: Aspects of an 'International Debate'", *Gender and History*, c. 1, sayı 1, 1989, ss. 7-29; ve Jane Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, c. 12, sayı 4, ss. 621-643.

[12] Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", C. Vance (der.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge and Paul, 1984, ss. 287-319.

[13] Bkz. Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York, Routledge, 1993; Caplan, A.g.y.; Teresa de Lauretis (der.), *Technologies of Gender*, Bloomington, University of Indiana Press, 1986;

ve Sherry B. Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics in Culture*, Boston, Beacon Press, 1996.

[14] Scheper-Hughes ve Locke, A.g.y., s. 28.

[15] Bu eğilim salt Batı'ya özgü değildir. Önceki Japon tarihçi ve halkbilimci kuşakları kadınları "analar" olarak görmekteydi; bu eğilimin Japon kadınlarına değgin tarihsel incelemeler üzerindeki etkisi, günümüzde de sürmektedir. Bkz. Helen Hardacre, "Sex and Gender in Women's History in Japan", *Asya İncelemeleri Derneği Yıllık Toplantısı*'na sunulan tebliğ, Chicago, 8 Nisan 1990.

[16] Chungmoo Choi, kişisel bildirim.

[17] Yongsook Kim Harvey, *Six Korean Women: The Socialization of Shamans*, St. Paul, West Publishing Company, 1979, s. 200.

[18] Caplan, A.g.y., s. 1.

[19] Jung Young Lee, *Korean Shamanistic Rituals,* Le Hague, Mouton, 1981.

[20] A.g.y., s. 174.

[21] A.g.y., 167-170.

[22] Arthur Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicineand Psychiatry*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1980, s. 315. Ruh tutulmaları durumunda kadınların etnografik başatlığını açıklamak için "cinsel tahakküm" nihaî ve nihaî olarak döngüsel bir açıklama olarak sıkça önerilmiştir. Bu yaklaşımın en iyi sentezleştirilmiş ve entelektüel açıdan kışkırtıcı ifadesi için bkz. I.M. Lewis, *Ecstatic Religion,* Harmondsworth, Penguin, 1969. Kadınların manipülatif olduğu, tutulmalarımn zorlayıcı bir strateji oluşturduğu varsayılır; ancak bunun bilinçli mi, yoksa bilinçaltı bir güdü mü olduğu ender olarak açıklığa kavuşturulur. Son dönemlerde dinsel faaliyetlere ilişkin yazının çoğunda dile getirildiği üzere, tutulma faaliyetlerinin katılımcıların onlara yüklediği anlamlar aracılığıyla anlaşılması gereğini öne süren bir eleştiri için bkz. Anita Spring, 'Epidemiology of Spirit Possession among the Luvale of Zambia", J. Hock-Smith ve A. Spring (der.), *Women in Ritual and Symbolic Roles,* New York ve Londra, Plenum Press, ss. 165-190 içinde. Kore malzemesine özgü bir eleştiri için bkz. Kendall, 1985, A.g.y.

[23] Melford E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., s. 223.

[24] A.g.y., s. 122.

[25] Gregory Bateson ve Margaret Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, Special Publications of the New York Academy of Sciences, c. 2, 1942, s. 168.
[26] Scheper-Hughes ve Lock, A.g.y., s. 29.
[27] A.g.y.
[28] Judith Lynne Hana, *Dancing, Sex and Gender: Signs of Identity, Dominance, Defiance and Desire*, Chicago ce Londra, University of Chicago Press, 1988, s. 19.
[29] Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his World*, H. Isowolsky, çev. Cambridge, Mass., MIT Press, 1968 [1965], ss. 38-39.
[30] Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, Chicago University Press, 1985, ss. 6-7.
[31] Hana, 1988, A.g.y., s. 13.
[32] Comaroff, A.g.y., s. 111.
[33] Alfred Gell, *Metamorphosis of the Cassowaries: Umeda Society, Language and Ritual*, New Jersey, Humanities Prss Inc., 1975, s. 234.
[34] Eric Ten Raa, *The Moon as a Symbol of Life and Fertility in Sandawe Thought*, Africa, c. 39, 1969, s. 38.
[35] Comaroff, A.g.y., s. 151.
[36] Fréderique Apffel Marglin, *Wives of the God-king: The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985, s. 19.
[37] A.g.y., ss. 8-9. Hindistan'da olduğu gibi, Kore dansı da, "Kore geleneği"nin, stüdyo ve üniversitelerin dans bölümlerinde saygın genç kadınlara öğretilen bir ikonu olarak yeniden bağlamsallaştırılmıştır. Foucault'cu mantığı izlersek, dans artık Kore ya da Hint dişiliğinin inşasında bir disiplin aracı olarak görülebilir.
[38] Amanda Porterfield, "Shamanism: A Psychosocial Definition", *Journal of the American Academy of Religion*, c. 55, sayı 4, 1987, ss. 721-739.
[39] Kendall, 1991, A.g.y.
[40] Şaman, Tanrıları çağırırken, zaman zaman vurmalı çalgıların hızlanan ritimleri eşliğindeki sıçramalarla kesintiye uğrayan, yavaş ve sıradan bir dansa başlar. Dansçı sıçramayı sürdürür, topuklarının üzerinde döner, kollarını aşağı yukarı sallar. Dansçı kendi kişisel ruhlarını ağırlamak için bir Şamanın giysilerini ödünç almış bir seyirciyse, bu kadarı yeterli sayılmaktadır. Bedenini yöneten Tanrının işaret verme ya da konuşmayı seçtiği ender du-

rumlar dışında, müşteri yorgunluktan tükenir. Oysa Şaman sıçramayı kestiğinde, Tanrı kişiliğinde mimikler yapar, şarkı söyler ve konuşur.

[41] Daha uzmanlaşmış Kore danslarından bazılarında, cinsel edimlerin ve olası erotik tonların açık temsillerine rastlanabilir. Koreli maskeli dans dramaları, iki karakter kollarını birbirlerinin omuzlarına dolayıp iki yana salındıklarında, cinsel ilişkiyi akla getirir. "Geleneksel Kore dansı"nın hemen her resitalinin büyük finali olarak sahnelenen çok-davullu dans, erotik tonlara sahiptir. Dansın Budist inisyenin dinsel hevesini ifade ettiği söylenmektedir ama aynı zamanda, Alan C. Heyman'ın, A.g.y.'de betimlenen, ikiyüzlü, şehvetli keşişi eğlendirmek için bu dansı yapan ünlü yosmanın söylencesiyle de ilişkilidir. Hemen değişmez biçimde, bir kadın tarafından sahnelenir ama şimdilerde orta sınıfa hizmet veren dans okullarında ve üniversitelerin dans bölümlerinde öğretilmektedir.

[42] Şaman Yongsu'nun Annesi'nin münasebetsiz bir erkek müşteriyi duvara dayadıktan sonra söylediği gibi, "Ah, bunu yapan ben değilim; Memur [tutan ruh] yaptı". Bkz. Kendall, 1985, A.g.y., s. 61.

[43] Hana, A.g.y., ss. 46, 71-72.

[44] A.g.y., s. 22.

[45] A.g.y., s. 70.

[46] Ch'oe ve Chang, oğlu malikâneyi devralana dek erkeklerin, mansin Cho Yong-ja'nın evinde toplanıp eğlendiklerine işaret eder. Mansin köy reisinin önerisini ağır bir hakaret saymıştır. Bkz. Ch'oe Kil-sUng ve Chang Chugun, *KyUngiddo c iyUk musok* (KyUnggi Bölgesi Bölgesel Şaman pratikleri) Seoul, Kültür Bakanlığı, 1967, ss. 32-33. Folklor çevrelerinde Şamanların aynı zamanda gezici fahişeler işlevini üstlendiğinden söz edildiğini duydum ama bunu doğrulayacak verilere sahip değilim. Kim Tongni'nin romanları Şamanı rastlantısal cinsel ilişkilere giren bir kadın olarak resmetmektedir.

[47] Bkz. Kendall, 1985, A.g.y., ss. 61-62.

[48] Bkz. "Korean Mudang and Pansu", *Korean Review*, c. 3, 1903, s. 147.

[49] Eski kayıtlardan çıkarsanan, sülaleler zamanındaki Şaman pratiklerinin betimlemeleri için bkz. Yi Nung-hwa, *ChosUn musok ko* (Kore Şamanizm'i Üzerine Düşünceler); modern Kore diline çev. Yi Chae-gon, Seoul, Paengnôk, 1976 [1927]. ChosUn dönemi (1392-1910) öncesi Cheju Adası'ndaki Şaman ayinlerine tarihsel referanslarda, kadınlarla erkekler komünal ayinleri "coşkulu dans ve şarkılarla kutlamaktadır". Bkz. Chang

Chu-gun, *Kankoku no mingan sinko* (Kore Halk İnançları), Tokyo, Kinkasha, 1973, İngilizce özet s. 12. Chang Konfüçyüs ritlerinin ve kadınların dinsel pratiklerinin Kore toplumunun ChosUn dönemindeki Konfüçyüsçü dönüşümünün bir sonucu olduğunu öne sürmektedir. Bu yerel örnek genişletilebilirse, ve bu heteroseksüel dans ve şarkıların daha yakın zamanlara ait yan faaliyetler değil de, ritüelin aslî unsurları olduğu gösterilebilirse, o zaman, Bakhtin'ci karnavalın, yeni bir ahlaksal hegemonyayla berhava olan Koreli dengine ulaşmak mümkün olabilir. Bu, misyoner etkilenimlerinden ve Batı'dan edinilmiş değerlerden uzak, ilginç bir örnek olacaktır.

[50] Böylesi bir gösteriyi izlerken, Şamanın, oto sansüre karşın halen inandırıcı bir Bakhtin'ci bedensel yaşam kutlaması olan Yangju Maskeli Dans Draması'ndan kimi hatları ödünç aldığını fark ettim. Kısaltılmış çağdaş *kut*'larda, başıboş hayaletlerin nihaî geri gönderilişi, Şaman takımının, bir an önce işlerini bitirip eve dönmeyi bekleyen diğer üyelerinin sabırsızlık iç çekişleriyle selamlanır.

[51] Butler, A.g.y., s. 124.

[52] Rosalind C. Morris, "ALL MADE UP: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender", *Annual Review of Anthropology*, c. 24, 1995, ss. 567-92.

[53] Butler, A.g.y.; Williams, A.g.y.; ayrıca Jennifer Robertson, "Doing and Undoing 'Female' and 'Male' in Japan: The Takarazuka Revue", Takie Sugiyama Lebra, der., *Japanese Social Organization*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1992, ss. 79-107.

[54] Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973, s. 82.

[55] Kendall, 1991, A.g.y., 1996a.

[56] Genç Koreli kadınların değişen cinsel söylemleri konusunda bkz. So-Hee Lee, "The Concept of Female Sexuality in Korean Popular Culture", L. Kendall, der. *Under Construction: The Gendering of Modernity, Class and Consumption in the Republic of Korea*, yayımlanmamış el yazması.

III

Dinlerde Üremeye Çağdaş Yaklaşımlar

Beden ve Üreme Sağlığı Konusunda Hindu Görüşleri: Etik Konular*

Harold Coward

Hindistan'ın Britanya tarafından sömürgeleştirilmesi, alt-kıtaya modern Batı tıbbını ve akıl ile bedeni birbirinden ayırt eden Descartes düalizmi varsayımını getirdi. Bu yaklaşımda beden, genellikle eğitilecek, ilaçlar, deodoranlar ve modern tıp teknolojisinin mucizeleriyle düzenlenecek, mekanik bir iyelik nesnesi olarak görülür. Buna karşılık, kadîm Hint (ve kadîm Batı ve Çin) nbbı, insan bedenini kutsal bir kendilik, kozmolojik düzenle tümüyle uyum halinde bir mikrokozmos olarak görmekteydi. Hint nbbı, bir parçasını oluşturduğu Hindu bağlamına fazlasıyla bağımlıdır. Gerçekten de, Ramanujan'ın işaret ettiği üzere, tüm Hint düşüncesinin aslî özelliği, "bağlam-dışı" olmak bir yana, "bağlama-duyarlı" oluşudur.[1] Bunun sonucunda, beden ve üreme faaliyeti üzerine bütün Hindu düşüncesi, daha geniş ilahî-insanî kozmos bağlamı içerisine yerleşir. F. Apfell Marglin'in de ifade ettiği gibi, "[Hindistan'daki] bedensel deneyimler düşünceyle birleşiktir; ayrı bir fizyoloji, duyum ya da doğa âlemine yerleştirilmezler".[2]

Bu, bu postmodern çağda hepimizin kavramakta olduğu bir şeydir. Ariel Glucklich Hint kültürünü beden aracılığıyla kavramaya çabaladığı son yapıtı *The Sense of Adharma*'da bunu daha açık biçimde ifadelendirmektedir. Descartes'den beri süregelen, herhangi bir kültüre değgin en iyi kavrayışın (beden sessiz kalırken) kavramsal veriler aracılığıyla olduğu varsayımına karşı çıkmakla Glucklish bedenin, aklın simgeleriyle birlikte, bir gestalt olarak

* Türkçesi: Sibel Özbudun.

incelenmesi gerektiğini öne sürer. İfade ettiği gibi, "...her bir bilinçli deneyimin dünya ile benliğin biçimlendiriliş tarzında anahtar bir rol oynayan fiziksel-algısal bir bileşeni vardır. Gündoğumunda yıkanmak için ırmağa giden Hindu, bedenini yatakta bırakmaz".[3] İncelememiz hem terennüm ettiği mantraları, hem de bedenini suyla arındırma deneyimini içermelidir.

Modern tıp, Descartes'in düalizmini büyük ölçüde izlemiş ve bedeni akıldan ve kişinin kültürel/dinsel çevresinden ayrı bir mekanizma olarak ele almıştır. Dolayısıyla, Britanyalılar Hindistan'a geldiğinde, modern Batı tıbbının girişi, sömürgeleştirme sürecinde güçlü bir araç olmuştur. David Amold'un bu sürece ilişkin mükemmel tarihsel tahlili, geleneksel Hindu ve Müslüman tıbbının bütüncü yaklaşımlarına önce nasıl meydan okunduğunu, ardından da bilimdışı olarak nasıl bir kenara atıldıklarını gözler önüne sermektedir.[4] Britanya tıbbı, tecrit durumdaki bedene ilişkin Batılı mekanistik görüşü, Hindu ve Müslüman geleneksel tıplarının savunduğu beden, akıl ve çevre birliği olarak kişi kavrayışına bilimsel bir ikame olarak görmekteydi. Britanya âdetlerinin Hindistan'a dayatılmasında, bedenin modern Batı tıbbı tarafından sömürgeleştirilmesi anahtar bir strateji oluşturuyordu. Geleneksel dini (ve onun tıbbını) yerinden etme girişiminde Batı tıbbı, sağlık ve hastalığı tanımlama ve ikinciyi sağaltma hakkını tekeline almıştır.[5]

Bu yazıda ele alacağımız bedenin ikinci bir sömürgeleştirilmesi, İÖ 7. yüzyıldan günümüze dek Hindu Hindistan'da başat olan ataerkil toplumsal düzeninkidir. Erken Hindu metinleri ve toplumsal yapılarında, erkekler ve kadınlar, kız ve erkek çocuklar, her ikisini de kapsayan aşkın mutlak içerisinde eşit bir statüye sahip gözükmektedir. Ancak Brahmanik Hinduizm'in yükselişiyle birlikte, kadın bedeni, Manu Yasaları'nda örneklendiği üzere, sistemli biçimde erkekler tarafından sömürgeleştirilmiş ve tahakküm altına alınmıştır.[6] Günümüzde bilimciler, Hindu kadınlarının ve bedenlerinin sömürgesizleştirilmiş bir kavrayışına ulaşmak için geleneksel metinleri yeniden okumaktadır.[7]

Bu makalede, Hindistan'daki bu iki tip sömürgeleştirmenin etkilerini, arılık, kürtaj ve yeni üreme teknolojilerine göndermeyle inceleyeceğiz.

1) Beden, Benlik ve Doğaya İlişkin Geleneksel Hindu Görüşleri

Hindu yazınında birkaç yaratılış öyküsü bulunmakla birlikte, en erkenlerinden ve en fazla anılanlarından biri, tüm kozmosu –doğa, bitkiler, hayvanlar ve kastlara bölünmüş haldeki insanlar- yaratmak için kendini feda eden bir ilksel kişiye ilişkindir (Rig Veda 10:90, yakl. İÖ 1200). Bu mitosta, erkeklere kadınlar, insanlara doğa üzerinde ayrıcalık söz konusu değildir. Kast bölünmeleri dahi, hiyerarşik olmaktan çok, işlevseldir. Açık olan, tüm yaratılmış farklılıkların salt ilksel bir ilahî birliğin tezahürleri olduğu ve her şeyin ona geri döneceğidir. Daha sonraki bir döneme ait bir yazıda bu öğreti, kadın ve erkekler açısından daha özgül bir tarzda dile getirilmektedir – ilahî birlik iki eşit parça olarak ayrılmaktadır: Erkek ve kadın (*Brhadaranyaka Upanisad* 1.4.1-6, yakl. İÖ 700). Erken yazılardaki yaratılış anlatılarının kadınların bedenleri, akılları ve selametinin (sırasıyla baba, koca ve oğul biçimindeki) erkeklerin denetimi altına yerleştirildiği Manu Yasaları gibi toplumsal kanunnamelerde yeniden yorumlanışı, bu dönemden sonraya rastlar.[8] Ne ki, insanlarla doğa arasındaki birlik korunmaktadır – insan ve doğa Tanrı'nın bedeninin farklı kısımlarıdır.

Erkeklerle kadınlar arasındaki güç ilişkilerinin Brahmanik yeniden düzenlenişi hiçbir zaman tamamlanmamıştı. Gerçekte, Vasudha Narayanan klasik döneme ilişkin bilgileri yeniden değerlendirişinde, kadınlar üzerindeki eril denetim, işlediği ölçüde özellikle üst kastlarda – bu durumda da olasılıkla, toplumsal gerçeklikten çok erkeklerin akıllarında- geçerliydi.[9] Narayanan'ın belirttiği gibi, Manu'nun kadınların nasıl işlemesi gerektiğine ilişkin betimlemesi, yaşamın ataerkil eril bakış açısıyla nasıl olması gerektiğine ilişkin tahayyül edilmiş idealiydi. Üst kasta mensup kadınların,

Manu'nun izni hilafına, erkeklerden bağımsız hareket ettiğine dair epigrafik kanıtlar bulur (örneğin zengin bir dul, kocasının değil, kendisinin adına tapınağa vakfetmektedir). Ramayanan'ın (Brahmanik döneme tarihlenen bir destan) kahramanı Sita, aşklarına sadık kalmayan kocasını sonunda terk edecek kertede bağımsız, güçlü iradeli olduğunu kanıtlar. Lina Gupta, erkeklerin denetiminden azade kadınların gücünün Hindu tanrıça tezahürlerinde açığa çıktığına işaret etmektedir.[10] (Aynı zamanda Durga, Dat, Parvati vb. olarak da ortaya çıkan) Kali, büyük ana, yıkıcı ve korkutucu ölçüde bağımsız kadındır. Kocası, eril tanrı Shiva'yla eşit olmakla kalmaz, çoğu zaman ona tahakküm eder. Kali'nin Hindu yazıtlarındaki imgeleri, örneğin *purana*'lar ve *tantra*'lar yaratılış, koruma ve yıkımı, kısacası var olan her şeyi kucaklar. İlahî mutlak Brahman'ı, o denli güçlü tarzlarda simgeler ki, Hinduların çoğunluğu ona tapınmaktadır. Gupta Kali'nin "hem bilinç ve tapımcıyı bir bağ içerisine -yanılsama ve cehalet bağı- yerleştirmeye, hem de tapımcıyı mutlak özgürlüğe salıvermeye yetili"[11] olduğunu söylemektedir. Kali aynı zamanda doğanın yaratıcı ve yıkıcı güçleriyle yakînen ilişkilidir ve bu nedenle, her bakımdan kadınlar için harika bir rol modelidir –kadınların beden-akıl-doğa birliğinin aşkın ilahîyatla bir olduğu bir rol modeli.

Ne ki, bir bakıma, Hindu düşüncesinin saflık-kirlilik boyutu açısından bedenin -özellikle de kadın bedeni ve onun üreme işlevleri- durumu pek parlak değildir. Kısacası, bedenin, özellikle sıvı unsurları ve salgılarının kirletici olduğuna hükmedilir. Bu bedensel kirlenme kişinin sürekli yeniden doğmasına yol açan ve ruhsal kurtuluşun önüne geçen kötü karmanın en önemli bileşenidir. Bu nedenle hem yoga (keşiş ve rahibelerin münzevi pratikleri), hem de hane pratiği bedensel kirlenmenin denetim ve temizlenmesine hasredilmiştir. Bu temizlik kaygısı hem kadınlar, hem erkekler için geçerli olmakla birlikte, sorun, aybaşı ve doğuma ilişkin kirletici sıvılar nedeniyle kadınlar açısından daha büyüktür. Beden ve beden sıvılarının kirletici olarak algılanışı, tıbbî meslekleri (doktorlar ve hemşireler) Hindular açısından tercih edilmez kılarlar. Bu durum, cerrahî müdahale ve

beden yaralanmalarının doğrudan bakımının ilişkin olduğu Batı tıbbında özellikle geçerlidir. Hindistan'da Batı tıbbının ilk dönemlerinde tıbbî personel ağırlıklı olarak en aşağı kastlar, örneğin *Dom*'lar arasından başarıyla devşirilebilmekteydi. 1800'lü yıllarda Hint toplumundaki statüleri şöyle betimlenmektedir:

> Yalnızca geleneksel çöpçü ve artıkçı rollerini yerine getirmekle kalmıyor, ölü hayvanların leşlerini kaldırmak ve insan cesetlerini yakma yerine taşımak gibi kirli ve aşağılık işleri yapıyorlardı. *Dom* kadınları aynı zamanda bir başka aşağılık iş sayılan *dai*'ler, yani ebeler olarak çalışmaktaydı; bu da onları bir kez daha bedenin en kirli hâlleriyle temasa geçirmekteydi.[12]

Geleneksel Hint toplumunda, *Dom*'ların ölülerle bağlantısı onları, Batı tıbbı pratiğindeki teşrih işleri için uygun kılmaktaydı.

Saflık ve beden arasındaki bu derinlere kök salmış Hindu fikirlerini başka bir yerde belgelemiştim,[13] bu tahlili burada tekrarlamayacağım. Özetle, en erken Hindu yazıları, yani *Veda*'larda beden ve kadınların kirletici olarak görüldüğüne ilişkin herhangi bir kanıt bulunmazken, bu fikirler *Brahmana* ve sonraki *Upanisad*'larda ortaya çıkmaya başlar. Sankhya okulunda felsefî bir ifadeye bürünürken, Patanjali'nin *Yoga Sutra*'larında tam olarak sistemli bir görünüm alırlar. Bu perspektifin gündelik hane yaşamına uygulanması, *Manu Yasaları*'nda verilmektedir. *Sankhya-Yoga* formülasyonunda, insan doğası iki kısımdan oluşmaktadır: Saf bilinç olarak karakterize edilen saf benlik, *purusa* ve kişinin akıl ve bedeninin oluştuğu *prakriti*. Kişinin doğasının madde yanı, ya da *prakriti* üç yönden oluşmaktadır: *Yoga Sutra*'larda artan saflık aşamaları olarak betimlenen *tamas* (donukluk, devinimsizlik), *rajas* (tutku, devinim) ve *sattva* (saydamlık).[14] Patanjali'nin özetlediği haliyle yoga pratiğinin hedefi, gerçek anlamda saf bir *sattva* haline gelinceye dek kişinin (beden, akıl ve doğayla etkileşimlerini kapsayan) maddi doğasındaki *tamas*'ı, arındırmaktır. *Manu Yasaları*'nca belirlenen pratikler, ruhban olmayan insanların yogaya hazırlık olarak görülen hane yaşamlarında, buna koşut bir arındırıcı amaca yöneliktir. Yoga ve Manu tahlillerinde

tükürük ve bedensel salgılar kirletici (*tamasic*) olarak görülür, dolayısıyla da arınmış yogi böylesi tözlerle temastan kaçınır –bunları kendi bedeni üretmiş olsa da.[15] Aybaşı kanı çok *tamasic*, çok kirleticidir. Tüm bunlar mantıksal olarak, kadınlara ve zihinsel ve bedensel temizliği sağlamaya çabalamayan –dolayısıyla da düşük nitelikli (alt kastlar) olarak görülen kişilere karşı güçlü olumsuz tutumların geliştirilmesinin temelini oluşturur. Gorakhnath ve izleyicileri, *Kanphata Yogi*ler, ortaçağ boyunca bu fikirleri daha da geliştirdi. Günümüz Hindu toplumunda geçerlilikleri sürmektedir.

Ne ki, benlik, beden ve doğaya ilişkin zıt bir görüş de Hindu kaynaklarında erken metinlerden günümüze varlığını sürdürmektedir. Tantrik gelenekte benlik ile beden arasında, *Sankhya-Yoga* düşüncesinde olduğu gibi bir düalizm mevcut değildir ve dişi, bir kirliliktense, ilahî kudretin (*Shakti*) temsilcisi olarak görülür. Burada, beden ve sıvıları olumludur, hatta manevî kurtuluşun aracı olarak görülür. Bu, Hindu tanrıça geleneğinde simgelenmektedir ve Hindu geleneğinin feminist bir bakış açısıyla yeniden gözden geçirilmesine temel sağlar. Örneğin Lina Gupta dört merkezî Hindu kavramı *shakti, prakriti, avidya* ve *maya*'nın *Sankhya-Yoga Manu* ve Brahmanik düşünce tarafından okunduklarında kadınlar, beden ve doğa için nasıl olumsuz bir mesaj iletirken, Kali'nin simgelediği Tantrik düşünce açısından aynı dört kavramın kadınlar, beden ve doğaya ilişkin olarak –onları ilahîyle özdeşleştirecek kertede olumlu bir görüşü dile getirdiğini göstermektedir.[16] Birinci okumada maddî gerçeklik, bilinç ve akılcılıktan ayrılışında, ham, sınırsız güç (*Shakti*), öngörülemez doğa (*prakriti*), cehalet (*avidya*) ve ihanet (*maya*) olarak görülür –bunların her biri, doğal dünyanın, en tam tezahürlerini kadın bedeninde bulan aslî niteliğidir. Buna karşılık, Tantrik ya da feminist okuma, madde ile ilahî, ya da beden ile bilinç veya akılcılık arasında bir ayrılık görmemektedir. Doğa ve kadınlar (ilahî bilincin temsilcileri olarak) erkeklerin tahakküm ve kontrol edeceği ham, irrasyonel enerji değildir; ama kendilerinde, ilahî olanın doğa içindeki içkinliğini tezahür ederler. Doğanın tü-

mü, çevre, bitkiler, hayvanlar, erkekler ve kadınlar, hepsi ilahî kudret, bilinç ve akılcılığı paylaşır. Bir kısmın (eril bilinç) diğerini (dişil madde) tahakküm etmesi ya da denetim altına alması söz konusu değildir. Beden ve sıvıları da içkin olarak kirletici sayılmaz. "Tantrik gözleri" aracılığıyla Hindu geleneğini okumak insanların doğanın geri kalanı, erkeklerin kadınlar ve benlik ya da ruhun beden üzerindeki zararlı tahakkümünün üstesinden gelebilmenin (hem kadîm hem de modern) güçlü temelini sağlar. Aynı zamanda, modern Batı tıbbıyla Hinduizm ve geleneksel tıbbı arasında gerek duyulan diyalog için daha üretken bir zemin sağlar. Şimdi tüm bunların cinsellik ve üreme üzerindeki etkilerini inceleyelim.

2) Cinsellik ve Üreme Üzerine Hindu Görüşleri

Yukarıda özetlenen rakip insan doğası kavrayışları cinsellik ve üreme üzerine (kürtaj ve Yeni Üreme Teknolojileri dahil) çok farklı görüşlere yol açmıştır. Brahmanik perspektiften, cinsellik kirletici karmanın kaynağıdır ve bu nedenle de sıkı bir bireysel ve toplumsal denetimi gerektirir. Kişinin çocuklar (özellikle de oğullar) üretme yolundaki karı-kocalık görevi yerine getirildiğinde, cinsel faaliyet sona erdirilmelidir. Zihinsel olsun, fiziksel olsun cinsellik, kendi içinde, bu ya da gelecekteki yaşamda daha fazla cinsel faaliyet arzusunun tohumlarını saklayan bellek izleri (*samskara*'lar) bırakır. Şimdi deneyimlediğimiz cinsel arzular, bu ya da daha önceki yaşamlarımızda giriştiğimiz cinsel düşünce ya da eylemlerden kalma *samskara*'lardan kaynaklanmaktadır. Bu tür cinsel *samskara*'ların tümü, nihaî Hindu hedefi olan yeniden doğumlardan kurtulmanın gerçekleşmesi önünde ciddi bir engel oluşturur.[17] Manu gibi Hindu yasa metinlerinin ilan edilen hedefi, toplumsal düzenin (*dharma*), bireylerin –bu yaşamlarında değilse gelecekteki yaşamlarından birinde- *moksa*'ya doğru ilerlemeleri olanağını yaratan bir iklimde tutulabilmesi için, bu güçlü ve nihaî olarak engelleyici arzuları denetim altında tutmaktır. Ne ki, *Sankhya-Yoga*'nın, yukarıda incelenen düalist insan doğası görüşü, bu gerekli cinsellik denetiminin yerini kadınlar ve onların bedenleri olarak saptar. Hindu kültürüyle

ilintilendirilen gelişkin erotizm (örn. *Kamasutra*'da olduğu gibi), genelde evlilik dışında, kurtizanlar ve tapınak dansçılarıyla gerçekleşmektedir. Çağdaş Hintli psikanalist Sudhir Kakar, klinik pratiğinden, kadınların kocalarıyla pek az cinsel haz yaşadıklarını kaydeder.[18] Tantrik gelenek bedeni ve cinsellik dahil deneyimlerini bir engel ya da kirlilik olarak değil de ilahî olanın olumlu bir tezahürü olarak görürken, cinselliği bir yoga ya da kurtuluş yolu olarak kullanan tantrik pratikler, cinsel eş olarak kişinin karısındansa alt kasttan bir kadını (bir dombi) belirlerler.[19] Ne ki, böylesi pratiklere girişen yogiler bir kadınla mahrem bir yakınlığın tehlikeleri konusunda uyarmaktadır.

Bir kadın nasıl yaşarsa yaşasın, bir kirlenme kaçınılmazdı. Aybaşı hali salt fiziksel bir kirlenmeden daha fazlası olarak görülmekteydi. Aybaşı kanı gebelik sıvılarıyla sıkı sıkıya bağlı olarak kavranılıyordu. Pek çok metinde, aylık dönemlerin yanlış kullanılmaması ve bir kadının aybaşı halinin bereketli sonuçlara dönüştürülmesi gereğine yönelik uyarılar yer almaktadır.[20] Bazı Hintli kadınlar on aylık kanın toplanmasından sonra çocuğun doğduğuna inanırlar.[21] Dolayısıyla ergenlik-sonrası kızlarına bir koca sağlayamayan babalar, her aybaşı halinde embriyo cinayetinden sorumlu tutulmaktadır. Kocalar da uygun zamanda karılarıyla cinsel ilişkiye girerek kanın aybaşı kanı olarak harcanmayıp, çocuk üretiminde kullanılmasından sorumludur.[22] Öte yandan, bazı metinler Hindu kadınların, aybaşının arındırıcı bir süreç olduğuna ilişkin görüşlerini yansıtır. Bir metinde denilmektedir ki: "Kadınlar rakipsiz bir arındırıcı araca sahiptirler; hiçbir zaman tümüyle kirlenmezler. Çünkü geçici kirlilikleri onları her ay günahlarından arındırır".[23] Wendy O'Flaherty, Vedalar-sonrası Hinduizm'de aybaşı kanının ikircimli bir karakter sergilediğini kaydetmektedir. Bazı Tantrik ayinlerde aybaşı kanı yenir. Aybaşı kanı bazı durumlarda kirletici-olmayan (eril dölsuyuna koşut) dişil yaratıcı kudret ve bu haliyle de kutsal ya da tabu olarak görülür. Vedalar-sonrası mitolojide aybaşı kanı kimi zaman kadınların tutkusunun simgesi, bereketli erotik sıvıları olarak ortaya çıkar.[24] İlkel Hint fizyolojisinde, gebeliği oluşturmak üzere erkek dölsuyuyla

karışanın, yumurtadan çok aybaşı kanı olduğu düşünülmekteydi. Kimi zaman sütün aybaşı kanından oluştuğu söylenmekteydi – tözlerin en kirleticisi, en safi haline gelebiliyordu.[25] Ne ki, kadınların ve bedensel sıvılarının zaman zaman olumlu ve güçlü olarak nitelendiği Tantrik gelenekte dahi, beden sıvılarının temelde denetim altında tutulması gerekli tehlikeli bir kuvvet olduğuna dair başat bir fikir bulunmaktadır.[26] Kuşkusuz bu cinselliği ve bağlantılı sıvıları da içerir. Manu gibi Hindu kanunnamelerinde zikredilen kurallar bedensel sıvıların nasıl en az zarar verecek tarzda akıtılacağı (hane yaşamı için bir zorunluluk) üzerine ana akım Hindu düşüncesini yansıtmaktadır. Hane yaşamının ötesine geçip manastır ve yoga pratiğine girenler için cinsel *samskara*'ları tümüyle silecek ve engelleyici beden sıvılarını kurutacak teknikler bulunmaktadır.

Britanya'dan bağımsızlık kazanıldıktan sonra 1949'da benimsenen Hindistan Anayasası, insan doğası ve bedeni konusunda yeni bir görüşü dile getirmeye kalkışır. Modern Batılı kaynaklara dayanarak (örneğin Amerikan Anayasası ve John Stuart Mill) Anayasa, Hindu kişisel yasasının klasik karma saflığı görüşü yerine, eşitlik temelinde yeni bir standartlaştırma getirmektedir. Yeni eşitlik temelinde kadınlar artık bedensel kirlilikleri üzerinden erkeklerden daha aşağı sayılmazlar. Gerçekte, toplumu saflık ve kirlilik terimleriyle düzenleme fikrinin kendisi, yeni Anayasa'da dışlanmıştır.[27] Ne ki, insan doğasına ve toplumuna ilişkin bu köktenci yeni görüş, derinlere kök salmış eski klasik Hindu kavrayışlarının direnişiyle karşılaşmaktadır.

Kürtaj ve Yeni Üreme Teknolojileri (YÜT'ler)

Her bir kişinin sürekli yeniden doğduğu nosyonu, Hindu dünya görüşünün temelini oluşturur. Jainalar, Budistler ve Sikhler bu görüşü paylaşmaktadır. Kişinin her bir yaşamda yaptıkları, gelecekteki yaşamlarında deneyimleyeceği durum ve eğilimleri koşullayacaktır. Bu düşüncenin YÜT'ler açısından önemi, pek çok hayat yaşamış tam gelişkin kişinin yeniden doğuşunun gebe kalma anında gerçekleşmesidir. Gebelik anından itibaren, insan kişidir söz konusu olan.

Hinduizm, bu nedenle, oldukça doğal olarak, annenin hayatını koruma amacı dışında kürtajı bir cinayet olarak görmekte ve kabul etmemektedir.[28] İnsan varlığı ile insan kişisi arasında bazı Batı tartışmalarında yapılan ve en azından erken dönemlerde kürtaja izin veren ayırım Hinduizm'de yer almaz. Gebelik anından itibaren, gebelik boyunca embriyo/fetüse kişisel ahlaksal statü tanınır. Karma ve yeniden doğum kavramlarıyla ilişkili olmanın yanı sıra, kürtaja bu yaklaşım Hinduizm'in koruduğu *ahimsa* ilkesine gösterilen büyük saygıya dayanmaktadır.

Hinduizm'in çoğunluk dinini oluşturduğu modern, seküler bir devlet olan Hindistan'a bakacak olursak, yasanın kürtaja belli durumlarda izin verdiğini görürüz; ama doğmamış çocuğun ahlakî statüsü konusu pek az tartışılmıştır. Yine de, yasadışı kürtajın uzun bir tarihi olduğu ve bugün de sürdüğü açıktır.[29] Dinsel yasa ve etikle ilgili metinler fetüsün kasıtlı öldürülmesini mahkûm etmede çok net olmakla birlikte, bu metinlerin gündelik yaşam üzerindeki etkisi son derece sınırlıdır. Pek çok insan onların farkında değildir; diğerleri kolaylıkla ve seve seve görmezden gelir onları. Metinler, yazıların kimi başka dinsel geleneklerde sahip olabileceği zorlayıcı yetkeden yoksundurlar.

Kürtajlar Hindistan'da çeşitli nedenlerle oldukça düzenli biçimde yapılmaktadır; son yıllarda bu nedenlerin başta gelenleri cinsiyet seçimi ve aile planlamasıdır. Pek çok cemaat içinde erkek çocuklar kızlara göre daha değerli sayıldığından sonogram ve amniosentez uygulamaları yaygınlaşmakta ve dişi fetüslere kürtaj yapılmaktadır. Maharashtra eyaletinden istatistikler son yıllarda canlı kız doğumlarının sayısında dramatik bir düşüş olduğunu gösteriyor.[30] Geçmişte (yaklaşık otuz-kırk yıl kadar önce) Hindistan'daki pek çok tıp okulunda öğrenciler kürtajın ancak kimi "Hıristiyan" kliniklerinde (Batı tipi kliniklere verilen ad) yapılabileceği, ama devlet hastanelerinde ya da Hintli doktorlar tarafından yapılamayacağı izlenimine sahipti. Şimdilerde, Hindistan'da pek çok hastane bu işlemleri rutin olarak gerçekleştirmektedir ve hastaların çoğu, Hindu'dur.

Kısırlık (hatta bir erkek evladın olmayışı) kimi ikame pratiklerinin kabulünü haklı göstermektedir. Bu, genellikle çokeşliliğe izin verilerek gerçekleşir. Hinduizm'de, aynı zamanda bir erkeğin ölen kardeşinin çocuksuz duluyla evlendirilmesi uygulaması vardır. Doğal yollardan ikame uygulamaları, kimi koşullarda aile sınırları içerisinde kabul edilmektedir. Tüm tekil aile fertlerinin kimlik ve anlamlarını veren aslî "benlik"i oluşturduğu için, genişletilmiş ailenin bütünlüğüne nihaî bir önem verilir. Genişletilmiş aile dışından birinin herhangi bir ikame uygulamasında yer alması, söz konusu kültürler açısından kabul edilebilir gözükmemektedir. Bu bakımdan, isteğe bağlı bekâr annelik (ya da babalık) olası değildir. Genişletilmiş aile bağlamında YÜT'e ilişkin bütün tartışmalara, salt karı değil, koca ve ailenin bütünü açısından yaklaşılacaktır. Ahlaksal sorunlara, modern Batı'yı tanımlayan özerk, bireyci yaklaşım Hindu geleneği mensuplarına, aile iki-üç kuşak boyunca yurtdışında yaşamış da olsa, çok yabancıdır.

Popüler düzlemde biyolojik soya verilen önem, belki karma nosyonundan daha da önemlidir; bu nedenle, kocadan başka birine ait spermle yapay döllenme kabul edilmez. Daha yüksek kastlarda, kişinin kastı ve klanının (*gotra*) saflığını koruma nosyonu hüküm sürmektedir; bu bakımdan, sperm bankasına müracaatla yapay döllenme hoş karşılanmaz. (Benzer nedenlerle, bilinmeyen bir çocuğun evlat edinilmesi dahi çoğu Hindu açısından kabul edilemez.) Hindistan'da kocasından başka birine ait bir çocuğa gebe kalan bir Hindu kadın, büyük olasılıkla ailesi ve cemaatinden dışlanacak ya da en azından, kınanacaktır. Ancak, eğer kadın kocasının spermiyle yapay olarak döllenebiliyorsa ve gebelik doğuma dek sürdürülebiliyorsa, çocuksuz çiftin bu işlemi kabul etmemesi için bir neden olmayacak, doğal olmayan teknolojik müdahaleye karşı bir tabu bulunmayacaktır. Kentli Hindu erkek ve kadınlar, Batılı tıbbî işlemlere kapalı değildir ve bu tür bir tıbbî yardım kabul görecektir. Hindistan'dan pek çok çocuksuz çift ileri testleri gerçekleştirebilmek ve önyargıdan uzak bir şekilde üreme teknolojisinden yararlanabilmek amacıyla Batılı ülkelere gitmektedir.

Rahim-dışı dölleme (IVF) Hinduizm perspektifinden bakıldığında, karmaşık bir sorundur. Doğurganlık -özellikle erkek evlat sahibi olmak- önemlidir. IVF gebelik sorunu çeken karı-kocalar için cazip gözükmektedir. Modern Hindistan IVF'yi coşkuyla karşılamış görünür. Ancak, herhangi bir embriyonun yok edilmesi cinayet sayıldığından, âlimler açısından ciddi bir konu haline gelmektedir. Tüm döllenmiş embriyolar kullanılmadığı takdirde, IVF ciddi bir ikileme konu olacaktır. Ancak pratikte, kürtajlar düzenli olarak gerçekleştirilmekte; bu nedenle de genel nüfusun üyeleri açısından bir embriyonun yok edilmesi, fazla sorun sayılmamaktadır.[31]

Hinduizm'de kişinin ölümden sonraki yaşamını güvence altına alabilmek için bir erkek evladın gerçekleştirmesi gereken kimi dinsel ayinler vardır; ve çeyiz pratiği erkek evlatları aileleri için bir servet kaynağı haline getirirken, kız çocuklar, aile servetlerini kuruturlar. Böylelikle, hem cinsel seçilime hem de kürtaja olanak sağlayan tıbbî hizmetlerin sağlanması, bu aileler üzerinde ağır toplumsal ve ahlaksal baskılara neden olacaktır. Erkek evlat arzusu (ve yeni teknolojiler sayesinde bunu gerçekleştirebilme olanağı) ile kürtaja karşı kısıtlama arasındaki çelişki kimi aileler, özellikle de anneler üzerine şiddetli bir ahlaksal basınç oluşturmaktadır. Hindu ayinsel pratiğinde, bir erkek evlat dünyaya getirmeye yönelik ayinler vardır, ama bunlar hiçbir şekilde kürtaj içermezler.

Ticarîleşme konusu da Hindu dininin aile birimleri için bir kaygı konusudur. Din YÜT'lerin yaratabileceği ticarîleşme olanaklarına göz yummazken, aile ve toplumsal yapı pekâlâ bu tür gelişimleri destekleyebilir. YÜT'ler konusunda olabilecekleri kestirebilmek için organ nakli alanında olanlara bir göz atmak yetecektir – Batılıların, para karşılığında her türlü organı bulabilecekleri Hindistan'a özel uçak seferleri düzenlenmektedir. Sorun salt yoksulların organlarını satması değildir; kimi zaman kocalar karılarının organlarını satışa çıkarmaktadır. Paralı ikameden para kazanma olasılığı, mevcut teknoloji göz önünde bulundurulduğunda, hiç de uzak değildir.

Sonuç

Beden üzerine klasik Hindu görüşleri Britanyalıların Hindistan'a getirdiği modern Batı tıbbınınkilerden üstün gözüküyor. Modern tıp, Descartes'ın izinde bedeni akıl ve doğadan kopuk bir mekanizma olarak görürken, Hindular beden, akıl, doğa ve ilahî olanı çeşitli ölçülerde bir birlik olarak kavramaktaydı. Hindu görüşüne göre, bedeni, 19. yüzyıl sömürge Hindistanı'ndaki Batı tıbbını karakterize ettiği şekliyle, soyutlanmış bir maddî mekanizma olarak görmenin yeri yoktu. Ne ki, klasik Hindu perspektifi içerisinde, başka türlü bir sömürgeleştirme de mevcuttu – kadın bedeninin erkek-egemen Brahmanik din ve toplumunca sömürgeleştirilmesi. Beden ve kirletici sıvılarının, özellikle de kadın bedeninin bu olumsuz değerlendirilişi, cinselliğin de geçmiş doğumlardan kalma ve manevî kurtuluşa (*moksa*) erişebilmek için yoga pratiğiyle tümüyle yok edilmesi gereken kirli bir arzu olarak görülmesini de içermekteydi. Ancak bu olumsuz, münzevî ve erkek-egemen cinsellik ve beden kavrayışına, Hinduizm içerisinde başka bir perspektif, Tantrisizm meydan okuyordu. Hindu Tantrisizmi metinlerinde ve pratiklerinde cinsellik ve bedeni, özellikle de bunların dişil biçimlerini, hem ilahî olanın tezahürü, hem de kurtuluş (*moksa*) için güçlü bir manevî pratik aracı olarak görmekteydi. Bunun sonucunda Hinduizm'de beden, cinsellik ve kadınlara ilişkin taban tabana zıt iki değerlendirme mevcuttur.

Hindu kişi ve cinsellik görüşlerinin üreme etiğine ilişkin konulara uygulanışı, kürtajın reddine ve embriyo/fetüsün gebelik anından itibaren (pek çok *samskara*'yı, yani önceki yaşamlara ait bellek izlerini sürdüren) bir kişi olduğu yargısına yol açar. Ancak pratikte, modern Hindistan'da ve yurtdışında yaşayan Hindular arasında, kürtaj, kimi zaman erkek evlat edinebilmek amacıyla cinsiyet seçilimi doğrultusunda, sıkça yapılmaktadır. Hindu ilahiyatçılar arasında henüz tartışılmış olmamakla birlikte YÜT'ler çocuksuz Hindu çiftler arasında ya da dinsel ve iktisadî/toplumsal nedenlerle doğacak çocuğun erkek olmasını güvence altına alabilmek amacıyla

yaygınca kullanılmaktadır. IVF, gebelik konusunda zorluk çeken karı-kocalara cazip gelse de, tüm döllenmiş embriyoların kullanılmaması durumunda Hindular için ciddi bir ikircim kaynağıdır- bu tür embriyoların yok edilmesi, cinayet sayılır. Modern Avrupa toplumlarında olanların tersine, bizatihî isteğe bağlı bekâr annelik (ya da babalık) fikri, Hindular tarafından reddedilir. Genişletilmiş Hindu ailesi bağlamında, YÜT'e ilişkin tüm tartışmalara salt karı açısından değil, koca ve ailenin bütünü açısından yaklaşmak gerekecektir. Modern Batı'yı tanımlayan, bedene ve üreme sorunlarına özerk, bireyci yaklaşım Hindu geleneğine yabancıdır. Modern Batı tıbbı ve üreme teknolojileri ile Hinduizm'in beden, cinsellik ve kadınların statüsü konusundaki rakip görüşleri arasındaki tartışma, gelecekte de süreceğe benzemektedir.

Notlar

[1] A.K. Ramanujan, "Is There an Indian Way of Thinking: An informal essay", *India through Hindu Categories,* der. McKim Marriott, Yeni Delhi, Sage, 1990, Bölüm 2.

[2] Frédérique Apffel Marglin, "Refining the Body: Transformative Emotion in Ritual Dance", O.M. Lynch (der.), *Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India,* Berkeley, University of California Press, 1990, s. 230.

[3] Ariel Glucklish, *The Sense of Adharma*, Oxford, Oxford University Press, 1994, s. 7.

[4] David Arnold, *Colonizing the Body: State, Medicine and Epidemic Diseasein Nineteenth Century India*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

[5] Katherine K. Young, "Hinduism", Arvind Sharma (der.), *Women in World Religions*, Albany, State University of New York Press, 1987, ss. 59-103.

[6] *The Laws of Manu,* çev. G. Buhler, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

[7] Örneğin, bkz. Lina Gupta, "Kali, the Saviour", P.M. Coocy, W. R. Eakin, J.B. McDaniel, Maryknoll (der.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Orbis Books, 1991, ss. 15-38.

[8] *The Laws of Manu,* A.g.y., Bölüm IX.

[9] Vasudha Narayanan, kişisel bildirim.

[10] "Kali, the Saviour", A.g.y., ss. 20 vd.
[11] A.g.y., s. 23.
[12] *Colonizing the Body,* A.g.y., s. 4.
[13] Harold Coward, "Purity in Hinduism: With Particular Reference to Patanjali's Yoga Sutras", Harold Coward, Julius Ripner ve Katherine Young (der.), *Hindu Ethics: Purity, Abortion and Euthanasia*, Albany, State University of New York Press, 1989, ss. 9-39.
[14] Patanjali, *Yoga Sutras* 1.2. İngilizce çevirisi için bkz. J.H. Woods, *The Yoga System of Patanjali*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1966.
[15] *Yoga Sutra* 2.32, *saucha* üzerine.
[16] "Kali the Saviour", A.g.y., ss. 24-29.
[17] Cinsel *samskara*'lar, psikolojik ve kurtuluşa ilişkin işleyişleri konusundaki tahlil, Patanjali'nin *Yoga Sutras*'ına dayanmaktadır.
[18] Kişisel bildirim, 6 Mayıs 1994.
[19] Shashibushan Dasgupta, *Obscure Religious Cults,* Calcutta, Firma K.L. Mukhopadyay, 1962, ss. 153 vd.
[20] Jocelyn Krygier, "Caste and Female Pollution", Michael Allen ve S.N. Mukherjee (der.), *Women in Nepal and India*, Canberra, Australian National University, 1982, s. 77.
[21] A.g.y.
[22] A.g.y.
[23] A.g.y., Alıntı, Max Muller'in çevirisiyle Baudhayana 11.2.4'tendir.
[24] Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, s. 40.
[25] A.g.y., s. 42.
[26] A.g.y., s. 60.
[27] Bkz. Donald Eugene Smith, *India as a Secular State,* Princeton, Princeton University Press, 1963.
[28] Julius Lipner, "The Classical Hindu View on Abortion and the Moral Status of the Unborn", *Hindu Ethics: Purity, Abortion and Euthanasia,* A.g.y., ss. 41-69.
[29] Vasudha Narayanan, Ekim 1992'de kişisel bir bildiriminde şöyle diyordu: "Hindu gelenek(ler)indeki dinsel metinler ve popüler pratiğine göre, embriyo/fetüsün canı vardır... Bir embriyoyu öldürmenin cinayete eş olduğunu söylemek, bu nedenle mantıksal ve doğrudur. Bu temel inanışa karşın, Hindistan'ın pek çok yerinde kürtajlar yasal ve yasadışı olarak yapılagelmiştir ve

bu konuda kadınlar fazla suçlanmazlar. Bu görüşüm, sadece izlenimlerime ve Hindistan'dan kadın doktorlarla konuşmalarıma dayanıyor, ama kapsamlı bir araştırmanın onları doğrulayacağı kanısındayım.

[30] E. Bumiller, *May You Be the Mother of a Hundred Sons: A Journey Among the Women of India*, New York, Random House, 1990'da Bombay'da bu işlemler üzerinde uzmanlaşmış pek çok kliniğin varlığını bildirmektedir.

[31] Vasudha Narayanan Ekim 1992'deki görüşmemizde bana şu bilgileri vermişti: "Embriyonik yaşam, karma vesaire konusundaki nosyonlar ne olursa olsun, kürtajlar ve YÜT'ler konusundaki kararın çiftin ya da ailenin bir çocuğu, özellikle de bir erkek çocuğu ne denli istediği ya da kürtaj durumunda kadının onu ne denli istemediğine bağlı olduğunu kabul etmemiz gerekir".

Porto Riko'da Toplumsal Savaş Alanı Olarak Kadın Bedeni*

Ana María Díaz-Stevens

Bir gün büyükannemin tutku dolu gözlerine bakarak, bedeninde oluşmaya başlayan yeni hatların farkına varan her yeni yetme kızın soracağı soruyu sormuştum. "Abuelita", demiştim, "gençken neye benziyordun?" Bir an düşünüp o harika acılı gülümseyişiyle yanıtladı: "Yuvarlaktım çocuğum; *el mundo* (dünya) kadar yuvarlak, ve *la tierra* (toprak) kadar doğurgan". Yanıtından tatmin olmadığımı görünce devam etti: "Sana nasıl söyleyeceğimi bilemiyorum. Devamlı gebeydim!" "Hayır, Abuela, ondan önce; Abuelo'yla evlenmeden önce". "Ah, ondan önce", dedi, "ondan önce çocuktum, belki senden iki yaş büyük –tek ihtiyacının iyi bir karı ve anne olmayı bilmek olduğunu bellemiş bir çocuk. Her şeyden önce dindar bir aileden geliyordum. Erkeklerin geniş kalçalı, elleri güçlü ve *deseo de vivir* sahibi kadınlar aradığını hatırlıyorum: *'buenas paridoras y criadoras'*. Bu *encantos*'u daha o yaşlarda edinmiş olmalıyım".

Abuela evlendiğinde yalnızca on beş yaşındaydı; ilk çocuğunu on altı yaşında doğurdu. Ailemde şöyle bir espri vardır: "Abuela'nın on dokuz çocuğu oldu; eğer Abuelo ölmeseydi, bir on dokuz *tíos*'umuz daha olurdu". Porto Riko'da yüzyıl başında bir kadının o kadar çok çocuğu olması yaygındı; yaygın olmayan, yaşadıkları koşullarda, onun kadar hayatta kalıp o kadar çok çocuğu yetiştirebilmekti. Abuela, "*La Gran Madre*"ydi ve herkes bunu biliyordu; öncelikle ve en çok da Abuela. Bu dünyaya gelme ve

*Türkçesi: Sibel Özbudun.

toplumun kendisine verdiği rolü salt teslimiyetle değil, aynı zamanda belirli bir sevinç ve gururla kabul etmesinin nedeni buydu. Seksen üç yaşında ölene dek, Abuela'mın aklı dağlarımızın suları kadar duru ve tazeydi. Dedemle tanıştığı koşulları, her bir çocuğunun doğumunu, evlenme tarihlerini, ilk evlatlarının doğum gününü vb. anımsıyordu. Onlar hayatına girmeden önce neye benzediğini hatırlayamayışını anlamamamın nedeni de buydu. Ancak benlik imgesi ve bedenine ilişkin kavrayışı günümüz dünyasında yersiz gözükse de, kendi dünyasına mükemmel biçimde uyduğu akıldan çıkartılmamalı.

Abuela'ya sorduğum soruyu anneme sorduğumda, annem neye benzediğini çok daha iyi anımsadı. Ama annem evlendiğinde büyükannemin neredeyse iki kat yaşındaydı ve kendine ve babama zaman zaman tam bir cinsel perhiz dayatması, yaygın bir bilginin gereğiydi. Bu durumda dahi, dokuz çocukları olmuştu.

Anneme ve büyükanneme ilişkin anılarım bu yazının konusuna yabancı değil. Böylesi kişiselleşmiş anılar Porto Riko'da, kadınlar hakkında, resmî tarihler ve akademik incelemelerin gözlerimizden gizlediği konularda birer bilgi kaynağıdır. Porto Rikolu kadın yazarların ürettiği, büyüyen edebî dalgada, sosyolojiyi oluşturan şeyin benim çocukluk anılarımın benzerleri olduğunun doğrulandığını gördüm. Bu makalede, yaratıcı yazımı Porto Riko'nun toplumsal ve siyasal bağlamına yerleştirerek edebiyatı sosyoloji olarak incelemeye çalışacağım.

1983'teki "kurgulaştırılmış biyografisi"nde Judith Ortiz Cofer, büyükannesinin, bana kendi Abuela ve Mamá'mla söyleşilerimi anımsatan bir portresini veriyordu. Ortiz Cofer büyükannesinin (pek çok Porto Rikolu kadın gibi) ateşli bir mizaca sahip olduğunu, ama dedesiyle baş ederken, onunla doğrudan karşı karşıya gelmektense, tıpkı benim büyükannemin yaptığı gibi, bir arzusunu anlatabilmek ya da hedefine ulaşabilmek için ilginç bir simgeler ve faaliyetler koduna giriştiğini açıklamaktaydı. Örneğin her gebe Porto Rikolu kadının ayrıcalıklı, şımartılan konumu, *antojos*'da

kalmaktansa, her yeni bir bebek beklediğini bildirmek durumunda kaldığında, kocasından eve yeni bir eklenti yapmasını istiyordu. Marangoz olduğu için bu, onun için çok kolaydı ve her seferinde istek yerine getiriliyordu.

> Böylelikle, en küçük dayım doğduğunda, Papá'dan evin arkasına geniş bir oda yapmasını istedi. Dedem, sevinçli bir beklentiyle isteği yerine getirdi. Mamá bu kez özel şeyler istemişti: Duvarlara raflar, özel bir giriş. Dedem büyükannemin bu odayı birkaç çocuğun uyuyabileceği bir bebek odası olarak düşündüğünü sanmıştı. Ve bu fikri mükemmel bulmuştu. Odayı en sevdiği renge, gök mavisine boyadı ve karşıdaki yeşil tepeye ve kilisenin sivri damına bakan geniş bir pencere açtı. Ama hiçbir şey olmadı. Mamá'nın karnı şişmedi, yine de evde çılgın bir faaliyet içerisindeydi. Nihayet, meraklı Papá yeni odanın tamamlandığını ve ikamete hazır olduğunu bildirmek için karısına yanaştı. O zaman derler ki Mamá şu yanıtı vermiş: "İyi; orası ***senin için***".
>
> Mamá böylece zamanının Katolik kadınları için mümkün tek doğum kontrolü yolunu keşfetmişti: fedakârlık. Papá'nın cinsel sevgisinin rahatlığından, daha fazla değer verdiği bir şey için feragat etmişti: torunlarını –aralarında ben de vardım- görecek kadar yaşayabilmek, kendini mevcutlara daha fazla verebilmek, başka yaşamların kanalından fazlaca bir şeyler olabilmek, zamanın kendisinden bedeninin esnekliğini ve tükenmez enerji deposunu çaldığı şu günlerde dahi, yalnızca kendi yüreğinin buyrukları doğrultusunda yaşamakla elde edilebilecek bir sevince kaynaklık edebilmek uğruna, kendi bedenine sahip olma ve onu denetleyebilme hakkı.[1]

Kadın bedeni kavrayışı, dinin derin etkisi altındadır. Bu kapsayıcı etki, kanımca, değerlere ilişkin anlayışımıza dek izlenebilir. Din normatif değerleri iletebilmenin toplumsal çerçevesini oluşturduğundan, kendimize ve çevremizdekilere ilişkin görüşümüzü yapılandırmada önemli bir rol oynar. Belirli bir toplumun geleneksel dinsel değerleri –ister dinsel, ister seküler olsun- dışarıdan farklı bir değerler dizisiyle karşılaştığında, olabilecek değişim, dinin etkisi altındaki çeşitli toplumsal kesimleri derinlemesine etkiler; ve bu, tabii ki insanların gerçekliğe ilişkin imgelerini de içermektedir.

Meslektaşım Sylvia Marcos gibi başkaları, günümüzden beş yüz yıl kadar öncesinde, İber Katolisizmi ile Orta Amerika dinleri arasında çelişkili değer anlamlarını açığa çıkarttılar. 16. yüzyılda bu toplumlardan her birinde, dinsel inanç ve kurumların etkisi altındaki kendi tikel dünya görüşü başat olduğundan, dinsel etkiler gözlemci için dramatik ölçüde belirgindir.

Modern çağın, dinin bir zamanlar sahip olduğu yeri aşındırdığı, doğrudur. Günümüzde din, farklı kültür ve toplumlar arasındaki çelişkilerin şekillenişinde çok daha az rol almaktadır. 21. yüzyıl, geçmişte din tarafından yerine getirilen işlevleri seküler kurumların gerçekleştirmesi açısından, 20. yüzyıla benzeyecek gibi gözüküyor. İktisat, eğitim, sağlık, estetik dışavurumlar, kitle iletişimi ve edebiyat –birkaç alan sayacak olursak- artık seküler değerlere yönelmiştir ve kamu kurumlarınca yönetilir. Bunların her biri, dişilik ve kadınların bedenine ilişkin kavrayışların dolayımlanmasında, 16. yüzyılda dinin başat olduğu bir rolü üstlenmektedir.

Ancak din tümüyle bir köşeye bırakılmış değildir; etkisi zaman içerisinde, pek çok başka etkene tepki olarak değişiklik göstermekte ve salınmaktadır. Dahası, seküler kurumlar manipülasyon ya da istismara dinden daha az açık değildir. Dolayısıyla, kadınların yazgısı son beş yüz yılda bazı kayda değer bakımlardan iyileşmiş olsa da, yazgılarını tam olarak denetleyebildiklerini söyleyemeyiz. Hatta, tam da kutsal ve ilahî üzerine dinsel perspektiflerin çağdaş kamusal söylemin büyük bölümünden tasfiye edilmesi nedeniyle, kadınların toplumsal cinsiyet rollerini savunmada değerli silahlarından bazılarını yitirdikleri bile, belli ölçülerde ileri sürülebilir.[2]

Buradaki görüşlerim, bir sömürge toplumunda toplumsal ve kültürel çatışkılar sürecini incelemeye yönelik sosyolojik bir perspektiften kalkınmaktadır. ABD'nin Porto Riko'yu istilasının kadınlar ve onların bedenlerini kavrayış tarzları üzerinde nasıl bir etki yaptığını, İspanya egemenliği altındaki durumla karşılaştırarak tahlil etmek istiyorum. Porto Riko Katolik İspanya'nın sömürgesi statüsünden Protestan ABD'nin sömürgesi statüsüne geçerken

kadınlar açısından ne değişti? Kadın bedenini, ve erkeklerle kadınlar tarafından kavramsallaştırılmasını, bir sömürgeye içkin çatışkılar için bir savaş alanı olarak ele alacağım.

Seçkinler ve entelijensiyanın 19. yüzyıl sonlarına doğru sıradan Porto Rikoluyu nasıl gördüğünün bir örneği olarak, Manuel Zeno Gandía'nın dört ciltlik *Crónicas de un mundo enfermo*'sunun bir cildini oluşturan *La charca*'yla başlıyorum.[3] Bir tıp doktoru olan Zeno Gandía, dörtlüsünü, tüm Porto Riko toplumunu şifa bulma olasılığı çok düşük, hasta bir çocuğa benzeterek kaleme almıştı. İlk cilt *La charca*'da açgözlü bir büyükanne, sefil *peso*'ları yığarken, bir deri bir kemik kalmış torununu ölüme terk eder. Ama hasta çocuk, *par excellence*, esas karakterlerden biri olan Silvina'dır; adı *selva* ya da *salvaje*'yi andıran Silvina, bu dünyaya sömürülmek için gelmiş, saralı bir çocuk-kadındır. Kendisi de bir kurban olan annesi dahi, onu kurban eder. İlk olarak kendisini anasının âşığına vermek zorunda kalır; ardından da, gerçek bir aşkla sevdiği kişinin gözleri önünde, âşığının, kendi yaşının iki katı olan bir serseri arkadaşıyla evlendirilir. Öykünün sonunda, uçurumdan aşağıya düşerken tutaraklı bedeni sözcüğün tam anlamıyla ırmağa boşalır; dipte kanı, cesedine mezar olan kayanın üzerindeki suya karışır.

Silvina'nın yalnızca bir roman kahramanı, salt bir kadın, salt yüzyıl sonunun masum, yalnız bir kurbanı olmadığını, yazarın Porto Riko halkına, özellikle de alt sınıflara değgin bir betimlemesi olduğunu belirteyim. Bu roman kahramanıyla Porto Riko halkının karakteri arasında kurulan koşutluğu gördüğümüzde, bu daha da belirgin hale gelir. Erkeksi yabancının tropikal ormanlarda bulunan aşağılık varlık üzerindeki yasadışı faaliyetinin *saralı şevkinin* ürünü, zayıf, melezleşmiş birer beden olarak betimlenmektedirler; bu fiziksel açıdan zaaflı, ve manen müflis yeni melez, bir ulusa süreğenlik sağlayacak yeti ve değerde görülmemektedir.

Zeno Gandía Porto Riko hakkındaki felsefesini, resmî İspanyol Katolisizmi'ni temsil eden köy rahibi Padre Esteban ile, ilerleme ve bilimin sesini simgeleyen kahve plantasyonu hacendado'su Juan del

Salto arasındaki söyleşi aracılığıyla ifadelendirmektedir. Hacendado rahibin dağlıların ruhlarını selamete erdirebilmek için iman ve istiğfara gerek olduğu yolundaki sözlerini reddetmektedir. Juan del Salto müminin olmadığı yerde imanın olamayacağını söyler. Rahip, neden mümin olmadığını sorar. Ruhları gelişmediği için mi? Hacendado'nun yanıtı sıradan Porto Rikolu'ya ait bu irkiltici görüşün yanı sıra, beden/ruh –sağlık/iman ilişkisi konusunda derin bir kavrayışı ortaya koymaktadır.

> Hayır. Bedenleri gelişmediği için. Burada boşinanlar kötülük kadar başat, ve –son tahlilde- boşinanlar marazî düşüncelerden başka nedir ki? Aldanmayın, sevgili Padre, bu büyük felaketin nedenleri uzak bir geçmişe dayanıyor. Fetih günlerinde koloniye gelen ve çok sıcak bir iklime ayak uydurmaya çabalayan bir etnik grup düşünün. Korkular, açık havada kurulan kamplar, yeni toprağın etkileri, yeni iklimin sertliği, garip yiyecekler; fiziksel olarak refaha kavuşamazlardı. Ardından melezler geldi. O kadar çoktular ki! Kafkas ırkı ile yerliler arasındaki melezleşme bu ormanların nüfusunu belirledi. Fatihlerin kadınları da yeni doğan çocuklarını bu bölgede yetiştirdiler; ama bunlar bir azınlıktı; çünkü Avrupalı kadınlar denizlerde yer alan bu cennete geç gelmişlerdi. Yeni kuşağın oluşumunda yerli kadın tek otlak, yabanıl narinliği tek genetik seçenek, tek verimli manastırdı. Karışım bereketliydi, ama ne pahasına! Ormanın gürbüz yerlisi fiziksel kuvvet üretiyordu; Batı'nın toprağına ayak basan enerjik adam ise şiddet ve güç üretiyordu. Bu ikiliden doğan bileşim, fiziksel açıdan aşağıydı ve yüzyılların akışına terk edilmişti. Yerli soyu bu çarpışmada eşitsiz konumdaydı ve teslim olarak, yeryüzünden silindi gitti. Yavrusu, melez oğul, güçlü olanın dayatmasıyla, ormanın geniş zifaf odasında, talihsizlik ve kuşkunun ortasına doğmuştu. Kadın bir makineydi. Aşk –ve ruhsal uyum- gebelikte hiç rol almadı. Görkemle dolu bir ülkenin harikalarının orta yerinde, ormanların şehvetli gölgeliklerinde, ateşli bir güneş kanları kaynatırken, bir saralı şevkin ürününü diğeri izledi. Ve orada, o teslimiyetten, dölleri o 15. yüzyıl Kenan ülkesini, yeryüzünün en güzel bölgesini dolduracak yeni bir soy yükseldi. Ardından, zaman geri kalanı tamamladı. Her biri özgün olandan daha güçsüz, daha az yeni yaşam tabakaları oluştu. Kaçınılmaz biçimde ölüme yönelmiş, feci bir akıntı, kendi mayalanışıyla tükenmeye yazgılı bir yaşam tufanıydı! (Zeno Gandía, ss. 72, 73).

Ancak Del Salto bir çözüm önermektedir:

> Bir yüzyıl, ulusların yaşamında bir dakikadır. Sebat ve zaman, dünyayı fetheder. Eğer sorun çözülecekse, yeni yaşam dalgaları, dışarıdan canlılık selleri, etnik karışım bolluğu, burada bulunmayan soluk ve canlılık, burada yaşamadığımız içten, onurlu özgürlük atmosferi gelmeli. O zaman besin, çeşitli tarzlarda gelir: zorunlu eğitim, aşılar, zorunlu hijyen ve doğanın kuvvetlerine karşı başka savunmalar; zayıf devşirmeleri gürbüz askerlere dönüştüren askerlik hizmeti, yumuşaklığı tasfiye eden ve uyanıklığı ödüllendiren avlanmanın teşviki; çıplaklığın utancını giderecek giysiler; sağlıklı, çeşitlenmiş bir beslenmeye olanak verecek alternatif ürünler; ucuz, temiz, makul konutların yapımının teşviki; ve her şeyin üzerinde, halkın elinden sağlık, huzur ve selametlerinin sefil düşmanı olan o zehri, alkolü alacak sevecen eli... gelecektir! (Zeno Gandía, ss. 73, 74).

İspanyol-Amerikan savaşıyla ortaya çıkan yüzyıl sonunun olayları, en azından bazıları için, o "yeni canlılık selleri" için bir fırsattı. 1898'de askerî birliklerle başlayan ve günümüze dek süren ABD-nin Porto Riko'yu istilasının hizmetinde, yalnızca Porto Riko adası ve Vieques ada-belediyesindeki askerî ve donanma üsleri değil, eğitim, sağlık hizmetleri, kitle iletişimi iş dünyası ve teknolojik gelişme –ve tabii din gibi tüm alanlarda binlerce tahakküm aracı bulunuyordu. Adadaki 3,5 milyon Porto Rikolu'nun ve kıtadaki yaklaşık 2 milyon göçmenin kültürü ve değerleri, adanın geçmişine ilişkin (hem olumlu hem de olumsuz) ısrarlı özellikler sergilemeyi sürdürmektedir. Ancak, Porto Riko'yu "yobazlık, hastalık ve cehalet"in pençesinden kurtarmaya kararlı bir rejimin getirdiği tüm teknolojik ilerlemelere karşın, 20. yüzyılda Porto Rikolu kadınlar, tıpkı Hernán Cortéz zamanındaki Orta-Amerikalı kadınlar gibi, bedenlerini "ilerleme" ve "uygarlık" idolleri önünde riske sokan bir dünyayla karşı karşıyadır.

1898 ABD istilasını izleyen otuz yıl içerisinde, sağlık koşullarının düzeltilmesi ve ekonominin tüm yönlerini denetim altına almanın yanı sıra, adadan hem Katolisizmi hem de İspanyolca'yı silip atma yolunda eşgüdümlü bir çaba gösterildi. Askerî işgal güçleri

Protestan dinini, kamu okulları sistemini, siyasal partileri ve hastaneleri, Amerikanlaştırma adına Porto Riko geleneklerinin terk edilmesi yolunda kullandı. 1930'ların Büyük Buhranı'na gelindiğinde, yeni rejim nüfus artışının adadaki iktisadî kalkınma ve siyasal denetimi sağlama çabalarını baltalayacağını anlamıştı. Böylece, demografik artışın hızını kesmek, bir zorunluluk halini aldı. Ancak bunu yapabilmek için bazı değerlerin değiştirilmesi gerekiyordu. Kadının bedenine, aile ve toplum içerisindeki rolüne ilişkin görüş ve değerlerin değişmesi gerekliydi. Siyasetçiler, eğitimciler, işadamları, sağlık uzmanları, tümü bu sekülerleşme, modernleşme ve Amerikanlaşma sürecinde yer aldı.

Bu girişimin karşısında, yaşamın kutsallığına ilişkin tikel nosyonları ve insan bedeni üzerine görüşleriyle Katolik Kilise dikilmekteydi. Ama ne yazık ki, Porto Riko'da Katolik Kilise geleneksel imanı ABD'den ithal bir ruhban ve hiyerarşiyle yönetmekteydi. Bu, kilisenin mesajında Porto Riko'nun değerlerini koruma isteğinin yanı sıra, denetim yolunda başka bir siyasal gündemin bulunması anlamına geliyordu. Gerçekte, her ikisi de kendilerini kadın hakları savunucusu ilan etse de, ne modernleşmeciler, ne de gelenekçiler Porto Rikolu kadınların çıkarlarını koruyordu. Çelişkinin her iki yanında da bazı kadınlar yer almakla birlikte, bu, çoğunlukla hükümetteki sekülerleştirici liberal erkeklerle dinsel tutucu piskoposlar ve erkek ruhban arasında bir muharebeydi. Kadınların kimliğine ve gereksinimlerine, daha da önemlisi bedenlerine ilişkin taban tabana zıt kavrayışlara sahip olmakla birlikte, her ikisi de kadınlar için mücadele ettiklerini öne sürmekteydi.

Böylelikle, Porto Riko Yüce Divanı eski üyelerinden Emilio Belaval'in yapıtlarına geliyoruz. Basılan ikinci kitabı *Cuentos para fomentar el turismo* (1946), bu konuyu irdeleyen bir öyküyü içerir.[4] "Monsona Quintana's Purple Child", bu yüzyılın ilk onyıllarında anneliğin sevinçleri ve derin acıları hakkındadır.[5] Öykü, yerinde bir biçimde, yazarla aynı soyadı taşımakla kalmayıp, Planlı Ebeveynlik adı altında adada doğum kontrolü kliniklerini kuran ünlü Porto Rikolu jinekolog Dr. José S. Belaval'a (ve karısına) ithaf edilmiştir.

Öyküdeki, Monsona Quintana'nın beden ve ruhunun betimlenişi, tedirgin edicidir. Burada ne benim büyükannemin sağlığına, ne de Ortiz Cofer'inkinin kararlılığına sahip olan bir kadın söz konusudur. Monsona'nın tek çıkış yolu, bir anne olarak yaşam kanalı olmaktır. Ama kanal işlevsel olmaktan çıktığında, ürettiği yaşamın niteliği üzerine bir denetimi bulunmadığı için o yaşam tükenmeye yazgılıdır ve Monsona bu yitimi kabullenemez.

> Monsona Quintana ülkemin on yedi kez doğum yapmış çelimsiz bir köylü kadınıdır; karnı öylesine şiştir ki kocası artık ne zaman gebe olduğunu anlayamamaktadır. Doğumlar bir zamanlar *camándula* tohumu rengindeki, kumru göğüslü bu köylü kızının gençliğini yutmuştu. O artık, dereden eve su taşımaktan tükenmiş, ülkemde bir ananın ruhuna asılan cafcaflı şeritlerin dışında kurdelesi bulunmayan uykulu bir anadan ibaret (Belaval, Wagenheim'da, s. 5).

Öykü, mavi çocuğun kaçınılmaz ölümü ve "paçavralar içerisindeki" meleklerin eşliğindeki, turizm görevlisi bir hükümet memuru olan anlatıcının izlediği acınası cenazeyle doruğa erişir. On yedi çocuğun anası olarak yaşadığı tüm eziyetin ardından Monsona kendisine en büyük acıyı vermekteydi – umutsuz bir durumda umut etmek. Monsona'nın acısını ve Porto Rikolu anaların fedakârlıklarını açıklayabilmek için anlatıcı şunları söyler: "Benim ülkemde, dostum, doğuran, yetiştirir, bir bebeğin sıracalı kalıntısı pek çok ananın kollarından çekilip alınmış olsa da" (s. 13).

Böylelikle, aralarında neredeyse yarım yüzyıl bulunmakla ve iki farklı emperyal rejimde yer almakla birlikte, Zeno Gandía ve Belaval'in betimlemeleri arasında pek çok ortak nokta vardır. Hem bedenin zayıflığını hem de ruhun takatsizliğini iyileştirecek olan, kurgusal hacendado del Salto'ya göre, kalıcı bir sabır değil, yeni stokun gen havuzuna karışmasıydı. Böylesi bir süreç bir gecede gerçekleşemezdi. *La charca*'nın kahramanının durumunun, yarım yüzyıl sonra Monsona Quintana ve mavi çocuğunun durumunda süregitmesinin nedeni budur. Porto Rikolunun, bedenen ve ruhen, küçümsenmeye değer ya da en azından acınası bir gösteri olmayı

sürdürmesinin nedeni de budur. Yazgısını iyileştirmek için zamana, kesin bir sosyo-ekonomik programa ve dışarıdan yeni bir itime gerek vardır. Bunlar olmaksızın, Porto Rikolu zaafa mahkûmdur.

La charca'da sorun, kimin anne ve baba olmaya uygun olduğu, yani geleceğin Porto Rikolu kuşaklarına kimin beden vermesi gerektiğidir. Üzerine *la Patria*'nın inşa edildiği hammaddeyi kim üretip yoğuracaktır? Bu son derece önemli kararın hakemleri, başlangıçta üç tanedir: hacendado (iş çevreleri), rahip (kilise) ve doktor (eğitimci, bilim, tıp). "Monsona Quintana's Purple Child"da dördüncü bir kişi, hükümeti temsil eden turizm görevlisi dahil olmaktadır. Bireysel ya da kolektif, sağlıklı bir bedeni neyin oluşturduğunu tartışıp karara bağlama işi onlara bırakılmıştır.

Alıntı yaptığım yazılar yalnızca Porto Rikolu kadınlara değil, tüm Porto Rikolulara dayatılan beden kavrayışını gözler önüne sermektedir. Bu kadın bedeni imgesi egzotik bir çevre ortamına yerleştirilir: bereketli ama henüz terbiye edilmemiş. Yavrusu verimlidir ama her türlü zarafet ve kuvvetten yoksundur. Bu yazın, aynı zamanda çıkarsama yoluyla eril ataların yetkin beden imgesini de (güçlü, enerjik, zarif) ve çağdaş Porto Rikoluların bunun ne denli uzağında olduğunu da ortaya koyar.

Tüyler ürpertici bir tarzda, yüzyıl başında Zeno Gandía'nın *Crónicas*'ında kurgu olarak betimledikleri, ABD hükümetinin Porto Riko ulusunun geleceğini etkileyecek siyasalarının yaslandığı platforma yakın bir benzerlik sergilemektedir. Porto Riko'daki yanlış tip bedenlerin sayıca fazlalığı sorunu 30 Ocak 1932 tarihli bir açılış konuşmasında değinilen konulardan biriydi. 1925'ten beri Porto Riko'da yaşayan Teksaslı bir avukat olan Vali Beverley, Porto Riko'nun nüfusunun niceliğinden çok niteliği üzerinde durması gerektiğini belirtiyor ve "aşırı nüfus sorunumuzla er geç yüzleşmek zorunda kalacağız" diyordu.

> Nüfusun daha alt ve cahil unsurları arasında doğum hızını sınırlandırmaya yönelik bir yöntemin Ada için tek kurtuluş yolu olduğuna her zaman inandım. Durumun stratejisi şudur ki, daha zeki sınıflar doğum

oranını gönüllü olarak sınırlandırırken, nüfusun en kötü, en cahil, çaresiz ve umutsuz kesimleri ürkütücü bir hızla çoğalmaktadır.[6]

(Zeno Gandía'nın kurgusal Juan del Salto'sunun önerdiği gibi) Porto Riko'ya yeni biyolojik stok ithal etmenin yanı sıra, Beverley'in ardılı Vali Robert H. Gore, Porto Rikolu ailelerin, Florida'nın tarımsal cemaatlerine ve Küba, Dominik Cumhuriyeti, Kosta Rika, Venezüella ve Brezilya gibi, Latin Amerika ve Karayibler'in benzer iklim özellikleri gösteren bölgelerine ihraç edilmesini savunuyordu (Ramírez de Arellano ve Seipp, ss. 31, 36). Franklin Delano Roosevelt yönetiminin Tarım Bakanı yardımcısı Rexford Tugwell 16 Mart 1934 tarihinde Tarım Bakanı Henry Wallace'a şunları yazıyordu:

> Her bir çalının ardında, yetersiz beslenmiş bir düzine çocuk var... Ya yardım faaliyetlerimizi artırmamız gerekiyor ya da dışarıya doğru kitlesel bir göç hareketi başlatmamız.[7]

Ancak yine ABD tarafından atanan önceli Vali Gore'un tersine, Rexford Guy Tugwell, onların ABD'ye göç etmesine istekli değildi.

> Düşen doğurganlık oranlarımızın bu insanlarla telafi edilmesi düşüncesi pek hoşuma gitmiyor... Tropikal bölge üzerindeki denetimimiz buradan göçü hızlandıracağa benziyor ve önümüzdeki düşüklerin göç dalgasını... güneyimizden gelen melezler, yerliler ve İspanyollar oluşturacak. Toplumsal örgütleniş açısından zayıf bir malzemeler, ama galiba onları hesaba katmak durumunda kalacağız.

Tugwell'in Porto Riko Sağlık Komisyonu başkanlığına atadığı Dr. Antonio Fernós Isern, valinin nüfus konusundaki kaygılarını paylaşmakla birlikte, farklı bir çözüm öneriyordu. *New York Times*'daki yazısında, Fernós Isern Porto Riko sorununa, genellikle kadın bedeninden söz ederken başvurulan tıbbî terimlerle yaklaşmaktadır. Porto Rikolular, bir bütün olarak "hipertansiyon"dan mustariptir ve gerekli olan, "bilimsel olarak gerçekleştirilecek bir acil 'kanatma'dır". Tedaviyi geciktirmek, "kendiliğinden kanama"ya yol açacaktır; bu nedenle göç sürecine planlı bir müdahale gerek-

mektedir (Ramírez de Arellano ve Seipp, s. 79). Öjenik ve halk sağlığına yönelik bir önlem olarak doğum kontrolü önemlidir. Ancak, gebeliği önleyici yöntemlerin nüfus artışı üzerindeki etkisinin asgarî olacağını kabul etmektedir. Kadınlar arasında cinsel ilişkiye rıza yaşının yükseltilmesini tavsiye etmekte ve kumalık uygulamasına tepki gösterirken, nihaî çözümü adanın özerk kalkınmasında görmektedir. Plantasyon ekonomisini "işçileri kölelere dönüştürerek... insan kişiliğini alçaltan" bir uygulama olarak nitelendirmekte ve "Porto Riko'nun iktisadî ve sınaî kalkınmasının ancak iktisadî ve siyasal sömürgesizleşme ile mümkün olabileceğini" öne sürmektedir (Ramírez de Arellano ve Seipp, ss. 66, 77).

Ancak ABD'nin Porto Riko ve halkı için planları başkaydı. Karayib İşleri danışmanı Charles Taussig'e göre, aşağıdaki ifade, bizzat Franklin Delano Roosevelt'e aittir:

> "Bence tek çözüm, Hitler'in kullandığı yöntemlere başvurmaktır". [Roosevelt] bunu son derece yalın ve acısız bir tarzda söylemişti –"insanları dar bir geçitten geçirirsin ve elektrikli bir aygıt brrrr eder. Orada 20 saniye kalırlar, ondan sonra da iş biter. Hepsi kısırlaşmıştır!" (Bkz. Ramírez de Arellano ve Seipp, not 15, s. 205.)

Porto Riko nüfusunu kontrol çabaları Porto Riko'yu *vitrina del progreso estadounidense*;* ABD demokrasisinin Karayibler'deki ünlü vitrini olarak inşası çabalarıyla el ele yürütülmekteydi. Bu nedenle de, bu çabalar Ada ve halkının gereksinimlerinden çok, metropolünkilere yanıt vermekteydi. Ramírez de Arellano ve Seipp, bu siyasaların ayrıntılı bir dökümünü yaptıkları kitaplarında, doğum kontrolü konusuyla ABD'deki federal siyasalar ve olaylar arasındaki bağlantıyı ve geliştirilen yanıtların çelişkili doğasını ustalıkla özetlemektedirler.

> Bir istihza ürünü olarak, doğum kontrolünü bir toplumsal zorunluluğa, hatta bir yurtseverlik görevine dönüştüren aynı savaş koşulları, doğum kontrol araçlarının elde edilmesini artan ölçüde güçleştirmekte-

* ABD tarzı kalkınma vitrini (ç.n.).

di. Porto Riko Sağlık Bakanlığı'nın 1942-43 vergi yılı yıllık raporu bu alanda çalışan 142 kliniğin varlığını ve 6.242 vakayı kaydeder. Ancak aynı raporda, savaş koşullarının doğum kontrolü malzemesinin elde edilmesini zorlaştırdığı ve yeni kabullerin sayısında düşüşe yol açtığı belirtilmektedir (Ramírez de Arellano ve Seipp, s. 68).

Ancak bu türden siyasalar her zaman arzu edilen sonuçlara yol açmasa da, ABD'nin Porto Rikolu yurttaşlarını ve çok sayıda üssü aracılığıyla bizatihî adayı içine soktuğu savaş, Porto Rikolular üzerinde önemli etkilerde bulunacaktı.

...savaş Porto Rikolularla ABD arasındaki kültürel alışverişin sıklığı ve yoğunluğunu arttırdı. Savaştan önce, anakara kültürüne erişim, Porto Riko nüfusunun çoğunluğu için son derece sınırlıydı. Savaş sırasında iki halk pek çok konuda mübadele olanağı buldu. Binlerce Amerikalı asker Porto Riko'da konuşlanmıştı; daha fazla sayıda Porto Rikolu da silahlı kuvvetlerde görev yapmak için anakaraya gitti. Adadaki savunma tesislerinin yaygınlaşması, Amerikalılarla Porto Rikoluların yan yana çalışması anlamına geliyordu. Buna ek olarak savaş, Porto Riko'nun savaş sonrası kalkınma çabalarının temelini oluşturan iki iktisadî-toplumsal görüngüyü derinlemesine etkilemişti –sanayileşme ve göç (Ramírez de Arellano ve Seipp, ss. 68, 69).

Katolik kilise ne tekil aileyi ne de tekil kadını dikkate alan "planlı ebeveynliğin" aşırılıklarına karşı uyarılarda bulunmaktaydı. Bir halk olarak Porto Rikoluların refahı da önemli sayılmıyordu. Örneğin, adanmış bir *independista** olan Piskopos Antulio Parilla Bonilla S.J.'nin konumu, buydu. *Neomaltusianismo en Puerto Rico* (Editorial Juan XXIII, 1974) başlıklı kitabı, nüfus kontrolü konusunu ekoloji ve çevre kirlenmesi, adanın bağımlı siyasal statüsü, kaynakların tercihli dağıtımı, tabakalaşmış toplumsal sistem, sağlık ve eğitim hizmetlerinin yetersiz gelişmesi ve dağılımı, ve hepsinin üzerinde, ABD'nin ada üzerindeki emperyalist-kapitalist emelleriyle bağlamaktaydı. Aynı zamanda kişisel özgürlük, kişinin kendini geliştirmesi, evlilik içi aşk gereksinimi, aşk ile cinsel faaliyet arasındaki ilişki,

* Bağımsızlıkçı (ç.n.).

etik ve dinsel değerler ve toplumsal/iktisadî durum ile kişisel ve toplumsal sorumluluk arasındaki ilişki ile bağlantılandırıyordu.

Duygusal istikrar ve psikolojik dengeliliğe ilişkin argümanlar da öne sürülüyordu. ABD tıbbî kurumunun iş çevrelerinin çıkarlarıyla (eczacılık sanayi) birlikte Porto Rikolu kadınların bedenlerini deneyler için açık bir alan olarak kullanması olgusu da sorgulanıyordu. Hap, rahim-içi araçlar, kürtaj ve kısırlaştırma gibi yöntemler, ABD içinde güvenilir kabul edilmeden önce bu nüfus üzerinde denenmişti. Porto Rikoluların bedenleri, bir kez daha kullanılıp atılacak nesneler olarak görülmüştü. Dinsel önderler ve başkalarının soykırım ve neo-Malthus'culuğa ilişkin korkuları, temelsiz değildi.

Beden üzerindeki bu şiddetli saldırıların tek alanı doğum kontrolü ve kısırlaştırmadan ibaret de değildi. 1930'larda New Deal'e tarihlenen mektuplar, Porto Rikoluların deneylerde kullanıldıklarını göstermektedir. Cornelius Rhodes, Rockfeller Vakfı gözetimi altındaki San Juan Presbiteryen Hastanesi'nde çalıştığı sıralarda bir dostuna şunları yazıyordu:

> Porto Rikolular... hiç kuşku yok ki, yeryüzünde yaşayan insan soyunun en tembel, en pis, en yoz, en hırsız unsurlarıdır... Bu adanın kamu sağlığına değil, nüfusun bütününü yok edecek bir dev dalgaya ya da benzeri bir şeye ihtiyacı var. O zaman yaşanabilir hale gelebilir. Sekiz kişiyi öldürüp başka birkaçına da kanser aşılayarak ben bu yok etme sürecinde elimden geleni yaptım. Şimdilik bu ikincisi ölüme yol açmadı... Burada kimse hastaların iyiliğine ilişkin bir kaygı duymuyor – gerçekte hekimlerin hepsi zavallıları suiistimal etmekten ve onlara işkence yapmaktan zevk alıyor (*El Mundo*, 27 Ocak 1932).

Dr. Rhodes deneyleri için cezalandırılmamakla kalmadı, yüz binlerce Porto Rikolunun göç ettiği New York'taki Sloan-Kettering Kanser Enstitüsü müdürlüğüne getirildi.

Doğum yapabilecek yaştaki Porto Rikolu kadınların yüzde 35 kadarının kısırlaştırılmış olmasına ve diğer pek çoğunun da her türden doğum kontrolü yöntemi kullanmasına karşın, 3,5 milyonluk nüfus (ve yurtdışındaki 2 milyon) artmaya devam etmektedir.

Bu durum hem yakınmalara neden olmakta, hem de Ada üzerinde siyasal bir taktik olarak kullanılmaktadır. ABD sübvansiyonlarına bağımlılık nedeniyle, olabildiğince kasvetli bir Porto Riko portresi çizmek, siyasetçilerin işine gelir ve sayı oyunu burada önemli bir etkendir. Öte yandan, eğitim, tıp ve teknolojinin başarılarını göstermek de önem kazanmaktadır. Böylelikle hükümet görevlileri ve siyasetçilerin çizdiği tablolar, kuşkulu hale gelmektedir.

Günümüzde Porto Rikolu kadınlar bu suiistimallere, karar-alma süreçlerine katılamayanların elindeki araçlarla yanıt veriyor. Sağlık ve kalkınma adına, kız kardeşlerinin, esas yükümlülüğü kendi refahlarının korunması olan hükümet ve profesyonel kurumlarca nasıl suiistimal edildiğini görmekteler. Tıpkı anneleri ve büyükannelerinin tanık olduğu ve kimi zaman da çok çocuk sahibi olmanın acısını çektiği gibi, günümüzün Porto Rikolu kadınları da, bilgileri dışında ve sonuçlarına psikolojik bir hazırlığı olmaksızın kısırlaştırılan kadınların acısına tanıklık ediyor.

Ancak Porto Rikolu kadınlar yeni teknolojik gelişmelerin, kırsal bir ortamdan kentlere geçişin, iş aramak için metropole göç etme gereksiniminin yeni fedakârlık ve uyarlanmaları gerektirdiğinin de farkındalar. Adada, hijyen ve tıptaki ilerlemeler ve iktisadî durumdaki değişiklikler karşısında, aile başına on yedi çocuğun ne gerekli ne de tavsiye edilebilir olduğunu biliyorlar. Bedenleri ve içsel dünyalarını yeni bir gözle görmeye başladılar. İktisadî bir perspektiften dahi, algıların değişmesi gerekiyordu. Bebek ölümü oranlarının yüksek olduğu bir zamanda tarım için gerekli işgücünü üreten makineler olmaktan çıkan kadınlar, işgücüne daha etkin bir katılım, kendi bedenleri üzerinde daha fazla denetim talep etmeye başladılar.

Doğum kontrolü konusunun her iki tarafından gelen propagandalara karşın, pek çok Porto Rikolu kadın kötü bir durumu olabildiğince düzeltmeyi kısa sürede öğrendi. Siyasal, tıbbî ve kilise kurumlarını, tıpkı genelde erkekleri idare ettikleri gibi -pasif direniş halinde- idare etmeyi öğrendiler; zaten borusunu öttürenlerin çoğu erkek değil miydi? Kadınlar bir kesimi diğerine karşı kullan-

mayı öğrendi. Uygun gördükleri sayıda çocuk sahibi olacaklardı; ardından da kocalarının rızasıyla ya da değil, kilisenin onayıyla ya da değil, genellikle üçüncü ya da dördüncü bebeği doğurduktan sonra *operación*'u olacaklardı. Kısırlaştırma, her şeyden önce aile planlamasının en güvenli yoluydu; Rus ruletini andıran ritim yöntemi ya da kocanın evin arkasındaki odaya gönderilmesinden daha az riskliydi. Yanı sıra, dindar bir Katolik için, yaşamında bir kez işlediği kısırlaşma günahından tövbe ederek bağışlanmak her zaman mümkün iken, yapay doğum kontrolü yöntemini kullananlar için böyle bir şey söz konusu değildi. Böylelikle, kısırlaştırılmış kadınlar günah çıkartmaya gitmekte, kiliseyle barışmakta ve son bebeklerini vaftiz ettirmektedirler. Daha küçük bir aileyle, artık kendilerine ayıracak daha fazla zamanları ve ev dışında, kendilerine ek bir özgüven ve kişisel doyum getirecek bir işte çalışma olanakları vardır. Sekülarizm ile gelenekçilik arasında salınan bu karmaşık labirentte Porto Rikolu kadın, bedeni, ailesi ve toplumuna ilişkin değerlerine anlam kazandırmaktadır.

Porto Riko'daki çağdaş feminist yazın konusunda söylenebilecek daha çok şey var, ama bu, başka bir makalenin konusu olabilir. Yine de, günümüzde eğitimli, meslek sahibi kadınların yazdıkları, en iyi, sömürge durumunun yarattığı labirent bağlamında anlaşılabilecektir. Umarım, bu sunuşta çağdaş sosyoloji ve siyasal tahlilin toplumsal bir yorum olarak edebiyatın önemini sergilediğini gösterebilmişimdir.

Porto Riko'daki kadın bedeni, devlet ve kilise, bilim ve din, modernleşme ve gelenek gibi karşıt güçlerin bir savaş alanı olageldi. Ne istihzadır ki, kadın bedeninin imge ve irdelenişini onca etkileyen siyasal güçler, kendi kurbanlarıyla karşılaştırılmıştır. Porto Riko'nun siyasal statüsünün bir mecaz olarak kadın bedeniyle karşılaştırılması, giderek yaygınlık kazanıyor. Siyasal analizciler, Porto Riko'yu "ABD'nin Karayibli kapatması" olarak nitelemektedirler. Kongrede söz hakları olmakla birlikte, oy hakları bulunmayan Porto Rikolular âşıklarından, eve ek bir oda yapmasını isteyebilir-

ler; ama Ortiz Cofer'in büyükannesi gibi, meşru bir eş olmadıklarından, koşulları *dueño y señor* belirlemektedir. Resmî mülk sahibi olmadıklarından, Porto Rikolular evin nasıl kullanılacağını da kararlaştıramazlar.

Beni ilgilendiren, edebiyatımızda Porto Riko halkının, bir ulus olarak zayıf bir kadın ya da hastalıklı bir çocuk, kendi hallerine terk edildiğinde bozgun ve tahribata yazgılı cahil bir kitle kalıbına ne denli döküldüğüdür. Zeno Gandía'nın karamsar romanlarının kurgusu ve Belaval'in acı-tatlı kısa öyküleri gerçekliğe açılan pencerelerdir. Şu halde, kadınlar kendilerini, bizim değerlerimizi vurgulayan canlı bir yazınsal verimle imgelerini yeniden şekillendirmeyi sürdürdükçe, geleceğin, geçmişi değil de bu olumlu kurguyu taklit etmesi umudu vardır. Gerçekten de kadın bedeni günümüzde bir savaş alanıysa, bir gün zaferli bir siper haline gelebilir.

Notlar

[1] Judith Ortiz Cofer, *Silent Dancing: A Partial Remembrance of a Puerto Rican Childhood,* Houston, Arte Público Press, 1990.

[2] Bu silahlar yitirilmekle kalmamıştır; büyümeye zararlı addedilen simgelere dayalı değerlerden kurtulabilmek için, kadınlar, kimi zaman her bir kadın için olmasa bile, kadın nüfusunun bir kesimi için değerli olabilecek olanları da inkâr ya da yanlış temsil etme riskine girmektedir. Bu nüfus kesiminin azınlık ya da çoğunluk olması, hiçbir şekilde, bu değerler üzerindeki meşru bir hak talebini geçersiz kılmaz. İlginçtir ki, Porto Rikolu yazarlar Ana Lydia Vega, Rosario Feré gibi (evde ya da formel) Katolik bir eğitim deneyimi olan kadın yazarlar arasında, kilise ve kimi geleneksel değerlere karşı aşırı eleştirel bir tutum gözlenmektedir. Kadınlar dinin ve aile gibi diğer toplumsallaştırma etkenlerinin dışında bir kimlik arayışını sürdürürken, ruhban-karşıtı, hatta din-karşıtı duygular öne çıkar. Yine de, bu öfke, denetim altına alınmadığı sürece, dengeyi sağlayacak yerde, savaş açılanlar kadar katı aşırılıklara yol açabilmektedir. En iyi olasılıkla, yanlış temsillere değilse eğer, yanlış yorumlara neden olabilirler. Bir örnek olarak, Magali García Ramis'in, Porto Rikolu besteci Antonio Cabán Vale, El Topo'nun "Verde Luz" şarkısından bir dize üzerine yorumlarına yer

vermek istiyorum. García Ramis, bir tek dizesi dışında bunun harika bir yurtseverlik türküsü olduğu kanısındadır: "Isla *doncella* quiero tener". *Doncella*'yı kısırlıkla, bekâreti de *razagos* ya da geride bırakılması gereken tuhaflıklarla özdeşleştirip, şöyle yazmaktadır: "Cuando uno piensa, uno sigue cantando Verde Luz todo la vida, pero anhelando que ese verso no estuviera allí, que la añoranza de un país libre tuviera otra imagen fecunda en vez de doncella, anunciadora de cambios necesarios en vez de mantenedora de rezagos que debemos dejar atrás." (Bkz. Magalis Garcia Ramis, *La ciudad que me habita*, Rio Piedras, Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1993, ss. 109-114.) Şu halde reddiyesi, bekâreti kısır bir hâl, ya da doğurganlığın inkârı olarak algılayışından kaynaklanmaktadır. Bu ise, verimsiz, meyvesiz bir yaşam tarzı diye tercüme edilir. Ancak tarih bu bekâret yorumunu desteklememektedir; tersine, (erkek ya da kadın) bakireler üretken ve yüksek ölçüde yaratıcı kişiler olagelmiştir ve toplum onlara çok şey borçludur. Doğurganlık eksikliği bekâretin belirleyicisi ya da tersi değildir. Kanımca, bekâret ve annelik kuşkusuz kadının doğurgan yaratıcılığının iki farklı tarzı olarak görülebilecektir. Küstah bir dil ya da özensiz bir mantıkla bunların değerlerine gölge düşürmekten kaçınılmalıdır. García Ramis'in bakire-olmayanlara yakıştırır göründüğü "doğurganlık" tipi, yani biyolojik üreme kudreti, kanımca tarihte tek bir Bakire'ye atfedilmişken, kişi yaşamındaki verimlilik fiziksel gebelik ve bir evlat doğurmanın ötesine geçmektedir. Her durumda, tüm bakire-olmayanlar gerçekte doğurgan ya da ülkemiz ve halkı için "verimli ve zenginleştirici" bir geleceğe gereken değerlerle donatılmış değildir. Öte yandan *doncella*'ların çoğu biyolojik üremeye yetilidir. Bundan kaçınmaları bir kısırlık göstergesi değildir; bu geçici ya da bilerek seçilmiş kalıcı bir durum olabilir – genellikle derin kişisel değerlere ve/veya özgül kişisel yetilere bağlı bir seçim. Dahası, yazınsal bir perspektiften, Porto Rikolu erkek ve kadın yazarların adayı küçüklüğü, dinginliği, yumuşak başlılığı, huzursuzluğu, cesareti, uysallığı, cömertliği içinde imgelediği ve onu bir ana, bir yosma, cesur bir *amazona*, bir âşık, bir yeni gelin ve bir tecavüz kurbanı olarak betimlediği görülmelidir. Siyasal çevrelerde Porto Riko "ABD'nin kapatması" olarak nitelendirilmiştir. García Ramis'in itirazını ilginç bulmamın nedeni, kişisel ve kolektif özdeğeri salt üreme yetisiyle özdeşleştirmemesi yolundaki beklentimdir. Kadınların toplum içerisindeki rolünü ve özdeğer duygularını anneliği kapsamakla birlikte, onu aşan bir noktadan

gördüğünü sanıyordum. Doğum kontrolü ve kadın hakları tartışmalarında, onun gibi birinin kadınların üreme ya da bundan kaçınma hakkını savunmasını beklerdim. Mantıksal olarak, farklı yaşam tarzlarına saygı beklenebilir ve her birinden meşru simgeler çıkarsanabilir.

[3] Manuel Zeno Gandía, *La charca,* Maplewood, N.J., Waterfront Press, 1982.

[4] Emilio S. Belaval, *Cuentos para fomentar elturismo,* Río Piedras, Porto Rico, Editorial Cultural, 1985.

[5] Emilio S. Belaval, "Monsona Quintana's Purple Child", Kahl Wagenheim (der.), *Cuentos: An Anthology of Short Stories from Puerto Rico.* New York, Schocken Books, 1978.

[6] Anetta Ramírez de Arellano ve Conrad Seipp. *Colonialism, Catholicism and Contraception: A History of Birth Control in Puerto Rico,* Chapel Hill ve Londra, The University of North Carolina Press, s. 186, not 56.

[7] Thomas Matthews, *Puerto Rican Politics and the New Deal,* Gainesville, University of Florida Press, 1960, s. 159.

Hint Dinsel Geleneklerinde Kadın Bedeni ve Toprağın Birlikteliği: Tohum, Toprak ve Tahılın Cinsiyetlendirilmiş Temsilleri*

Janet Chawla

Kadîm zamanlardan günümüze, kadın bedeni ve *toprak* Hint klında bir arada kurgulanmıştır. Her ikisi de ürkütücü bereket udretine sahip olarak tahayyül ve temsil edilir. Kadınlar bebek oğurur. *Toprak* insanı besleyen talıl, meyve ve sebzeyi büyütür. Harappa'dan gelme bir mühür, yoga pozisyonunda, elleri dizlerinde, bacakları açık bir biçimde baş aşağı duran ve *yoni*'sinden bitki biçimli bir şey fışkıran bir kadım betimlemektedir. Bir Rajasthani evinin duvarındaki çağdaş bir resimde, üçgen biçimli yonik simgeden şematik bir bitki temsilinin çıkışını gösteren bir ayrıntı, bir fotoğraf karesinde yakalanmıştır. Hint hükümetinin aile planlaması üzerine mesajları dahi, üçgen motiflerle bezelidir. Tanrıça, *Markandeya Purana*'dan bir pasajda şöyle seslenir:

> Sonra, ey Tanrılar, tüm dünyayı ağır yağışlar sırasında kendi bedenimden büyüyen yaşam veren sebzelerle destekleyeceğim. O zaman *toprak* üzerinde Sakambari olarak anılacağım.

Hindulaşmış kültürler bu doğurganlığı binlerce biçimde kutlayagelmişlerdir. Ama bu kutlama ve temsiller sorunlu olmaktan uzak değildir. Başat Hint gelenekleri bir yandan kadına ana olarak değer verirken kadın cinselliğini denetim altında tutmakta ve toplumsal-siyasal-iktisadî alanlarda gücünü sınırlandırmaktadır. Öte

* Türkçesi: Sibel Özbudun.

yandan, doğum, şifalı bitkiler üzerine kadın-merkezli bilgi sistemleri ve kadın fizyolojisine (varoşlar ve kırsal kesimde hâlâ uygulanan) bütüncü yaklaşımlar, tıbbîleşme ve normal kadın fizyolojik süreçlerine ilaç "tedavi"lerinin teşviki aracılığıyla silinmektedir. Dahası kadınların bedenleri ve kadın doğurganlığı, acımasız "aile planlaması" önlemlerinin hedef tahtasıdır. Basit bir deyişle, kadın bedeni, "kalkınma" adına Batılı biyo-tıbbı tarafından sorunsallaştırılmaktadır. Bu bağlamda, doğurganlık ve biyolojik annelik üzerine feminist kuramsal ve pratik perspektiflerin geliştirilmesi zor olmuştur.

Bu makalede, Leela Dube'nin kadın-*toprak* birlikteliğinin baskıcı toplumsal-hukuksal sonuçları üzerine açıklamalarıyla, Kuzey Hindistanlı geleneksel ebelerin doğumu kolaylaştırmak için -benzer bir birliktelik üzerine temellenen- ayinsel tahıl kullanımı üzerine araştırmamı karşılaştıracağım. Birlikteliğin bu iki mahalli arasında var olan nüansları keşfederek, kadın bedenselliği, doğurganlığı ve biyolojik annelik üzerine kültürel açıdan uygun bir kuram ve pratiğin geliştirilmesine katkıda bulunmayı umuyorum.

İlkin kimi tarih-yazımsal ve bağlamsal konular üzerinde durmalıyım. Kadın doğurganlığı ve doğum olayının anlam ve önemi, Vedik-Brahmanik metin geleneğinde, başat erkek-merkezci bir tonda tanımlanmıştır. Gerek tarihçi Uma Chakravarty, gerek Hindolog Sukumari Bhattacharji bu ideolojik, cinsiyetlendirilmiş tanımların baskıcı yönlerine ve yüksek kast mensubu kadınların cinselliği ve doğurganlığını denetim altında tutma girişimlerine dikkat çekmişlerdir.[1] Ne ki ben, ayinsel, ikonografik ve "folk" kaynaklarının incelenmesinin öteki, daha az "kadın-dostu" doğum ve doğurganlık paradigmalarından nüansları ortaya koyduğunu ileri süreceğim.[2]

Çağdaş Hindistan koşullarında, Hint kültür ve bilgisinin sömürgeci inşalarının meşruluğu sorunu bir ek sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Yabancı Hindologlar ve uzman işbirlikçileri Vedik-Brahmanik metinleri, özellikle de hukuk metinlerini (*Shastra* ve *Smriti*) Britanya sömürge yönetimi hizmetinde ön plana çıkartıp kullanmışlardır. Bu nedenledir ki, mevcut tartışmaların çoğunda

kadınların normatif konumu bu metinlerden çıkarsanan varsayımların etkisi altındadır.

Bu metinsel gelenek içerisinde, aybaşı kanı gibi doğum kanı da yüksek ölçüde kirletici sayılmaktadır. Yasa koyucu Manu'ya göre, "Bir Kandala'ya, aybaşı gören bir kadına, bir kast-dışına, bir loğusaya, bir cesede, ya da cesetle temas etmiş birisine dokunduğunda, yıkanarak arınabilir". Hem Vedik kahraman Indra, hem de feragat etmiş Gautama Buddha, kendi geleneklerinde, annelerinin yan tarafından doğmuş, böylelikle, *yoni*'den doğmadıkları için eril güç ve kutsallığa erişebilmişlerdir. Rig Veda'da Indra *yoni* hakkında "bunlar geçilmemesi gereken kötü yerlerdir" der (RV, 4.18.2).

Gerek bu kirlilik ideolojisi, gerek kahraman ve kutsal eril figürlerin doğumlarına ilişkin anlatılarda *yoni*'den kaçınma, atayanlı analığa değer kazandırırken, kadın bedenselliğinin manevî ve deneyimsel boyutlarını değersizleştirir. Başat dinsel-kültürel gelenekler dişil doğurganlığın göstergesi aybaşı halini nemli verimli toprakla, yeryüzünün 'kiri'yle bir araya getirerek her ikisine de kudret ve kutsallık katan ilksel bir dinsel dürtüyü maskeleme, temellük etme, kirletme, hatta şeytanlaştırma eğilimindedir.[3]

Bu makalede yüzlerce yıllık karşılıklı bağlantılı bedensellik fikirlerini ve cinsiyetlendirilmiş imalarını yeterince tahlil etme iddiası gütmüyorum. Ancak çağdaş Hindistan dişil ve eril bedenselliğe değgin bu çoklu geleneklerin, çağların ve temsillerin etkisi altındadır – Hintli ve yabancı memurlar bundan ne denli rahatsız olursa olsun. Böylece, kadîm ve genellikle rakip gelenekler üzerine kadın-merkezli perspektifler, hiç kuşku yok ki, nüfus, üreme sağlığı, aile planlaması ve kadın doğurganlığı üzerine mevcut söylemlerle ilintilidir.

Dahası, doğası itibariyle seküler ve insancıl olan Hintli feminist eylemcilik ve araştırmalar kadınların ezilmesi ve bu tahakkümün hafifletilmesine yönelik dokümantasyon, tahliller, eylem stratejilerinin geliştirilmesi üzerine odaklaşmıştır. Diğer feminist çabalar kadınları bir kurban olarak görmeden onları özne ve taşıyıcı olarak saptama ve vurgulamaya bir geçişi içerir. Retrospektif olarak, geleneksel ebelerle çalışmalarımı bu çabalar çerçevesine yerleştirebilirim.

Güney Asya kültürü üzerine çalışan bilimcilerin çoğu, tıbbî antropologlar ve sosyologlar, uluslararası "kalkınma" fonu destekçileri, Hindistan hükümeti siyasa yapıcıları, hatta kentli Hint seçkinlerinin Batı eğitimi almış üyeleri, geleneksel ebeyi pis, cahil, boşinanlı, tehlikeli saymaktadır.[4] Ancak bu alanlarda mevcut literatürün gözden geçirilmesi, geleneksel ebelerin kozmolojileri, ayinsel müdahaleleri, şifalı bitkilere ilişkin bilgileri, kadın fizyolojisi ve enerjisine ilişkin yerli temsilî kavrayışları, ilah ve ifritlere, ruhsal rehberler konusundaki nosyonları ve dinsel-kültürel fikirleri konusunda hemen hiçbir sistemli, önyargısız bir dokümantasyonun bulunmadığını gösterecektir.

Ne ki, kimi çevrelerde Hintli ebe, *dai* ve kalıtığı etno-tıbbî bilgi sistemleri ciddiye alınmaya başlanmıştır. *Shodhini* (kadınların şifalı bitki kullanımını inceleyen feminist bir sağlık ağı), *Lok Swasthya Parampara Samvardhan Samhiti* (yerli sağlık bilgisinin canlandırılması konusunda çalışan Ayurvedik bir grup) ve diğer alan-temelli STÖ'ler, sağlık sorunlarına uygun ve düşük maliyetli yaklaşımları temellük etmeyi ve doğum gibi, kadınların yaşam çevrimleriyle ayinsel baş etmeyi bizzat ebelerden öğrenmektedir.

Antropolog Brigitte Jordan ebelerin alternatif epistemolojileri üzerine parlak biçimde yazmıştır. Doğuran kadınlarınkine benzeyen kültürel bilgiye ve kozmolojik kavrayışlara sahip "deneysel rehber" Margaret Stephens de başka önemli katkılarda bulundu.[5] Ancak bu sesler, şimdiye dek antropolojik, sosyolojik, tıbbî ve "kalkınma" literatüründe istisnadır.

Yerli etno-tıp ve dinsel-kültürel bilgi ve pratiğini yanlış temsil eden ve değersizleştiren mevcut küreselleşme, modernleşme ve "kalkınma" söylemlerinin, Hint kültürü ve bilgi sistemlerinin, yukarıda sözü edilen Brahmanik seslere öncelik veren sömürgeci inşaları sorununa eklendiğini öne süreceğim. Batıda bütüncü sağlık, görselleştirme yöntemleri, Yeni Çağ ve tanrıça tinselliği, yoga, meditasyon ve Doğulu bilgelik gelenekleri bugünlerde çok moda. Bu manevî ve sağaltım modaliteleri "gelişmiş" ülkelerde yaygınlaşıp tüketilirken, küresel, piyasa-güdümlü güçlerin (uluslararası fon

ajansları, çokuluslu şirketler, biyo-tıbbî doktorlar ve eczacılar ve elektronik medya) Hindistan bağlamında bu modalitelerin yerini almaya çalışıyor oluşu, bir istihzadır.

Şu halde, güçlü ve kapsayıcı bir dinsel-kültürel fikri, kadın ve *toprak* bereketini bu anlam bağlamlarında ele alacağım. Hint geleneklerinin temsilî ve inanç sistemlerinde, kadın ile *toprağın* bir araya getirilmesi, şu yönlerde işlemiştir:

1) Eril tahakkümü ve cinsellikle doğurganlığın denetimini meşrulaştıracak "doğal" bir model hizmeti görme,
2) Her iki bedene, *toprağa* ve kadına kutsallık ve kudret (*shakti*) yakıştırma.

Kadın bedenselliği ve *toprağın* simgesel denkliğini iki perspektiften inceleyeceğim. Önce, sosyolog Leela Dube'nin yapıtına dayanarak, kadın-*toprak* benzeşiminden türetilen ataerkil cinsiyet ideolojisinin bir eleştirisini sunacağım. Dube'nin yapıtı kadının "tarla" olarak biyolojik ve toplumsal eğretilemesi olan tohum üzerine eril-merkezli bir odaklaşmayı ortaya koymaktadır. İkinci olarak, Delhili varoş kadınlarının doğum ritleri deneyimleri üzerine, kadın ve *toprak* birlikteliğinin kadın-merkezli bir ayinsel kullanımını sergileyen kendi araştırmamı sunacağım. Bu görüşme malzemesi aynı zamanda etno-tıbbî bir pratisyen olarak geleneksel ebenin merkezîliğini de gözler önüne sermektedir.

Tohum Olarak Erkek, Tarla Olarak Kadın

Leela Dube, "Seed and *Earth*: The Symbolism of Biological Reproduction and Sexual Relations of Production"[6] başlıklı makalesinde, "toprak ve tohum" benzetmesinin, hem tarımsal üretim, hem de insan üremesinin bir eğretilemesi olarak metinsel ve geleneksel kullanımının izini sürmektedir. *Narada Smriti*'den şu alıntıyı yapar: "Kadınlar doğurmak için yaratılmışlardır; kadın tarla, kocası ise tarlanın sahibidir" ve Hindu evliliğinin *Kshetrasamskara*'yı, gelinin rahminin tohuma hazırlanmak için temizlenmesini hedefleyen tarlanın kutsanmasını içerdiğini kaydeder.

Dube kadın ile tarla simgesel özdeşliğine olan yan-inancın kadınlar üzerindeki olumsuz sonuçlarına değinmektedir. Dube "*toprak*" sözcüğünü tahlilinde "tarla" sözcüğüyle anlamdaş olarak kullansa da, ben, bu makalenin sonuç bölümünde, bu iki anlam arasındaki nüansı ayırt etmeyi önereceğim. "Folk" kültürünün bir ana dağarcığının, ebenin ayinlerini ve seslerini vurgulamak da önemlidir.

Dube kutsal metinlerde, anaya saygının tekrar tekrar vurgulanmasına karşın, çocuğun anasına bağımlılığının, nasıl kadınlar için güçlü bir ahlaksal yükümlülüğe dönüştürüldüğünü göstermektedir. Anne ahlaksal bir yükümlülük altında olmasına karşın, çocuğa ilişkin toplumsal kimlik, ayrıcalık ve haklar babaya aittir. Tohumun toprağa ekilmesi yolundaki gebelik eğretilemesi, soyun biyolojik simgeleştirilmesinin toplumsal inşasına ve erkek ile kadının göreli hak ve konumlarına yol açar.

Dube'ye göre, kadının *toprağa* benzerliğinin incelikli imaları, "bir kadının, tıpkı *toprak* gibi acıya katlanması gerektiğine" de delalet eder. "*Toprak* bellenmekte, sürülmekte, kazılmaktadır; bir kadın da delinir ve sürülür". Cinsel ilişkinin sürülmeye benzetilmesi kadını toplumsal açıdan edilgin kılarken, erkeği de etkin, başat ve temellük edici olarak temsil etmektedir.

> Kadının bedenini tarla ya da *toprak*la, dölü de tohumla özdeşleştirmekle, üreme süreci üretim sürecine, çocuklar üzerine haklar da ürün üzerine haklarla eşitlenmektedir.[7]

Dube'nin de kaydettiği gibi, tohum ve tarla benzetmesi hem kadın cinselliği üzerindeki erkek haklarını, hem de çiftin ayrılması durumunda kadının çocuk üzerinde yasal haklardan yoksunluğunu meşrulaştırma işlevi görmektedir. Âdete göre, kadın kocasını terk ederse, çocuklarını da terk etmek zorundadır, çünkü "ürün, tohumu ekene ait olmalıdır".

Bu biyolojik/tarımsal eğretilemeye yaslanan toplumsal sistemlerde, kadınların ne çocukları ne de mülkiyet üzerinde bir hakkı bulunmaktadır. "Tohum mülkiyetin akması için yolu temizleyerek akar"; bir haberci baba-oğul bağının biyolojik ve toplumsal anla-

mım bu sözcüklerle özetlemişti. Çocuklar üzerindeki babalık hakları bu analojik düşünceden kaynaklanmaktadır.

İnsan üremesine, kadını tarlayla özdeşleştiren "tohum ve tarla" simgeciliği, hayırhah, nötr ve "doğal" bir eğretileme değildir. Biyolojik açıdan yanlış, eril-merkezli olarak inşa edilmiş ve cinsiyet açısından önyargılı olan bu analoji, yüzyıllar boyunca kadını güçsüz kılacak tarzda işlemiştir. Hukuksal bağlamda, kadın ile *toprağın* birlikteliği kadınları bedenlerinin üreme ve cinsel gücünden yabancılaştırmış ve kadınlara toprak ve soy hakkı tanımayan toplumsal ilişkileri yapılandırmıştır.

Doğum Ritlerinde Ayinsel bir Töz Olarak Tahıl: Kadın-*Toprak* Birlikteliğinin Kadın-Merkezli Canlandırılışı

Kadınların doğum ritlerindeki deneyimlerinin araştırılması,[8] geleneksel ebenin (*dai*) ellerinde, ayinsel ve simgesel bir töz olarak hamurun kullanımıyla, kadın bedeniyle *toprağın* birlikteliğinin, kadınları anne, *dai*'yi de etno-tıbbî pratisyen olarak güçlendirmeye yönelik bir anlam yüklendiğini ortaya koymaktadır. Doğum ritüellerinde canlandırılan kadın-*toprak* eğretilemesi, "tarla"nın içerdiği mülkiyet ilişkisi imasından yoksundur ve şu işlevlere yönelir:

1) doğumu kolaylaştıracak imgesel bir bağ oluşturmak;
2) tanrıçanın varlığını haber vermek;
3) kadın bedenine kudret ve kutsallık yüklemek;
4) kadınlar arasındaki bağı güçlendirmek;
5) ebeyi güçlendirmek.

Ebelerin Doğum Ritlerine İlişkin Anlatıları ve Baimata'ya Yakarış

Geleneksel ebelerle (*dai*) görüşmelerimiz, doğum olayı ve kozmolojik anlamı konusundaki görüşlerini de içermekteydi. Bu görüşmelerden her birinde, bir *atta* (*chappatis* ya da mayasız ekmek yapımında kullanılan hamur) parçasının ikiye bölünmesi ve bir ilahın, Baimata'nın çağrılmasını içeren doğum ayinlerinden söz edilmektedir.

Yüksek kasttan bir ebe olan Moti Dai ("şişman ebe") pratiğini şöyle betimlemektedir:

> *Atta* (hamur) ya da pirinci ikiye bölme âdeti vardır. Sancılar başlayıp ebe geldiğinde, doğuran kadın hamur dolu iki elini bir tabağa koyar. Ebe annenin bileğini tutar ve eliyle hamuru ortadan ikiye ayırır. Hamurun üstüne ham şeker ve para yerleştirilerek Baimata'ya tapınılır ve bu, "Anneyle çocuğu da böyle ayır –ki çocuk kolayca doğsun" diyerek ebeye verilir. Ram ve Lakshman doğduğunda bizzat Baimata'nın gelip ebelik yaptığı rivayet edilir. Şimdi Baimata'nın Shakti'sini temsil eden, ebenin kendisidir.

Müslüman bir ebe, Shakina Dai ise şunları anlatıyor:

> Bak bacım, doğum sırasında yalnızca kadının *shakti*'sidir. Doğum sırasında, kadının bir ayağı cennette, bir ayağı cehennemdedir. Kadın doğum yaparken *shakti*'si bol olur. Hastanede, bacım, doktorlar seni doğrudan aşağılarlar... ve eğitimli olduklarından, kendilerine fazla güvenirler. Bizse cahiliz.
>
> Doğum yaptırmadan önce evdeki sandıkları, kapıları, her şeyi açtırırım. Yukarıdaki'ne düğümü çabucak çözmesi için dua ederim. Sariyi çıkartır, saçı açar ve yüzükleri ya da her türden takıyı çıkarttırırım. Hamuru tabağa koyup kadından bunu iki eşit parçaya bölmesini isterim. Ayrıca Seyyid adına para alıp bunu ayrı bir yere koyarım. Ama en çok, Baimata'yı hatırlarım. Tekrar tekrar, Baimata'ya dua ederim: "Ey Ana! Lütfen düğümü bir an önce çöz".

Dalit[9] (dokunulmaz) bir ebe olan Ashrafi, kendi inançlarını ve ritüel performansını şöyle betimlemekte:

> Çocuğun kaderini Baimata yazar. Adı doğumda da anılır. Doğum yapan kadının evine gittiğimde, eve vardığım an eşiğe *pranam* ederim (tapınırım) ondan sonra sancılanan kadının yanına giderim. Hamurla bir ayin yaparız. 1,25 rupilik bir metelik tabağa konur ben de onu kadının bedeni boyunca başından ayakucuna, aşağı yukarı doğru yedi kez gezdirir ve şöyle derim:
>
> Baima onu kurtar
> Bedenini öte tarafa götür

Ve bu hamuru ikiye böldüğümüz gibi
Çocuk ile anayı birbirinden ayır.

Baimata, yaşlı, bilge bir kadındır. Bir komşu kadının rüyasına girebilir ve o kadın anneye zamanının geldiğini söyler.

Atta Ayini

Atta'nın ayinsel bölünmesiyle ilk karşılaştığımda, analojinin uygunluğu beni çarpmıştı: doğum yapan kadın ayinsel olarak bir hamur parçasını ikiye ayırıyordu, ardından da ana bedeni, kadının biyolojik sürecine uygun, incelikli ve şık bir ayinle fizyolojik olarak ikiye ayrılıyordu. Ayinsel töz, "*atta*"nın gündelik yaşamları tohum-*toprak*-bitki-tahıl dönüşüm süreçlerini içeren tarımsal halkların anlam bağlamları içindeki kültürel rezonansının farkına, sonradan varacaktım.

Kapılar, pencereler, kilitler ve saçlar, açılma süreci doğum yapan kadının bedeninde yansılansın diye gevşetilip açılmaktaydı. Benzer tarzda, *atta* ayini, yeni doğanın anasının bedeninden dışarı çıkması için simge ve imgesel benzerliği sağlamaktadır. Rahim ağzı ve vajina, kültürel açıdan uygun bir rit sayesinde gevşeyip açılacaktır. Doğum ayinlerinde kadın ile *toprağın* dinsel-kültürel birlikteliği, tahılın ayinsel töz olarak kullanımında tikelleşmektedir. Dişi/embriyo bedenselliğinin dinamiğini temsil etmek ve desteklemek üzere tahılın bereketli *toprağın* kudretiyle (*shakti*) imgesel ilişkilendirilişine başvurulmaktadır: Bu sürece biz, hiç de şık olmayan biçimde "doğum" deriz.

Bu makalenin girişinde, Hindulaşmış kültürlerin dişil ve *toprak* bereketini kutladıklarından söz etmiştim. Yüksek kast Hinduizmi, İslam ve *Dalit* "kast-dışı" âdetler gibi çok farklı kökenlerden gelen ebelerin tümünün Baimata'ya yakarmayla *atta*'nın ayinsel ayrılışını ilintilendirmesi olgusu, kadınların doğumu geleneksel ele alış tarzlarının iç içe geçmiş Hindulaşmış kültürel örüntülendirilişinin örneğini oluşturmaktadır.

Hem Moti Dai, hem de Shakina Dai, anlatılarında Ortodoks dinsel figürlere referansları birleştirmektedir. Yüksek kast mensubu Moti Dai Baimata'yı Ram ve Lakshman'ın doğumuna kişisel olarak yardımcı olan arktipsel ebe olarak *Ramayana*'ya eklemlemektedir. Müslüman Shakina Dai, İslam'a uygun içinde "Yukarıdaki"ne dua etmekte ve "Seyyid adına" parayı bir yana ayırmaktadır. "Yukarıdaki" Allah'a gönderme yapmaktadır; evliyalaştırılmış ölülerin –*Seyyid ve Pirler*- mezarları, hem Hindu, hem de Müslümanların tapındığı tapınaklardır. Ama *Dalit Dai* Ashrafi, "Baimata'yı hatırlar" ve "düğümü bir an önce çözme" kudretine sahip görünen, odur.

Shakina doğum yapan kadının gücünü belirtmenin yanı sıra, varoluşsal yükünü de dile getirmektedir. "Bak bacım, doğum sırasında yalnızca kadının *shakti*'sidir. Doğum sırasında, kadının bir ayağı cennette, bir ayağı cehennemdedir". Bu cümlenin nüanslı bir anlamı olduğunu düşünüyorum: Kadın aynı zamanda hem ayinsel bir kirlenme içindedir, hem de doğurarak, aile ve cemaat için derinlemesine anlamı olan bir görevi ifa etmektedir; sancılar içerisindedir ama yine de çocuk arzusunun yerine getirilmesi beklentisini yaşıyor olabilir. Nihayet, Shakina Dai doğum yapan kadının yaşam ile ölüm, cennet ile cehennem, atalar ve çocuklar, tanrılar ve şeytanlar arasında eşiksel bir mekânda varolduğunu kabullenir. Ve Baimata bu mekân içinde, Ram, Lakshman, Seyyid ve "Yukarıdaki" gibi eril figürlerin yapamayacağı tarzda devinmeye çağrılabilecek güçlü bir ilahtır.

Moti Dai ve Shakina Ortodoks dinsel figürlere göndermeleri birleştirirken, Ashrafi bunu yapmaz. Baimata hakkında soru sorulduğunda, Ashrafi şu cevabı vermektedir:

- Baimata çocuğun kaderini yazar. Bir çifti, karı-kocayı yaptığında onları suya atar. Suda biri önde, diğeri arkada olabilir –böylece biri diğerinden önce ölecektir. Hem talihi, hem de talihsizliği, iyiyi ve kötüyü yazar. Suya birlikte atılacak olursanız, ırmağı beraber geçmenize yardımcı olabilir. Adı doğumda da anılır...

Ashrafi yaşam ve kader eğretilemesini, doğum sırasında, "kayığı öte yakaya geçirmesini istediği" Baimata'ya yakarışında da sürdürür.

Doğum-sonrası Ritleri

Tahıl, kadınlardan oluşan bir kitlenin köyün kuyusuna ya da pınara tapındığı doğum-sonrası ritlerinde de önemli bir ayinsel sunudur. İlginç bir biçimde, bu ayinin yeri, kent varoşlarında yaşayan kadınlarca kuyudan mahalle çeşmesine taşınmıştır. Bir haberci şöyle diyordu:

> Tahıl kızartılıp yedi kümbet halinde yığılır, bu kümbetlerin üzerine para yerleştirilir ve *puja* şeyler bir tabağa konur. Saygı duyulan yaşlı bir hanım bu şeyleri yeni anneye uzatır. Birbirine kavuşturulmuş elleriyle kuyu ya da çeşmeye tapınılır ve şarkılar söylenir. Ayinin bütünü yalnızca kadın akrabaları ve komşuları kapsamaktadır.

Etnografik ve antropolojik kaynaklar doğum sonrası kutlamaların cemaate ve ebe dahil alt kasttan ayin uzmanlarına tahıl dağıtılmasını içerdiğini göstermektedir. Doğumun hemen ertesinde annenin tahıl yemesine karşı bir tabuya da rastladım. Bu tabuya ilişkin bir açıklama girişimi şöyle olabilir:

1) Eğer annenin bedeni *toprakla* bir tutulacaksa, o zaman bebek, doğum sonrası dönemde tahıla benzetilecektir. Annenin tahıl yemesi, simgesel olarak çocuğunu yemesine denk olacaktır (Ve bebekleri ölen anneler kimi zaman "çocuğunu yedin" sözleriyle kınanırlar).
2) Bereketin ayinsel dolayımının simgesel temsili olarak tahıl, anne tarafından dünyevî bir tarzda tüketilmeyerek ayinsel açıdan güçlendirilmeli ve saygı görmelidir. Nihayet, doğum sonrasındaki dönemde ayinsel adak, tahıla "hakkı" olan, tanrıçanın kendisidir.

Etnografik ve antropolojik bildirimlerin yanı sıra, varoş kadınları ve ebelerin betimlemeleri, çocuk doğumunu çevreleyen ritleri, tahılın önemli bir ayinsel-simgesel dolayım rolünü oynadığı Brahmanik-olmayan, kadın-merkezli ayinsel mekânlar olarak sunarlar. Bütünüyle dişil olan bu ritler, kadın-*toprak* birlikteliğini, kadın bedenselliğinin kudretini kolaylaştırmak ve kutlamak amacıyla kullanırlar.

Sonuçlar

Hint geleneklerinde kadın bedeni ile *toprağın* simgesel birlikteliğinin iki örneğini sundum. Leela Dube tohum ve tarla-olarak-*toprak* analojisinden türetilen toplumsal-hukuksal formülasyonları sergilemektedir. (Günümüzde dahi, pek çok eyalette, örfî "Hindu aile yasası" gereği kadınların kendi adlarına tarım arazisine sahip olmaları engellenmektedir.) Bu atasoylu, hukuksal bağlamda, kadın bedeni, Dube bu ayırımı yapmasa da, esas olarak *kshetra*, ya da tarla olarak tanımlanır. *Tarla* (Sanskritçe *kshetra*) sözcüğünün anlamı, *toprak*tan önemli biçimde farklıdır –bu makalede karşı karşıya getirilen anlam bağlamlarının yüreğinde yatan bir nüanstır bu. *Tarla*, sınırları çizilmiş bir toprak parçasıyla mülkiyet ve üretkenliği içeren bir insan ilişkisine işaret etmektedir. "Tohum ve tarla" benzetmesinin *toprak* ve kadın bedenselliğinin verimli kaynakları üzerinde ataerkil tahakküm ve denetim uygulamasını yansıttığı, açıktır.

Oysa ebelerin doğum betimlemeleri üzerine görüşme malzemesi, başka bir kadın-*toprak* bedenselliğine işaret eder; *tarla*nın sınırlı, mülk edinilmiş ve insanın çalışmasına konu olan anlamları üzerine değil de, *toprağın* (*dharti, prithvi, bhoomi*) kozmolojik ve imgesel çağrışımları üzerinde odaklanan bir birliktelik. Doğumun ayinsel bağlamı içerisinde, kadın-*toprak* birlikteliği, bereketli bedenselliğin dinsel-kültürel inşaları, doğum yapan kadının işini kolaylaştırabilmek için *toprağın* ve Tanrıça'nın *shakti*'sine çağrıda bulunur ve *Dai*'yi güçlendirir.

Farklı tarla ve *toprak* paradigmaları, cinsiyetlendirilmiş deneyimsel eğilimleri de gözler önüne serer. Kimi zaman cinsiyetlendirilmiş kültürel temsillerin, cinsellik ve üremeye ilişkin farklı eril ve dişil bedensel deneyimleri yansıttığını öne sürebilirim. Tohum üzerine eril merkezli odaklanma insan üremesine fizyolojik katılımın eril deneyimini ayrıcalıklı kılmaktadır. İnsan doğurganlığına eril katkı, tohum-döle sahip olmak ve onu salıvermekle sınırlıdır. Oysa kadın doğurganlığı bir dizi fizyolojik süreci içermektedir: ay hali, cinsel ilişki, gebelik, doğum sancısı, doğum ve emzirme. Doğum ritleri

üzerine çalışmam, kadın doğurganlığının karmaşık ve çeşitlenmiş ayinsel-simgesel anlatımlarını ancak özet olarak ele alabilmiştir.

Dahası, Kamala Ganesh'in de, "Mother Who Is Not a Mother: In Search of the Great Indian Goddess"* makalesinin başlığı ve içeriğinde önerdiği üzere, (Baimata gibi) Hintli Ana Tanrıçaların kadın bedenselliğinin kudret, özerklik ve öndeliğini ifadelendirdiği yorumu yapılabilir. Bu fikir ve temsiller, kadın bedeni ile "tarla"nın birlikteliğinde içkin olan ataerkil ve atasoylu biyolojik annelik inşalarını derinlemesine sorgulamaktadır. Duyarlı bilimciler, kadınların dinsel-kültürel ayinlerinin bu güçlendirici ikonografik, ayinsel boyutlarını sistemli bir biçimde günyüzüne çıkartmalı, eylemcilerse yasal, iktisadî ve toplumsal hakları için örgütlenirken, bu inanç ve pratikleri göz ardı etmemeye özen göstermelidirler.

Feminist Kuram ve Pratiğe İlişkinlik

Eril, rasyonel ve özne edimcinin Foucault'cu ve postmodernist eleştirisinin Hindistan'daki duruma ilişkinliği konusunda karmaşık akademik tartışmalar süregitmektedir. Bu türden tartışmalara katılabilecek donanıma sahip değilim. Yalnızca, bilimcilerin ve eylemcilerin, kuramı seçkin-olmayan Hintli kadınların deneyimleri ve dinsel-kültürel bedensellik inşaları üzerine yeterince temellendirebilmek için, varoş ve köy kadınlarının kültürel metinlerine ve seslerine dikkatle bakmalarını önerebilirim. Beden üzerine kuramlar oluşturmak şu sıralarda çok moda. Harappalı mühür imalatçıları da İÖ üçüncü bin yılda bunu yapıyordu. Kuramcıların ve bilimcilerin Foucault, Derrida ve Lacan'la tanış oldukları kadar, Hindistan'ın metinsel, ikonografik, ayinsel ve "folk" gelenekleriyle de tanış olmalarını diliyorum.

Önceki taban eylemcileri kuşaklarını motive eden Marksist ve Gandhici filozoflar *Dalit* ve kabile halklarıyla saygın diyaloglar ve kültürel öğrenmeler için yeterince mekân sağlayamadılar. Kadın

* "Ana Olmayan Ana: Hintli Büyük Tanrıça'nın İzinde" (ç.n.).

bedenselliğinin kültürel inşalarıyla uğraşmaya niyetleri, yöntemleri ya da istekleri de yoktu.

Kadın sağlığına seküler feminist yaklaşımlar Hint dinsel-kültürel fikirlerini ve etno-tıbbı değersizleştiren bir biyo-tıp modeli üzerine temellenmektedir. Dahası, bu epistemolojik ve kuramsal çerçeveler, kendi dünya görüşleriyle uyumlu olmayan kadın bedenselliği temsil ve deneyimlerini kavrayamamaktadır.

Varoş kadınlarıyla araştırmamızı, ebenin belirli bir uzmanlığa sahip olduğu ve bu uzmanlığın hem kişisel deneyimden, hem de geleneksel bilgi sistemlerinden kaynaklandığı ön-varsayımı üzerine temellendirdik. Geleneksel doğum uzmanları becerilerini, çoğunlukla anneleri ya da kayınvalideleri olan diğer ebelere çıraklık sürecinde edinirler. Ebeler şimdilerde genç kadınların kendilerine çıraklık etmeye ilgi duymadıklarına, kadın bedeninin "kiri"ne bulaşmamış, daha yüksek statülü işlerin peşinde olduklarına ilişkin kaygılarını dile getiriyorlar.

Hem Frédérique Apffel Marglin[10] hem de Brigitte Jordan ebelerin beceri ve bilgilerini geleneksel olarak edindikleri öğrenme durumlarını betimlerler. "Gelişme yolundaki" dünyada, yerelleşmiş ve tikelleşmiş kültür mahallerinde, ebeler mesleklerini deneyimli bir ebeye çıraklık ederek öğrenmişlerdir. Appfel Marglin bu zanaatı – mekanistik ve metalaşmış emeğin tersine- dolayımsız ve kişiselleşmiş bir iş olarak betimlemektedir. "Zanaat becerileri, ancak çıraklık dönemi boyunca usta bir kişinin bedensel edimlerini taklit ederek öğrenilebilir. Tikel zanaat becerilerinin edinilmesi iş sürecinin soyut genellemelerince, ya da bedenin, arzu edilen sonuca varmak için nasıl hareket edeceği üzerine salt entelektüel tahlillerle dolayımlanamaz". Jordan ise, ebelik becerilerinin çıraklık tarzıyla edinilmesinin, "bir şey hakkında *konuşma yeteneğindense,* bir şeyi *yapma yeteneğini* içerdiğini" belirtir ve gerçekte, bu tarzda işleyen kişilerden gerçekte neyi bilip yaptıklarını öğrenmenin zor olabileceğine işaret eder.

"Gelişme yolundaki" dünyada kullanımdaki ebelik yetiştirme programları bu yerel açıdan uygun bedensel performansı ve içerdi-

ği bilgiyi ikame etmeye kalkışmaktadır. Okul-temelli yetkesel ve didaktik öğretim sistemli biçimde, kadın bedenselliğinin, Avrupa-Amerika kültüründen türetilmiş görsel, sözel ve yazılı temsilleri kullanmaktadır. Foucault'nun "boyunduruk altındaki bilgiler" terimi, yetersiz biçimde ele alınmış kültürel mirasları doğru bir tarzda betimlemektedir –"hiyerarşide alt basamaklara, gerekli biliş ya da bilimsellik düzleminin altına yerleştirilmiş naif bilgiler". Kuşkusuz ki Hintli ebenin, hem Brahmanik ruhban, hem de küreselleşmiş biyo-tıp sistemleri tarafından bastırılan geleneksel bilgi sistemi, bedenin kuramsallaştırması yönündeki Hintli feminist girişimlerde göz önünde bulundurulmalıdır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, yoga, meditasyon ve Ayurveda gibi Doğulu dinsel-kültürel geleneklerin insan bedenselliğinin indirgemeci biyo-tıbbî inşalarına değerli alternatifler sunduğu kabul edilmektedir. Ebenin etno-tıbbî bir pratisyen olduğu, doğumu çevreleyen bilgi sistemleri de neden değerli sayılmasın? Öncelikle aşağı kastlardan ya da kast-dışı kadınların ellerinde oldukları için mi? Ayinsel metinler ve ebelerin anlatıları bu tahakküm altındaki bilgilere bir ses verebilir ve bizlere kadın doğurganlığı ve bedenselliği konusunda güçlendirici temsiller sağlayabilir.

Notlar

[1] Uma Chakravarty, "Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India, Gender, Caste, Class and State", *Economic and Political Weekly,* 3 Nisan 1993 ve Sukumari Bhattacharji, "Motherhood in Ancient India", *Economic and Political Weekly,* 20-27 Ekim 1990.

[2] Kamala Ganesh, "Mother Who Is Not a Mother: In Search of the Great Indian Goddess", *Economic and Political Weekly,* 20-27 Ekim 1990. Ganesh bu makalesinde ağırlıklı olarak ikonografik kaynaklara dayanmaktadır. Benim yapıtım *Childbearing and Culture, Women Centerede Revisioning of the Traditional Midwife: The Dai as a Ritual Practicioner*, Yeni Delhi, Indian Social Institute, 1994, bu konuda bilgi ve tahliller sunar.

[3] Bu görüngünün Tibet Budist geleneği çerçevesindeki bir değerlendirmesi için bkz. Janet Gyatso, "*Down With the Demoness: Reflections on a Feminine Ground in Tibet*", Janice Willis (der.), Ithaca, New York, Snow Lion Publications, 1989. Ayrıca, tabii, hem Hindu hem de Budist Tantrisizm bir kudret kaynağı olarak aybaşı kanının ilksel değerlendirilişini sürdürür, yeniden işler ve ayinsel bir töz olarak kullanır. Budist Tantrik gelenek üzerine eski Batılı eril-merkezli bilimsel araştırmaların kadın-merkezli bir yapıbozumu için bkz. Miranda Shaw'un *Passionate Enlightenment, Women in Tantric Buddhism,* New Jersey, Princeton University Press, 1994.

[4] *Social Science and Medicine* yayın yönetmeni, ünlü tıp antropoloğu Dr. Charles Leslie, Ağustos 1995'teki bir telefon görüşmemizde bana Güney Asyalıların *dai* (ebe)yi "cahil ve boşinanlı" olarak gördüklerini belirtmişti. Yeni Delhi'deki UNICEF başkanı Dr. Jon Rhode da, Eylül 1993'te ebe eğitim temrinlerine kuramsal destek sağlayacak bir arkaplan literatürü bulunmadığını ve genellikle standart altı doğum uzmanları olarak değerlendirildiklerini söylemişti.

[5] Brigitte Jordan, "Cosmopolitical Obstetrics: Some Insights from the Trainig of Traditional Midwives", *Social Science and Medicine*, c. 28, sayı 9.

[6] Bkz. Leela Dube, "Seed and Earth: The Symbolism of Biological Reproduction and Sexual Relations of Production", Leela Dube, Eleanor Leacock, Shirley Ardener (der.), *Visibility of Power: Essays on Women in Society and Development*, Delhi: Oxford University Press, 1986.

[7] A.g.y.,

[8] Kadınların ve ebelerin aybaşı, cinsellik, gebelik ve doğum deneyimlerini araştırırken Ankur ve Action India adlı STÖ'lerle işbirliği içerisinde çalıştım. Bu makalenin yaslandığı görüşme malzemesi sağlıkçı eğitimi görmüş varoş sakinleri tarafından derlendi. Ben Dalit ebe Ashrafi ile bir görüşme yaptım.

[9] "Dalit" sözcüğünü, kendilerini tanımlamak için –Mahatma Gandhi'nin "Harijan"ı, ya da daha sosyolojik "dokunulmaz", "kast-dışı" terimleri karşısında- bu sözcüğü seçen Dalit eylemci ve yazarların duyarlılıklarına bir saygı göstergesi olarak kullanıyorum. Marathi dilinde dalit, "kırık/ezilmiş" terimiyle bağlantılı gözüküyor; bu ise, kanımca geleneksel olarak dışlanmış insanların insanî acılarını yansıtmakta.

[10] Frédérique Apffel Marglin, "Women's Blood: Challenging the Discourse on Development", *Ecologist Asia*, c. 1, sayı 2, Eylül/Ekim 1993.

IV

Kültür, Din ve Toplumsal Cinsiyet

Düşünümsel Bir Söylem Olarak Şamanizm: Mapuche Dinsel Deneyiminde Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve İktidar*

Ana Mariella Bacigalupo

Bu makale, Şili Mapuchelerinin toplumsal cinsiyet kavramlarını ve *machi* (ağırlıklı olarak kadın olan güçlü sağaltıcılar ve dinsel aracılar) kimlik ve pratiğiyle ilişkilerini keşfetmede eleştirel feminist ve "Kadıncı" yaklaşımlara başvurmaktadır. Eril ve dişil toplumsal cinsiyetlerinin yanı sıra, Mapucheler dişil ve eril cinsiyetleri ve kıdemlilik ilkelerini kaynaştıran manevî bir toplumsal cinsiyeti daha kavramsallaştırmaktadırlar. Cinsiyetleri ve cinsel yönelimleri ne olursa olsun, *machi*'ler bu üç toplumsal cinsiyetten iki ya da daha fazlasına sahiptirler ve onları toplumsal ve ayinsel bağlamlarına uygun olarak kapsarlar. Ancak kadın *machi*'ler erkeklere başattır ve manevî güç, kadın giysileri, kimliği ve cinselliğiyle ilişkilendirilmektedir. Bu etnografik inceleme, toplumsal cinsiyetin nasıl farklı biçimde inşa edildiğini ve *machilik*, kadın cinsel kimliği, çoğul toplumsal cinsiyete sahip olma ve dinsel iktidar arasındaki korelasyonları irdeleyecektir.

Toplumsal cinsiyet heterojen, kültüre bağlı ve genellikle bağlama özgü bir kavramdır. Feminist etnografi toplumsal cinsiyet ve cinselliğin çeşitli kültürlerde nasıl kavramsallaştırıldığına ve böylesi kültürel kavramsallaştırmaların sonuçlarına ilişkin içgörü sağlamıştır. Ortner ve Whitehead (1981) toplumsal cinsiyet ve cinselliği, toplumun prestij yapılarıyla son derece eleştirel bir tarzda etkileşen kültürel (simgesel) inşalar olarak görürler. Butler (1990) doğa,

* Türkçesi: Sibel Özbudun.

bedenler ve heteroseksüellik üzerine temellenen özselci, sabit toplumsal cinsiyet kimliklerini eleştirerek, evrensel kadın kavramını sorunsallaştırır. Evrensel ataerki ve tahakküm inşaları sömürgecilik olarak eleştirilmiştir ve günümüzde toplumsal cinsiyet ırk, sınıf, etnik ve bölgesel modalitelere bağlı ve işlerlikteki eşitsiz küresel süreçlerle bağlantılı görülmektedir. Beyaz olmayan kadın antropologlar aynı zamanda kültürün diyalojik inşasına ve disiplinin feminist bir perspektifle yeniden düşünülmesine katılmışlardır (Behar ve Gordon 1997). Ne ki, pek çok yerli kadın feminist kuram ve pratiği yolunu şaşırmış ve kendi yazgılarını belirleme (hakkı)yla çelişir görmeyi sürdürüyor (Green 1980, 1992; Allen 1986; Hogan 1987; Shanley 1989; Gould 1992).

Sorunlardan biri, Yerli Amerikalılar üzerine incelemelerin, yerel toplumsal cinsiyet tanımlarını belirlemenin temeli olarak hâlâ anatomik ve cinsel tercih üzerinde odaklanması gibi gözüküyor. Bu, ruhların tanımladığı meslekî uğraşları toplumsal cinsiyet tanımında en önemli unsur olarak gören ve onun ardına giysi/davranışı yerleştiren ve cinsel tercihi son sıraya koyan (Whitehead 1981: 97) pek çok yerli toplumla çelişir. Bu makale, ***machi*** pratiği ve toplumsal cinsiyet nosyonları üzerinde odaklanarak bu kaygıya seslenmeye çabalayacaktır. Pratiğe gömülü bulunan ***machi*** söylemlerine ve yerel Mapuche inşalarına (Ortner 1996) dayanarak bunların Katolik ulusal ve mestizo toplumunkilerle nasıl etkileşime girdiklerine ve onları nasıl yeniden anlamlandırdıklarına bakacağım. Amaç, karmaşıklık, ikircim ve çelişkilerini reddetmeksizin, ***machi***ler tarafından uygulandıkları şekliyle Mapuche toplumsal cinsiyet kavramlarının konumlandırılmış ve ayrıntıya dayalı bir kavrayışına olanak sağlamaktır.

Machilik eril, dişil, yaşlı ve genç boyutlarının Mapuche kozmoloji, toplum ve tarihinde oynadığı tamamlayıcı ve farklılaşmış roller üzerine, çok-cinsiyetli bir pratik ve düşünümsel bir söylemdir. Mapuche ***machiliğinde***, toplumsal cinsiyet kategorileri sorunsuz değil, dikkate değer karmaşıklığı haizdir. Mapuche kozmolojisin-

deki eşitlikçi toplumsal cinsiyet ideolojilerinin, toplumda uygulanan toplumsal cinsiyet eşitlikçiliği ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisiyle ilişkilendiğini, toplumsal cinsiyetin kendini tarihte ve *machi* cinsiyetlendirilmiş deneyim ve kimliğinde nasıl sunduğunu keşfediyorum.

Bu etnografik inceleme toplumsal cinsiyetin nasıl çeşitli biçimlerde inşa edildiği ve *machilik*, kadın cinsel kimliği, çoğul toplumsal cinsiyetlere ve dinsel iktidara sahip olma arasındaki korelasyonlar üzerinde odaklanmaktadır. 1987-1995 arasında, sağaltım ve kolektif *nguillatun* ayinlerine katıldığım Şili'nin Araucanía bölgesindeki kadın ve erkek *machi*lerle yapılmış bir araştırmaya dayanan, görüngübilimsel, deneyimsel bir yaklaşım benimsenmektedir. Mahremiyetlerini koruyabilmek için özgül *machi*lere göndermede bulunurken takma adlar kullandım.

Bu makale dört bölümden oluşuyor. Birincisi, Mapuche kozmolojisinde toplumsal cinsiyetin nasıl inşa edildiğine bakmakta. İkinci bölüm, Mapuche toplumunda iktidar, prestij ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkilere eğiliyor. Üçüncü bölümde, *machi*'nin bağlamaözgü toplumsal cinsiyetli kimliğini keşfediyorum. Dördüncü ve son bölüm ise *machilik* ile toplumsal cinsiyet arasındaki tarihsel ilişkinin ve farklı toplumsal-iktisadî ve siyasal koşullarda eril *machi*'den dişil *machi*'ye geçişin gerisindeki anlamın izini sürmekte.

I Kozmoloji:
Bilgi ve Bereket Olarak Toplumsal Cinsiyeti Yaratmak

Güney Şilili Mapuche ya da "ülkenin insanları" Güney Amerika'nın en geniş çağdaş yerli topluluklarından biridir. Sayıları bir milyonu bulur; bunun yarısı kentlerde yaşamaktadır. Kırsal Mapucheler, Bio-Bio, Araucanía ve Los Lagos bölgelerinde yaşarlar; bu depremler, volkanik patlamalar ve gelgit dalgaları ülkesi kozmolojilerini ve dünya görüşlerini şekillendirmiştir. Mapucheler, yüzlerce yıllık sömürgeciliğe ve önce İnka, ardından İspanyol ve nihayet Şilili olmak üzere öteki toplumlara asimile edilme çabaları-

na karşın güçlü bir kimlik duygusunu ve anadilleri *Mapudungun*'u koruyabilmeyi başarmışlardır.

Mapuche kozmolojisi, varoluşun her bir biçiminde eril ile dişil, yaşlılık ve gençlik arasındaki dengeli ilişkiyi resmeder. Yaşla birlikte toplumsal cinsiyet, insanlık ile doğal ve manevî dünyalar arasındaki ilişkilerin önemli bir örgütleniş tarzı olarak kavranılmaktadır. Hem bilgi (kültür) hem de bereket (doğa) bu ilişkiden kaynaklanır. Mapuche yaratılış mitosuna kısa bir bakış bu ilişkilerin nasıl yaratılıp oluşturulduğunu gösterecektir. Burada sunulan yaratılış mitosu, üç versiyonun bir sentezidir: Biri 1975'te Sperata de Sauniere tarafından derlenmiştir; diğeri Armando Marieli'nin, üçüncüsü ise *machi* Pamela'nın versiyonudur – bu son ikisi 1995'te aktarılmıştır.

"Başlangıçta yalnızca *Füta Newen*, yani her şeyi kontrol eden büyük kudret ya da ruh vardı" (*machi* Pamela 1995). *Füta Newen* bütünlüğün imgesidir ve kendi benliğinde tüm olasılık ve anlamları barındırır. *Füta Newen*'in tek sınırlılığı, bu anlam birliğini ifadelendirme yetisinden yoksun oluşudur. Bütünlük ancak, bu kısmî anlamlar *machi*ler tarafından toplanıp ayinsel performansta canlandırıldığında taklit edilebilir ya da yeniden yaratılabilir.

Bir gün, *Füta Newen*'in çocukları öfkelenip başkaldırdılar. "Küçük ruhların hepsi yönetmek istiyordu; bu yüzden tükürüp, bağrışıp çağrıştılar ve tekmeler savurdular" (*machi* Pamela 1995). "*Füta Newen* kızdı ve onları büyük bir yığın halinde tükürdü" (Marileo 1995). "Büyük ruh gözlerinden ateş fışkırttı ve tükürük taş gibi katılaştı" (Sperata de Sauniere 1975: 212-213). Bu kavgacı ruhlar *Füta Newen*'in oğullarıydı ve gökgürültüsü, şimşek, volkanlar ve taşlar biçiminde ilk savaşçı ruhları ya da *pillane*'leri oluşturdular. "Sadık ruhlar *Füta Newen*'in kızlarıydı ve onlar da erkek kardeşlerinden ayrıldıkları için ağlayan yıldızlar oldular. Gözyaşları gölleri ve ırmakları oluşturdu" (Marileo 1995). Yeryüzü su (kızların gözyaşları) ile volkan küllerinin (erkek kardeşlerin öfkesi) karışımından yaratıldı ve bu nedenle de hem eril, hem de dişildi.

Füta Newen bundan sonra dişil ay ve eril güneş olup insan soyunu yarattı. "Önce bir yıldız-kızdan kadın yaratılıp yaşam-verici olarak yeryüzüne yerleştirilmişti. Tüm bitkiler, hayvanlar ve diğer yaşam biçimleri onun ayak izlerinden türedi. Avcı-savaşçı erkek onu koruyup beslemek üzere oğul-şimşekten yaratıldı" (Marileo 1995). "Büyük ruh çocuklarını görmek istedi. Güneş yüzünü havada gösterdi. Büyüktü, sıcaktı ve tarlada çalışmaktan şişmişti. Seyretti, ve bilgeydi ve buğday ve patatesler yetişti. Geceleri, o izlemezken karısı (ay), onu uyandırmamak için yavaşça delikten kafasını uzattı. Bakın, bilgeydi ve onlar (genç çift) gebe kaldı" (*machi* Pamela 1995). Güneş ve ay sırayla çocuklarına baktılar ve böylelikle de gündüz ile gece arasındaki dengeli ilişkiyi yarattılar.

Bu dört göksel varlık, ilk kutsal aile *Ngünechen*'i oluşturur. Güneş yaşlı adam ya da baba, ay yaşlı kadın ya da anne, şimşek genç erkek ya da oğul, yıldız ise genç kadın ya da kız evlattır. Yaşlı adam ile yaşlı kadın karı kocadır; genç erkek ile genç kadın ise karı koca ya da erkek ve kız kardeş olabilirler. Bu varlıkların her birinin kendi özgül kişiliği vardır. Yaşlı adam ve kadın geleneksel bilgeliğe, genç erkek ve genç kadın ise gençliğin canlılığı ve doğurganlığına sahiptir. Bu ailedeki dört varlığın özelliklerinin doğanın her veçhesinde, şifalı bitkilerde, ürünlerde, hayvanlarda, bitkilerde ve dokuma desenleri, şarkılar, müzik ve devinimler gibi kültürel tezahürlerde mevcut olduğu düşünülür.

Bu dört kutsal varlık ilk insanları meydana getiren dörtlü ve erdişil ilah *Ngünechen*'i oluşturmaktadır. Kültürün ve doğanın oluşumunda her iki toplumsal cinsiyet de önemli bir rol oynamıştır. Yaşlı adam (*Fucha wentru*) ve yaşlı kadın (*Kushe domo*) aktarılması ve izlenmesi gereken geleneksel örfün bilgisine sahipken, genç erkek (*Weche wentru*) ve genç kadın (*Ülcha domo*) canlılığa sahiptiler ve üreyerek ilk Mapuche halkını meydana getirmişlerdi. Yaşlı ve genç kadın içleyici, bütünleştirici, sağaltıcı ve bağışlayıcı unsurlarla ilgiliyken, yaşlı adam ve genç erkek koruma, intikam, savaş ve avcılık stratejileriyle ilgiliydi.

Mapuche yaratılış mitosu kültürel ideolojilerinin bir şemasıdır ve Mapuche yaşamının tüm alanlarında toplumsal cinsiyet ilişkilerinin temelini oluşturmaktadır. İlk Mapuche ailesi ve Mapuche toplum ve kültürünün temeli olmanın yanı sıra, *Ngünechen* ve dört ilkesi doğa, cinsellik ve yaşamın her veçhesinde yer almaktadır. Bu farklı âlemlerin karşılıklı bağımlılığı, doğa ve kültürün yaratılmasının hem eril hem de dişil cinsiyetlere atfedilmesiyle, yaşlılığın (bilgelik) ve gençliğin (bereket) Mapuchelerin hayatta kalmasında aslî sayılmasıyla, ve doğanın manevî âleme dahil edilmesiyle güçlendirilmektedir. Mitos eril ve dişil âlemlerin tamamlayıcılığını ve manevî bütünlüğü sağlayabilmek için dört unsurun bir araya getirilmesi gereğini ifade eder.

II Mapuche Toplumsal Cinsiyet İlişkilerinde Prestij ve İktidar

Ortner, "Gender Hegemonies" başlıklı makalesinde, göreli toplumsal cinsiyet statüsünün belirlenmesinde üç farklı boyutu ayırt etmektedir: 1) Cinsiyetlerin *göreli prestiji*, değerlendirilişi ya da konumlandırılışı; 2) Erkeklerin kadınlar üzerinde denetim uyguladıkları durumlarda *eril tahakküm ve kadınların tabiyeti*; 3) *Kadın gücü*, kadınların kendi ya da başkalarının varoluşunun bazı alanlarını denetlemesinin meşruluk ve yetkesi (Ortner 1990: 37). Evrensel eril tahakküm kuramını kültürel ideolojiler ve kültürel örüntüleniş düzleminde çürütür. Ortner kültürel açıdan eşitlikçi toplumlarla, kadınlar gerçekte fazlasıyla güç sahibi olsa da, erkeklerin üstün olduğunu ima eden toplumları ayırt etmektedir. Verili bir ideoloji ya da pratik örüntüsünün hegemonik olabilmekle birlikte, hiçbir zaman topyekûn ya da ebedî olamayacağını belirtir. Daima hegemonyanın dışında kalan ve alternatif düzenlemelere yol açabilecek iktidar ve yetke alanları bulunmaktadır (Ortner 1990: 78-80).

Bu bölümde Mapuche toplumundaki, prestij, eril tahakküm ve kadın tabiyeti ve kadın gücü arasındaki ilişkiyi açımlayacağım. Mapuche toplumsal cinsiyet hegemonyaları pratiği akışkandır ve iktidar ve prestij konumları çeşitlilik gösterir. Mapucheler eşitlikçi bir

kültürel ideolojiyi sürdürmekle birlikte, bu pratikte tümüyle tutarlı değildir. Hatipler ve geleneksel reisler olarak içsel eril prestij eksenleri ve *machi*ler ve ebeler olarak dişil prestij eksenleri vardır. Bu prestij eksenlerinin cemaatler içerisinde gücü bulunmakla birlikte, Şili siyasal sisteminde meşru bir yetke kaynağı sayılmazlar. (Özellikle kırsal cemaatlerde) kimi toplumsal cinsiyet eşitliği ve (özellikle daha kentleşmiş cemaatlerde ve kentlerde) erkeklerin Şili toplumuyla ilişkilerde siyasal aracılık işlevini üstlenirken kadınların tabi konuma yerleştiği kimi toplumsal cinsiyet hiyerarşisi eksenleri bulunmaktadır. Bu siyasal iktidar konumları Şili siyasal bağlamında meşru olmakla birlikte, Mapuche cemaatleri içerisinde bir prestije tekabül etmezler.

Mapuchelerin bir halk olarak hayatta kalabilmesi, farklı durumlara uyarlanabilmelerinden, merkezî yetkeden yoksun oluşlarından, kadîm prestij konumlarının kalıcılığından ve siyasal-olmayan kudretin kullanımından kaynaklanmaktadır. Kırsal Mapuche, *lonko*'ların ya da eril hane reislerinin yönetiminde, eşitlikçi, domestik, ve akrabatemelli bir toplumdur. Bu Mapucheler *cacique*'ler ya da eril cemaat başkanlarının önderliğindeki rezervasyonlarda yaşarlar. Kararlar hane içerisinde erkekler ve kadınlar tarafından uzlaşı yoluyla ve erkek akrabaların ve *compadrazgo** toplumsal ittifaklarının oluşturduğu ağlar dahilinde alınmaktadır. Eril ilke soy, ikamet kuralları, miras ve veraset ilkelerini yönetmekle ve hanelerle cemaatler erkekler tarafından temsil edilmekle birlikte, Mapucheler erkek-egemen bir toplum değildir.

Kırsal Mapuche erkek ve kadınları ayrı, farklı ve tamamlayıcı sayılmaktadır, ama hiyerarşik olarak konumlandırılmazlar. Kadınlarla erkekler tamamlayıcı, ama eşit önemde roller oynarlar. Hane, geniş aile ve ekili toprak temel toplumsal-iktisadî birim ve erkek-kadın ilişkilerinin sahnesidir. Kadınlar siyasal-olmayan bir kudrete sahiptir ve geleneksel olarak hane içerisinde çalışırlar. Haneye iliş-

---

* *compadrazgo*: Latin Amerika'da, özellikle yerliler arasında yaygın olan, vaftiz babalığına benzer, genellikle daha yüksek statüden kişilerle oluşturulan bir sanal akrabalık biçimi (ç.n.).

kin görevleri yerine getirir, *Mapudungun* (Mapuche dili) öğreterek çocukların sosyalizasyonunu gerçekleştirirler ve dokuma, seramik ve hastalar için bitkisel şifalar imal ederler.

1884'te rezervasyon sisteminin dayatılmasıyla, Mapuche erkeklerinin rolü dramatik bir tarzda değişikliğe uğrarken, kadınlarınki aynı kalmıştır. Mapuche kadınları tarımsal yeteneklerini geliştirmiş ve geleneklere ve toprağa bağlı kalmışlardır. Geleneksel bilginin koruyucuları, zanaatkârlar, şifacılar ve dinsel aracılar olarak prestij kazanmış ama cemaat içerisinde siyasal konumlar edinmemişlerdir. *Machi*ler geçmişte çoğunlukla transvestit erkekler olmakla birlikte, günümüzde %90'ı kadındır. Varolan az sayıdaki erkek transvestit *machi*, toprağı sürmek, odun kesmek ya da ücretli iş gibi erkek işleri yapmaz. Erkek ve kadın *machi*ler, kadınlar gibi çoğunlukla hane içerisinde çalışırlar ve şifa güçleri, diğer kadınlarınki gibi siyaset-dışı sayılır.

Erkekler artık savaşçı ve avcı değildir, cemaatlerde yerleşik tarımcılara dönüşmüşlerdir. Toprak giderek azaldığı ve aşırı ölçüde aşındığı için zengin çiftçilerin yanında ücretli işçilik yaparlar ya da kentlerde çalışırlar. Erkekler çalışmak için cemaat dışına yöneldikçe ve geleneksel bilgilerle ilişkilerini yitirdikçe, daha fazla faaliyet kadınlarca devralınmaktadır. *Nguenpin*'lerin ya da erkek hatiplerin yerini alan artan sayıda kadın *machi*, bunun bir örneğidir. Erkekler haneyi ve cemaati dış dünyada temsil eder. Mapuche erkeklerinin geleneksel gücü siyasaldır ama bu güç, otoriter değildir ve toplumsal ve ayinsel yeteneklere bağlıdır. Erkekler, geleneksel hazneleri, dil, geleneksel ayinsel dualar, farklı soylar arasında toplumsal bağlar kurma ve sürdürme ve uzlaşı sağlama bilgileri ve hatip, ev sahibi ve diplomatlık yetileri sayesinde *lonko* (soy ya da hane reisleri), *cacique* (cemaat önderi), *nguenpin* (hatip) ve *kona* (ayinsel savaşçı)'lar olarak prestij kazanırlar. Kırsal alandaki eril tahakküm ve kadın tabiyeti yanılsaması, erkekler siyasal rolleri ellerinde tuttuğu için Mapuche toplumunun erkek-egemen olması gerektiğini varsayan erkek-egemen Şili toplumu tarafından yaratılmıştır.

Gerçekte, kırsal haneler bir atayanlı soy içinde gevşek biçimde birbirleriyle ilintili oldukları, ancak bir otorite merkezileşmesinden söz edilemeyeceği için, kamusal alan, özel alana göre daha değerli sayılmamaktadır. Mapuche domestik ve kamusal alanlarının sınırları belirsizdir ve birbirleriyle iç içe geçer. Domestik alan, geleneksel bilgilerin, dilin, dinin, toplumsal, iktisadî, siyasal ve ailevî konuların, ocağın çevresinde toplanan kadınlar ve erkekler tarafından öğrenildiği, tartışıldığı ve karara bağlandığı alandır. Domestik alana yüksek bir değer biçilir ve hiçbir şekilde yalnız kadınlarla ilintilendirilmez.

Şili/Katolik ve ataerkil toplumuyla etkileşim, erkeklerin kamusal toplumsal ve siyasal konumlarıyla, kadınların siyasal-olmayan domestik kudreti ve gizil nitelikleri arasındaki ayırımı güçlendirecektir. Kamusal/domestik ayırımı, kentsel cemaatlerde erkeklerle kadınları farklı âlemler halinde ayırmışa benzer. Burada, siyasal eylemciler, örgüt önderleri, Mapuche sözcüleri, Şili hükümetiyle Mapucheler arasında aracı konumlarına gelen erkekler, Şili dünyasında prestij ve iktidar kazansalar da, geleneksel kırsal cemaatlerde bu prestij geçerli değildir. Kentsel ortamlarda, toplumsal ve siyasal etkileşimin büyük bölümü hane ortamının dışında yer alır ve kadınlar genellikle kamusal olarak ikincil sayılmaktadır. Kentli Mapuche kadınları erkek egemen Şili bağlamında başarılı olmak istiyorlarsa, artan ölçüde erkeklere bağımlı hale gelmeleri gerekecektir. Yakın zaman önce, Mapuche diriliş hareketi Mapuche iç prestij eksenlerini kentsel ortamlarda da meşrulaştırmaya başladı. Artan sayıda kadın zanaatkâr ve *machi* buralarda çalışmakta ve Mapuche cinsiyet eşitliği ideolojisi, Şili ataerkil toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ideolojisinin yanı başında varlığını sürdürmektedir.

III *Machi*'nin Cinsiyetlendirilmiş Kimliği

*Machi*ler Mapucheler ile manevî âlem arasındaki aracılardır. Genellikle rüyalar, kronik hastalıklar ve görüler sırasında çağırılırlar ve davullar eşliğinde farklı bilinç hallerine girerek hem bireylere

yardımcı olmak, hem de cemaat nezdinde müdahalede bulunmak üzere hareket ederler. *Machiler* folk ve Batılı tıp sistemleriyle Hıristiyanlığın varlığına farklı ölçülerde uyarlanmışlardır. Aşk ve şans ayinlerini gerçekleştirir, hastaların yitik ruhlarını geri getirir ve bitkisel masajlar, dualar ve davullar aracılığıyla pek çok hastalığı sağaltırlar.

*Machi*ler, sağaltım, cin çıkarma ve insanlar, hayvanlar ve ürünler için bereket ve bilgiyi desteklemek amacıyla cinsiyetlendirilmiş ayinsel simgeleri kullanarak *Ngünechen*'in bütünlüğünü yeniden canlandırırlar.

Mapuche kozmolojisi kadın ve erkek cinsiyetlerini farklı ama tamamlayıcı olarak gördüğünden, *machi*ler, bütün sayılabilmek için her ikisinin niteliklerinin yanı sıra, gençlik ve yaşlılığınkilere de sahip olmalıdırlar ve ayinleri etkin kılabilmek için dört ilkeyi de kullanırlar.

Erkek ve kadın cinsiyetlerinin yanı sıra, *machi*ler kıdem ve toplumsal cinsiyet ilkelerine eşzamanlı olarak sahip olma, onları bedenleme ve sahneleme yeteneğine sahiptir ve böylelikle, üçüncü bir toplumsal cinsiyeti, Bütün cinsiyeti yaratırlar. Bu, iki cinsiyetin toplanması değil, dünyayı, dörtlü erdişil Mapuche ilahı *Ngünechen*'in yapabileceği gibi, aynı anda tüm olası açılardan görebilmektir.

*Machi*ler, eril nitelikleriyle hastalığı ve kötülüğü kovalayıp cemaati korurlar. Dişil nitelikleriyle, sağaltır, bütünleştirir ve bağışlarlar. Gençlik nitelikleriyle güçlüdürler ve kötücül güçleri sağaltıp yenilgiye uğratmaya yetilidirler. Yaşlılık nitelikleriyleyse, bilgedirler ve hastalıkların, belalarm nedenlerini ve sorunları çözmeyi bilirler. *Machi*ler, sağaltma, cin çıkarma, insanlar, hayvanlar ve ürünler için bilgi ve bereket sağlama amacıyla *Ngünechen*'in bütünlüğünü kapsarlar. Mapucheler İspanyolca eril "el" ya da dişil "la" önekini kullanmadan *machi*'den salt *machi* olarak söz ettiklerinde, ayinde her zaman, başka durumlarda da genellikle kapsanan bu üçüncü cinsiyete gönderme yapmaktadırlar.

Aşağıda, *machi* Ana'nın, *machi* Pamela için yapılan bir sağaltım ayini sırasında terennüm ettiği duadan, *machi*nin Bütün cinsiyeti kapsayışını örnekleyen bir parça yer alıyor. Her iki *machi* de aynı kız kardeşler birliğinin üyesidir.

> Atına binmiş yaşlı adam, atına binmiş yaşlı kadın, atına binmiş genç erkek, atına binmiş genç kadın, bize yardım edin. Bana gelin. ... Kendi adıma sağaltmıyorum. Dizlerimin üzerinde yakarıyorum, çünkü *machi*lerin yaratıcısı beni sağaltmaya yazgıladı. Yüreğimi, kafamı seçtiniz... Işığın dizlerindeki dört göklerin huzuru krallığınızda, buğdayınız, paranız, ambarınızda her türlü tahılınız, bol bol ürününüz var. Siz dört yaşlı ve genç insan, siz bağdaş kurup oturmuş *chiripa*lar içindeki erkek ve kadınlar, bazılarını bize yağdırın. Bana gelin. *Machi*lerin yaratıcısı yaşlı adam, *machi*lerin yaratıcısı yaşlı kadın, *machi*lerin yaratıcısı genç erkek, *machi*lerin yaratıcısı genç kadın; bana şifalı bitkileri verdiniz. Beni siz seçtiniz; bana bilgeliğinizden, gücünüzden verdiniz. Şimdi ben hepinizim. Çocuklarınızla aracı olmamı istiyorsunuz. Beni şifalı bitkiler çanağının üzerinde oturtuyorsunuz. Çocuklarınıza uzanmamda, çocuklarınızı arındırmamda yardımcı olun... Siz dört büyüğün hizmetinde olan yüreğimle onun yüreğini canlandıracağım.

*Machi*ler eril ve dişil cinsiyetleri kapsadıklarında, Mapuche erkek ya da kadınlarının toplumsal kimliklerini üstlenirler; bu durumda onları kadın *machi*ler ya da erkek *machi*ler olarak tanımlıyorum. Dişil ya da eril *machi*lerden söz ettiğimdeyse, onların toplumsal cinsiyetinden değil, cinsiyetinden söz etmekteyim. *Machi*ler cinsiyet ve cinsel tercihlerinden bağımsız olarak Bütün cinsiyeti kapsarlar.

*Machi*lerin cinsiyetlendirilmiş kimlikleri karmaşık ve değişkendir ve toplumsal ve ayinsel bağlama göre olduğu kadar, bireysel bağlama göre de değişir. *Machi*ler, bağlama göre, bir toplumsal cinsiyetten diğerine geçebilir ya da birden fazla toplumsal cinsiyeti kapsayabilirler. *Machilik* hem toplumsal cinsiyet farklılaşması, hem de toplumsal cinsiyet kaynaşması mahallidir.

*Machi*ler kentlerde ve toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasında doğal bir bağlantıyı varsayan Mapuche-olmayanlarla temas ettiklerinde, genellikle cinsiyetleriyle ilişkili toplumsal cinsiyet rolüne

uygun davranırlar. Ancak, eril *machi*ler erkek, dişil *machi*lerse kadın kimliğini benimsediklerinde dahi, hiçbir zaman Mapuche erkek ve kadınlarının tabi olduğu rol, sınırlılık ve yükümlülüklere tabi değildirler. Örneğin, *machi* Pamela, Ana ve María Angela, yalnız başlarına başka cemaatleri ve kentleri ziyaret etmekte, *lonko*ları, *caciqueleri* geleneksel bilgilerden yoksunlukları nedeniyle alaya almakta, ev işlerini kız kardeşlerine ya da kızlarına yaptırmakta ve cemaat kararlarında son sözü söylemektedirler.

Eril *machi*ler ayinlerde Bütün cinsiyetin yanı sıra, kadınların ya da bekâr rahiplerin toplumsal kimliğini benimserler. Çeşitli düzlemlerde kadın giysilerine bürünür, kadın cinselliğini benimserler. Tüm *machi*ler cezbeye uğramalıdırlar ve cezbe kadın cinselliğiyle bağlantılandırılan bir haldir. Bu bilinç durumu eril cinselliğiyle ilişkilendirilen başka âlemlere "sihirli uçuş"tan çok daha sık görülen bir olgudur. *Machi* Marta kadın toplumsal kimliği, giysi ve cinselliğini benimseyen eşcinsel bir erkek *machi*dir ve üç toplumsal cinsiyet rolünü de uygulamaktadır. Erkek toplumsal kimliğini benimser ama ayinler sırasında kadın olur ve genellikle kadın ayinsel giysilerine bürünür. Biseksüeldir ve cinsiyetinin ayla birlikte değiştiği söylenir. Hem *machi* Sergio, hem de Jorge bekâr erkek rahiplerin toplumsal kimliğini benimser ve ayinler sırasında çeşitli ölçülerde kadın giysilerine bürünerek, bununla Bütün cinsiyet arasında gider gelirler.

Öte yandan, kadın *machi*ler, erkek giysilerine bürünmez, erkek rollerini benimsemezler. Kadın *machi*ler genellikle Bütün cinsiyeti ve dişi toplumsal cinsiyeti kapsar ve kadın toplumsal kimliğini sürdürürler, kadın giysileri giyer ve genelde kadınlara özgü işlerle uğraşırlar. Bazı kadın *machi*ler sık sık evlerinden uzaklaştıkları ve ev işleri ve dokumacılıkla ancak zaman bulabildiklerinde uğraştıklarından, "eril" addedilseler de, yine de kadın sayılmaktadırlar. Hiç erkek giysilerinden unsurlar taşıyan ya da erkek prestij konumlarını işgal eden kadın *machi* görmedim. Kadın *machi*ler *lonko* (soy başı), *cacique* (cemaat başkanı) ya da gümüş işçisi olmazlar. Her iki cinsiyetten *machi*ler de artık sanatlarını icra edecek bilgi ve yetenekten yoksun kalmış erkek

hatiplerin (*nguenpin*'ler) yerini alsa da, *machi*ler *nguenpin* olmazlar ya da eril söylem ve bilgiyi benimsemezler.

Kadın *machi*lerin eril kimlik ve rolleri benimsemeyişlerinin nedeni, toplumsal cinsiyetin anatomik-fizyolojik bileşeninin, yaşam ile ölüm üzerine deneyimsel bilgiyle ilişkilendirildiği ve uğraş ya da giysi bileşenlerince daha az dengelendiği için, kadın *machi*lerde, erkek *machi*lere göre daha önemli sayılmasıdır. Dişi *machi*ler üreme yetisine sahip olgun kadınlardır ve doğurganlık ve bereket konusunda bilgi sahibi oldukları kabul edilir. Kadının aybaşı ve doğum kanı güçlü ve toplum için potansiyel olarak tehlikeli sayılır ve genellikle aşk büyülerinde ve sihirde kullanılır. Aybaşı sırasında cinsel ilişki bu nedenle tabu sayılmakta ve kadınlar evde ebelerin yardımıyla doğum yaparken erkekler evi terk etmektedirler. Bizatihî doğum deneyimi, bolluk ve bereketi sağlamaya ilişkin bilgiyle ilişkilendirilir. Vajinanın kanaması salt fizyolojik bir süreç değil, hayatta kalmak için gerekli bilgi sistemleri kabul edilmektedir. Pek çok diğer bahçe tarımcısı (*horticulturalist*) başlık toplumunda olduğu gibi, analara değer verilir ve kadınlıkla ilişkilendirilen, cinsellik değil, (biyolojik ya da evlat edinme yoluyla) analık ve besleyicilik özellikleridir; bu noktaya ileride yeniden döneceğim.

Kadın *machi*lerin cinselliği daha az önemlidir ve *machi*nin ruhlarla "evliliği"ne ve onun *rewe* ya da mihrabına göre ikincil sayılır. Heteroseksüel ve biseksüel kadın *machi*lerle tanıştım; lezbiyen ve evlat edinmiş *machi*lerden söz edildiğini de duydum. Mestizo ve Mapuche kadınları arasında eşcinsellik ve biseksüellik eril eşcinselliğin ve biseksüelliğin olumsuz çağrışımlarına sahip değildir ve ancak analığa (biyolojik ya da kurgusal) müdahale ettiğinde söz konusu edilir. Bir kadın, eril ya da dişil toplumsal cinsiyetler dahil gündelik sınırların ötesine geçebildiği için *machi* olur. Kadın *machi*ler kadınlığı icra edebilir ve kadınlar adına konuşabilirler, ama cemaatin kadın örnekleri değildirler. "Manevî analar" olarak rolleri, cemaat ile büyük güçler arasındaki dolayımı sağlamaktır.

Toplumsal cinsiyeti değiştirebilme yetisi, herhangi tikel bir cinsel eğilimle bağlantılı değildir. *Machi*ler heteroseksüel, biseksüel,

eşcinsel ya da bekâr olabilir ve yine de her üç toplumsal cinsiyeti de kapsayabilirler. De Lauretis (1987)'in tersine, Mapucheler cinsel tercih ve cinsel temsili cinsiyetlendirilmiş öznelerin oluşumunda merkezî olarak görmezler. *Machilik*, toplumsal cinsiyet ötesilik, dişil toplumsal kimliği ve dinsel kudret arasında açık bir ilişki bulunmaktadır. Mapuche toplumsal cinsiyetinin belirlenmesinde cinsel tercih değil, rol ve uğraş en önemli etkenlerdir. Toplumsal cinsiyet tahayyül edilmiş bir inşa, farklılaşmış bir konumlanış ve bir dünyayı görüş tarzı olarak anlaşılmalıdır.

IV *Machi*ler, Kadın Cinselliği ve Toplumsal-İktisadî Değişim

Bütün *machi*ler bir toplumsal cinsiyetten fazlasına sahip olabilmekle birlikte, başat olan, dişi *machi*lerdir ve *machi* giysi ve cinsel imgesi, dişi cinselliğiyle daha yakından ilişkilendirilmektedir. Erkek *machi*ler (kısmen) transvestittir ve genellikle eşcinsel ya da erkeklikten uzak sayılırlar. Erkeklerin iktidar konumlarına getirilmezler ya da erkek işleri icra edemezler. Buna karşılık, dişi *machi*ler kadın sayılmaktadır. Kadın giysileri giyer, kadın cinsel kimliğini benimser ve kadınların faaliyetlerini icra ederler. *Machi*'nin cinsiyeti manevî yaşam ve güçlerine teğet geçer, ancak dileklerinin ayinsel cemaate etkince aktarılması üzerinde bir etkisi vardır. *Machi*lerin kendisi simgelerdir ve temsil ettikleri şeylerin erdem ve kudretlerine katılmalıdırlar.

Bu bölümde, Mapuche tarihi boyunca *machi* cinsiyetindeki değişim ve cemaatin gereksinimleri ve değişen toplumsal-iktisadî ve siyasal koşullarıyla ilişkileri üzerinde duracağım. Geçmişte eril transvestit *machi*ler başatken günümüzde neden dişil *machi*lerin hâkim olduğunu irdeleyeceğim.

16. yüzyılda, Mapucheler, birbirleriyle savaşan, merkezî otoriteden yoksun, atayanlı klanlar halinde örgütlenmiş, yarı-göçer savaşçı, avcı ve bahçe tarımcılarıydı. Mapucheler 17. yüzyılda sürü çobanları ve atlı savaşçılar haline geldiğinde, geniş *lonko* grupları ortak bir *cacique* çevresinde bağlaşıklık oluşturdular. Vur-kaç tak-

tikleri izleyip gerilla savaşına giriştiler. Bir devlet sistemi ya da kalıcı iktidar konumlarından yoksundular.

Avcılık ve savaşçılık 18. yüzyıl ortalarına dek bir hayatta kalma aracı olduğundan, zamanın *machi*lerinin çoğu erildi ve kendi atasoylarından *pülluame*'leri ya da eril ata ruhlarını avın ya da savaşın sonuçlarını öngörüp etkilemeye ikna edebilecek erkekler rolünü benimsiyorlardı. Ölü savaşçıların ruhları, *lonko*'lar ve kadîm *machi*lerin, şimşek ve yıldırımlar olarak, ya da volkanik patlamalar halinde gökyüzünde savaşı sürdürdükleri ve büyülü yollardan kendilerini çağıranlara yardım ettikleri düşünülürdü (Rosales 1674: 162). Ancak bu *machi*ler eşcinseldiler; kadınlar gibi giyinip dişi cinselliğini benimserlerdi. Hem kadınların, hem de erkeklerin faaliyetlerini icra ederlerdi. Kadın işi sayılan yemek pişirmeye, dokumaya, sağaltım için şifalı bitkiler kullanmaya ek olarak, *machi*lerin savaşın sonucunu etkileyip öngörebilecekleri düşünülür ve toplantılarla barış müzakerelerinde hitabet yeteneklerini kullanmaları beklenirdi (Rosales 1674: 135). Eril *machi*ler, manevî savaşları yürütmede ve savaşçı ruhları yatıştırmada dişil olanlara göre daha ehil sayılıyordu.

18. yüzyılın ikinci yarısında, Mapucheler yerleşik tarıma geçtiler. Bu dönemde kadın *machi*lerin sayısı artarken, eril transvestit *machi*ler yavaş yavaş yok olmaya başladı. Bu değişiklik, savaşların son bulması ve soyların artık ortak erkek atadan yoksun farklı rezervasyonlara dağılmasıyla açıklanmaktadır. Erdişil Mapuche ilahı *Ngünechen*'in Mapuche ayinlerinde merkezî sahnede yerini alırken, eril transvestit *machi*lerin icra ettiği eril ata ruhlarının yatıştırılması ve askerî kehanetler, önemini giderek yitirmekteydi. Misyonerlerin Mapuche cemaatlerine getirdiği Katolik eşcinsellik korkusu, eril transvestit *machi*lere yönelik olumsuzluğu yoğunlaştıracaktı. Buna ek olarak, tarımsal ve sığır çobanlığına dayalı bir ekonomiye geçişle birlikte, ay ve bereketle ilintilendirilen dişil güçler önem kazandı.

Toprakları sistemli biçimde ellerinden alınıp yenilgilere uğratılırken (1882) ve nihayet rezervasyonlara yerleştirilirken (1884), toprak ve bereket Mapuche mücadelesinin simgeleri haline geldi.

Toprak giderek azalırken, *machi*lerden giderek besleyen dinsel kadınlar ve analar olmaları beklenir oldu. Bu "yaşam sağlayıcılar", toprağa, hayvanlara ve insanlara bereket getirmek üzere kudretlerini aydan almaktaydı. Bereket, doğum ve beslemeyle doğal ya da simgesel ilintileri nedeniyle Mapuche kadınları güçlü sağaltıcılar ve dinsel aracılar haline gelmişti (Bacigalupo 1995: 62-76; 95-102).

*Machi*ler artık savaş ve avcılıkla ilişkili olmadığından, erkek soylarından ve ata ruhlarından bağımsız olarak siyasal olmayan bir güç kazandılar. Uzmanlaşarak benzer tarzda çalışan *machi* kız kardeşlikleri yaratmaya koyuldular. *Machi*ler şimdi aile ruhlarının cezbesi altındaydı ve eril *machi*lerin geçmişte yaptığı gibi, farklı eril ata ruhlarına ve doğa ruhlarına hâkim olmak yerine, kuvvet ve yeteneklerine dayanıyorlardı. Bu aile ruhları, kadın tarafından ölmüş *machi* akrabalarıydı. Çağdaş Mapuche toplumunda soy, kalıtım ve varislik eril soydan aktarılmayı sürdürmektedir, ama manevî güç ve yetenekler kadın soyundan aktarılır ve genellikle kadın *machi*lerde tezahür eder. Çoğu genç *machi*ler, bir *machi* olan büyük ana, büyük büyük ana ya da büyük teyzenin ruhunu devralır.

Günümüzde kadın toplumsal kimliğini benimseyen dişi *machi*lerin başatlığını birkaç nedenle açıklamak mümkündür (Bacigalupo 1994: 240-241):

1) Kadın *machi*ler manevî alanla ilişkilerinden türetilmiş bir gücü kullanırlar. Esrarlı kudretleri erkeklerin siyasal gücünden farklıdır ve toplumsal ve siyasal konumlarıyla çelişmez; oysa eril *machi*lerinki çelişebilir (çünkü eril *machi*ler atayanlı soya bağlıdırlar ve esrarlı güçlere sahiptirler). Erkeklerin siyasal güçleriyle kadınların siyasal-olmayan kudretleri arasındaki tamamlayıcı ilişki, *cacique*'lerle (cemaat başkanları) *machi*ler arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır. *Cacique*'ler siyasal gücü ellerinde tutar ve dış dünyaya cemaati temsil ederler; *machi* ise cemaatin içinde manevî kudreti elinde tutmaktadır.

2) Kadınlar günümüzde *machi*lerin gereksindiği maharet ve bilgiye sahipken, genellikle ücretli işçi olarak çalışan erkekler bun-

dan yoksundur. Mapuche kadınları geleneğin bekçileri haline gelmişlerdir; geleneksel şifalı bitkiler, kadîm dağarcık ve *Mapudungun* diline ilişkin bilgiyi aktarırlar. Her biri *machi* pratiği için hayatî önem taşıyan empati, sezgi kullanımını becerecek ve kişilerarası becerilerini geliştirecek şekilde yetişirler. *Machi* olan kadınlar kadınların toplumsal cinsiyet rolleriyle sürekliliği sürdürürler; oysa eril *machi*ler erkeklerin faaliyetlerinden vazgeçip kadın becerileri ve bilgileri edinmek zorundadır.

3) Mapuchelerin artan ölçülerde modernleşmesinin bir sonucu olarak, *nguenpin*'ler (hatip erkekler) ayinleri icra edecek bilgilerden yoksun kalmıştır ve yerlerini kolektif *nguillatun* ayinlerinde rahibeler olarak davranan kadın *machi*lere bırakmaktadırlar. *Machi*ler değişikliğe uğramış bilinç durumlarıyla ruhlar âlemiyle doğrudan ilişkiye geçerler ve manevî yardım ve bilgi için onları bedenlendirirler. Bu, *nguenpin*'in kullandığı biçimsel ayinsel duadan daha etkin sayılmaktadır.

4) Kadın *machi*lerin, erkek transvestit *machi*lerin yerini almasının nedenlerinden biri de, bu ikincilerin eşcinsel düşmanı Şilili/Katolik toplumca onların eril sayılmayıp kovuşturmaya uğramasıdır. Hayatta kalan az sayıda erkek *machi*nin, ister biseksüel, ister eşcinsel, ister bekâr, ister kadınlarla evli olsunlar, kadınsı bir imgesi vardır. Şilili/Katolik toplum eşcinsel düşmanı olduğundan, *machi*liğe eğilimli pek çok erkek, *machi* olmamayı yeğlemektedir. Az sayıdaki erkek *machi* ise, kısmen transvestittir ve gündelik yaşamlarında kadın eşarbı, şalı ve takılarıyla dolaşırlar.

5) Kadın *machi*lerin ve erdişil pan-Mapuche ilahı *Ngünechen*'in bereketi sağlayacağı düşünülür. Bereket, doğum ve beslenmeyle doğal ya da simgesel bağlantıları nedeniyle, dişi *machi*lerin pan-Mapuche ilahı *Ngünechen*'i yatıştırmada ve onu toprağın ve hayvanların bereketi ve bolluğunu sağlamaya iknada daha etkili oldukları düşünülmektedir.

V Sonuçlar

Mapucheleri Katolisizm ve Şili toplumsal cinsiyet ideolojileriyle etkileşimindeki *machi* kimlik, iktidar ve pratiğinin altında yatan toplumsal cinsiyetin karmaşık ilişkilerini ele alırken, eleştirel bir feminist ve Kadıncı yaklaşıma başvurdum. Mapuche kozmolojisi ve toplumunun yanı sıra, *machi* pratiğinde toplumsal cinsiyetin nasıl inşa edilip oluşturulduğunu keşfederken, bu inşaların bağlama özgü, karmaşık ve kimi zaman da çelişkili olduğunu gördük. Mapuche toplumsal cinsiyet kimlikleri doğada, bedenlerde ve cinsel tercihlerde, heteroseksüel modellerde kök salmış olmayıp, rol, uğraş ve manevî eğilimle tanımlanmaktadır.

Kozmolojideki eril, dişil, yaşlı ve genç, bilgi ve bereket arasındaki simetrik ilişki, *Ngünechen*'in özelliklerinde ve *machi*lerin kapsadığı Bütün cinsiyetin bütünselliğinde yansımasını bulur. *Machi*ler cinsiyetlerinden bağımsız olarak hem dişil hem eril, hem genç hem yaşlı sayılırlar. Bütünleştirir ve sağaltırken dişil kudretlerden, cin kovarken ise eril kudretlerden beslenirler. Buna ek olarak, bilgi ve bereket, kültür ve doğa, gençlik ve yaşlılık, kadınlarda, erkeklerde ve *machi*lerde yaratılır. *Ngünechen*'in dört ilkesi arasındaki ilişkiler, bu temel örüntüyü tekrarlamaktadır. Ne ki Mapuche eşitlikçi kültürel ideolojisi pratikte her zaman tutarlı değildir. *Machi*lerin çağdaş toplumsal ve cinsel kimliği ve dinsel kudretleri bağlamında, kadın *machi*ler ve *machi*lerin dişil yanı daha önemli hale gelmektedir.

Geçmişte, eril transvestit *machi*ler hem erkek hem de kadın rollerini icra etmekteydi. Savaş ve sağaltımı uyguluyorlardı ve hem atayanlı soya hem de dinsel aracılara dahildiler. Günümüzde, bolluk, bereket ve besleme Mapuche dualarında merkezî bir yer almaktadır ve bunlar dişilik ve siyasal-olmayan kudretle ilişkilendirilir. Ayla ilişkilendirilen Mapuche manevî analık nosyonları, *marianismo* ve kadınların evde oturması gerektiğine ilişkin Şili nosyonları bu durumu güçlendirmiştir. Günümüzde varlığını sürdüren az sayıdaki erkek *machi*, meşru ve etkin sayılabilmek için kadınsı bir ayinsel kimlik (giysi, davranış, rol) ve kimi zaman da kadın uğraşlarını benimser.

Erkek uğraşlarını icra edemez ya da erkeklerin yerel siyasal uzmanlıklarına el uzatamazlar ve atayanlı soy içerisindeki konumları, esrarlı kudretleriyle çelişkili sayılmaktadır. Şili'de eşcinsel düşmanlığından kaçınabilmek için kimi erkek *machi*ler kendilerini bekâr rahipler olarak sunmaktadır. Oysa kadın *machi*ler kadın kimliği, giysileri, rolü, dağarcığı ve becerileriyle bir süreğenlik sergiler. Üremeye ve analık potansiyeline yetili yetişkin dişiler olarak kadın *machi*ler üreme kuvvetleri ve besleyici yeteneklerle bağlantılı görülür. Manevî analık, maneviyatın bedene bürünmüş bir yolu haline gelir.

Açıkça, bereket üreticileri olarak kadınların, siyasal-olmayan ve esrarlı kudretle bağlantılı artan gücü ve prestiji, ibreyi, *machi* rolünün artan ölçüde kadınlaşması ve bu bağlamda eril niteliklerin değersizleşmesi yönüne çevirmiştir. Kadın cinselliğiyle ilişkilendirilen cezbe eril cinsiyetiyle bağlantılı "büyülü uçuş"tan daha yaygındır ve manevî analık, eril savaşçı ruhları gölgede bırakmaktadır. Bereket simgeleri artan ölçüde popülerleşmekte ve kadınların jinekolojik hastalıklarının sağaltımında, âşıkları, kocaları ve aileleriyle sorunlarını çözmede ve toprağın, hayvanların, insanların bereketini sağlamada, çoğunlukla kadın *machi*ler tarafından kullanılmaktadır.

Esrarlı ve siyasal rollerin birbirleriyle çelişkili görülmesi de mapuche toplumunda, kadınlarla erkekler arasında yeni bir dengeyi yansıtır. Erkekler, geleneksel dağarcık ve *lonko, nguenpin* ve *cacique* rollerinde örneklenen içsel eril prestij eksenleriyle ilişkilerini yitiriyorlar. Az sayıda erkek ulusal toplumla aracılar olarak dışarıda siyasal iktidar konumları işgal ederken, çoğunluğu, vasıfsız ve düşük ücretli kent işçileri ya da zengin çiftçilerin yanında ırgat olarak çalışıyor. Pek çok Mapuche erkeği, Şilili erkek tahakkümü/kadın tabiyeti ideolojisini benimsemiş durumda. Bu ideoloji, kadın *machi*lerin cemaatleri içerisinde edindiği kudretle ve hizmetlerine karşılık olarak ödenen para ve mallarla çelişiyor. Esrarlı kudretlere sahip kadın *machi*ler artık geleneksel dağarcığın bekçileridir ve sağaltıcı, rahibe ve dinsel aracılar olarak davranmaktadırlar. Bu çelişki bir çözüme kavuşturulabilmiş değildir ama olasılıkla dişi

*machi*ler ve kadın zanaatkârlar kentsel bağlamda artan sayıda Mapuche ve Şililiyle birlikte çalıştıkça, olasılıkla daha eşitlikçi bir kültürel ideolojiye doğru hareket edecektir.*

Okuma Önerileri

1 Paula Gunn Alien, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions,* Boston, Beacon Press, 1986.

2 Felix Jose Augusta, *LecturasAraucanas,* Padre de las Casas, Chile, Editorial San Francisco, 1910 (1934).

3 Ana Mariella Badgalupo, 'Mapuche Women's Empowerment as Shaman/Healers', in *Annual Review of Women in World Religions* Vol. 4, An/ind Sharma and Katherine K.Young (eds.), Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 57-129.

4 Ana Mariella Bacigalupo, *The Power of the Machis: The Rise of Female Shaman/Healers and Priestesses in Mapuche Society,* Ann Arbor, University Dissertation Microfilm, 1994.

5 Sandra Bern, *The Lenses of Gender; Transforming the Debate on Sexual Inequality, New* Haven and London, Yale University Press, 1993. Erika Bourguignon, *Possess/on,* San Francisco, Chandler and Sharp Publishers, 1976.

6 Erika Bourguignon, 'Trance and Shamanism: What's in a Name?', *Journal of Psychoactive Drugs,* Vol. 21 (I): 9-15, 1989.

7 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, New* York, Routledge, 1990. Carolyn Bynum, Steven Harrell, and Paula Richman (eds.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols,* Boston, Beacon Press, 1986.

8 Ann Carr, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience,* San Francisco, Harper and Row, 1990.

9 Beverly Chinas, *The Isthmus Zapotecs: Women's Roles in Cultural Context, New* York, Holt, Rinehart and Winston, 1973.

10 Johan Cooper, 'The Andean Civilizations', in Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians,* Washington, Bulletin 143, Bureau of American Ethnology, Vol. II, Smithsonian Institution, 1946.

[11] Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction,* Bloomington, Indiana University Press, 1987.

[12] Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy,* Princeton, Princeton University Press, 1974 [1964].

[13] Julia V. Emberley, *Thresholds of Difference: Feminist Critique, Native Women's Writings, Postcolonial Theory,* Toronto, University of Toronto Press, 1993.

[14] Louis Faron, *Hawks of The Sun: Mapuche Morality and its Ritual Attributes,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964.

[15] Rolf Foester, and Sonia Montecino, *Organizaciones, Lideres y Contiendas Mapuches (1900-1970),* Santiago, Centro de Estudios de la Mujer, 1988.

[16] Jane Gould, 'The Problem of Being Indian: One Mixed-Blood's Dilemma', in Sidonie Smith and Julia Watson (eds), *Decolonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, pp. 81-87.

[17] Rayna Green, 'Review Article. Native American Women', *Signs,* 6:248-67, 1980.

[18] Rayna Green, 'Culture and Gender in Indian America', in Margaret Anderson and Patrick Hill Collins (eds). *Race, Class and Gender, An Anthology,* Belmont, Wadsworth, 1992 [1989], pp. 510-518.

[19] Annette Jaimes Guerrero, 'Native Womanism: Red Warrior Women as Exemplars of Indigenism in a Blueprint for a Revolution' *Indigenous Intellectual Sovereignties: A Hemispheric Convocation Conference,* Davis, University of California, 1998.

[20] Linda Hogan, 'The Two Lives', in B. Swann and A. Krupat (eds), *American Indian Lives,* Lincoln, University of Nebraska Press, 1987, pp. 231-49.

[21] Ursula King (ed.), *Religion and Gender,* Cambridge, Blackwell Publishers, 1995.

[22] Laura Kleinand Lillian Ackerman (eds), *Women and Power in Native North America,* Norman, University of Oklahoma Press, 1995.

[23] Eleanor Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles or Women Cross-Culturally,* New York, Monthly Review Press, 1981.

[24] Maria Alexandra Lepowsky, *Fruit of the Motherland: Gender in a Egalitarian Society,* New York, Columbia University Press, 1993.

[25] Karen McCarthy Brown, *Mama Lola. A Voudou Priestess in Brooklyn* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1991.

[26] Trinh T. Minh-Ha, *Woman, Native Other,* Indiana University Press, 1989.

[27] Wilhelm Moesbach, *Vida y Costumbres de los Indigenas Araucanos; en la Segunda Mitad del siglo XIX,* Santiago, Imprenta Universitaria, 1936 [1929-1931].

[28] Francisco Nunez de Pineda y Bascunan, *Cautiverio Feliz y Razon de las Guerras Dilatadas de Chile,* Santiago, Imprenta El Ferrocarril, 1863 [1673].

[29] Miguel de Olivares, *Historia Militar, Civil, y Sagrada del Reino de Chile,* Santiago, Imprenta El Ferrocarril, 1864 [1767].

[30] Sherry Ortner and Harriet Whitehead (eds), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality,* New York, Cambridge University Press, 1981.

[31] Sherry Ortner, 'Gender Hegemonies', *in Cultural Critique* No. 14, Winter, 1990, pp. 35-80.

[32] Sherry Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture,* Boston, Beacon Press, 1996.

[33] Michel Perrin, 'The Body of the Guajiro Shaman', in J. Matteson Langdon and G. Baer (eds), *Portals of Power: Shamanism in South America,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, pp. 103-126.

[34] Karia Poewe, 'Universal Male Dominance: An Ethnological Illusion', *Dialectical Anthropology,* 5, No. 2, 1980, pp. 111-25.

[35] Susan Rogers, 'Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance', *American Ethnologist,* 2, 1975, pp. 727-57.

[36] Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (eds), *Women, Culture and Society,* Stanford, Stanford University Press, 1974.

[37] Diego de Resales, *Historia General del Reino de Chile,* Vol. 1. Santiago, Editorial Andres Bello, 1989 [1674].

[38] WillRoscoe, *The Zuni Man-Woman,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991.

[39] Rosemary Ruether, 'The Feminist Critique in Religious Studies', in Elizabeth Langland and Walter Grove (eds), *A Feminist Perspective in the Academy. The Difference it Makes,* Chicago and London, University of Chicago Press, 1981, pp. 52-66.

[40] Sperata de Sauniere, *Cuentos Populares Araucanos y Chilenos Recogidos de la Tradicion Oral,* Santiago, Biblioteca Popular Nascimiento, 1975.

[41] Alice Schlegel, 'Gender Meanings: General and Specific', in Peggy Sanday and Ruth G. Goodenough (eds), *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 23-41.

[42] Karen Shanley, Thoughts on Indian Feminism', in Susan Ware (ed.), *Modern American Women: A Documentary History,* Chicago, Dorsey, 1989, pp. 349-54.

[43] Edmund Reul Smith, *The Araucanians or Notes of a Tour Among the Indian Tribes of Southern Chili,* New York, Harper and Brothers, 1855.

[44] Ines Talamantez, 'Seeing Red: America Indian Women Speaking About Their Religious and Political Perspectives', in Rosemary Keller and Rosemary Ruether (eds), *In Our Own Voices: Four Centuries of American Women's Religious Writing,* San Francisco, Harper, 1982, pp. 383-423.

[45] Alice Walker (ed.), *In Search of Our Mothers'Gardens,* New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

Cinsiyetlendirilmiş İlahlar ve Kültürün Hayatta Kalması*

June Nash

Uzun yıllar önce, Efendi Güneş, Tatik Ka'kal bugünkü gibi yürümezdi. Yalnızca gökyüzünde asılı dururdu. Büyük anamız Ay, Baba Tanrı, Ağabey Tios Tatil, İkinci Kardeş Oğul Tanrı ve sonuncusu, K'osh adında üç oğul doğurdu. İlk ve ikinci ağabeyler parlamadı. En parlak olanı, üçüncü kardeş K'osh'tu. Büyük ağabey gökyüzünde olduğunda, hiç gece olmuyordu. Hiç dinlenmeksizin çalışıyordu. Ürünler güneşin merhametsiz ateşi altında kavruluyordu. K'osh devreye girip ateşi taşıma görevini üstlendi, ve anasına dedi ki: "Günün gökyüzüyle buluştuğu yere gideceğim". *Milpa*'sındaki** ateşten yanan korları alırken dedi ki, "Ağabeyim yürümeyi bilmiyor. Ben yürüyüp döneceğim". Artık gündüz önde yürürken gece de onun ardından gelir (Nash 1970: 198-9).

Chiapas'da Amatenango del Valle'de alan araştırması yaparken Tzeltal dilinde konuşan bir ihtiyarın bana anlattığı bu öykü, Orta Amerika inanç sistemlerinde merkezî dinamiği oluşturan kapsanmış kozmik güçlerin toplumsal cinsiyet diyalektiğini gayet iyi yakalamaktadır. Mitik ifadeleri bölgeden bölgeye değişiklik göstermekle birlikte[1], çağdaş etnografik anlatılarda suyüzüne çıkan eril ve dişil kudret ve işlevler arasındaki tamamlayıcılık duygusu, fetih

---

* Türkçesi: Sibel Özbudun.

** *milpa*: Bahçe tarımcısı (*horticulturalist*) Meksika yerlilerinin aynı anda üç ya da daha fazla tip ürün yetiştirdikleri küçük ekili alanlar. *Milpa* günümüz kırsal Meksikası'nda da yerli yaşamının merkezi olmayı büyük ölçüde sürdürmektedir. (ç.n.).

devletlerinin askerî evresini önceleyen erken uygarlıklar için şifreleri çözülen kozmolojik kuvvetlerin dinamiğini yakalar.

İspanyol fethi, Orta Amerika'daki fethedilen devletlerde baş gösteren, Yeni İspanya'daki cinsiyetlendirilmiş işbölümü ve kadınların tabiyetini güçlendirmiştir. Kadınlar için fethin mirası, kendi ailelerinin yanı sıra, fatihlerin temel gereksinimlerinin karşılanması sorumluluğu ve yüküydü. Bu durum, hem doğaüstü, hem de gündelik dünyada, kadınların kültürünün ev-içiyle ilintili unsurların hayatta kalmasını sağlayacaktı. Mısır, toprak, tatlı sular ve dokumacılık sanatıyla ilintili ilahlar varlığını sürdürürken, savaş ve ölümle ilintili ilahlar yerlerini Hıristiyan azizlere ve ilahlara bıraktı. Amerika'da yaratılış mitosları uygarlıkların oluşum dönemlerinde önem taşıyan ve yükselen imparatorlukların militarist evrelerinde kamusal temsilleri bastırılan bu dişi ilahlar, sömürge ortamında yeni bir yaşam bulacaktı. Bazıları, yerli ve Katolik geleneklerin senkretik temsillerinde, özellikle de, bir zamanlar Tonatzin kültünün yaşam bulduğu yerleşimde yerleştirilmiş, koyu renkli yüzü yükselen mestizo ulusu yansıtan Guadelupe Bakiresi'nde yeniden su yüzüne çıktı.[2]

Güneş ve ayın devinimine, zaman ve mekâna, su ve toprak bereketinin süreğenliğine ilişkin yerli kavrayışları, mestizo kültüründe bastırılamamış dişil doğaüstü güçler ve onların insanî denkleriyle ilişkili bereket, canlanma ve ürün yaşamı güçlerine ilişkin ilksel inançlardan besleniyordu. Cinsiyetlendirilmiş Efendi Güneş ile Büyükannemiz Ay arasındaki, kabile Tanrısı Huitzilpochtli ile Coyalxauqui arasındaki mitik savaşta Azteklerce tarumar edilen denge, Orta Amerika uygarlığının çeperlerinde, Fetih öncesi dönem boyunca canlı tutuldu ve çağdaş Mayaların mitolojisinde halen belirgindir.

Bu makalede feminist araştırmanın şu konulardaki katkılarını değerlendireceğim: Fetih-öncesi imparatorluklarda ilahların temsilinde cinsel hiyerarşinin yansıtılması ve ortaya çıkan sömürge ve çağdaş toplumlarda cinsiyetlendirilmiş ilahların, insan işbölümü

içindeki etkileşimleri. Bu anahtar sorunsal alanlardaki feminist araştırmalar, kadınların evrensel tabiyetine ve cinsiyete dayalı iş-bölümünün doğal temeline ilişkin varsayımlara meydan okumuştur. Toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıfın diyalektik etkileşimini keşfetmekle, erkek ve kadın bedenlerinin kültürel inşalarının toplumsal olarak nasıl üretilip sürekli kılındığına ilişkin daha açık bir anlayış edinmekteyiz.

Fetih Öncesi İmparatorluklarda Cinsel Hiyerarşi

Azteklerin Orta Amerika'da yükselişe geçtiği kısa tarih aralığında, toplumsal cinsiyet rollerinin, kadınların toprağa ve çocuklarının calpulli ya da toprak temelli akraba grubundaki veraset hakkına eşit erişim hakkına sahip olduğu eşitlikçi bir temelden,[3] erkek egemen bir militarist hiyerarşiye[4] evrimini izleyebiliriz. Aztekler hem Tula hem de Teotihuacan site devletlerinin doğaüstü güçlerini kapsayıp ilahları kendi kabile Tanrılarıyla kaynaştırdıklarından, bilimciler, teokratik hiyerarşilerinin budanıp şekillendirilmesine dahil olan ideolojik eğilimlerin şifresini çözmeyi başarabilmişlerdir.[5]

Orta platodaki erken site devletlerin doğaüstü dünyasına eşitlikçi bir toplumsal sistem yansıtılmaktaydı. Yaratıcı ilahlar, Omecihuatl ve Ometecuhtli, kimi zaman İkilik Efendisi Ometeotl olarak adlandırılan dişil ve eril atalardı.[6] İlk ilahlar genellikle çifte ya da erdişil figürler olarak betimlenmekteydi; bu, İspanyolların yüksek ölçüde kesimli ve hiyerarşik toplumsal cinsiyet sistemine zıttı. İspanyolların sonradan "Yılan Etekli Hanım" diyeceği Tanrıların Anası Coatlicue, bütün önemli yaşam ve ölüm, gece ve gündüz, ışık ve karanlığın yanı sıra, toplumsal cinsiyet dikotomilerinin güçlü bir kapsanışıydı.[7] Teotihuacan'ın Tepantitla binasında betimlenen ve bir zamanlar yağmur Tanrısı Tlaloc olarak teşhis edilen figür Pasztory (1976) tarafından, daha erken döneme ait, toprak, su, değerli taşlar ve dokumacılık ve savaşla ilintili Şamanik kudretlerle özdeşleştirilen dişi bir ilah olan Örümcek Kadın'la bağlantılı Büyük Tanrıça olarak yeniden yorumlandı.[8] Tatlı sular Tanrıçası

Chalchihuitlcue, besin Tanrıçası Chicumecoatl, tuz Tanrıçası[9] Vixtocivatel'in dişil temsillerine sıradan insanlarca tapınılmaktaydı.

Dişil ilahlar zanaat üretimiyle özdeşleştirilmede başat durumdaydı. Milbrath[10] Xochiquetzal'i, gebe kadınların koruyucusu olarak yaratıcılığın yanı sıra, "dokuma, nakış ve her türlü süsleme" becerilerine ilişkin bir ay ilahı olarak teşhis eder. Milbrath, Duran ve Telleriano-Remensis Kodeksi'ni zikrederek, ilk eğiren ve dokuyan kişi sıfatıyla, ressamların, nakkaşların, dokumacıların, gümüş ustalarının ve heykelcilerin koruyucusu olarak onun zanaatkârlarla ilişkisini doğrular. Toltec yöneticisi Huemac'ın hükümdarlığı öncesinde Huastec bölgesinden Orta Plato'ya nüfuz eden dişi ilah Tlazolteotl-Ixcuina'nın kültü,[11] keten lif geçirilmiş iki kirmenin saplandığı eğrilmemiş ketenden baş bandında, dokumacılığı kutlamaktadır. Başı kesilmiş bıldırcından yapılma burun süsünde toprak ve bereket çağrışımı yüklüydü (Sullivan 1982: II).

Aztekler, kadınlara önderlik görevleri verilmesi dışında pek çok bakımdan Toltek imparatorluk kurucularının öncelini izlemişti. Calpulli, ya da toprak temelli akraba grubu, erken Aztek yerleşimini biri savaştan, diğeriyse sivil ve dinsel edimlerden sorumlu iki şef seçen bir yaşlılar konseyiyle bir yönetişim temeli sağladı.[12] Calpulli tarafından toprağın korporat sahipliği, Aztek yönetiminin ilk yıllarında her bir ailenin gereksinimine uygun olarak yeniden dağıtımı güvence altına almaktaydı. En azından kaba göstergelere göre, kadınlar yasa ve ekonomide eşit haklara sahiptiler. Mendocino Kodeksine göre, zinada kadınlar gibi erkekler de idam ediliyordu. Kadınlar hem etkin üreticiler, hem de satıcılardı. Calpulli örgütlenişi içerisinde mülkiyet ve hakları vardı. Rahibeler oldukları kadar, sağaltıcılardı. Dokumacılık ve çömlekçilikteki becerileri, yaratıcı Tanrıların dört pusula yönü ve devasa bir dokuma tezgâhı üzerinde gerili olan evreni işaretlemek üzere gerdikleri ipliklerden çıkan yaratıcı kuvvetlerden söz etmeye olanak verecek temel eğretilemeleri sağlamaktaydı.[13]

Chapultepec'e girdikleri 1248 yılından, Tenochtitlan'a geçtikleri 1345 yılları arasında, Aztekler kendilerini Frederick A. Peterson'un[14]

"savaşçı tarımcılar" dediği durumdan "bir rahip savaşçılar örgütü"ne dönüştürdüler. Bu, yapısal olarak klanlara dayalı bir kabileden, kademelendirilmiş soylara dayalı bir krallığa geçiş anlamına gelmekteydi. Tenochtitlan'a geçişlerinin ardından Aztekler Culhuacan ve Tepanec ordularında paralı askerler olarak savaştılar ve Tepanec alanının hızlı büyümesinden pay aldılar. Calpulli'nin kabile konseyi varlığını sürdürmekteydi; ama askerî ve bürokratik hiyerarşilerin en üst önderleri, dört askerî önderden oluşan bir konsey tarafından tek bir hanedan soyu içerisinden seçilmekteydi. Soylu kadınların perspektifi açısından daha da önemlisi, kralın ardılının erkek önderin meşru olduğu kadar, gayri meşru çocukları arasından da seçilebilmesiydi; bu uygulama, Acamapichtli'nin savaşta büyük cesaret gösteren gayri meşru oğlu Itzcoatl'in onun yerine seçilmesiyle başlamıştı.[15] Seçim askerî önderlerin kralı seçme hakkını güçlendiriyor ve böylelikle, Calpulli konseyini tahrip ediyor ve yöneticinin en kıdemli karısının meşru çocuğunun veraset hakkını zaafa uğratıyordu.

Itzcoatl'in 1429'dan 1440'a dek süren hükümdarlığı sırasında, Aztekler Tepanecler'i alt ederek kendi başlarına yağmacı bir askerî devlet olarak ortaya çıkıp toprakları kraliyet soyu üyeleri ve önde gelen savaşçılara dağıttılar. Birikim ve genişleme temeli olarak tarımsal artılarla yarışan yeni servet akışları imparatorluğun inşasını destekledi; bunlar açık bir biçimde erkeklerin devingenliğine öndelik tanımaktaydı.

Tepanecler'in yenilgisini önemli yapısal değişiklikler izledi. Kralî soydan dört lord, izleyen önderleri akraba grubu erkekleri arasından seçtiler. Sanları kan ve savaşta zafere işaret ediyordu: Tlacochcalcatl, yani Mızrakların Evinin Efendisi; Tlacatecatl, yani Efendiler Soyundan Gelen; Ezmahuacatl, yani Kana Yakın Olan ve Tlilancalqui, yani Kara Yer Evinin Efendisi. Her birinin kendi vasalları, toprağı ve haraç tahsilatı vardı. Kraliyet hanedanının orun, toprak ve savaştan sağlanan haraç emeği halindeki bu kurumsallaşması, Calpulli'den ve hem erkekler, hem de kadınlar tarafından icra edilen iki-yanlı denetimlerden nihaî kopuşa işaret edi-

yordu. Toprağın denetimi kraliyet soyunun eline geçerken, asalak savaş ekonomisi, *mavehuales*, yani avamın üretken ekonomisinin yerini aldı. Aztekler elde ettikleri toprakları kraliyet soyunun üyeleri arasında dağıttılar ve savaşçılara özel tahsislerde bulundular. Savaş önderleri ve bürokrasi şefleri savaş tutsakları ya da *mayeques*'in kendileri için işledikleri toprakların ürünlerini temellük etmekteydi.

Devlet ideologlarının, tüm resmi belgeleri yok edip fetih savaşlarını meşru kılan bir mitolojiyi kaleme alarak resmî tarihi yeniden örgütleyişi Itzcoatl'in hükümdarlığına rastlar.[16] Bu mitik yeniden inşada Aztek toplumuna tahakküm eden askerî elitin atılımını daha açık bir biçimde görebiliriz. Devinimini sürdürmek üzere güneşi beslemek için tutsakların yüreğini elde etmeye yönelik "çiçekli savaşlar", haraç ve yağma peşindeki yağmacı fethi haklı göstermekteydi. Teolojik öğretilerde, toplumsal değişime koşut olarak iki eğilim ortaya çıkacaktı. Bunlardan ilki, Cuhuaca'lı savaş Tanrısı Tezcatlipoca'nın, Aztek Tanrısı Huitzilopochtli, Toltec Tanrısı Quetzalcoatl ve Zapotec kurban Tanrısından türetilmiş Xipe Totec'in de dahil olduğu eril Tanrılar hiyerarşisinin doruğunda ortaya çıkışıydı. İkincisi, bereket, beslenme ve tarımsal kompleksle ilişkili dişil ilahların gerileyişiydi. Bu ilahlar ölmeyip, bastırılmış macehuales'in tapımında merkezî figürler olarak varlıklarını sürdürdüler. Yeni önderler fetihlerini Huitzilopochtli'nin Mexica'yı tüm ulusları Güneş'in hizmetinde bir araya getirmek üzere görevlendirdiği yolundaki bir ideolojiyle meşrulaştırmaktaydı. Doğumuna ilişkin mitos güneş Tanrısı olarak tanımlanan Huitzilopochtli ile, ayla özdeşleştirilen üvey kız kardeşi Coyolxauhqui arasındaki cinsel karşıtlığı sergiler. Annesi Coatlicue'nin zorunlu savaşın simgesi haline gelen bir tüy yığınıyla mucizeli temasından doğan Huitzilopochtli,[17] annesinin gebeliğine son vermek isteyen Coyolxauhqui için bir utanç kaynağıydı. Ancak Huitzilopochtli savaşçı giysileri içinde doğdu ve üvey kardeşi Coyolxauhqui'yi ve onun yardımına koşan Güney savaşçılarının –Ülker takım yıldızlarının 400 yıldızı- büyük bölümünü

öldürdü. Coyolxauhqui'nin, toprak ananın tecessümüne işaret eden parçalanmış bedeninin bir imgesi, Tenochtitlan'daki büyük tapınağın Huitzilopochtli'ye ait olan yarısının temelinde bulunmuştur. Kız kardeşi üzerindeki zaferi, güneşin ay üzerindeki başatlığına işaret eder.[18] Bu mitos, Duran'ın Azteklerin gelişine ilişkin mitsel-tarihsel anlatısına koşuttur;[19] bu anlatıya göre, Huitzilopochtli kız kardeşinin, hayvanlar üzerindeki iktidarı aracılığıyla icra ettiği önderliğini reddederek, Aztek erkeklerinin artık, silahlarının gücüyle üstün güçlerini göstereceklerini ilan etmiştir.[20]

Güneş ile ay arasındaki rekabet ay Tanrıçası Coyolxauhqui'nin güneş Tanrısı Huitzilopochtli'nin iktidarını yüceltmek üzere ölümünün imgesinde muhafaza edilmektedir.[21] Yine de, ayın yok oluşuyla ürünlere ve insanlara su ve besin sağlamadaki kudreti, benzer tarzda, imparatorluğun tarımsal temelini çökerten askeri fetihlerde kırılmıştı.

Klasik Maya sanatının temsilleri Orta Plato'daki ilah temsilleriyle yakından ilişkilidir. Stone,[22] Pasztory'nin yol açıcı çalışmasından önce[23] aynı ilahın farklı temsilleri oldukları düşünülen Fırtına Tanrısı ve Büyük Tanrıça'nın, farklı Maya bölgeleriyle ilişkili olduklarına işaret eder; Fırtına Tanrısı Peten Mayaları arasında başatken, Büyük Tanrıça Yayla'da ve Piedmont bölgesinde ayrıcalıklı bir konumdadır. Militarizmin yükselişiyle birlikte gündeme gelen Aztek veraset örüntülerine ilişkin bilgilerimizden hareketle, Mayalar arasında Fırtına Tanrısı'nın Büyük Tanrıça karşısındaki öndeliğini tanımlayan seçici etkenin, ilk bölgede yayılmacı imparatorluklar ağırlıktayken, ikincinin karakteristik özelliğinin geçime yönelik tarımsal üretim oluşuyla ilintili olduğu öne sürülebilir. Pasztory'nin[24] tahayyül ettiği Teotihuacán kenti gibi, Maya yaylalarının çiftçi halkı Büyük Tanrıça'da kapsanan değerlere ayrıcalık tanıyıp, heykellerindeki besleyici nitelikleri vurgulamış olabilirler. Buna karşılık, Fırtına Tanrısı, tıpkı Aztekler için olduğu gibi, Mayalar arasında da yağmacı yayılmacı imparatorluklar için daha uygun bir model oluşturmaktaydı.

Fırtına Tanrısı'nın önceliği, dişi bereketi ve üreme güçlerinin uzlaşısı sayesinde gerçekleşebilmişti. Eril ilahlar, kurban ile bereketi ilişkilendirerek -Stone[25] bu bağlantıyı hem Aztek, hem de Maya inancında saptamıştır- eskiden kadınlara ait sayılan bereket güçlerini üstlendiler. Tüylü Yılan Tanrı Quetzalcoatl, penisinden kan akıtarak bir kemik yığınını dölledi ve böylelikle insanlara yaşam verme yükümlülüğünü yerine getirdi (Florentine Kodeksi). Stone'un[26] işaret ettiği gibi bu, penislerinden kan akıtan Maya krallarının icra ettiği ayinsel eylemi yansıtmaktadır. Kadınlar sistemli biçimde ayinsel rollerden dışlandığından, eril hanedan önderleri, bu metaforik aybaşı çevrimiyle dişil yaratıcı kudretleri devralır gözükmektedir.[27] Susan Milbrath,[28] üreme süreçlerinin eril Tanrılarca temellükünü, göksel rahimden inen 18 Gök, 12 Rüzgâr "Dumanlı Göz" ve 3 Çakmak Taşı gibi kahramanların doğumunda örnekler.

Erkekler ve eril ilahlarının kadınlar üzerindeki üstünlüğünün tesisi, yalnızca bereket ve yaratılışla bağlantılı doğaüstü kudretlerinin değil, aynı zamanda kadın kralî önderlerde içkin yıkıcı kudretlerin de temellük etmelerini gerektirmekteydi. Orta Amerika'da kadınlar Teothiuacan'ın terk edilişini izleyen kaotik yılların savaşlarına katılmışlardı. Ixtlixochitl'in[29] 1008'deki Topiltzin orduları savaşına ilişkin anlatısı, "bu muharebede hemen herkesin öldüğünü" nakleder. "Pek çok Tultec kadını kocalarının yanında cesaretle savaştı ve yaşamını yitirdi. Sonunda hepsi öldü, yaşlılar ve hizmetkârlar, kadınlar ve çocuklar". Kimi zaman bu şiddetli mücadelelerde kadınlar salt kocalarının yardımcıları olarak değil önderler olarak ortaya çıkmaktaydı. Seldan Kodeksi,[30] 1038'de babasının ülkesi için savaşa giren "Princessa Guerrillera"dan söz etmektedir.

Aztek yönetimi altında militarizm daha büyük çaplı bir işbölümünü dayatmıştı. Bir kez daha Florentine Kodeksi'ne dayanarak, doğumda erkek çocuklara bir kalkan ve dört ok verildiği ve ebenin onun cesur bir savaşçı olması için dua ettiği söylenir. Dört kez güneşe sunulurlar ve kendilerine yaşamın belirsizliklerinden, savaşa gitme gereğinden söz edilirdi. Kızlaraysa kadınlar tarafına adan-

mışlıklarının simgeleri olan kirmen ve mekikler verilirdi. Tutsak kadınlar savaşçılara hizmet veren genelevlere kapatılırdı; bu, Díaz del Castillo'nun[31] tabi site devletlere ait raporlarında en sık dillendirilen yakınma konularından biriydi.[32]

Tenochtitlan'daki Aztek yönetiminin doruğunda, sınıf ayırımları, toplumsal cinsiyet ayırımlarıyla birleşerek kadınların statüsünü etkiliyordu. Florentine Kodeksi'ndeki çizimler, macehualli tabakasından kadınların, sağaltıcı, şifalı bitkiler uzmanı, yerel satıcı ve tacirler olarak domestik ekonomideki önemlerini sürdürdüğünü gösterirken, cihuapipiltin ya da soylu kadınların görevleri artan ölçüde sınırlandırılmaktaydı. Tapınaklarda hizmet veriyorlardı, ama görevleri rahiplerin yemeğini hazırlamak, idollerin giysilerini dokumak ve onlara buhur sunmak, kutsal ateşleri yakmak ve tapınakları süpürmekten ibaretti; kamusal ayinlere katılamıyorlardı.[33] Dahası, soylu kadınların rolü artan ölçülerde avam mensubu kadınlarınkinden ayrılırken, ekonomiye aktif katılımdan dışlanmaktaydılar.[34]

Eğirme ve dokuma, koruyucu Tanrıçadan çalışma alışkanlıklarına, kadınlıkla bağlantılıydı.[35] Aztek yönetiminin son yıllarında dokuma kumaşa olan talep arttı; kadınlar kraliyet vergi tahsildarlarınca toplanan ve ya doğrudan yöneticilerce tüketilen, ya da imparatorluktaki lüks mallarla mübadele edilen keten haracını üretiyordu.[36] Soylu kadınlar soyluluk ve ruhban için pahalı kumaşları üretiyor ve kimi zaman işin yapıldığı tapınaklarda kalıyorlardı. Avam mensupları ayrıca evlerinin uzağında ve imparatorluk kurumlarında borç kölesi çalıştırılabilmekteydi.

Azteklerin Tenochtitlan'da eril Tanrıları dayatması belki de imparatorluğun son günlerinde kudretlerini zaafa uğratan bir etken oldu. Bütün şeflerden oluşan büyük Calpulli'ler konseyine, ilginç bir tarzda dişil bir terim olan cihuacoatl olarak adlandırılan, Tanrıçanın erkek rahibi tarafından atanmış bir erkek şef ve görevleri giderek genelleşen bir askerî lider, tlacatecuhtli başkanlık ederdi.[37]

Devlette ve imparatorluk ikonografisindeki konumlarını yitirmekle birlikte, dişil ilahlar ve ürün ve yağmurlarla ilintili olanlar,

hem Aztek, hem de İnka alanlarında domestik ve yerel panteonlarındaki varlıklarını sürdürdüler. Sıradan Aztekleri destekleyen ve karşılığında onlardan saygı gören üç Tanrıça, tatlı ya da iç suların Tanrıçası Chalchihuitlicue, besin Tanrıçası Chicumecoatl ve tuz Tanrıçası Uistociuiatl idi. Quatzalcoatl ile bağlantılı yılan Tanrının eşi olan Cihuacoatl, Ometecuhtli ve Omecihuatl'in yeni bir veçhesi olarak, hâlâ güçlü bir figürdü.[38] Onların yanı sıra, yağmur Tanrısı Tlaloc tarımcıların töreninde önemini sürdürüyordu. Florentine Kodeksi her iki cinsiyetten zanaat işçilerinden sorumlu eril ilahlarla birlikte dişil ilahların önemini de sergiler.

Gerek İspanyolca belgeler, gerek fetih öncesi mitopoetik tarihleri dişil kudretlerin sistemli bir tarzda bastırılışını ve doğaüstü ve dünyevî düzlemlerde erkekler tarafından yerlerinden edilişlerini gözler önüne sermektedir. Kadınların, askerî rejimlerin başat hale gelmesinden önce akraba ve cemaat işlerindeki güçleri ayrıntılı tarzda belgelenmiştir. Önceki imgelemde kayıtlı dişil ilkelere kara çalma çabası, ideolojik ve gerçek maddî baskılarla inkâr edilse dahi, dişil kudretin yıkıcı kuvvetini gözler önüne serer.

Fetih ve Sömürgeleştirme

Yeni İspanya sömürgesinde İspanyollarla yerlilerin karşılaşması, Amerika kıtalarının bütününde dayatılan kültürleşmelerle direnişin deneme alanıydı. Tlaxcalanlarla Azteklerin diğer düşmanlarının İspanyol istilacılarla işbirliği, bu geçişi kolaylaştırmış ve bu önderlerden pek çoğu, Yeni İspanya krallığında cacique görevi üstlenmişti. Askerîleştirilmiş site devletler içinde tahakküm altına alınan kadınlar da evlilikler ya da cariyelik aracılığıyla fetihçilerle gönüllü bir ittifaka girdiler. Tonantzin Anamız Guadalupe Bakiresi'ne dönüşür ve Hıristiyan Teslisi savaş Tanrıları ve kabile kimliğinin yerini alırken, Katolikliğe ihtida ve yeni doğaüstü kudretlerin benimsenmesi, değişen toplumsal cinsiyet ilişkilerini desteklemekteydi.

Aztekler ve İnkalar gibi otokton askerî ve teokratik imparatorluklardan Yeni İspanya'da sömürge yönetiminin dayatılmasına

geçişte, hem İspanyol hem de yerli toplumundaki ataerkil eğilimler güç kazandı;[39] ama yerli ve dayatılan biçimler arasında önemli farklılıklar vardı. Aztek, Maya ve İnka üst sınıf kadınları özerkliklerini kısmen yitirirken yerli toplumların eşitlikçi temelleri aşınmaya başlayacaktı; ama her sınıftan İberyalı kadınlar, kuşaklar boyunca, Reconquista savaşlarıyla daha da ağırlaşan ataerkil tahakküme maruz kalmıştı. Hıristiyanlık kadınları çoktan edilgin mahfazalara dönüştürmüşken, yerli topluluklarda dişil kudret hâlâ doğaüstü varlıklara yansıtılmaktaydı. İspanyol efendileri ve rahiplerine cennetin yolunun boyun eğme ve itaatle olduğu öğretilmekteydi, ama kadınlara ayrıca, yolda kocalarının iradesine de teslim olmaları gereği belletiliyordu.

Kadınlar mestizaje'nin* ve ürettikleri mestizo nüfusun geliştirdiği kültürün başlıca aktörleriydi. Bu haliyle, ulusta başat olacak yükselen geleneklerin de taşıyıcılarıydılar. Bu, kadınlar bitki ekimi ve mutfak sanatlarındaki işleme, dokumacılık ve çömlekçilikteki zanaat üretimi, şifalı bitkiler ve uygulamalarına ilişkin, fetih öncesi topluma ait bilgilerini icra ettikçe şekillendi. Mestizolar ve yerli halka ilişkin tutum değişikliği, İspanyol tahtı, sömürgeciler ve kilise arasındaki değişen iktidar ilişkileriyle ve her bir grubun kendi işgücü üzerindeki denetime ilişkin çıkarlarındaki değişikliklerle bağlantılıdır.

Geçim ekonomisindeki önemlerine karşın kadınlar, devletin yasaları ve toplumun âdetleri tarafından kocalarının iradelerine tabi kılınmışlardı. Müslüman geleneklerin İspanyol ailesi üzerindeki etkisi, Kuzey Afrikalılara karşı başarılı savaşın ardından terhis edilen askerlerden devşirilen ilk fatihlerin Katolisizme yeni ihtida etmiş kişiler olup kadınların tecrit edilmesi dahil pek çok âdetlerini muhafaza ettiğinden, sömürgelerde, İspanya'da olduğundan daha fazlaydı.[40] Birleşme yasal olsun, olmasın, kadınlar ve çocukları üzerindeki ataerkil denetim, üst sınıf İspanyol toplumunda, machismo kültünün ataerkil yapıların ima ettiği karşılıklı sorum-

* *mestizaje:* melezlik. Özellikle Latin Amerika'da kıta yerlileriyle Avrupa kökenlilerin karışması (ç.n.).

luluktan yoksun olduğu mestizo toplumdan daha büyük ölçüde hüküm sürmekteydi.[41] Üst sınıf kadınlarının tek tesellisi, günah çıkarmayla boşalma olanağı sağlayan ve onlara kendilerini yoksamayı öğreten Kilise'deydi.[42] Kendini yoksamayı ve analığı vurgulayan Marianismo ya da Bakire kültü, bu ortamda gelişti. Yine de, mestizo ve yerli kadınların geçim ya da pazar sektöründeki üretken çalışmaya gerçek katılımıyla her zaman çelişki halindeydi.

Amerika kıtalarının manevî fethinde, İspanyollar fetih ve sömürgeleştirmenin ilk yarım yüzyılı boyunca fetih-öncesi manevî kudretlerle özdeşleşime karşı daha hoşgörülü davranmışlardı.[43] Bu süreğenlik açısından büyük önem taşıyan tapınaklar arasında Mexico City yakınlarındaki üç yerleşim bulunmaktadır: Tlaxcala'da Sierra Grande'nin eteklerinde, eskilerin Matlalcueye adını verdiği tapınak Büyük Anamız Toci'ye adanmıştı; ikincisi, Tanrı Telpuchtli ya da Mancebo (Gençlik)'ya adanmış olan Tianquizmanalco ya da Pazar Tarlası'ydı; en önemlisi ise, Mexico'nun bir fersah kuzeyindeki Tepeyac'da, Anamız Tonan ya da Tonantzin'e adanmış olan tapınaktı. Çoğu Büyük Tanrıça figürünün giydiği baklava biçimli quechquemitl'in simgelediği analık bereketi, Morelia bölgesinde hâlâ yerli giysilerinde kullanılan ana örnektir.

Tonantzin tapınağı, 300 fersah güneydeki Guatemala'dan dahi yerlileri çekiyordu ve 16. yüzyılın ilk onyılında, kral naipleri dahi onu görmek üzere ziyaretlerde bulunmaktaydı.[44] Tapınağa giden yolun üzerinde, Ixpuchtli'nin ve Tanrıça Ilamatecuhtli'nin heykelleri yer alıyordu. Serna[45] ilahların, fetihten çok sonra dahi Orta Plato'da varlığını sürdüren mısır-su-toprak kompleksine ait olduğunu öne sürmektedir. Guadalupe Bakiresi "halk" sınıflarında yerli erkek ve kadınlar arasında önemli bir aracı kimliği üstlendi.[46] Piskopos 1931'de göründüğü mucizesini kabul ettiğinde, Tonantzin tapınağının eski yerine adına bir kilise inşa edildi.[47] Bu koyu tenli figürün devasa izleyici kitlesi, Eric Wolf'a[48] göre, fatihlerin formel dininde sürekli esirgenen besin, hayırseverlik ve yaşam arzusunun temsilcisi haline gelmesinden kaynaklanmaktaydı. Yerli halklar için, onların İspanyol sömürgesindeki yerlerini geçerli kılmakta, mestizolar

içinse, cennetteki ve yeryüzündeki yerlerinin güvencesini temsil etmekteydi.

Guadalupe Bakiresi'yle bağlantılı bir figür de, Quetzelcoatl ile özdeşleştirilen Aziz Tomas'dır.[49] Hıristiyan Guadalupe Bakiresi'yle Aziz Thomas'ın çiftleşmesi, Tanrıları da imparatorluklarıyla birlikte devrilen elitlerle değil, bastırılmış macehualtin ya da avamla özdeşleşen İkilik Efendisi ve Hanımı'nı meydana getirmişti.

Bu inançların canlılığı çağdaş cemaatlerin etnografik betimlemelerinde gözlemlenebilir. Villela F.[50] Guerrero'da belediye görevlileri, karıları ve genç kızların katıldığı ve hacı dağlardaki tören yerlerine taşıdığı bir yağmur yağdırma törenine tanıklık etmişti. Gizli törenlerde erkekler rüzgârı, gökkuşağını, bulutu ve şimşeği, yağmur ve mısırı, kadınlarsa tamale*, fasulye ve tohumları temsil ediyorlardı. Villela'ya göre, imgeyi taşıyan haçlar dişil pagan idolü çağrıştırmaktaydı ve insanlar ona "bizim kutsal haçımız, bize yiyecek veren kutsal Bakiremiz" ya da "ekip biçtiğimiz toprak anamız" diye seslenmekteydi. Mercedes Olivera[51] 3 Mayıs'ta Citlala'da düzenlenen Kutsal Haç kutlamalarında besin Tanrıçası Chicumecoatl'e yapılan huemitl sunularında benzer yönler teşhis etmiştir.

Mekân ve Zamana değgin, çağdaş Mayalar arasında eril ilahlara tanınan önceliği reddeder tarzda suyüzüne çıkan fetih-öncesi kavrayışlar, daha da yaygındır. Düzenli bir dünya nosyonu, kararsız bir biçimde, Efendi Güneş, Tatik K'ak'al ile Büyük Anamız Ay, Hme'tikchich U arasındaki dengede yatar. Bu makalenin başında aktardığım, yaratılış ve hayatta kalmanın çağdaş versiyonunda, Amatenango del Valle'deki ata figürlerinin soyundan gelme yaşlı bir adam olan habercim, bu ilksel kuvvetleri, kuşkulu bir Teslis içinde Hıristiyan ilahlara bağlamıştı. Baba Tanrı, demişti, Büyük Ağabey, Oğul Tanrı, İkinci Kardeş, Kutsal Ruh K'osh ve Bakire Meryem de Hme'tikchich U'ydu. Bu yeniden oluşturulmuş kozmoloji, Güneş ile Ay arasındaki diyalektik ilişkiyi hâlâ korumaktadır; K'osh ise iki alan

---

* *tamale*: mısır, kıyma ve kırmızı biberle yapılan bir Meksika yemeği (ç.n.).

arasındaki dolayımı oluşturur. Güneşi gündelik çevriminde taşıma görevi, zamanı Tanrıların insanın yardımıyla taşıdığı bir "yük" olarak gören Maya nosyonuyla yakından bağıntılıdır.[52] Yine de, Ayın müdahalesi olmaksızın, güneş, yakıcı ışınlarıyla yeryüzündeki tüm hayatı yok edebilirdi. Kişinin milpa'da cinsel ilişkiye girmekten kaçınması gerektiği söylendi bana, bu Güneş Baba'yı kızdırırdı (sözcüğü sözcüğüne: "yüreğini sona erdirirdi"). "Ürün vermez. Çok sıcak olur" diye uyardılar. Habercim buna, hükümete bağlı ordular ve isyancıların ülkeyi kasıp kavurduğu, kadınları yakalayıp tecavüz ettikleri, ve kadınların da kendilerine âşıklar aradıkları sıralarda tüm hasadı yok eden bir kuraklığın ve ardından da korkunç bir kıtlığın yaşandığı Devrim zamanında, bizzat tanık olmuştu.

Lacandon yağmur ormanlarındaki yeni Zapatistaların imgesinde, pek çok ayrı dil grubundan gelen yerleşimciler, dünyalarını yeniden inşa etmeye çabalamakta, kolektif yaşama mitopoetik bir geçmişten meşruiyet sağlamaktadırlar. EZLN'li yüzbaşı Ana Maria'ya göre,[53] Lacandon dağları ve kanyonlarında, hükümetin ihanetini yaşamışlardı:

> Tüm günler ve geceleri sürüklenip geçerken, X-tol güçlülerin üzerimizde dans etmesini ve acımasız fetihlerini tekrar etmesini istiyor. Topraklarımıza hükmeden kaz-dzul, "yalan-adam"ın yarı-puma, yarı-at boob gibi bize acı ve ölüm saçan büyük savaş makineleri var. Yalan hükümet aluxob'a, bize ihanet eden ve unutkanlığa sebep olan yalancılara emirler veriyor.

Ve iki güç, siyasal-askeri gerilla grubu ile yerli cemaatlerin başları dağda buluşur. Ana Maria anlatısına şöyle devam etmektedir:

> Dağ bize bir sese kavuşmamız için silahlanmamızı, bir yüze sahip olmamız için yüzlerimizi gizlememizi, bir ada sahip olabilmemiz için adlarımızı unutmamızı, bir geleceğe sahip olabilmemiz için geçmişe tutunmamızı söyledi. Dağda ölüler yaşar, bizim ölülerimiz. Votan ve Ik'al, ışık ve karanlık, ıslak ve kuru, toprak ve rüzgâr, yağmur ve ateş onlarla birlikte yaşar. Dağ Halach Uinic'in, gerçek insanın, yüce reisin evidir. Ne olduğumuzu, gerçek insanlar olduğumuzu orada öğrendik, orada kaydettik.

Tzeltale mitoslarını anlayışıma dayanarak, eskilerin dağda gerilla kuvvetleriyle karşılaşmalarını, Orta Amerika kozmogonisinin özü olan dengeyle karşılaşma olarak yorumlayabilirim. Votan ve Ik'al ruhları ya da kozmolojik güçleri, Ana Maria tarafından Işık ve Karanlık olarak tercüme edilmişti; Zapatistaların yeryüzü ve insanlarını neoliberal hükümetin içerdiği yıkımdan kurtarmaya çalışmaları bana, dünyadaki denge kavramlarını çağrıştırıyor.

Notlar

[1] Calixta Guiteras Holmes, 1950'lerde gerçekleştirdiği alan araştırmasına dayanan klasik monografisi *Perils of the Soul*'da (Chicago: University of Chicago Press, 1961) ayın güneş ilahını tamamlayan bir göl olarak tanımlandığını gösterir. Even Vogt da *Zinacantán* başlıklı monografisinde (Cambridge: Harvard University Press), Zinacantán'da Güneşin Ay üzerinde başat olduğuna işaret etmektedir. Gary Gossen San Juan Chamula üzerine incelemesi *Chamulas in the World of the Sun*'da (Cambridge: Harvard University Press, 1974) Güneş ile Ay arasındaki çelişkili durumu sergiler. Kozmik dünyadaki cinsiyetlendirilmiş çelişki okuması, Brenda Rosenbaum'un, aynı cemaatte Gossen'den yirmi yıl sonra gerçekleştirdiği alan araştırmasına dayanan *With Our Heads Bowed: The dynamics of Gender in a Maya Community* (1993)'sinde daha da belirgindir. James M. Taggart'ın *Nahuatl Myth and Social Structure* (University of Texas Press, 1983) için alan araştırmasını gerçekleştirdiği Meksika Orta Plato'sunda erkeklerin güneşin ısısıyla, kadınlarınsa ayın soğuğuyla özdeşleştirilmesi, Güneydeki Mayalarla bağlantıya işaret etmektedir. Gary Gosen "Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis" başlıklı makalesinde [*Symbol and Meaning beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas* içinde, Gary Gosen (der.) Albany: State University of New York, Institute for Mesoamerican Studies 1986], Orta Amerika yörüngesindeki simge ve anlamların bağlantılılığını gözler önüne sermiştir.

[2] Eric Wolf "The Virgin of Guadelupe: A Mexican National Symbol" (*Journal of American Folklore,* 1957, ss. 34-39) başlıklı makalesinde, Bakire'nin sömürge ve bağımsızlık döneminde *mestizo* kültür ve toplumunun ikonu olarak önemine işaret eder. ABD'deki çağdaş Latino cemaatlerinde-

ki önemi, bilimcilerin, göçmenlerin evlerinden uzakta kimlik duygularını nasıl koruduklarını gösterdiği ölçüde, gözardı edilemez.

[3] Alonso Zurita, *Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España,* Londra, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, 1938.

[4] June Nash, "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance", *Signs, Journal of Women in Culture and Society,* c. 4, sayı 2, 1978, ss. 349-62; Alonso Zurita, A.g.y.

[5] Janet Berlo, "Icons and Ideologies at Teotihuacán: The Great Goddess Reconsidered", *Art and Ideology, and the City of Teotihuacán,* Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1992; Nash, A.g.y., 1978; Esther Pastory, "Abstraction and the Rise of a Utopian State at Teotihuacán", Janet Catherine Berto (der.) A.g.y.; María de Jesús Rodríguez, "La mujer y la familia en el México antiguo", Carmen Ramos Escandón vd., *Presencia y transparencia: la mujer en el historia de México*, México D. F., El Colegio de México, 1982; Thelma D. Sullivan "Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver", Elizabeth P. Benson ve Elizabeth Hill Bone (der.), *Art and Iconography of Late PostClassiv Central Mexico*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 1982; Virginia E. Miller, *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture,* Lanham, MD, University Press of America 1988; Esther Pasztory, *The Murals of Tepantitla, Teotihuacán*, New York, Garland Publishers 1976.

[6] Miguel León Portilla, *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes,* Mexico City, 1959; *The Aztec Image of Self and Society: An Introduction to Nahua Culture,* J. Jorge Klor de Alva (der.), Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.

[7] Justino Fernández, *Coatlicue: Estética del arte indigena antiguo.* México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México 1986.

[8] Pasztory, A.g.y., 1976; Karl Taube, "The Teothiuacán Spider Woman", *Journal of Latin America Lore,* 9, 2, 1983, ss. 107-89.

[9] Annabritta Hellbom, *La participación de las mujeres indias y mestizas en el México precorteseano y postrevolucionario,* Stockholm: The Etnographical Museum, Monograph Series Pbl. 10, 1967, s. 28.

[10] Susan Milbrath, "Xochiquetzal as a Lunar Deity in the Codex Borgia", XVIImo. Congreso Internacional de Historia de las Religiones'e sunulan

tebliğ, Mexico City, 5-12 Ağustos 1995; ve "Eclipse Imagery in Mexica Sculpture of Central Mexico", Astronomik Görüngüler konusunda tebliğ, Vatican Observatory, 1994.

[11] Sullivan, A.g.y., s. 8, 11.

[12] Fernando de Alva Ixtlilxochtil, *Obras Históricas,* C. 1, 52, Mexico, D.F., Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1801.

[13] Cecelia F. Klein, "Woven Heaven, Tangled Earth: A Weaver's Paradigm of the Mesoamerican Cosmos", *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics,* A. Aveni ve G. Urton (der.), New York Bilimler Akademisi Yıllıkları, 1982, ss. 1-35, özellikle bkz. 3 ve 4.

[14] Frederick A. Peterson, *Ancient Mexico*, New York, G.P. Putnam Sons, 1959.

[15] Miguel León Portilla, *Aztec Image,* A.g.y.; s. 35 vd, T.R. Fehrenback, *Fire and Blood: A History of Mexico*, New York, MacMillan, 1963.

[16] Mario Erdheim, "Transformacions de la ideología mexica en realidad social", Pedro Carrasco ve Johanna Broda (der.), *Economía politica e ideología en el México prehispánico,* Mexico City, Editorial Nueva Imagen, ss. 193-220.

[17] Burr Cartwright Brundage, *The Fifth Sun: Aztec Gods, Aztec World*, Austin, University of Texas Press, 1979.

[18] A.g.y.

[19] Diego Durán, *The Aztecs: The History of the Indies of New Spain,* çev. Doris Heyden ve Fernando Horcasitas, sunuş: Ignacio Bernal, New York, Orion Press, 1964.

[20] Nash, A.g.y., 1978.

[21] Milbrath, A.g.y., 1994.

[22] Andrea Stone, "Sacrifice and Sexuality: Some Structural Relationships in Classic Maya Art", Benson and Bone, A.g.y., s. 151.

[23] Esther Pasztory, "The Gods of Teotihuacán: A synthetic Approach in Teotihuacán Iconography", *Atti de XL Congresso Internazionale delgi Americanisti,* C. 2, ss. 47-59, Roma, 1972; *The Iconography of the Teotihuacán Tlaloc: Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology,* C. 15, Dumbarton Oaks, 1974.

[24] Esther Pasztory, "Abstraction and the Rise of a Utopian State at Teotihuacán", Berlo, A.g.y.

[25] Andrea Stone, A.g.y., 1988, s. 75.

[26] A.g.y.
[27] A.g.y., s. 76.
[28] Susan Milbrath, "Birth Images in Mixteca Puebla Art", Virginia E. Miller, *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture,* Lanham, North Carolina University Press of America, s. 157.
[29] Ixlilxochitl, A.g.y., 1801.
[30] Maria Sten, *Las extraordinarias historias de los códices mexicanos,* México, D.F., Editorial Joaquin Mortiz, 1972.
[31] Bernal Díaz del Castillo, *The Conquest of New Spain*, Londra, Penguin Books, 1965, s. 114.
[32] Ayrıca bkz. Ignacio Bernal Díaz, *Mexico before Cortés,* Garden City, N. Y., Doubleday ve Alfonso Romero Resendez, *Lo de Tlaxcala: Analisis imparcial de los sucesos acalcidos en la poca de la conquista,* Mexico, D.F., B. Costa Amie, 1974.
[33] Rodriguez, A.g.y.
[34] A.g.y.
[35] Margaret A. Villanueva, "From Calpixqui to Corregidor: Appropriation of Women's Cotton Textile Production in Early Colonial Mexico", *Latin American Perspectives* 12, 1, ss. 17-40, 1985.
[36] A.g.y., s. 21.
[37] Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*, Berkeley, University of California, 1966, s. 26. İlk basımı: *Conquête spirituelle du Mexique*, Paris, 1933.
[38] León Portilla, agy, 1959.
[39] Florencia Mallon, "Gender and Class in the Transition to Capitalism: Household and Mode of Production in Central Peru", *Latin American Perspectives,* sayı 48, c. 13/1 (Kış), 1986, ss. 79-94.
[40] Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal oficio de la inquisición en Nueva España", Carmen Ramos Escandón vd. (der.) *Presencia y tansparencia: la mujer en la historia de México*, México, D.F., El Colegio de México, 1982, ss. 79-94.
[41] June Nash, "Cultural Parameters of Sexism and Racism in the International Division of Labor", Joan Smith vd. (der.), *Racism, Sexism and the World-System: Studies in the Political Economy of the World System,* Westport, Greenwood Press, 1988, ss. 22-38.

[42] Francoise Carnero, "Estereotipos femeninos en el siglo XIX", Carmen Ramos Escandón vd. (der.) *Presencia y tansparencia: la mujer en la historia de México*, México, D.F., El Colegio de México, 1982, ss. 95-109.
[43] Ricard, A.g.y., 1966.
[44] Francisco Javier Noguez Ramírez, "The Apparition and Early Cult of the Virgin of Guadalupe in Tepeyac, Mexico City: A Study of Native Spanish Sources Written in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", Doktora Tezi, Tulane University, Mikrofilm, 1985, ss. 110-113.
[45] Akt.: Noguez Ramírez, A.g.y., s. 116.
[46] A.g.y.
[47] A.g.y.
[48] Wolf, 1986, s. 37.
[49] Duran, akt. Jaques Lafaye, *Quetzalcoatl et Guadalupe: La formation de la conscience nationale au Mexique 1531-1813,* Paris, Gallimard, 1974, s. 161. Bu özdeşleştirme çağdaş cemaatlerde Tonatzin'in'Guadalupe ile özdeşleştirilmesi kadar güçlü değildir; ancak Chiapas'da bir Tzeltal cemaati olan ve koruyucu aziz olarak Aziz Thomas'ı benimseyen Oxchuc'da bunu teşhis edebildim. Kilise mayordomo'su bana azizin yağmur yağdırma gücüne sahip olduğunu söyledi.
[50] Samuel L. Villela F., "Ritual agrícola en la montaña de Guerrero", Rodolfo Uribe Iniesta, *Conferencia Medio Ambiente y Comunidades Indígenas del Suretse: prácticas tradicionales de producción, rituales y manejo de recursos,* Guerrero, UNESCO y Gobierno de Tabasco, 1988, ss. 33-46.
[51] Mercedes Olivera, "Huetmil de mayo en Citala: Ofrenda para Chicomecoatl o para la Santa Cruz", *Mesoamerica: Homenaje al Doctor Paul Kirchoff,* México, D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979, ss. 125-143.
[52] Michael Coe, "A Model of Ancient Community Structure", *Southwestern Journal of Anthropology* 21, 1965, ss. 97-114. Nancy M. Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984, s. 145.
[53] *Crónicas Intergalácticas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Mxico D.F., 1996, s. 24.

Büyülü Sağaltım: Yararları ve Sınırları*

Carol Laderman

Bu bir büyücü ile büyüsü, bu büyünün sınırları, ve komşularının kuşkuları ve meslektaşlarının dudak bükmesine karşın sonunda bir sağaltıcı olarak ulaştığı başarının öyküsü. Kendisiyle 1975'te ilk tanıştığımda, Malay'lı bir *bomoh* (sağaltıcı) olan Cik Su ikircimli bir konumdaydı. Sağaltıcı kudretlerini elde ediş tarzı dahil olmak üzere pek çok açıdan sıradışı biriydi. Malaylar, tipik olarak, çok sevdikleri biri hastalanıp kendileri çaresiz bir durumda kalana dek bu tip sorumlulukları üstlenmekten kaçınırlar. Bu durumda, çaresizlikleri karşısında usta bir *bomoh*'un yanına çırak girip, uygun yetenek ve isteği gösterirlerse mesleğe girebilirler. Seanslarda uzmanlaşan *bomoh*'un, sabahın erken saatlerine dek ruhlar âleminin sakinleriyle uğraşacak dayanıklılığa sahip olması gerekirken, manevî güçlerini fiziksel kuvvet gösterisiyle sergilemeleri beklenmemektedir. Oysa Cik Su kocasının eski karısı kocasını elinden aldığı için onunla bir kez daha kavgaya geldiğinde, doğaüstü bir güce sahip olduğunu biliyordu. Olağanüstü bir kuvvetin içinden yükseldiğini hissetti. Kendine geldiğinde, rakibesi, ayaklarının dibinde, yediği yumruktan baygın, yatıyordu. Bir Malay kadınının yaşamında bir hayli ender olan, ve Cik Su'nun ruhsal güç akışına bağladığı bu fiziksel şiddet olayının ardından, çeşitli koşulları tedavi etmeye, yürümekte güçlük çeken, baş dönmelerinden, "iç ateşi"nden ya da hastane personelinin tanımadığı başka hastalıklardan yakınan insanlara öğütler vermeye koyuldu. Bir ücret belirlememesine ve kendisine ne sunulursa kabul etmesine rağmen, bana kentli zen-

* Türkçesi: Sibel Özbudun.

ginleri tedavi etmeyi yeğlediğini söylemişti. Ne ki komşuları, sunularda bulunduğu ve kendi insanlarına, özellikle kıskandıklarına karşı kullandığı güçlü bir ruhu barındırdığını ileri sürerek, ondan sağaltım için yardım istemekten kaçınıyordu. Cik Su sık sık büyülü nesneleri "gömen" ya da düşmanlarının eşiklerine serpmek üzere cinayete kurban gitmiş kişilerin kanlarını satın alan kıskanç kişilerin içerdiği tehlikeden söz ediyordu. Komşuları arkasından uğursuz niteliklerinden söz etse de, kimseye karşı kıskançlık duymayan, dindar bir kadın olduğunu iddia etmekteydi. Mesleğinin en kârlı veçhesi, uzun saatler boyu giriştiği seanslardı. Bir gün bunlardan birini izlemek üzere beni çağıracağını söylüyordu.

Ancak bir yıl sonra, başka sağaltıcılarla birlikte çalışmaya başlamamın ardından, Cik Su beni bir seansa tanık olmaya çağırdı. Malayların, hastalıkları "doğal" ve "doğaüstü" olarak ayırmaktansa, hastalık nedenlerinden çok, görülüş sıklıklarına bağlı olarak "sıradan" ve "sıra dışı" hastalıklardan söz ettiklerini öğrenmiştim. En yaygın "sıradan" sorunlar salgı dengesizliklerine bağlı ve şifalı bitkiler, perhiz düzenlemeleri ve termal tedavilerle iyileştirilmeye çalışılan rahatsızlıklardı. Hastalıklar, ayrıca Benlik bileşenlerinin azlığına ya da fazlalığına bağlanabilmekteydi.[1]

Tüm insanlar doğuştan, bireysel yeteneklerini ve kişiliklerini belirleyen çeşitli İç Rüzgârlara (*angin*) sahiptir. *Semangat* (Yaşam Ruhu) evrene nüfuz eder. Evren, yaşamla doludur: Ateşin yaşamı hızlıdır ve çabuk söner; bir kayanınki ise uzundur ve düşlere benzer. Bebek olgunlaştıkça, *semangat*'ı sertleşir.[2] Bir düşmanın gönderdiği ya da görünmez evlerinin üzerine basılmasına veya insanların görünmez başları üzerine işemesine kızarak kendi başlarına hareket eden bedensiz ruhlar, hastalığa neden olabilir. Saldırılarının şiddeti, bir kurbanın yoluna çıkıp onu şaşırtmaktan, sırtına vurup salgı dengesini havalı, ateşli unsurlarla bozmaya, ya da ciddi bir hastalığa tutulmasına, hatta ölmesine neden olabilecek bir darbeye kadar değişkenlik gösterebilmektedir. Dış ruhlarla uğraşmanın yanı sıra, *bomoh* iç sorunlarına eğilerek de hastaları tedavi edebilir:

Semangat. eksikliği ya da ifade edilmemiş rüzgârın aşırılığı. *Bomoh*'un icraatı esnek olmalıdır.[3]

Cik Su'nun seansı diğer Malay Şamanlarınkinden farklıydı. Hastasının (kanama geçiren 6 aylık hamile bir kadın) kapısında onunla buluştuğumda, bana hastalığa kapı komşusunun neden olduğunu fısıldadı. Hasta, daha önce hastaneye kaldırılmış ve durumunda düzelme kaydedilmişti; ama eve döner dönmez durumu kötüleşmişti; bu da büyünün söz konusu olduğuna dair kesin bir emareydi. Cik Su vakaya çağrılan dördüncü *bomoh*'tu, ilk üçü hastalığa kısmen hamile kadının üzerine ruhları salan "birinin" neden olduğunu kehanet etmişler, ama Malay etiketi uyarınca bunun kim olduğunu açıklamaktan kaçınmışlardı. Cik Su genellikle, kişiliği kehanette bulunan Şaman tarafından benimsenen Kadim Şaman'ın yardımıyla gerçekleştirilen bir başka kehanetin icrasıyla alay etti. Kendi kudretleri sayesinde işi kimin yaptığını *biliyor* ve isim vermekte tereddüt etmiyordu. Seansın başlamasından önce, savaş sanatı ustasının eril kostümlerine bürünmesi gerekmekteydi. Sonra evin kapıları kilitlenecekti. Kimsenin içeri girip çıkmasına, konuşmasına, yürümesine izin verilmeyecekti. Şamanların hiçbiri bu faaliyetleri yasaklamamıştı. Köpek Ruhu'nu çağırdı ve ruh, hırıltılı bir sesle kocasıyla evlenebilmek için hamile kadını öldürmek isteyen komşu tarafından gönderildiğini açıkladı. Cik Su'nun kocası Ali, önceden hazırladığı beyaz keten karelerden birini çıkardı, yere koydu, ruhlara karşıt kılabilmek için üzerine işlenmemiş pirinç ve küp şeklinde kesilmiş zerdeçal serpiştirdi. İşlenmemiş pirinç topraklı ve ıslak unsurlarla doluydu, oysa ruhlar rüzgâr ve ateştendi; zerdeçalın sarısı onu, ruhların efendisi Kral Süleyman'ın soyundan geldiği söylenen sultan nezdinde kutsal kılmaktaydı. Cik Su hâlâ köpek ruhu kişiliğinde bambu değneği kavrayıp, ruhu değnekte toplayabilmek için omuzlarına vurdu. Sonra da çığlıklar atarak onu kumaşın üzerine attı. Ali hızla kumaşı düğümleyip zerdeçala batırılmış iplerle bağladı. Bohçayı omzuna vurup, Kur'an'dan şeytana karşı koruyucu ayetler okudu. Onları kapı komşusunun evinin altına gömecekti. Ali ertesi gece bana komşunun evinin altında

gömülü şeytanların yaydığı ısıya dayanamayarak taşındığını söyleyecekti. O gece onca yol tepip oraya gitmemin yararsız olacağını, çünkü artık orada yakalanacak bir şeytan kalmadığını söyledi. Benden ayrılmamı istemediğinden, kalıp ilk geceki işlemlerin finalini izledim. Bu seans daha kısa ama ilkinden daha şiddetliydi. Bir Yılan Ruhu Cik Su'da tezahür ederek yerlere düşerek kıvrılıp tıslamasına neden oldu. Onu kovalamaya çalıştıysa da, ayrılmak istemiyor, Cik Su'yu izleyiciler üzerine saldırtarak çocukları korkutuyordu. Nihayet ruh değnekte yakalandı. Bir kez daha bir başka eril ruh tarafından yakalandığında, Cik Su bir sigara yaktı (Malay erkekleri arasında çok yaygın, kadınlar arasındaysa çok ender bir eylem), su için kireç hazırladı ve hastaya, koluna bağlaması için zerdeçala batırılmış bir bez verdi. Sonradan törende yaptığım kayıtları Şaman rehberim Pak Long'a dinlettiğimde, bana Cik Su'nun hiç kuşku yok ki zeki biri olduğunu, ama kötülük büyüsüyle çalışan insanların bu kadar çok soruna yol açmasının olanaksız olduğunu söyleyecekti. Onun deneyimlerine göre, sorunların çoğu kötücül kişiler tarafından değil, benlik içindeki uyumsuzluklardan kaynaklanmaktaydı. Yaşarı ruhunun yitimine yönelik tedavisi neredeydi; bazı hastalıkların salt büyüdense, İç Rüzgârların katılaşmasından kaynaklanabileceğini neden düşünmüyordu? Cik Su'nun performansı bir yıldız gösterisiydi; salt yardımcı rolündense Şamanın eşi addedilen ***minduk*** rolünde bir hayli gölgede kalan kocasının eşitliğini tanımıyor, geleneksel sağaltım töreninin müzik, dans, şiir ve mizahını dışlayan bir korku ve dehşet dramı sergiliyordu. Hastasının rahatsızlığının nedenini söylemek için kehanete başvurmuyor; Şamanı tutarak kehaneti yöneten Kadîm *Bomoh*'un yardımına başvurmuyor, salt kendi güçlerine dayanarak teşhiste bulunuyordu. Ruhlarla uzlaşmaya varmaya çalışmıyor ya da çekilmeleri karşılığında onlara sunuda bulunmayı vaat etmiyor, onun yerine onları şiddet yoluyla tutsak alıp hapsediyordu.

Cik Su, gündelik yaşamında da alışılmış örüntüye uymamaktaydı. Malay kadınları ideal olarak geride durmayı bilmeliydi; oysa onun ailede dizginleri elinde tuttuğu aşikârdı. Kocası marjinal

işlerde çalışıyordu; haneye katkısı asgarîydi. Seans sırasında Cik Su önder, kocasıysa onun izleyicisiydi. Doğaüstü gücü ilk elde edişi, şiddete dayalı olmuştu, seansları bu temayı sürdürüyordu. Öteki kadın Şamanlar performansları sırasında, onun yaptığı gibi eril savaşçılar gibi kasılarak yürümektense, Malay dans-dramasındaki prenseslere benzer tarzda dans ederlerdi. Yetkelerini desteklemek üzere eril aksesuarına gereksinim duymazlar, hastalarından ve izleyicilerinden itaat beklemezlerdi. Cik Su'nun dayattığı denetim, esnekliğe vurgu yapan bir kültürde, ender bir görüngüydü.

1977'de alandan ayrıldığımda, Cik Su kocasının gelirini kentdışı hastaların arızî tedavileriyle destekleyebiliyordu, ama başarılı olmaktan uzaktı. 1982'de döndüğümde, evini iki kat büyütmüş ve tümüyle yeniletmiş olması, beni şaşırttı. Beni o akşam yemeğe ve bir sağaltım törenini izlemeye çağırdı. Yemekte Cik Su beni Bölge Ofisi'nden Yussof'la tanıştırdı. Cik Su'nun ortağıydı ve dört karısı vardı. İslam bir erkeğin aynı zamanda dört kadınla evli olmasına izin verir, ama ancak bir avuç erkeğin birden fazla karısı vardı. Birden fazla kadınla evliliklerde eşlerin her birine eşit davranma yolundaki Kur'an buyruğu uyarınca kadınları mutlu etmek, sıradışı bir eril yetenek sayılırdı ve bunun büyü yoluyla sağlanabileceğinden kuşku duyulmazdı. 2000'den fazla nüfusu olan köyümüzde, yalnızca üç erkeğin ikişer karısı vardı. Yussof tanıdıklarım arasında, dört kadınla evli olan tek erkekti.

Yussof, haftada üç kez arabasıyla Cik Su'nun evine gelip, sağaltım performanslarına katılıyordu. Yeni elektrikli lambalarını söndürüp gaz lambalarını yaktıktan sonra Cik Su giysisini değiştirmek için izin istedi ve eski zamanların kahramanının kara giysilerine bürünmüş olarak döndü. Ardından seansının kısaltılmış bir versiyonuna başladı. Hemen münhasıran, benim ve hazırdaki Malay yerlilerinin anlamadığı "dillerde konuşuyordu". Bitirdiğinde gaz lambaları söndürülüp elektrik lambaları yakıldı. Hastaları tedavi sırası, Yussof'taydı. Hastalar ve akrabaları yarım daire şeklinde oturdular; Yussof ayakta önlerinde dikilerek sağaltım yöntemini açıkladı:

Dedi ki: Hastalığınızın nedenini size bildirmeden önce, tıbbî tedavime ilişkin gerçekleri size açıklamak istiyorum. Bir hastalığın olası üç nedeni vardır. Pek çok kişi bunu bilir; ama izin verin bilmeyenler için açıklayayım. Hastalığınızın nedenini size açıkladığımda, lütfen ona birinin yaptığı büyünün, ihanetin ya da sihrin neden olduğunu düşünmeyin. Söylemek istediğim, tüm hastalıklar Allah'ın eseridir. Sizi iyileştirmeye çalışıyorum, bu da O'nun merhametine ve inayetine bağlıdır. Bunu büyü ya da sihirle halledebileceğimi mi sanıyorsunuz? Edemem. O'na yakarıyorum. Gizli bir büyülü gücümün olduğunu düşünmeyin. Öyle bir şey yok. Evet, hastalığın üç nedenini aklımızda tutmalıyız. Sizlere onlardan söz edeyim. İlki *kefaret*, yani Allah'ın intikamıdır. Lütfen Allah'ın acımasız olduğunu söylemeyin. Değil. Bu bir cezadır, iman ve ibadette özen göstermemenin, Adı'nı unutmanın, şükretmeyi ihmal etmenin cezası. Örneğin Kur'an bize yoksulların zengin, zenginlerin de yoksul olabileceğini söylüyor. Kişi yoksul olduğunda, Allah'tan kendisini zengin etmesini diler ama zengin olduğunda, Kadir-i Mutlak'ı unutur, ona şükranlarını sunmaz. O zaman Allah onu lanetler ve servetinin yok olmasına neden olur. İkincisi, insanların kendi başlarına sardıkları hastalıklardır; örneğin Allah'la aşık atmaya kalkışmanın neden oldukları gibi. Örneğin, güzel olabilir, ama daha güzel görünmek isteyebilirsiniz; bunun için bir *bomoh*'a baş vurup kocanızın kaçmasını ya da başka bir kadınla evlenmesini engelleyecek bir büyü yapmasını istersiniz. Bu, Allah'ın hangi kadınla hangi erkeğin eşleşeceği konusundaki iradesine zıt gitmektir. Öğrendiğimiz şey sonunda bizi mahveder. Örneğin, inceleyip yüzün parlamasını sağlayacak sihirli yağ hakkında bir şeyler öğrenebiliriz. Bunu yapanları Allah cezalandırır, *hantu*'ya (bedeninden kopmuş ruhlar) çevirir. Üçüncü neden, insanların yaptığı sihirlerdir. Biri bize büyü yapmak isterse, bunun nedenleri olmalıdır. Ya da, bazen sihir hedefini şaşırır ve başka birini etkiler. Eğer etkilenen sizseniz, bu sizin şanssızlığınızdır, ama neden odur.

Yussof'un hastalık nedenlerine ilişkin açıklaması, geleneksel ve geleneksel-olmayan etiyolojilerin ilginç bir karışımıdır. Kişisel

kudreti reddedişi ve nihaî sağaltım Tanrı'ya havale edişi, Malay sağaltıcıları için tipik bir durumdur. Ama Tanrı'nın imansızlık nedeniyle insanları hastalıkla cezalandırdığı önermesi, böyle değildir. Öteki sağaltıcılar bana hem evliyanın hem de günahkârların hastalığa açık olduklarını söylemişlerdi. Büyünün kudreti konusunda ikircimlidir. Önce büyünün hastalığın nedeni ya da çaresi olacağını reddetmektedir. Ama konuşmasında kişinin yaşamını büyüye başvurarak düzeltmeye çalışmanın olası sonuçlarına karşı uyarır. Pek çok Malay şanslarını ve güzelliklerini arttırmak için sihre başvursa da, kişinin yaşamda kendisine atfedilen statüden kaçınmaya çalışarak Tanrı'nın iradesine meydan okumasına karşı burada güçlü bir buyrultu vardır. Kişinin kendi konumuna aykırı davranışlar, Malay yasa ve âdetlerinde teşvik edilmez. Avamın kendilerinden söz ederken kralî dil kullanması cezaya tabi bir hakaret sayılır. Kraliyet gereklerinin ihlaline karşı yaptırımların yanı sıra, toplumsal engelleri aşmaya cesaret eden avam tedavisi mümkün olmayan cilt hastalıklarına yakalanabilir ya da bu davranışa girenlerin başına gelecek belalara uğrayabilirler. Malayların yaygın biçimde uyguladığı aşk büyüsünün, kurbanlarına bir haksızlık, başkaları içinse bir tehlike oluşturduğu düşünülmektedir; örneğin bazı kadınların çekiciliklerini arttırmak üzere barındırdığı ruhlar, çocukları korkutmaktadır. Nihayet, Yussof hastalık nedeni olarak sihir olasılığını kabul eder ama kişinin büyü kurbanı olması için "bir neden olması gerektiği"ni öne sürer. Ya kurban başına gelenleri hak etmektedir, ya da sihir, hedefini şaşırarak masum bir kişiyi vurur. Bütününde, hastalığa ilişkin açıklamaları kurbanı suçlayıcıdır; ne ki, izleyen diyaloglarda hastalığa neden olan davranışın sorumluluğu daha çok hastanın akrabalarına yüklenmektedir.

HASTA 1. Orta yaşlı bir kadın.

Y- Sorunun nedir?

H- Bedenim çok sıcak. *Serban*'ım (ağrı) var.

Y- Baş *serban*ı mı?

H- Her yer.

Y- Bazı insanlar baş *serbanı* çeker. Evet, bu hastalığın nedeni... kimi zaman kan ya da vitamin eksikliği *serbana* neden olur ama hangi tip vitaminleri alman gerektiğini sana söyleyemem. Ne kadar zamandır *serban* çekiyorsun?

H- Uzun süredir; 14 yıl önce başladı. Önce dizlerimde başladı, şimdi bütün bedenime yayıldı.

Y- Adın ne?

H- Bunga (Çiçek).

Y- (Güler) Ah, daha meyve vermemiş. Kızma, takılıyorum. Bu konuda, kaygılıyım. Hastalığın üç nedenle bağlantılı değil. Büyü yok... eğer bir bağlantı varsa o da...

H- *Pakaian* mı? [Bu ya "giysi" ya da "sihir" anlamına gelebilir.]

Y- Henüz bilmiyorum, emin değilim. Sence *pakaian* mı?

H- Bilmiyorum.

Y- *Pakaian*'ım yok derken neyi kastediyorsun? Gömleğin ve sarongun var, değil mi?

H- Oh, o tarz *pakaian*'ım var.

Y- *Pakaian*'dan söz edersek, astroloji okuyup öğrenebilirsin, ama aşırıya kaçma, sınırı aşma. Örneğin güzelsen ve daha güzel olmak istiyorsan, bunu yapmamalısın; Allah her şeye karar vermiştir, biz bunun ötesine geçmemeliyiz. Ama astrolojide bir ipucu var. Sana sorayım, ırmağa yakın mı oturuyorsun?

H- Evet, çok yakın.

Y- *Lesung* (havan) ile *tumbuk padi* (kabuklarını ayıklamak için pirinç dövmek) arasında nasıl bir bağlantı vardır?

H- Tarlada pirinç dövdüm.

Y- Bunu anımsıyorsan, iyi. *Lesung*'un tanımını biliyor musun? Sahi, çocukların var mı? Kocan?

H- Evet, *lesung*'u kocam yaptı.

Y- Kocan hakkında ne diyorsun? *Lesung*'unda bir hikâye gizli. Başka *lesung*'un var mı?

H- Yeni bir tane var...

Y- O tip bir *lesung*'dan söz etmiyorum! İşte bir *lesung* (bir kadına işaret eder); başka var mıydı? (*Lesung* argoda kadın anlamına gelmektedir, *al uya* da havaneli ise erkektir. Buradaki cinsel gönderme, çok açıktır.)

H- Ah, o *lesung!* Evet, bir tane daha vardı.

Y- Yani iki *lesung* var.

H- Hayır, tek.

Y- Aynı hikâye: İki *lesung* kavga ederler, alu kaçar. Bu konuyu derinlemesine incelemeliyim. Yalnızca bacağa ağrı vermez. Yürekte de sıkıntı yaratır. Ama merak etme, iyileştirilebilir. Sormak istediğin bir şey var mı? Yok mu? Şimdi otur ve rahatla, seni sonra çağıracağım. Bu yalnızca bir görüşme, ilacı sonra vereceğim. (Seyircilere döner). Neden söz ettiğimi anlayabiliyor musunuz? Trengganu lehçesiyle konuşuyorum.

(Yussof tüm hastalıkları üç nedene bağlamıştı, ama burada başka bir etiyoloji sunmaktaydı. Hastanın ağrıları, kocasını ikinci bir kadınla paylaşmanın yol açtığı özsaygı yitiminden kaynaklanıyordu.)

HASTA 2. Yaşlı bir kadın.

Y- (Sonraki hastaya) Adın ne?

H- Halimah.

Y- Kimin kızısın?

H- Razak.

Y- Ananın adı ne? Nerelisin?

H- Fatimah. Bukit Gading'liyim.

Y- Sorunun ne?

H- Aklım karışık. Dua ederken bile aklımı toparlayamıyorum.

Y- İştahın nasıl?

H- Fazla yemem. Hiçbir şeyin tadı yok.

Y- Hüzün nehrinde yüzüyorsun. Kim üzüyor seni?

H- Kimse.

Y- Sorunların var, seni üzen sorunlar. Bir sürü sorun devralmışsın. Bunlar seni o kadar üzüyor ki, kalp krizi geçiriyorsun. Sana verebilecek bir ilacım yok, sadece nasihat verebilirim. Malay ilacı

kullanamazsın, çünkü korkarım ki yanlış kullanırsın. Bir doktora gözüktün mü? Hayır mı? İğneden mi korkuyorsun? Evet mi? Bir doktora gitmelisin. Şeker, böbrek hastalığı, yüksek tansiyon, bunları tedavi etmek çok zordur; bazen hiç umut olmaz. Ama yüreğinin zayıflığı, Allah isterse, düzeltilebilir. Şimdi sana bir ilaç vermeyeceğim; şimdilik sadece sakinleştirici bir su veriyorum; kötü etkileri bozmak için kireç katılmış, okunmuş su. Ruhun tedirgin olmuş, kaçmış. Bu yüzden ruhsal bir tedaviye ihtiyacın var. Bu hastayı buraya kim getirdi? Tamam, lütfen çocuklarına ona iyi bakmalarını, iyi davranmalarını, sert davranmamalarını söyleyin, yoksa aklını kaçırır. Evet, eğer çocukları ve akrabaları onun normale dönmesini istiyorsa, ona lütfen iyi davransınlar. Eğer durumda bir düzelme olmazsa, iki hafta sonra yine gelin.

(Yussof hastalık için bir başka etiyolojiye, *semangat* ya da yaşam ruhu yitimine işaret etmektedir. Hastanın ruhu, çocuklarının kötü davranışları yüzünden kaçmıştır. Yussof bir doktora gözükmesini salık vermekle birlikte, tavsiyesi gelenekseldir: Bedeni serinletmesi ve *semangat*'ın dönmesini sağlamak için "sakinleştirici su" kullanımı. Daha fazla ruh yitiminin önüne geçmek için çocuklarına yaşlı kadına sevecen davranmalarını salık verir.)

HASTA 3. Orta yaşlı bir adam.

Y- Sorun nedir?

H- *Serban*... Başımı kaldıramıyorum. Çok ağırlaştı. Kaldırsam şişecek.

Y- Bu vakanın da büyüyle ilişkisi yok. Şimdi hissediyorsun ama hastalık uzun zamandır seninle. Hâlâ genç ve güçlü olduğun için acı çekmedin. Kanın hastalıkla mücadele etmeye elverişli, enerjin var. Biz Malayların *pirai* (gut ya da romatizma gibi eklem ağrısı, genellikle şoka, dolayısıyla da *semangat* yitimine bağlanır[4]) dediğimiz hastalık. Büyü sonucu değil. Omuzlarına masaj yaptır; şişmeye de aldırma. Sonra hauran (bir çeşit balık) ödü al... *Beruang* (ayı) demiyorum, bu *haram*. (Güler). Karabiber alıp öde sürmelisin, sonra güneşte kurut. Ödü sekiz dilim halinde kes, her birinin üzerine bir karabiber tanesi koy. Kuruduğunda, bunu ye.

(Yussof hastalığın salgı dengesizliğinden kaynaklandığını teşhis etmiş, ve salgılara ilişkin bir tedavi önermişti; masaj bedendeki "soğuk" balgam düğümlerini kırıp "sıcak" kanın akmasını sağlıyor, böylece ağrıyı hafifletiyordu. Önerilen iç ilaç salgısal açıdan "çok sıcak"tır.)

HASTA 4. Yaşlı bir kadın.

Y- Sorunun nedir?

H- Kendimi hep çok yorgun hissediyorum.

Y- Bu ne kadardır sürüyor?

H- Yedi aydır.

Y- Doktora gittin mi?

H- Evet, bir kere gittim, ama bir şeyim olmadığını söyledi. Verdiği ilacı aldım, ama durumum daha da kötüleşti. Bunun üzerine bir *bomoh*'a gittim. İlahiler söyledi ama sonra yine ateşim çıktı.

Y- Tedavi kanınla uyumlu değildi. Kireç getirdin mi?

H- Hayır, getirmedim.

Y- Durumunu daha da kötüleştiriyorsa *tiup-jampi*'nin (ruhların sıcak soluğunu dengelemek için *bomoh*'un hastanın sırtına büyüyle soğutulmuş bir solukla üflemesi) ne yararı var?

H- Dün gece torunuma masaj yaptırdım. Bütün gücüyle uğraştı; öyle ki, omuzlarım morardı, ama hiçbir şey hissetmedim, acımadı. Namaz kılacak kuvveti bulamadım. Titriyordum, kalbim çok hızlı çarpıyordu.

Y- Bu *penyakit angin sesat* (Yolunu şaşırmış İç Rüzgârlar). Sorun şu ki, Rüzgârların çıkacak bir yeri, bir deliği yok.

H- Yaşlı olduğum için mi?

Y- Yaşlı değilsin, yalnızca buralarda çok uzun kalmışsın. (Güler). Sorun, bedenindeki rüzgârların serbest kalamayışı.

H- Burası şişmiş, ama bazen normal duruyor.

Y- Tonik ya da şifalı bitkiler gibi sıcak ilaçlar alabilir misin?

H- Hiç denemedim.

Y- Almak istiyor musun, istemiyor musun?

H- Evet, iyileşmek istiyorum.

Y- Şunları yaz: (reçeteyi okur). Hepsini birlikte döv ve hamuru bir beze sür. Vücudunun etkilenen yerlerine kompres yap; bu ağrıyı azaltacaktır. Gelelim iştahına.

H- Açlık hissetmiyorum, uyuyamıyorum. Her yanım ağrıyor.

(Bunlar İç Rüzgârların birikmesine bağlı hastalık belirtileridir ve Şamanların seanslarında genellikle sağaltılmaya çalışılır. Ama Yussof ana nedenden çok, fiziksel semptomlarla uğraşmayı yeğlemektedir. Yussof ayrıca Malay tıbbında sık sık ortaya çıkan bir temayı tekrarlamaktadır: Hasta, sağaltıcı ve sağaltım uyum içinde değilse, sağaltım başarılı olamaz.)

Y- Eğer kompres uygulamak istemiyorsan bunu sargı olarak da kullanabilirsin.

H- Nasıl sargı kullanayım ki? Her yanım ağrıyor.

Y- Pekâlâ kompres uygula. (Toplanan hastalara ve akrabalarına dönerek) Sorusu olan var mı? İşte tedavi: *Fatiha* okuyabilir misiniz? Şimdi teker teker bana doğru gelin. Üç kere Fatiha okuyun, Kadir-i Mutlak'a niyaz edin. Bunu bütün kalbinizle yapın. Arabalara kulak vermeyin, başkasına bakmayın, tefekkür edin. Diyelim ki kalplerimiz Mekke'ye bakıyor, yani Kâbe'deyiz. Ağızlarımız Allah'a niyaz ediyor, yüreklerimiz Kâbe'de. Gözlerinizi kapatın. Sizi çağırdığımda, unutmayın: Üç kere Fatiha okuyup tedavinin sonuna kadar tekrar tekrar Allah'a niyaz edin. Tedavi boyunca konuşmamalı, hiçbir şey sormamalısınız. Bir şey söylemek istiyorsanız, şimdi söyleyin.

Büyünün Sınırları

Cik Su ile Yussof'un ortaklığı, kazançlı bir birleşimdi. Cik Su'nun dehşet, korku ve kadîm yollara seslenen saf icraatı, hastalarının ve ailelerinin, Şaman törenleriyle pek az tanışıklığı olan kentli Malayların akıllarında gecenin tedavilerini doğruluyordu. Karanlıkta sahnelenen, zaman zaman çığlıklarla kesintiye uğrayan anlaşılmaz "dillerde" terennüm edilen Cik Su'nun seansı, hastaları, Yussof'un, kendi başına aynı kuvveti taşıyamayacak olan teşhis ve öğütleri karşısında daha açık kılmaktaydı. Cik Su, kendi perfor-

mansının hâlâ yıldızıydı ama artık suçlamalarda bulunmuyor, isim vermiyordu.

Yussof ise komik bir rahatlama sağlıyor, ortalığı yatıştırıyor, karanlık ve kaosun damgasını vurduğu atmosfere akıl ve ışığı yeniden getiriyordu. Sağaltım performansının erimini, Cik Su'nun ihmal ettiği geleneksel nedensellik kuramına (*semangat* yitimi, İç Rüzgârların birikmesi, salgıların dengesizliği dahil) başvurarak genişletiyordu. Artık büyü hükümran değildi; insan sorunları aynı zamanda uygunsuz davranışlara, kötü muameleye, özsaygı yitimine, kişilik ve yaratıcılığın donmasına da bağlanabilmekteydi. Ruhlara yönelik şiddet ya da sihirbazlardan öç almaktansa, şifalı bitkiler ya da sevgi sorunları çözmede yardımcı olabilirdi.

Cik Su zengin bir kadına dönüşürken, bir yandan ilahlara başvurmalarını onaylamayan İslamî otoritelerin, bir yandan da insanlığın kalıtçısı olduğu ihtiyarlık ve takatsizliğin saldırısı altındaki geleneksel *bomoh*'lar sanatlarını giderek daha az icra etmekteydiler.

Cik Su büyük bir Şaman olduğu için hastalarını tedavi ediyor değildi; gerçekte, ayinsel bir icracı olarak sınırlılıklarını hiçbir zaman aşamamıştı. Solo çalmayı yeğleyen bir icracı olarak, eğitimsizliği, denetim konusundaki ısrarı ve büyülü açıklama ve tedavilere bağlılığı, onu sınırlandırmaktaydı. Geleneksel Malay tıp sistemi, farklı hastalık etiyolojilerini tanımaktadır: Bunlara insan mikrokozmosunda evrensel toprak, hava, ateş ve su unsurlarının uyumsuzluğu, Benlik bileşenlerinin eksikliği ya da aşırılığı, düşmanların gönderdiği, ya da kendi başlarına hareket eden bedenden kopmuş ruhların saldırıları dahildir. Cik Su'nun pek çok hastalığı kötücül büyüyle açıklaması, tıp sisteminin dayandığı evrenin görüşünü yansıtmamaktaydı. Ancak, Yussof'un ortağı olarak icraatı, Yussof'un "sağduyulu" tavsiyelerinin tek başına hiçbir zaman başaramayacağı ölçüde hastaları gecenin tedavilerine ikna edebildiği için, vazgeçilmezdi. Seansı boyunca korku ve görünmeyen güçlerin mevcudiyetine inancı salarken, Yussof Cik Su'nun büyüsünün sınırlarını, onun ihmal ettiği geleneksel Malay inancının unsurlarını

canlandırıp, onları, içerdikleri eğitim ve kentlilik anısı ile hastaları ve yakınlarını etkileyen, kulağa modern gelen bir yaklaşım halinde yeniden yapılandırarak genişletmektedir. Yussof'un iman ve İslam'a bağlılığa yönelik nasihatleri, sağaltımlarını daha geleneksel Şamanların seanslarına yönelen eleştirilerden koruyordu. Antikite ile modernliğin, büyü ile Ortodoksluğun bu yenilikçi bileşimi, Cik Su ile Yussof'u, öncelikle tarımsal cemaatler üzerine temellenen geleneksel Malay Şamanizminin yitip gitmekte olduğu bir zamanda servet sahibi yaptı; sağaltımlarının, kentli hastalarının inanç ve beklentileriyle rezonansı, her birinin diğeri olmaksızın gerçekleştiremeyeceği sağaltımları birlikte icra etmelerine olanak sağlıyordu.

Notlar

[1] Carol Laderman, *Wives and Midwives: Childbirth and Nutrition in Rural Malaysia*, Berkeley, University of California Press, 1983. Carol Laderman, *Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance*, Berkeley, University of California Press, 1991.

[2] Josiane Massard, "Doctoring by Go-Between: Aspects of Health Car efor Malay Children", *Social Science & Medicine*, 27: 789-798.

[3] Carol Laderman ve Marina Roseman (der.), *The Performance of Healing*, New York, Routledge, 1996. Ayrıca bkz. *An Analysis of Malay magic*, Londra, Oxford University Press, 1970.

[4] John D. Gimlette ve H.W. Thompson, *A Dictionary of Malayan Medicine*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1971 [1915].

Tartışılan Tesettür

Türkiye'de İdeolojik Bir Tartışma Konusu Olarak İslami Başörtüsü*

Tuula Sakaranaho

Müslüman Kadınlar: Dilsiz ve Görünmez mi?

İslam üzerine Batılı Oryantalist söylemde, Müslüman kadının tesettürü İslam'ın kadınlara tahakkümünün açık bir göstergesi olarak değerlendirilir. Müslüman kadınlar, örtülerinin gerisinde yabancı bakışlardan gizlenmişlerdir. Ne ki, 19. yüzyıl Batılı erkek gezginlerin sıradışı öyküleri, onların gizlerini açığa çıkarma iddiasındadır. Bu gezi anlatılarında, Müslüman kadınlara ya "yük hayvanları" olarak görülüp dehşet ve acımayla yaklaşılmakta ya da haremde aşırı bir duyumsallık içinde yaşadıkları düşünüldüğünden, egzotizm ve erotizme başvurulmaktadır. Yine de, bu Batılı erkek gezginler, gerçekte Müslüman kadınların özel alanına erişebilmiş

---

* Türkçesi: Sibel Özbudun.

Bu yazıda söz konusu edilen, Türkiye'de yerleşikleşmiş deyişle, ya da "galat-ı meşhur"la "türban"dır. Ancak, terimin 1980'li yıllarda başörtülü kadın öğrencilerin yükseköğrenim kurumlarına girip giremeyeceğine ilişkin –ve halen süregiden- ateşli tartışmalarda bir "ara çözüm" olarak sunulduğu ve gerçekte, Türkiye'de tesettürü savunan ve uygulayan kadınların kullandığına hiç benzemeyen özgül bir başlık tipine göndermede bulunduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Türkiye'de İslamî kadınların savunduğu tesettür tipini daha iyi yansıtmasına karşın, "sıkmabaş" terimini kullanmaktan ise, yüklendiği pejoratif anlam nedeniyle kaçındım. "Başörtüsü" ise, Türkiye'de yaşayan herkesin fark edebileceği gibi, İslamî kesim kadınlarının yeğlediğinden çok daha genel ve gevşek bir "örtü"ye gönderme yapmaktadır. Bu çeviride "türban" teriminin kullanılması, bu nedenle, bir "çaresizlik"in sonucudur... (ç.n.).

değildir. Bu erkeklerin açığa çıkardığı sırlar, gerçekte, gizemli Doğu'dan esinlenen kendi düş güçlerinin ürünleriydi. Tesettürlerinin gerisindeki Müslüman kadınlar, dilsiz ve görünmez kalmışlardır.[1]

20. yüzyılın Batılı feministlerinin Müslüman kadınlar üzerine araştırmaları, bu Batılı erkek gezginlerin betimlemelerini yankılandırmaktadır. Bunların yazılarında, İslam'ın kadınlar üzerindeki baskıcı kavrayışı gezi yazımındakinden daha incelikli bir tarzda inşa edilmiştir ve tesettüre yönelik eleştirileri, daha akademik bir dille sunulmuştur. Yine de, zaman ve yorumcular değişmiş olsa bile, temeldeki tutum değişmez. Gerçekten de tesettürleri içerisinde Müslüman kadınlar hâlâ dilsiz ve görünmezdir.

Yukarıda sözü edilen Batılı tesettürlü Müslüman kadın yorumu bazı Müslüman yazarların araştırmalarında da yankılanır. Bu yazılarda, tesettür, cinsiyetler arasındaki eşitlikle ilişkili modern ve seküler değerlere karşıttır. Bu nedenle tesettür, kadınların tecrit edilip evin özel alanıyla sınırlandığı İslamî geçmişin bir göstergesi olarak görülmektedir. Tesettürün Müslüman kadınları dilsiz ve görünmez kıldığı öne sürülmektedir.

Ne ki, son onyıllarda, hem Batılı gözlemciler, hem de seküler Müslümanlar İslamî kadınların siyaset sahnesine çıktığına tanık oldular. Örneğin, İslamî kadınlar sokaklarda gösteriler düzenlemekte ve dinsel bağlılıklarının bir göstergesi olarak örtünme hakkı için oturma eylemleri ve açlık grevleri düzenlemektedirler. Böylelikle, İslamî kadınlar, tesettürlüdür ama dilsiz ve görünmez değildirler. Bir başka deyişle, terimlerde bir çelişkidirler.

Çelişkiler tartışmalara yol açmakta ve ateşli tartışmalarda argümanlar keskinleşmektedir. Bu makalede, yeni İslamî tesettürü çağdaş Türkiye'de ideolojik bir tartışma konusu olarak ele alacağım. Araştırma literatüründe bu tartışmaya türban tartışması adı verilmiştir.

Türban Tartışması

Türban tartışmasını bir örnek olarak kullanmakla, kadın sorununun çağdaş Türk toplumunda tartışıldığı karmaşık ve çokyönlü

ideolojik alanı gözler önüne sermeyi amaçlıyorum.[2] Son on yılda İslam'ın ve İslamî hareket içerisinde kadınların görülürlüğünün yükselişinin yol açtığı hararetli tartışmanın bir bölümünün haritasını çıkartabilmeyi umuyorum.

Türk sosyolog Feride Acar'ın işaret ettiği üzere, "kadın konusu geçmişte laiklerle İslamcılar arasındaki mücadelede aslî bir savaş alanı olarak ortaya çıkmıştır ve sorun, gelecekte de devam edeceğe benzemektedir".[3] Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, çağdaş "türban" tartışması iki argüman arasında salınmaktadır. Argümanlardan biri, Cumhuriyet'in temel bir ilkesi olan Türk laikliğinin savunusu adına ileri sürülürken, diğeri, din özgürlüğü ve kişinin dinsel bağlılığını kamuda sergileme hakkı talebine dayanmaktadır. Birinci bakış açısının savunucuları mevcut yasaları ya da Atatürk ilkelerini değiştirmenin düşünülemez olduğunu öne sürmekte ve din özgürlüğünü bireysel vicdan konusu olarak görmekteyken, ikinci görüşün savunucuları, din özgürlüğü sorununun Türkiye'de yanlış anlaşıldığını ve türbanın yasaklanmasıyla İslamî kadınların anayasal haklarının ihlal edildiğini öne sürmektedir.[4]

Bunun sonucunda, "türban tartışması" seküler ve dinsel değerlerin tartışıldığı, belirgin bir savaş alanıdır. Dahası, "İslamî tesettür" üzerine modern tartışmanın incelenmesi, kişinin genelde Türk toplumu üzerine farklı yorumları didiklemesine, özeldeyse, "kadın ve İslam" konusuna ilişkin görüşlere dikkat çekmesine olanak sağlar. Ne ki bu makalenin kapsamını, Türk sosyolojik araştırmasındaki türban tartışmasına ilişkin yorumlara bakmakla sınırlandıracağım. Soracağım soru, metodolojiye ilişkin olacak: İslamî tesettür gibi ideolojik açıdan bu denli yüklü bir konu, araştırma literatüründe nasıl yorumlanmaktadır? Dahası, bu yorumlara içkin olan İslam kavrayışı nedir ve farklı yorum şemalarının sonuçları nelerdir? Bu makalede iki akıl yürütme hattı izleyecek ve araştırmanın temel yaklaşımına göre İslamî tesettürün nasıl farklı anlamlarla yüklendiğini göstereceğim. İncelememi iki Türk kadın sosyolog, Feride Acar ve Nilüfer Göle ile sınırlandırıyorum. İlki, türban tartışmasında İslam'a karşı eleştirel bir yaklaşımı benimserken,

ikincisi değerlendirici olmayan bir duruşu benimsemektedir. Ne ki, bu incelemelerin ayrıntılarına girişmeden önce, ideolojinin kavramsal çerçevesindeki sorunsalları tartışacağım.

İdeoloji Arkaplanında İslam

İslam'a yukarıda sözü edilen yaklaşımları kavramsallaştırabilmek için, genelde ideolojinin kavramsal tarihine bir göz atmak, aydınlatıcı olacaktır. Türk sosyolojik tartışmasında İslam ideolojik bir konu sayıldığından, İslam yorumlarını ideoloji arkaplanında incelemek yararlıdır.

Kabaca söylenecek olursa, ideolojinin kavramsal tarihinde iki ana hat bulunmaktadır. Bir düşünce hattı ideolojiyi nötr bir kavram olarak kullanmış ve fikirlerin toplumsal yaşam içindeki işlevi ile ilgilenmiştir. İkincisi ideolojiye pejoratif bir anlam yükleyerek bir yanılsama, çarpıtma ve gizemselleştirme olarak ideoloji ile uğraşmıştır. İdeoloji kavramı, başından itibaren temel anlamı açısından çokça tartışılmıştır. "İdeoloji" terimi ilk kez 18. yüzyılda, devrimsonrası Fransa'da ortaya çıkar. Fransızca "idéologie" sözcüğü, 1796'da akıl felsefesini ideoloji olarak adlandıran Fransız akılcı filozofu Destutt de Tracy tarafından önerilmiştir. Böylelikle "ideoloji" sözcüğü, kariyerine "fikirlerin bilimi" anlamıyla başlar; bu kavram Aydınlanma'ya derinlemesine kök salmış ve kadîm metafiziğe karşı bir eleştiri olarak yöneltilmiştir. Ne ki, Napoléon ideolojinin başka bir anlamını popülerleştirecektir. Napoléon, Tracy ve diğer ideologların temsil ettiğini düşündüğü "devrimci idealizm"i karşısına aldı. "İdeologlar"a karşı saldırılarında ve ideolojiyi bir hakaret olarak kullanmakla, Napoléon, ideolojinin pejoratif anlamını yaygınlaştırdı. Bunun sonucunda, ideoloji, "salt fikirler bilimine gönderme yapmaktan çıkarak, bizatihî fikirlere, yani yanlış ve siyasal yaşamın pratik gerçekliklerinden kopmuş olduğu düşünülen fikirlere de gönderme yapmaya başladı".[5]

Ancak "ideoloji"nin yukarıda sözü edilen kullanımları sözcüğün kavramsal tarihi boyunca daha da geliştirildi. Eleştirel ve pejoratif

akıl yürütme hatları en çok Marksist düşüncede aslî olmuştur,[6] ancak bir çarpıtma biçimi olarak ideoloji Marksist-olmayan düşünürlerce de öne sürülecektir.[7] Daha nötr ve değerlendirici-olmayan bir ideoloji kavrayışı örneğin antropolojide, ideolojiyi bir "kültürel sistem" olarak tanımlayan Clifford Geertz tarafından geliştirilmiştir. Bu yaklaşım, genelde ideolojinin, çeşitli toplumsal ve tarihsel etkileşim bağlamlarındaki farklı inşa tarzları üzerinde odaklaşmaktadır.[8]

Ana argümanım, ideolojiye bu iki farklı yaklaşımın İslam yorumlarına da ilişkin olduğu yolundadır. Böylelikle, iki akıl yürütme hattı izlenebilmektedir: İslam'ın çarpık ve çarpıtıcı bir ideoloji olarak görüldüğü bir hat ile nötr ve değerlendirici-olmayan terimlerle bir "kültürel sistem" olarak değerlendirildiği bir hat. Dahası, bu tikel akıl yürütme hatlarından birisinin seçimi, kişinin genel olarak kadın ve İslam ve özelde de türban konusuna yaklaşımı konusunda kerteriz oluşturacaktır.

Bir çarpıtma olarak İslam kavramına, "modernleşme tezi"ne bağlı Türk sosyoloji yazınında rastlanacaktır. Bu görüşe göre, laik bir devlet olarak Türkiye artan ölçüde modern ve laik bir topluma dönüşmektedir ve İslam çeperlerle sınırlıdır. Bu perspektifle yapılan araştırmalar, İslam'ı modern yaşama doğru değişimi engelleyen geri bir toplumsal güç olarak gören "laik" yaklaşımı tercih etmektedir. Böylelikle, "modernleşme" perspektifi İslam'ın modern yaşamla bağdaşmaz ve Batı'ya kökten bir karşı-duruş olarak gören kimi varsayımları da beraberinde getirir. Ancak yakın dönemin Türk sosyoloji araştırmalarında daha nötr ve bilinçli bir biçimde değerlendirici-olmayan bir başka yaklaşımı izlemek de mümkündür. Bir bakıma, İslam'ın, bizzat Müslüman eylemcilerin ona yüklediği anlamlar aracılığıyla "içeriden" algılamaya yönelen bu yaklaşım, yorumsamacı (hermönötik) olarak nitelenebilir.[9]

İzleyen bölümlerde yukarıda sözü edilen iki akıl yürütme hattına örnekler vererek, bu yaklaşımları izlemekle kişinin İslamî tesettür konusunda ne tip yorumlara ulaşabileceğini göstereceğim. An-

cak, bu incelemelerin ayrıntılarına girişmeden önce, halihazırdaki tartışmayı daha geniş bir zaman perspektifi içerisine yerleştirebilmek için, Türkiye'de kadın konusundaki gelişmelere ilişkin kısa bir tarihsel sunuş yapacağım.

Tarihsel Arkaplan

Türkiye'de kadın sorunu ilk kez Avrupa'dan gelen fikirlerin etkisi altındaki yenilik hareketlerin itim kazandığı 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda gündeme geldi. Yenilikçiler Osmanlı toplumunun değişen doğası ve yükselen Türk ulusal kimliği üzerine tartışmalarda etkiliydiler. Bu tartışmalarda, kadın sorunu, yenilikçilerin Osmanlı toplumu için gerekli olduğuna inandıkları toplumsal değişimde bir parametre işlevi görüyordu. "Kadın aşağılandığında tüm toplum aşağılanmış olur" tarzı sloganlar, zamanın toplumsal düşüncesinde kadın sorununun nasıl ifade edildiği konusunda fikir vermektedir. Böylelikle, ***kadın sorunu***, ilk olarak, toplumlarının sorunlarını kadınların düşük statüsüyle bağlantılandıran erkekler tarafından gündeme getirilmiştir. Bu erkekler için, kadınların eğitilmesi ve statülerinin yükseltilmesi, toplumsal değişimin, ulus-devletin ilerleme ve gelişmesinde aslî bir yer tutan, önemli bir etkeniydi. Bu yenilikçi hareketlerin faaliyetleri 1923'te Osmanlı İmparatorluğu'ndan radikal bir kopuşa ve kurumlarının ilgasına yol açan Cumhuriyet'in kurulmasıyla sonuçlandı. Böylelikle Türkiye, siyasal açıdan laik bir devlet olarak Müslüman ülkeler arasında bir istisna oluşturdu. İlk Cumhurbaşkanı Kemalizm olarak bilinen bir devlet ideolojisinin kurucusu Mustafa Kemal (Atatürk) idi.[10]

Kadın sorunu, modern Türkiye'nin inşasında yeni bir işlev üstlendi. Yeni devletin, laik bir ulus-devlete doğru değişimini simgeleyecek "yeni kadın"a ihtiyacı vardı. Böylece, Mustafa Kemal Atatürk, küçük bir devrimci elitin yardımıyla, Türk toplumunun kurumlarını modernleştirme sürecinin bir parçası olarak kadınları özgürleştirmeye yönelik reformları dayattı. Bu reformlar, hukuk sistemini değiştirmenin yanı sıra, giyim ve toplumsal davranış

tarzlarını da değiştirmeyi hedefliyordu. Tesettür bu haliyle yasaklanmamakla birlikte, bizzat Atatürk tarafından yürütülen şiddetli bir propaganda kampanyası, kadınları modern giysi tarzlarını benimsemeye teşvik etmekteydi. Atatürk'e göre, "*kadınlar yüzlerini dünyaya göstermeli ve dünyaya kendi gözleriyle bakabilmeli*"ydi.[11] Dahası, bu konuda karşı propaganda yürütenler kısıtlamalara tabi tutuldular, ve hatta bazı durumlarda kısa hapis cezalarına çarptırıldılar. Böylelikle, Türkiye Cumhuriyeti'nin başından itibaren, tesettür geleneksel geriliğin bir göstergesi olarak görülecek, ve çarşafı atıp Batı tarzı giyimi benimsemek Türk kadınlarının modern özgürleşmesinin bir işareti olarak algılanır olacaktı. Bunun sonucu, modernist elite göre, kadınların özgürlüğü, Türkiye devletinin toplumsal, kültürel ve hukuki reformlarıyla eşanlamlı hale geldi.[12]

Ne ki, son on yılda, resmî Kemalizm ideolojisi ve kadınların özgürleşmesi nosyonu ciddi meydan okumalarla karşı karşıya kaldı. Gerçekten de, bizzat farklı ideolojik duruşları temsil eden kadınlar, seslerini yükseltmeye başladılar. Ne ki, bunu söylerken, kadınların yakın zaman öncesine dek tepeden dayatılan reformların edilgin izleyicileri olduklarını ima etmiyorum. Gerçekte, kadınlar Osmanlı İmparatorluğu'nun son onyıllarında çok etkin olmuş ve Türkiye devletinin inşasında rol almışlardır. Ancak, kadın konusunun özellikle farklı ideolojileri temsil eden kadınlarca tartışılmaya 1980'lerde başlandığını öne sürmek, yanlış olmaz.[13] Örneğin, 1980'lerin ortalarında etkin hale gelen İslamî kadınlar örnek verilebilir. Bunlar Türk devletinin "laiklik dayatmacası"na karşı eleştirileriyle öne çıkıp, İslam'a bağlılıklarının[14] bir göstergesi olarak örtünme hakkını savunmaktaydılar.[15]

Yüksek Öğretim Kurumu, üniversite öğrencilerinin yanı sıra, öğretmenler arasında da artan sayıda kadının örtünmesine bir tepki olarak, üniversite dahilinde türban takılmasını yasakladı. Ancak bu karar, türbanlı kadınların tesettürün yasal yasaklanmasını protesto eden oturma eylemleri, açlık grevleri ve sokak gösterileri düzenlemeye başladığı *Türban hareketi*ne yol açacaktı.[16] Nihayet, tesettür

çoğu üniversitede serbest bırakıldı ve 1980'lerin sonlarına doğru İslamî türban takan kadınlar Türk üniversitelerinde yaygın bir görüntü oluşturdu.

Eleştirel Yaklaşım

İslamî hareketlerin Türkiye'de çağdaş siyaset sahnesinde boy göstermesi, laik çevrelerde kaygı, korku, hatta alarm çanlarının çalmasına yol açtı. Bunun sonucu, sosyal bilimcilerin bu görüngüyü açıklaması ve "İslamî diriliş"i tahlil etmesi gereği doğdu. Feride Acar'ın sosyolojik incelemesi, bu gereksinime bir yanıttır. Acar, makalesinde, "İslamî hareketlerin dünyasına nüfuz edici bir bakış" sunma iddiasında bulunmakta ve "laik dünya hareketin söyleminin eşitlik, demokrasi ve insan hakları gibi temel değerlerle bağdaşıp bağdaşmadığına karar vermezden önce",[17] İslamî hareketlerin ideolojisi üzerine araştırmaların gerekliliğine işaret etmektedir. Böylece, yazısı aracılığıyla Acar, "laik dünya"nın İslamî hareketi, "kendi laik değerlerine göre" değerlendirme ve İslamî hareketi ölçme girişimine katılmaktadır. Laiklerin türban tartışmasına ilişkin genel bakış açıları, bu akılda tutularak incelenmelidir.

Laikler için İslam'ın kadınlar üzerinde etkili olduğu görülen çekiciliği, bir ikilemdir. Dahası, onlara göre, kadınların yeniden tesettüre girmesi gelişme ve modernleşme saatinin geriye doğru çevrilmesi anlamına gelmektedir. Bir bakıma, İslam'ın yükselişi ve kadınların yeniden örtünmeye başlaması, modernleşme kuramlarının yanlış ve uygunsuz olduğunun kanıtlanması demektir.[18] Modernleşme perspektifine göre Kemalizm Türkiye'de laik bir rejimi sağlamca kurmuştur, bu nedenle de İslamî ideolojinin çeperlerde kalması ya da Batı'nın modernleştirici etkisiyle ve kentleşme ve sanayileşme gibi iç süreçlerin sonucu olarak tedricen yok olması umulmaktadır. Ne ki, İslamî grupların son on yıl içerisinde Türk siyaset sahnesinde yer almasıyla, Türkiye'de bunun tam tersi olmuştur.

Laikler açısından siyaseten etkin İslamî grupların ortaya çıkışındaki en tehlikeli etken, saflarındaki üniversite öğrencileri ve perso-

nelinin miktarıdır. Gerçekte, bugüne dek münhasıran laik ve devlete bağlı olan Türk eliti arasındaki yerlerini talep eden bir grup İslamî akademisyen bulunmaktadır. Böylelikle, mensupları mütevazı kökenlerden gelen yeni bir karşı-elit çıkmaktadır ortaya. İslamî aydınların çoğu Türkiye'nin küçük taşra kasabalarında yetişmiş ve buralardan, aileleriyle birlikte büyük kentlere göç etmişlerdir. Bunun sonucu, Ankara ve İstanbul gibi büyük kentlerde kendi toplumsal gruplarının ilk kuşağını temsil etmektedirler. Dahası, alt orta sınıfa mensup olmakla birlikte, üniversite eğitimi onlara toplumsal devinim fırsatı sağlamıştır. Böylelikle, son onyılda yükseköğrenimli İslamî erkek ve kadınların Türk eliti saflarına katılması, laik elitin ilk kez Türk devletinin laik değerlerine bağlı olmayan bir karşı-elitle karşı karşıya kaldığı bir duruma yol açmıştır. Bu kesim, bunun yerine, İslam'ı alternatif bir ideoloji olarak yeniden sunmayı hedeflemektedir.[19]

Bu arkaplan üzerinde, laiklerin İslam'ın yükselişi ve kadınlar açısından içerdiği mesaja ilişkin, Acar'ın yazısında temsil edilen görüşleri şöylece özetlenebilir: Acar'a göre İslam'ın insanlar için çekiciliği, Türk toplumunda gerçekleşen, sıkıca örülü cemaatlerden geniş ölçekli topluma doğru yapısal değişimler ve bunların yarattığı kültürel boşluktan kaynaklanmaktadır. Böylelikle Türkiye'de laik reformlar İslam'ın yükselişinin yolunu döşemiştir. Bir başka deyişle, Acar İslam'ın yükselişi için yapısal bir açıklama getirmekte ve başarılarını açıklamada dış etkenleri vurgulamaktadır. Aynı tarzda, İslamî ideolojinin, Türk devletinin desteklediği kadınların özgürlüğü yolundaki güçlü laik ideolojiyle savaşmak zorunda olduğu için kadınlara önem vermesi gerektiğini öne sürer.

Acar'a göre, kadınlar laik reformların çelişkili ve uyumsuz mesaj ve pratiklerinden acı çekmişler, bunlar kadınlar arasında rol çatışmaları ve akıl karışıklığına neden olmuştur. Bunun sonucunda, kadınlar sahte umutlara sarılmış ve gerçekliği basitleştirip kadınların rol çatışmaları ve akıl karışıklığından kaçınabileceklerini vaat eden İslam gibi bir ideolojiye açık hale gelmişlerdir. Yine de, Acar

İslam'ın kadınların hakları, konumları ve rollerine duyarlı olduğunu kabul etmektedir. Ancak İslam'da kadın haklarının tanımlandığı yakıştırmaların münhasıran kadınların eş, anne, çocukların eğitimcisi ve toplumda düzeni sürdüren güç rolüyle ilişkili olduğuna işaret eder. Kadını yeniden tesettüre sokmak, İslamî ideolojinin onları eve döndürmeyi hedeflediğinin açık bir işaretidir.

Ne ki, burada bir çelişki vardır. İslamî kadınlar İslamî hareketler içerisinde son derece görünür hale gelmişlerdir. Gerçekte, son on yıl boyunca, pek çok ülkede benzeri hareketlerin ön saflarında yer almaktadırlar.[20] Böylece, tesettürlü olmalarına karşın, evde ve eş ve anne rolleriyle sınırlandırılmış değillerdir. Tersine, konuşmacılar, yazarlar, hatta kadınlara yönelik İslamî merkezlerin kurucuları olarak etkin bir biçimde çalışmaktadırlar.

Değerlendirici-olmayan Yaklaşım

Göle[21], yapıtının önsözünde araştırmasında taraf tutmadığını açıkça belirtir. Yani, herhangi bir görüşü –ister laik olsun ister İslamî- doğrulamak için yazmamaktadır. Böylelikle, "demokrasi" ve "insan hakları"nı "normal" değerler olarak kabul etmekle birlikte, incelemesinin etik bir çalışma olmadığına işaret eder. Tersine, Göle, Türk tarih ve toplumunda modernizm ve İslam konularını genel olarak anlamayı hedeflemektedir. Göle, hareket noktası İslamî aktörlerin kendi iman ve hareketlerini nasıl algıladıklarını araştırmak olan bir yaklaşım geliştirir. Böylelikle, Müslüman kadınların statüsünü, Acar'ın yaptığı gibi dışarıdan ve yapısal analizle değerlendirmek yerine, Müslüman kadın için toplumda yeni bir profil sunan İslamî kadın hareketinin anlam sistemini tahlil etmeyi hedeflemektedir. Bu şekilde ortaya koyduğu Müslüman kadın profili dinamik ve çokyönlüdür.

Göle'ye göre, tesettür ya da İslamî giysi, örtünmek isteyen kadınlar için Müslüman kimliğinin bir göstergesidir. Laik elit tarafından Müslüman halka tepeden dayatıldığını düşündükleri modernist ve Batılı laik reformlara karşı görünen bir protestodur.

Böylelikle, tesettür, bir bakıma, Müslüman Türklerin otantik, kültürel köklerine bir dönüşü göstermektedir. Dahası, Göle, tesettürün İslamî kadınlar için dinsel bir yükümlülük ve inancın gereği olduğuna işaret eder. Erkek ve kadının cinsel bakımdan ayrılması üzerine temellenen bir toplumsal düzeni simgeler ve fitneyi önlemek için kadınların güzelliğinin gizlenmesi gereğini vurgulayan güçlü bir etik mesaj taşır.[22] Böylelikle tesettür, cinselliğin kamuda teşhir edilmemesini vurgulayarak, Batı'nın mesajına zıt bir mesajı iletmektedir ve bir bakıma, İslam'ın etik kuralları uyarınca yaşayan bütün cemaatin namus ve bütünlüğünün göstergesidir.

Ne ki, Göle, İslamî kadınların kendi yaşam tarzlarıyla geleneksel İslam'ınki arasında net bir ayırım yaptıklarında ısrarlıdır. Örneğin, kendi giyim tarzlarını Türkiye'de kadınların taktığı başörtüsünden ayırt ederler. İslamî eylemcilere göre, Türk halkı, inançlarının bilincinde olmadıkları anlamında, "gerçek" Müslümanlar değildirler. İslamî eylemciler kendilerini bilinçli biçimde eğitir ve dinsel mirası yeniden yorumlarken, ötekiler salt gelenekleri izlemektedir. Aynı tarzda, İslamî kadınların giyim tarzı, genelde Müslüman kadınların geleneksel tesettürüyle karıştırılmamalıdır. Örtünme, İslamî kadınlar için bilinçli bir tercih olmuştur ve İslam'a bağlılıklarını gösterir. Ancak, İslamî kadınlar yalnızca ülkelerindeki Batı etkilerini ve toplumlarındaki geleneksel İslam'ı protesto etmekle kalmamaktadırlar. İslamî erkeklerin öne sürdüğü kimi görüşleri de eleştirirler. Bu kadınlar için tesettür salt ortak bir İslam kimliğine işaret etmekle kalmamakta, bizatihi onların bireysel özlemlerini göstermektedir. Bu özlemlere ilişkin olarak, İslamî kadınlar İslamî erkeklerle çelişkiye düşmüşlerdir. Göle'nin işaret ettiği gibi, İslamî kadınlardan bazıları güçlü bir bireysel bilince sahiptir. Onlar için Müslüman kadın kimliği, yalnızca analık görevleri ya da çocukların eğitimiyle sınırlı değildir, toplumsal yaşamda kendini gerçekleştirme arzusunu da içerir. Böylelikle, pek çok İslamî erkeğin kendilerinden beklediği gibi, kendilerini eğitip ardından da evlerine kapanarak çocuklarının eğitimiyle yetinmek onlar için yeterli değildir. Tersine doktor ya da mühendisler olarak mesleklerini sürdürmeyi

istemektedirler. Böylece, İslamî erkek ve kadınlar, kadınların toplumsal yaşama katılması konusunda farklı düşünüyora benzemektedir.[23]

Sonuç ve Ek Notlar

Yukarıda İslam'a ve Müslüman kadınların "yeni tesettürü"ne iki farklı yaklaşımı özetledim. Eleştirel olan ilkinde, İslam, pejoratif anlamıyla bir ideoloji olarak ele alınmakta ve böylelikle, toplumsal gerçekliğin çarpıtılması olarak anlaşılmaktadır. İslam, kadınlara ilişkin olarak kadınların toplumsal gerçekliğini basitleştiren ve onlara modern toplumun neden olduğu rol çatışmaları ve ikircimden bir kaçış vaat eden bir ideoloji olarak görülmektedir. İslam kadınları evlerine döndürür ve onları eş ve anne rolleriyle sınırlandırır. Türban, laikliğin gelişiminde geriye doğru yeni akımların göze görünür bir göstergesi olarak kavranılır. Böylelikle, eleştirel yaklaşımın genelde İslam'ın laik kavranışına değgin olduğu ve onu karakterize ettiği söylenebilir. İslamî ideolojiyi kendi değerlerine, yani "eşitlik", "demokrasi" ve "insan hakları"na göre değerlendirmeyi amaçlar. Öteki, değerlendirici-olmayan yaklaşım ise, aynı değerleri tanımakla birlikte, onları İslamî hareketi ve kadınlara ilişkin ideolojisini değerlendirmede bir ölçüt olarak kullanmaz. İslam'a oldukça nötr bir tarzda yaklaşır ve İslamî hareketlerin iç dinamiklerini ve bizzat İslamî eylemciler arasında konuların nasıl tartışıldığını anlamayı hedefler. Böylelikle, hareketin, İslamî başörtüsünü İslam'a bağlılığının bir simgesi olarak kullanmakla birlikte, Müslüman kadınlar üzerine -kimi zaman da çelişen- çoğul söylemleriyle bir tablosunu ortaya çıkartır.

Buna ek olarak, değerlendirici-olmayan yaklaşım, İslam'ın kadınlara bireysel bilinç ve kuvvet sağlama tarzına dikkat çeker. Bunun sonucunda, Müslüman kadınlara "ses" ve "görünürlük" veren araştırmaya olanak sağlar. Tesettürü benimseyen kadınlar, bir bakıma, "dışarıda" olsalar da "içeridedirler". Böylelikle, toplumsal yaşama katılırken dahi, İslam'ın toplumsal ve ahlaksal mesajını

taşımaktadırlar. Dahası İstanbul gibi büyük kentlerde, tesettür bu kadınlara hareket özgürlüğü sağlamaktadır. Örneğin, sokaklarda erkeklerin tacizine uğramazlar ve kitle taşıma araçlarında daha fazla saygı görürler. Böylelikle tesettür, bir bakıma, toplumsal alana çıktıklarında kaçınılmaz olan bir *karışma stratejisi* sağlamaktadır. Bir başka deyişle, tesettür bu kadınların İslam'ın cinsellik, namus ve toplumsal düzen üzerine temel mesajına halel getirmeksizin, özel ile kamusal arasındaki sınırları aşma olanağı sağlar.

Dahası, İslamî giysinin salt kadınların büründüğü bir kıyafet değil, ahlaksal bir yükümlülük olduğuna dikkat etmek gerekir. İslamî giysinin hem erkekleri hem de kadınları ilgilendiren bir ilke olarak görüldüğü yerlerde bu nokta, İslamî yazıların bazılarında vurgulanmaktadır. İster yalnız ister birileriyle, ister dört duvar arasında ister sokaklarda olsunlar, bu erkek ve kadınlara yol gösteren ahlaksal bir izgedir. Böylelikle tesettürün içerdiği ilke, genelde toplumsal düzeni kapsayacaktır.[24]

Notlar

[1] Bu Batılı gezi yazınının bir istisnası, İstanbul'da hamam ve haremleri ziyaret eden ve İngiltere'ye yazdığı mektuplarda Müslüman kadınlar üzerine Batılı görüşü etkin bir tarzda düzeltmeye çalışan Lady Montague'ydu.

[2] Bu konuda daha ayrıntılı bir anlatı için bkz. Tuula Sakaranaho, *The Complex Other: A Rhetorical Approach to Women, Islam and Ideologies in Turkey*, Comparative Religion 3, University of Helsinki, Department of Comparative Religion, 1998.

[3] Feride Acar, "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State,* Londra ve New York, I.B. Tauris, 1991, ss. 223-253.

[4] Emelie Olson, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute", *Anthropological Quarterly*, 1985 (58), ss. 161-170.

[5] John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication,* Cambridge, Polity Press 1990; Terry Eagleton, *Ideology. An Introduction*, Londra ve New York, Verso, 1991.

[6] David McLellan, *Ideology*, Milton Keynes, Open University Press, 1986.

[7] Örneğin, Karl Mannheim ve Jürgen Habermas'dan söz edilebilir. Bkz. Terry Eagleton, A.g.y., ss. 109, 128.

[8] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures,* Londra, Fontana Press, 1993 (İlk basım: Basic Books, Inc. Publishers, New York, 1973).

[9] Bu farklı yaklaşımların Türkiye'de İslam üzerine yakın zaman önce yayınlanmış bir kitaptan kalkınan bir tartışması için bkz. Haldun Gülalp, "Book Review: Richard Tapper (der.) Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State", *New Perspectives on Turkey* 9 (Güz), ss. 164-169.

[10] Deniz Kandiyori, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias (der.), *Women-Nation-State*, Londra, MacMillan, 1989, ss. 126-149.

[11] Tezer Taşkıran, *Women in Turkey*, İstanbul, Redhouse Press, 1976. (Orijinali: *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları,* Ankara, 1973).

[12] Deniz Kandiyori, "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", Deniz Kandiyori (der.), *Women, Islam and the State*, Londra, MacMillan, 1991, ss. 22-47.

[13] Bkz. Tuula Sakaranaho, "Women's Movement and Ideologies in Turkey", *Suomen Antropologi/Journal of the Finnish AnthropologicalSociety* 1994 (1) 43-51. Türkiye'deki feminist hareket için bkz. Şirin Tekeli, "Emergence of the Feminist Movement in Turkey", Drude Dahlerup (der.), *The New Women's Movement. Feminism and Political Power in Europe and the USA,* Londra, Sage Publislers, 1986, ss. 293-310; Nükhet Sirman, "Feminism in Turkey: A Short History", *The New Perspectives on Turkey* 3 (1), ss. 1-34; Yeşim Arat, Women's Movement and the Turkish State in the 1980-1990 Decade, Klaus Helkama ve Kirsi Tolenen (der.), *Psychological Issues in the Political Transformation of Central and Eastern Europe*, University of Helsinki, Department of Social Psychology, 1991, ss. 128-138.

[14] Yeşim Arat, "Islamic Fundamentalism and Women in Turkey", *Muslim World* LXXX, 1990, ss. 17-23.

[15] Doğru İslamî giysiye Türkçede verilen ad, *tesettür*dür. İslamî kadınların giydiği şekli, İran tipi kara çarşaftan, bol bir pardösü ve genellikle renkli olan bir eşarba (*türban, başörtüsü, hicab*) dek değişiklik göstermektedir.

[16] Bkz. Emelie Olson, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute", *Anthropological Quarterly*, 1985 (58).

[17] Feride Acar, "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State,* Londra ve New York, I.B. Tauris, 1991, ss.282, 301.

[18] Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion,* Londra ve New York, Routledge, 1991.

[19] Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern, Civilization and Veiling*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.

[20] Fadwa El Guindi, "Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement", *Socal Problems,* 1981, 28 (4), ss. 465-485; Valentine Moghadam, *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder ve Londra: Lynne Rienner Publishers, 1993.

[21] Nilüfer Göle, A.g.y.

[22] Fadwa El Guindi, A.g.y.

[23] Nilüfer Göle, A.g.y.

[24] Cihan Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", *İslamî Araştırmalar*, 1991, 5 (4); Tuula Sakaranaho, *The Complex Other: A Rhetorical Approach to Women, Islam and Ideologies in Turkey*, Comparative Religion 3, University of Helsinki, Department of Comparative Religion, 1998.

"Marian Trinitarian" Tinsel Ayininde Toplumsal Cinsiyet İlişkileri*

Silvia Ortiz Echániz

Gösterme açısından din, kültürün ikincil bir model sistemi ve simgeciliğin anahtar kaynağıdır. Dine toplumsal cinsiyet temelinde farklılaşmış katılım bize, kültürün incelenişinde önemli bir hareket noktası sağlar.

Bu tarz bir tahlil, toplumsal etkileşim biçimlerini cinsiyet farklılaşması temelinde vurgulamamıza olanak sağlamanın yanı sıra, altta yatan toplumsal yapılar, ideoloji ve simgecilik temelinde iktidar ilişkilerini ve insan ilişkilerinin anlamlandırılmasını ifadelendirir.

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin antropolojik incelemesi, erkeklere ve kadınlara atfedilen rollere ve bu rollerin, toplumsal etkileşimin çeşitli özel ve kamusal alanlarında nasıl yaşanıp duyumsandığına ilişkin kültürel inşaları gözler önüne sermeyi hedefler.

Marjinalleşmiş gruplar için, tahakküm sınıf, etnisite ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini getirir. Toplumsal gerçekliğe değgin olarak karşılaşılan cinsel eşitsizlikler, toplumsal ve kültürel yapılar içerisinde eril iktidar ilişkilerinin birincil ifade biçimidir.[1]

"Alt sınıflar"ın toplumsal marjinalliği, kadınlar arasında daha vurguludur. Kadınların bu kırılganlığı, kadınların iktisadî kaynaklara erişimini ve toplumun kamusal alanlarına tam katılımını inkâr eden ya da sınırlayan aile ilişkilerinin özel alanlarında güçlendirilmektedir.

---

* Türkçesi: Sibel Özbudun.

Toplumsal-cinsiyet temelli tahakküm gerek erkeklerin, gerek kadınların bilinçlerinde derinlemesine kökleşmiştir ve cinsiyetler arasındaki biyolojik farklılıkların doğal sonucu olarak görülür. Bu bilinç, kadınlara daha düşük statü ve daha az toplumsal temsil atfeden toplumsallaşma, kültürel pratikler ve formel ve formel-olmayan eğitim sistemleri aracılığıyla inşa edilip desteklenir.[2]

Kadınlar, kadınlık durumu gereği ulaşılabilir tek olasılık olarak çocuk bakımı gibi göze görünmeyen ve türküsü yakılmayan ev-içi işlere mahkûm kılınırken, çaba ve çalışmaları toplumsal açıdan daha düşük sayılmaktadır. Aile erkekleri ve kadınları, biyolojik ataerkinin kabulü üzerine temellenen farklılaşmış bir tarzda hayata hazırlar. Ev-içi emeği ve çocuk bakımı, yalnızca kadınların işi olarak değil, erkekler için aşağılayıcı olan görevler olarak görülmektedir; erkekler bu görevleri sürdürecek olurlarsa, bu, erkekliğin temel koşulu olarak görülen geleneksel erillik kavramlarını tehdit edecektir. Geleneksel kültürlerde kadınlar daha düşük eğitim düzeylerine sahiptir ve bu, iş piyasasında ilerlemenin önünü kesmektedir.

Geleneksel olarak kadınların erkeklerden daha yoğun yaşadığı düşünülen dinsel bağlılık hem kamu hem de özelde uygulanır. Katolik kilisede dinsel Ortodoksluk kadınları kilise içerisinde öğretme ve yönetme görevlerinden dışlar ve rollerini kamusal katılımlarını kurumsallaşmış eril hiyerarşinin dayattığı kod ve normların edilgin alıcılarına indirgeyerek onları dinsel kurumların karar-verme organlarının dışında bırakır.[3]

Modern söyleminde, Katolik Kilise geleneksel konumunu korur ve modern toplumun kendisinden talep ettiği toplumsal eşitliklerle çelişkiye düşer. Kilise, kadınların eşit katılım alanlarına ve üretken iktisadî faaliyetlere katılımını sınırlandıran bir söylemle, kadınları özgül eş ve anne rolünün yerine getirilmesine ve evle ilgilenme işlevine tabi kılar.[4] Özel katılım alanında, ait oldukları kiliselerin öne sürdüğü norm, değer ve davranış biçimlerini aktarıp dinsel kültürü yayarak toplumsallaşma görevini üstlenenler, esas olarak kadınlardır. Böylelikle kadınlar, dinsel katılımın toplumsal cinsiyet-

tanımlı biçimlerince kendilerine dayatılan kendi yabancılaşmalarının yeniden üreticisi haline gelirler. Genellikle rafizî bir karakter taşıyan tabana ait dinsel pratiklerde kadınlar, ibadetin örgütsel ve karar-alma veçhelerine dahil olmalarına izin veren başka alanlara katılabilmektedirler. Marian Trinitarian tinselliği olarak bilinen taban dinsel pratiğinde, toplumsal cinsiyet ve toplumsal işlevine ilişkin kavrayışlar, tanınan bir tinsel kimlik ve özgül kültürel ifadeler aracılığıyla kırılmaya uğrar. Bu, ayinin -özellikle de sağaltım ve öğretiyi aktarma ayinleri- anahtar momentlerinde gündeme gelen esrik cezbe görüngüsü aracılığıyla gerçekleşmektedir. Kadınların başatlığı, izleyicileri tüm dünya kültürlerinde genellikle toplumun marjinal ya da alt-kültür katmanlarına ait olan cezbe kültlerinin bir özelliğidir.[5]

Marian Trinitarian kültünde, kadınlar hem dinsel hiyerarşi hem de mahalle kiliselerinde çoğunluktadır; dışarıdan bakan biri için kadınlar tarafından kadınlar için örgütlenmiş bir kült gibi gözükür. Tinselci bir kültte kadınların bu ağırlığının açıklaması, karizmatik önder Roque Rojas Esparza'nın görüşlerinde yatmaktadır; bu görüşler 1866'da Meksika'nın Patriyarkal Elijah Kilisesi'nin kurulmasına zemin hazırlayacaktı. Marian Trinitarian'ların doğrudan önceli olan bu kilise, milenaryan inanç ve pratiklerle özerkliğini sergiliyordu. Onu Katolik pratiğin karşısına yerleştiren temel özelliklerden biri, ritlerin yönetimine kadın ve erkeklerin eşit katılımıydı.

Böylelikle kadınlar bu yeni tarikatın ruhban yapısına, katılığıyla karakterize olan Katolik kiliseyi demokratikleştirme amacıyla katılıyor, her iki cinsin manevî açıdan eşit olduğunu öne sürüyorlardı. Ruhban hiyerarşisinin bileşimindeki bu eşitlikçilik, mucize iddialarıyla karakterize olan kültün bundan sonraki evriminde önemli bir unsurdu. Tinselcilik pratiğinde, toplumsal kimliği, müminler tarafından toplumsal marjinalliğin gerçek sorunlarına bir telafi olarak benimsenen öznel bir kimlikle desteklenir. Bu tinsel kimliğin benimsenişi üzerine vurgu, tecrit edilmiş ve çelişki yüklü bir toplumsal kimliği ön-varsayar. Müminlerin, simgesel olarak "Tanrı'nın

seçilmiş halkı, manevî İsrail halkı"na ait oldukları yolundaki varsayımları, bu nesnel toplumsal gerçekliğe bir telafi olarak ilahî seçilmeye işaret etmektedir. Aşkın, ebedi ve değişmez bir anlamı olan ve aynı zamanda, sınıf koşulları nedeniyle seçilmişler olarak görülen nüfusun aşağılanmış kesimleri için yeni bir anlam içeren bir özdeşleşmeyi seçerler: Kıyamette selamete yol açan bir yoksulluk ve ıstırap durumu. Egemen sınıflardan bireyler ise, bu perspektiften dışlanmışlardır.

Doğaüstü ve kadir-i mutlak bir seçilme fikri onları, inançlarını "tek doğru" iman olarak görmeye yöneltmektedir; bu kavrayışı başka dinsel gruplarla da paylaşmaktadırlar. İçinde yaşadıkları acı verici gerçekliği dönüştürebilmek için toplumsal eylemde bulunamama yetisizliği duygusu buna içkindir. Bu da onları sürekli olarak toplumun iktisadî ve siyasal yapılarını dönüştürecek ilahî inayeti bekleme durumunda tutmaktadır. Tinsel değerlerin simgesel restorasyonunu en acil gereksinim olarak görürler; bu görüş selamet ve ona erişme kavrayışlarını şekillendirmektedir. Böylelikle ebedi selamet, zorlukları hafifletecek dolaysız selamet adına ertelenir. Sabit bir yoksulluk ve sömürü göstergesi olarak, hastalık konusu geleneksel halk tababetini ritleri içine dahil etme gereksinimini duymalarına yol açar.[6]

Kolektif tinsel kimlik muhtedilerin benlik-algılarını, kendileriyle ilgili düşünüş tarzlarını ve bireyselliklerinin gelişimini etkilemektedir. Simgesel bir inşa olarak dinsel ideoloji, bireyi kutsal kozmosun bir parçası olarak yorumlayıp, evrendeki yerini ve tekil doğasını iki zıt ve nitel olarak farklı şey aracılığıyla tanımlar: fiziksel beden ve tinsel beden. Bunların karşıtlaştırılmış ve tamamlayıcı yükleri ve özellikleri (katı/kırılgan, maddî/maddî-olmayan, sonlu/sonsuz, aşkın-olmayan/aşkın) vardır. Kişinin kendine ve başkalarına ilişkin düşünüş tarzı, toplumsal cinsiyet inşalarının ideolojik işleyişine bağlıdır. Fiziksel beden biyolojik çeşitlilikle ayırt edilirken, tinsel beden erkeklerde ve kadınlarda teşhis edilen ve dinsel söylemde sıkça anılıp tekrarlanan ayırt edici nitelikler üzerine temellenmek-

tedir: duygusallık/akıl, güçsüzlük/kuvvet, duyarlılık/mantık, duygu/zekâ, öngörülmezlik/sağlamlık; bu yakıştırmalara genelde dişil ve eril ruhları karakterize etmede başvurulur.

Böylelikle toplumsal gerçeklik kolektif imgeleme bir cinsiyetin başatlığını sürdürmek üzere yansıtılmaktadır. Bu dinsel kültüre karakteristik olan ataerkil söylem içerisinde, simgesel olarak Yahve'nin temsil ettiği Ebedî Baba'ya "boyun eğme ve itaat" sürekli tavsiye edilir; aile yaşamına arketipsel olan model, budur. Kadınlar için bir model olarak, Marian temsillerinde Bakire Meryem müminlerin Baba'nın ve tinsel hiyerarşi içinde kabul edilen üç Mesih'in inayetine olan taleplerinin aracısı sayılmaktadır. Kadınlar, psikolojik açıdan, kendi oğulları dahil eril cinsle bu baba-kız ilişkisi içerisinde kalırlar. Bu ilişki, annenin her zaman baba ve erkek evlatlara tabi olduğu aile etkileşimlerinde son derece vurguludur. Simgesel terimlerde, Bakire Meryem ilahi oğlun anasıdır; hiçbir zaman bir erkeğin eşi ya da yoldaşı değil. Eril kudret ilahî panteonda, simgesel bir tarzda, en güçlü doğaüstü kudret olarak temsil edilip, toplumsala yansıtılan yüksek ya da düşük değerde hiyerarşik işlevleri dayatır. Dişilik (dişi olan her şey) duygusallığa, duyarlılığa, tatlılığa, iyicilliğe başatlık yükleyen kavramsal bir kategori iken, erillik kuvvet, kudret, bilgelik, kararlılık, yetkeyi ima eder. Böylelikle, simgesel şemalar dünyayı, toplumsal değeri toplumsal cinsiyet tarafından farklılaştırılmış rakip kudretlerin alanı ve kişiyi toplumsal cinsiyete özgü niteliklerin bir yoğunlaşması olarak kavrayan bir kuramın şekillendirilmesine katkıda bulunmaktadır.[7]

Dişilik iktidarla ilişkili niteliklere erişimi nasıl sağlayabilecektir? Süregiden toplumsal düş kırıklıklarına bir dengeleme mekanizması olarak simgesel tapınma süreçleri bu görevi üstlenir. Tinselcilikte, tinsel dünyayla (ilahlar ve kutsal ruhlar) iletişim tarzları, simgesel kudretin tinsel cezbe temsili aracılığıyla aktarımını içeren bir katılım çekirdeğini oluşturmaktadır.

Ağırlıklı olarak bir kadın dinsel hiyerarşi tarafından yürütülen bu işlev, uygulayıcıların, trans halindeyken, gerçek kimliğe halel

getirmeksizin eril tinsel kimliklerin cezbesine girmelerine olanak vermektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin daha fazla çelişki yüklü olduğu karmaşık ve katmanlaşmış toplumlarda, cezbe kültleri dayatılan rollerin tersyüz edilmesine ve yeni davranışlarla farklı bedensel dışavurumların benimsenmesine olanak sağlar. Bir katartik selamet karşı-kültürü olarak trans, dinsel kültürce ehlileştirilip düzenlenerek, hoşnutsuzluklarını nevrotik semptomlar aracılığıyla dışa vuran ezilen azınlıklar için duygusal terapi işlevi üstlenmektedir. Böylece, tinselci tapınaklar sık sık, kadın nüfusunun bazı kesimleri içinde sıkça görülen kişiliksizleşme, amnezik psiko-motor durumları –uyurgezerlik, bazı bölünmüş kişilik durumları ve birkaç sara vakası dahil- ve isterik durumları belirtileri sergileyen bireyleri devşirme eğilimi gösterirler.

Etnografi ve modern psikolojideki ilerlemelerin ışığında, trans artık patolojik bir durum olarak görülmemektedir. Gündelik yaşam bilincinden farklı, birçok bastırma ve düş kırıklığından kurtulmuş değişikliğe uğramış bir bilinç hali olarak görülmektedir. Kadîm zamanlardan bu yana, kutsalla bedensel iletişim teknikleri, değişime direnen unsurlar ya da bir karşı-kültür olarak esriklik kültlerinin gelişmesinde rol oynamışlardır. Her toplum, nörofizyolojik bir temeli olan ve koşullama ya da uyarıma tepkileri temsil eden bu durumlara kendi içerik ve anlamını yüklemiştir. Dinsel ihtida bu koşullama mekanizmalarını tetikleyerek erginlenmişleri yeni ayinsel davranışlara yöneltir. Bu davranışlar gündelik kültürün kısıtlamalarından bir kopuş olarak benimsenmekte, aşkınlık, daha fazla sezgi ve aydınlanma duyguları aracılığıyla benlik algısını değişikliğe uğratmaktadır.

Bu hal, aynı zamanda gündelik gerçeklikten bir kopuş, tarihsel zaman ve daha yüksek prestijli simgesel bir kimlik edinmek üzere gerçek kimlikten bir çıkıştır.[8] Eril cinsiyet, trans halindeki dişi fiziksel bedenler aracılığıyla tezahür eden ilahlar ve kutsal ruhlar panteonunda başattır. Bu ayinsel aktarımda kadınlar, yetenek ve becerilerinin gelişimine ket vuran toplumun kendilerinden esirge-

diği, üstün addedilen toplumsal cinsiyete özgü nitelikleri temellük ederler. Benzer biçimde, trans sırasında öznenin benlik kavrayışına zarar vermeksizin ya da çelişik kişiliği zedelemeksizin serbest kalan bilinç-dışı ya da bastırılmış eşcinsel eğilimlerin de simgesel düzlemde çözüme kavuştuğu görülür.[9]

Trans durumunda, kült görevlileri aynı zamanda, kendilerine hastalıkların tıbbî-dinsel sağaltımı konusunda yüksek tıbbî bilgelik atfedilen *curanderos* (folk sağaltıcıları) ruhları etnik kimliğini de üstlenmektedirler. Bu, onların ampirik bilgilerinin yanı sıra, eğitime düşük bir erişime sahip olmalarından kaynaklanan düş kırıklıkları için bir kanal oluşturur. Bu simgesel mekanizmalar aracılığıyla, toplumsal marjinalliklerinin neden olduğu iç dengesizlikleri ve kimlik yitimi tehdidini azaltır, iç bozukluk belirtilerini bir dışsal iletişim yapısına dönüştürerek bir terapi işlevi üstlenirler.

Marjinal toplumsal statüdeki kadınlar için dinsel erginleme, tapınak görevlerine koşulsuz adanmalarına onay sağlama yönünde bir fırsattır. Dahası, davranışlarını ve cinselliklerini ele alış tarzlarını sorgulamayan, değerli bir kamusal faaliyettir. Adanma tutumu kadın cinsi için bir ayrıcalık olarak görülmekte ve olumlu bir değer olarak toplumsal kabul görmektedir. Ayinsel performanslar gündelik görevlerin çeşitlenmesine yol açarak, içerdiği dramatizasyonla cezbe rolünden zevk alınmasını sağlar.

Bu etno-dramda katılımcıların dilek ve arzuları doğaüstü varlıkların söylemiyle ilişkilendirilmekte, bu da riti uygulayan müminlerin katartik duygulanımlarının boşaltımına yardımcı olmaktadır. Hem kürsüdeki hem de sağaltım ayinindeki esas roller aktörlere dinsel cemaat içerisinde prestijin yanı sıra, doyum sağlayacaktır.

Tapınakta diğer kadınlarla etkileşim, kaynak yoksunluğu, çocuk bakımı, evlilik yaşamının düş kırıklıkları, duygusal yitimler, hastalıklar, yaşlılık, fiziksel ve zihinsel engeller ve yalnızlıktan kaynaklanan ortak sorunlarla baş etmeye yardımcı olan dayanışma bağlarının oluşmasına olanak verir. Tinsel bağlarla tanımlanan bir cemaate mensup olmak, onlar için bir çeşit özgürleşme aracıdır; örgüt-

sel ve önderlik becerilerini geliştirmelerini, gündelik yaşamlarındaki toplumsal cinsiyet rolleri için gerçek ve simgesel telafilere olanak veren özerk faaliyetleri sürdürmelerini sağlar. Ezilen sınıfların popüler kültüründe, eril iktidarın özel etkileşim alanlarındaki sergilenişi, aslî olarak kadın cinselliğinin, yasaklama, engelleme, şiddet, tecavüz ve sömürü gibi yollarla denetlenmesi, manipülasyonu ve tabi kılınması konularında ifadesini bulmaktadır. Erkekler eşleri üzerindeki ayrıcalık ve tahakkümlerini sürdürmenin bin bir stratejisini kültürel olarak öğrenmişlerdir.

Psikanalitik ve kültürel incelemeler açısından, ne cinsel kimlik ne de cinsel davranışlar bir çeşit biyolojik öze indirgenebilecektir. Öznellik her zaman karmaşık ve toplumsal cinsiyet temelli davranışlar söz konusu olduğunda, cinsel referans noktaları her zaman güvenilmezdir.[10]

"Toplumsal cinsiyet" terimi geleneksel olarak erkeklik ve kadınlığın psikolojik, toplumsal ve kültürel veçhelerine atıfta bulunmak için kullanılıyor olmakla birlikte, toplumsal cinsiyet kimliği kişideki dişil ya da eril özelliklerin başatlığı aracılığıyla kurgulanır. Bir dikotomi olarak temsil edilseler de, bu özellikler birbirlerini dışlamazlar.

Böylelikle, toplumsal cinsiyet kimliği, simgesel temel kişilik inşası süreçleri bağlamı dışında kurulup gelişemez. Dinsel kültür çerçevesi burada toplumsal cinsiyet gelişimini, dinsel söylem ve ayinsel pratikler aracılığıyla toplumsal olarak kurulup yansıtılan simgesel arketipler sayesinde şekillendirmede yardımcı olmaktadır.

Farklı kültürlerdeki trans durumları üzerine etnografik incelemeler, araştırmacıları transın çeşitli içerik ve anlamlarını ayrıştırmaya yöneltmiştir. Bu araştırmalar, iki karşıt, düzenlenmiş anlam biçiminin ayırt edilmesine yol açmıştır: Şamanizm ve cezbe. Fark, tanrılar, ruhlar ya da cinlerle kurulan ilişkide –yani kabul edilen doğaüstü ve ilahî dünyada- yatmaktadır.

Mircea Eliade şamanın, onların aracı haline gelmeksizin çeşitli ruh ve ilahlarla iletişime geçtiğini kaydetmektedir. Cezbe ise, bu doğaüstü güçlerin cezbeye uğrayan kişinin kişiliği üzerinde tam bir

denetim kurduğu fikrini ima etmektedir. Şamanik işlevlerde, transın amacı "kendi dışına çıkmak" ve şamanın ruhunun yolculuğu aracılığıyla ilahî alana "girmek"tir. Cezbede tanrı ve ruhlar aşağıya inip aracın içine girerler. Belo, Bali ayinlerini yorumlarken bu ayırıma dikkat çekmektedir: Şamanizm'in "içine girme"si, cezbeye karakteristik olan "içine girilme"den farklıdır.[11]

Farklı dinsel gruplarca uygulanan çeşitli trans biçimlerinde ayin, çeşitli vakalarda aynı fizyolojik temele dayanmakla birlikte, türetici (*generating*) bir mekanizma olarak işler.

Trans kurumu ve ehlileştirilmesi, adaylar için, koşullanmış davranışların, bazı kurumsallaşmış normlara göre temsil edilebilsinler diye sunulduğu erginleme dönemlerini içermektedir.

Tinselcilikte erginlenmiş kadınlar transa katılımları ve transa geçebilme yetileri aracılığıyla kutsanırlar. Öğretme süreci, koruyucularını görüp cezbesine "yol verebildikleri" zaman tamamlanmış sayılır. Çoğu durumda (%90), bu kişisel tinsel koruyucu eril toplumsal cinsiyet temsiline sahiptir; dişil ruhların temsil oranı ise %10'da kalmaktadır. Bu, ortaya çıktıkları kanalların cinsiyet oranının tersidir.

Böylelikle kadınlar, bu kültte kadın kimliklerinden toplumsal cinsiyete özgü iktidarın çağrışımlarının simgesel cezbesine geçişi gerçekleştirerek, toplumsal açıdan değer verilen ve üstün görüleni temellük etmek adına asal kimliklerinin baskısından kurtulurlar; böylelikle, kadın bilinçdışının bir yansıması olarak erkeklik, telafi edici bir etkendir.

Bedensel bir kutsalla iletişim tekniği olarak trans, bedeni ve organik işlevlerini koşullama ve ele almanın çeşitli biçimlerini içermektedir; öğrenme süreci bu yöntemlere erişimi ve onlara ilişkin artan bilgilenmeyi kapsar. Tinsel dinsel iktidar ve otorite hiyerarşisi içinde yer alan gerek çıraklar, gerek trans uzmanları, esrime ayinlerinden önce cinsel perhiz uygulamak zorundadır. Buna beslenme, bedenin gevşetilmesi, dua vb.'ne ilişkin başka tavsiyeler de eşlik eder.

Cinsel perhiz, libidinal enerjinin gönüllü baskılanmasını beraberinde getirir; bu enerji, transa yönelten gizemli durumun yeniden üretimine kanalize edilmelidir. Tapınakların kolektif trans pratiklerini gözetmekle yükümlü kişiler, cinselliğe ilişkin düzenlemelerin ihlalini bu durumu ortaya çıkartmak için gerekli yoğunluk ve konsantrasyonun yitimi olarak görürler. İnisye, "düşmeden", yani bilinç genleşmesinin tetiklendiği bir noktaya erişmeden "tırmanır".

Bu norma bağlı kalabilmek için, kutsanmış kadınlar kendi cinsellikleri üzerinde, cinsel pratiklerinin yönetimi ve gönüllü düzenlenmesi aracılığıyla, ön-bilinçli tarzda bir denetime erişip sonra da bunları eşlerine dayatırlar.

Bekâr, terk edilmiş ya da dul olmayla bağlantılandırılan yetişkinlik süresince cinsel pratiklerden kaçınma, trans durumunun ehlileştirilmesine yönelik eğilimle ilişkilidir; bu Laplantine'in bu bedensel tekniği koşullama ve öğrenme sürecini, kadınlar arasında cinselliğin bastırılmasıyla ilişkili olarak tanımlayışıyla uyumludur.

Bu katılım aracılığıyla sürdürülen terapik ve psikanalitik edimler, tinselci kültlerin kadın katılımcıları için asli bir önem taşımaktadır. Bu kültte kadınlar arzu, dilek ve gereksinimlerini ifade eder, toplumsal cinsiyet koşullarına bağlı toplumsal dengesizlikleri telafi etmek üzere simgesel ayinsel süreçlere başvurur, ve tapınağa ait dinsel gruplar içerisinde örgütsel ve önderlik yetilerini geliştirerek yeni bir aile ve toplumsal statüye kavuşurlar.

Kadınlar, ataerkil ideolojinin yeniden üretimi aracılığıyla onlara sınırlamalar dayatan yabancılaşmanın çerçevesi içerisinde bir trans durumu karşı-kültürü yaratmayı başarabilmişler ve bu sayede sorunlarına daha özgür bir boşalma ve dinsel ayinde simgesel iktidara bir erişim kanalına kavuşmuşlardır.

Notlar

[1] Joan Scott, "El género, una categoría útil para el análisis histórico", James Ameland ve Mary Nash (der.), *Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y contemporánea*, 1988, s. 159.

[2] Gita Sen ve K. Grown, *Desarollo, crisis y enfoques alternativos, perspectivas de la mujer en el Tercer Mundo*, Mexico City, El Colegio de México, 1980, s. 24.

[3] Noëlle Monteil, "Las mujeres, instrumento de la Iglesia institucional para mantener las estructuras de dominación", Martín de la Rosa ve Charles A. Reilly (der.), *Religión y política en México,* Mexico City, Siglo XXI, 1985, s. 129.

[4] İkinci Vatikan Konsili, *Constelaciones, decretos, declaraciones. Mensaje a las mujeres,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, s. 17.

[5] Kehoa ve Giletti, "Women and Possession. The nutrient deficiency hypothesis", *American Anthropologist Journal,* AAA, c. 83, Eylül 1981, ss. 549-561.

[6] Luc de Heusch, *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica,* Mexico City, Siglo XXI, 1973, s.125.

[7] Marc Augé, *Théorie de pouvoir et idéologie*, Paris, Savoir, Herman, 1975, s. 315.

[8] Georges Lapassade, *Essai sur la transe,* Paris, Editions Universitaires, 1976.

[9] Carl Jung. *Aión. Contribuciones a los simbolismos de sí mismo,* Buenos Aires, Paidós, 1986, s. 28, 3.

[10] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad,* Mexico City, Sigło XXI, 1988, s. 52.

[11] John Belo, *Trance in Bali,* New York, Columbia University Press, 1960, s. 162.

Yazarlar Hakkında

Morny Joy

Morny Joy Kanada'da Calgary Üniversitesi'nde Din İncelemeleri Bölümü'nde profesördür. İki kitabın editörlüğünü yapmış ve kadınlar ve din, feminist kuram ve Kıta felsefesi üzerine çok sayıda makale kaleme almıştır. *Kanada Din İncelemeleri Derneği* başkanlığını ve Calgary Üniversitesi *Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Enstitüsü* koordinatörlüğünü yapmıştır.

Nancy Auer Falk

Chicago Üniversitesi'nde Dinler Tarihi alanında öğrenim gören ve Güney Asya Dini üzerine uzmanlaşan Nancy Auer Falk, halihazırda, 1966'dan beri hocalık yapmakta olduğu Batı Michigan Üniversitesi'nde Karşılaştırmalı Dinler ve Kadın Araştırmaları Profesörü unvanına sahiptir. Din ve kadın konusunda geniş kapsamlı kültürler-arası araştırmalar gerçekleştirmiştir.

Yayınları arasında iki kitap (Rita M. Gross ile birlikte derlediği *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives* ve *Women and Religion in India: an Annoted Bibliography*) ve Hindistan'da Budist ve Hindu kadınların ikilemleri üzerine makaleler bulunmaktadır.

Catherine McHale

-Sioux kökenli bir akademisyen olan- Catherine McHale, Harvard İlahiyat Okulu'na devam ederken, Peabody Müzesi'nin *Anavatana İade* Bölümü'nde çalıştı ve Yerli Amerikalı sanat sergilerine küratörlük yaptı. Yüksek lisans derecesi, kadınları ilgilendiren kutsal nesnelerin Yerli Amerika kabilelerine iadesi üzerineydi ve bu çalışması ona *Vera Bellus Bursu* kazandırdı. Columbia Hukuk O-

kulu'ndan derece sahibidir ve New York'ta bir hukuk firmasında savcı olarak çalışmaktadır.

Yerli Amerika Mezar Koruması ve Kültürel Mirasın İadesi Yasası kapsamında, Yerli Halkları, toprak haklarını ve özellikle kültürel mülkiyetin iadesi konusunda birkaç konferans verdi. Yerli Amerikalılar'a ilişkin şiirler, desenler ve birkaç makale yayınladı. Şu sıralarda kültürel mirasın iadesi üzerine bir kitap ve bir roman üzerine çalışmaktadır.

Rita M. Gross

Profesör Gross'un Dinde Kadın Araştırmaları yöntemleri üzerine ilk yayınları bu alanın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Kitapları arasında (Nancy Auer Falk ile birlikte derlediği) *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives, Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism, Feminism and Religion –An Introduction* ve *Soaring and Settling: Buddhist Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues* bulunmaktadır. Rita M. Gross Budist-Hıristiyan diyaloğu konusunda da çalışmalar yapmaktadır ve bu konularda pek çok konferans vermiştir.

Sylvia Marcos

Meksika/Cuernavaca'da klinik psikoloğu olan ve Claremont Üniversitesi'nde Orta Amerika Dinleri konusunda bir kürsü sahibi olan Sylvia Marcos, yerli ve sömürge kültüründe toplumsal cinsiyet ve cinselliğin yanı sıra, Meksika'nın Morelos eyaletinde kentsel ve kırsal yoksullar arasındaki çağdaş kadın sağaltıcılar üzerine pek çok araştırma yapmıştır. Rockfeller Hümanist bursuyla katıldığı New York City'deki Hunter College'de *Kadın Araştırmaları Programı*'ndayken, Meksika'da kadın sağaltıcıların pratikleri üzerine gerçekleştirdiği tarihsel ve alan araştırmalarından, toplumsal cinsiyet incelemelerinde kategorilerin Kuzey'den Güney'e aktarımının kuramsal bir eleştirisini geliştirmede yararlandı. Yakın zaman önce, New York'ta Birlik İlahiyat Semineri'nde H.W. Luce konuk profesörlük unvanını kazandı.

Chiapas: el factor religioso başlıklı kitabın eş-yazarları ve *Encyclopedia of Women and World Religions*'un eş-editörleri arasındadır ve çeşitli makaleleri *Concilium: International Review of Theology*'de yayınlanmıştır.

Eva Neumaier-Dargyay

Almanya/Münih'teki Ludwig Maximilians Üniversitesi'nde öğrenim gören Eva Neumaier, halihazırda Kanada'da Alberta Üniversitesi'nde Doğu Asya İncelemeleri Bölümü'nde Tibet ve Budist Araştırmalar konusunda ders vermektedir. Uzmanlık alanları arasında *rdzog-chen* (Büyük Yetkinlik) yazını, kutsal biyografilerin yorumlanışı ve Budizm'in yazınsal diniyle yerel dinsel gelenekler arasındaki etkileşim bulunmaktadır. Akademik dergilerde bol miktarda yayını bulunmaktadır ve tek başına ya da başkalarıyla birlikte beş kitabın yazarıdır. Bu kitaplardan sonuncusu, *The Sovereign All-Creating Mind – the Motherly Buddha, a Translation of the kun-byed rgyal-po'i mdoy* (1992)'dur.

Tony Battaglia

Halihazırda California Eyalet Üniversitesi'nde Dinsel İncelemeler profesörü olan Tony Battaglia *Nüfus ve Dinsel Etik Üzerine Dinsel Danışma*'nın kurucu üyeleri arasındadır. Şu sıralarda Amerika'da din ve dinsel çeşitlilik üzerine ders vermektedir. Mevcut projesi, *Dinsel İncelemeler* ve geleneksel dinler akademik alanlarının ortaklaştığı, dinin anlaşılması üzerinedir.

Toward a Reformulation of Natural Law (Seasbury, 1981)'un yazarları arasındadır ve ilişkili konularda çok sayıda makalesi yayınlanmıştır.

Fe B. Mangahas

Fe B. Mangahas Filipinler Üniversitesi'nde Tarih ve Müzik öğrenimi gördü. Halihazırda, bir yandan Santo Tomas Üniversitesi'nde tarih üzerine doktora yapmakta, bir yandan da Manila St. Scholastica Koleji'nde *Kadın Araştırmaları Lisans Programı*'nın

koordinatörlüğü görevini yürütmektedir. Filipinler Kültür Merkezi'nde Kadınlar Kürsüsü eski koordinatörü olan ve *Kültür ve Sanat İçin Kadınlar Komisyonu* üyeliğinde bulunan Mangahas, yerel ve uluslararası basında yazılar yayınlamakta, yerel gazetelerde müzik değerlendirmeleri yapmaktadır. *Sarilaya – Women in Arts and Media*'nın yayın kurulunda yer almaktadır ve *Kasaysayan Nga Asya* gibi Filipinler tarihi üzerine ders kitaplarının yazarları arasındadır. Serafin D. Quiason ve Maria Corona Romero ile birlikte yazdığı bir kitap bulunmaktadır (1990).

Milagros C. Guerrero

Ann Arbor, Michigan Üniversitesi'nden doktoralı Milagros C. Guerrero, Filipinler Üniversitesi'nde tarih dersleri vermektedir. Tarih kürsüsü sahibi olan Guerrero, *Avustralya Ulusal Üniversitesi*'nde de araştırmacı olarak bulunmuştur. Araştırma alanları arasında Filipinler Devrimi, Filipinler tarih yazımı ve köylü ve kadın araştırmaları bulunmaktadır.

Reform and Revolution'u John Schumacher S.J. ile birlikte kaleme almıştır ve 10 ciltlik *Kasaysayan, History of the Filipino People*'un 5. ve 6. ciltleri, *Under Stars and Stripes*'ın yazarıdır.

Consolacion R. Alaras

İngilizce ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde kürsüsü bulunan Consolación R. Alaras halihazırda Kültürel Enformasyon ve Özel Olaylar Ulusal Komitesi üyesidir. Kültür ve Gelişme projelerine yakın bir ilgisi vardır.

Filipinler Üniversitesi'nde 19 yıllık araştırmasına dayanarak, *Pamathalaan* (kutsal/kehanete dayalı siyaset) ve *Dambana ng Bayan* (Ulusun Sunağı)'ın –kutsal atasal ve kahramanlık mirasına kök salmış ikiz kavramlar- yerel, ulusal ve küresel anlamı üzerine yazıları ve konuşmaları bulunmaktadır.

Laurel Kendall

Kore üzerine önde gelen antropologlardan olan Laurel Kendall, ilk kez 1970'te barış gönüllüsü olarak orada bulunmuştur. Amerikan

Doğal Tarih Müzesi'nin *Asya Etnografik Koleksiyonları*'ndan sorumlu küratörlüğün yanı sıra, Columbia Üniversitesi'nin Antropoloji Bölümü'nde ders vermektedir.

Kitapları arasında *Getting Married in Korea: of Gender, Morality and Modernity* (University of California Press, 1996), *Shamans, Housewives and Other Restless Spirits: Women in Korean Ritual Life* (University of Hawaii Press, 1985) ve *The Life and Hard Times of a Korean Shaman: of Tales and Telling of Tales* (University of Hawaii Press, 1988) bulunmaktadır; ayrıca çok sayıda makalesi vardır. Diana Lee'yle birlikte *An Initiation Kut for a Korean Shaman* video filminin prodüktörlüğünü yapmış ve Kore üzerine pek çok belgesel filme danışmanlık yapmıştır.

Harold Coward

Harold Coward Kanada'da Victoria Üniversitesi'nde *Din ve Toplum İncelemeleri Merkezi* Direktörü ve tarih profesörüdür. Başlıca çalışma alanları karşılaştırmalı din, din psikolojisi ve çevre etiğidir. Kanada *Kraliyet Derneği* üyesidir. Çeşitli yayınları arasında *Ethics and Climate Change* (1993, Thomas Hurka ile birlikte), *Pluralism: Challenge to World Religions* (1985) ve *Derrida and Indian Philosophy* (1990) bulunmaktadır.

Ana María Díaz-Stevens

New York City'de Birlik İlahiyat Semineri'nde Kilise ve Toplum profesörü olan Ana María Díaz-Stevens, aynı zamanda *MacMillan Encyclopedia of Contemporary Religion*'un da editör yardımcısıdır. *Ulusal Akıl Sağlığı Enstitüsü*'nden sosyolojik araştırma bursu almıştır ve iki ulusal örgütün (*Porto Riko İncelemeleri Derneği* ve Latinolar Arasında Din Analizi Programı) kurucuları arasındadır.

Popüler dindarlık, kadınların dindeki rolü, göç deneyimi ve edebiyat sosyolojisi üzerine çok miktarda yayını vardır.

Janet Chawla

Yeni Delhi'de üslenen bir yazar, araştırmacı ve kadın sağlığı eylemcisi olan Janet Chawla, geleneksel Hintli ebeler ve onların etno-

tıbbî ve ayinsel pratikleri üzerine üç yıllık bir derinlemesine araştırma projesi olan *Annelik ve Geleneksel Kaynaklar, Enformasyon, Bilgi ve Eylem* (MATRIKA)'in kurucusu ve koordinatörüdür. Vidyajyoti Dinsel İncelemeler Enstitüsü'nde *Gendering God: Godess in Indian Tradition* teması üzerine seminer ve kurslar yönetmiştir.

Hindistan'da hem akademik, hem de popüler basında çok sayıda yazısı yayınlanmıştır ve *Childbearing and Culture: The Role of the Midwife as a Ritual Practicionist* başlıklı bir kitabı vardır.

Ana Mariella Bacigalupo

Whittier Üniversitesi'ndeki pozisyonundan izinli olarak halen Harvard Üniversitesi'nde *Dinde Kadın Araştırmaları Programı*'nda konuk araştırma görevlisi ve okutman olarak bulunan Ana Mariella Bacigalupo, antropolog ve etno-tarihçidir. Araştırmaları *Uluslararası Üniversiteli Kadınlar Federasyonu, NEH, Fundación Andes, Universidad Católica* ve Harvard'daki *Dünya Dinleri Araştırma Merkezi*'nce desteklenmiştir.

Güney Şili'deki Mapuche Şamanizmi üzerine çok sayıda yazısı bulunmaktadır. İkinci kitabı *La Voz del Kultrun en la Modernidad: Tradición y Cambio en la Terapéutica de Siete Machis* Abya-Yala tarafından yayınlanmıştır. Şu sıralarda, *Shamans of the Cinnamon Tree, Priestesses of the Moon: Gender and Healing Among the Chilean Mapuche* başlıklı bir kitap üzerine çalışmaktadır.

June Nash

June Nash Chicago Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nden mezun olmuş ve Yale (1963-68), New York (1969-72) üniversiteleri ve City College ile University Center (1972-günümüz)'da ders vermiştir.

Amerikan Antropoloji Derneği (AAA)'nden Üstün Hizmet Ödülü (1995) ve *Çalışma Antropolojisi Derneği*'nden Conrad Arensberg Ödülü (1992) ve yapıtı *We Eat the Mines and the Mines Eat Us* için C. Wright Mills Ödülü alan Nash'in çok sayıda kitabı bulunmaktadır:

In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community (Yale University Press); *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependencey and Exploitation in Bolivian Tin Mines* (Columbia University Press); *From Tank Town to High Tech: The Clash of Community and Industrial Cycles* (SUNY Press). *Mayan Visions. The Quest for Autonomy in an Age of Globalization* (2001). Nash ayrıca pek çok yayına editörlük yapmıştır:

Sex and Class in Latin America, H. Safa'yla birlikte (J.F. Bergin Co.); *Women, Men and the International Division of Labor*, M.P. Fernandez Kelly'le birlikte; *Women and Change in Latin America*, H. Safa'yla birlikte (J.F. Bergin Press); *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans* (SUNY Press); *La Explósion de Comunidades Indígenas en Chiapas* (IWGIA).

Carol Laderman

Carol Laderman New York City-College Üniversitesi'nde antropoloji profesörüdür ve 1990-96 arasında bölüm başkanlığı yapmıştır. Bir dönem *Uluslararası Geleneksel Tıp İncelemeleri Derneği* genel sekreterliğinde (1990-95) de bulunan Laderman, *Toplum Bilimleri Araştırmaları, Ulusal Akıl Sağlığı Enstitüsü, Ulusal Beşeri İlimler Vakfı, John Simon Guggenheim Vakfı* ve *Rockfeller Vakfı*'ndan çeşitli ödüller almıştır. ABD, Finlandiya, Norveç, İngiltere, Avustralya, Meksika, Hindistan, Japonya ve Kanada'da konferanslar vermiştir.

Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine and Aesthetics in a Malay Shamanistic Performance; Main Peteri: Malay Shamanism ve *Wives and Midwives: Childbirth and Nutrition in Rural Malaysia* başlıklı kitapların yazarı, Penny Van Esterik'le birlikte *Techniques of Healing in Southeast Asia* ve Marina Roseman'la birlikte *The Performance of Healing* başlıklı kitapların da editörüdür.

Tuula Sukaranaho

Helsinki Üniversitesi Karşılaştırmalı Dinler okutmanı olan Tuula Sukaranaho, *The Complex Other: A Rhetorical Approach to Women,*

Islam and Ideologies (1988) başlıklı kitabın ve kadın ve İslam konusunda birkaç makalenin yazarıdır.

Silvia Ortiz Echaniz

Meksika'nın *Instituto Nacional de Antropología e Historia*'sında tam zamanlı araştırmacı olan Silvia Ortiz Echaniz, Popüler Dindarlık ve Tıbbî Antropoloji uzmanıdır. *Premio Bernardino de Sahagún* Dinsel Antropoloji Alanında En İyi Araştırma Ödülü'nü kazanmıştır.

Una religiosidad popular: el espiritualismo Mariano en México (INAH, Coleccion Científica 1992); *Los filos de la cruz* (1978); *Organización de creencias religiosas e ideología* (1985) başlıklı kitaplarının yanı sıra, kolektif kitaplarda birkaç makalesi yer almıştır. Ayrıca çok sayıda kongre ve konferansa katılmıştır.

Abstract

This book is the Turkish translation of *Gender/Bodies/Religions*, edited by Sylvia Marcos (Aler Publications, Cuernavaca, Mexico, 2000), which is mainly comprised of selected presentations to Gender and Religion Panels held at the *XVIIth International Congress of the History of Religions*. The articles are re-readings of both texts and cultures. They cast doubt on previous assumptions about the role and prestige of women within religious traditions. Their authors are "looking for women" as they reshape the parameters by which to look for them; making this collection a valuable contribution to the rapidly expanding field of gender studies in religions.

Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet, disiplinler arası bir çalışma. Michel Foucault'dan bu yana akademik tartışmanın gündeminde merkezî bir yer tutan "Beden" konusunu, dinler yalnızca tektanrıcı olanlar değil; hatta daha çok "marjinal" sayılan inanç sistemleri, örneğin yerli dinleri ve senkretizmler- çerçevesine yerleştiren makalelerden oluşuyor. Makaleler, ağırlıklı olarak, Türkiyeli okurların fazla tanış olmadığı uluslardan kadın akademisyenlerin, kadın(lar)ı merkeze alan yaklaşımlarıyla kaleme alınmış. Böylelikle okurun, Sri Lanka'dan Porto Riko'ya, Latin Amerika yerli topluluklardan Hindistan'a, çok farklı toplumsal cinsiyet deneyimleriyle tanışma olanağını bulacağını ve farklı dinsel geleneklerin bedeni, özellikle de kadınların bedenlerini konumlandırışları konusunda bir fikir sahibi olacağını umuyoruz.

Ütopya Yayınları, büyük bölümü sömürgeci geçmişle tahrifata uğrayan kültürlere yeniden bakış çabasını, okurlarıyla paylaşmaktan gurur duyuyor.



ISBN 975-6361-35-2

