

147683

M.K.Ü.

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Antropoloji Anabilim Dalı

147683

YAŞAYAN İLKELLERDE TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ ÜZERİNE
BİR ARAŞTIRMA

Tülay ATAY-AVŞAR

Danışman

Doç. Dr. Hüseyin TÜRK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

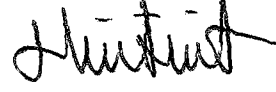
HATAY

Ocak, 2004

M.K.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Antropoloji Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Hüseyin TÜRK



Üye : Yrd. Doç. Dr. Cevdet Merih EREK



Üye : Yrd. Doç. Dr. Kübra ENSERT

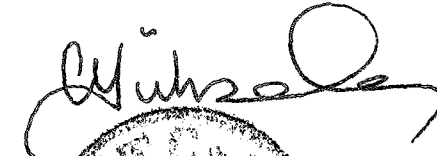


Üye :

Üye :

Kod No : 43

Yukarıda imzaların adı geçen Öğretim Üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.



19/02/2004
Prof. Dr. Cemal YÜKSELEN
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Günümüz toplumlarında en çok karşılaşılan, nedenleri ve çözümü tam olarak ortaya konamamış problemlerden birisi, toplumsal yaşamda kadınlar ve erkekler arasındaki cinsiyet rollerinden kaynaklanan eşitsizliktir. Türk toplumunda olduğu gibi birçok geleneksel ve hatta gelişmiş toplumlarda görülen bu eşitsizliğin nedenlerinin, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklarından mı kaynaklandığı yoksa kültürel bir dayatma mı olduğu sorununun çözümüne yönelik birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmayla ise, ilkel toplumlardaki cinsiyet rolleri irdelenerek, konuya yeni bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır.

Öncelikle, bu çalışmaya emeği geçen kişilere minnettarlığımı dile getirmek isterim. Gazetecilik ve Halka İlişkiler dalında lisans eğitimi almış bir kişi olarak beni Antropolojinin zengin ve zevkli dünyası ile tanıştıran, bu tez çalışması ile yaşamımdaki ve mesleğimdeki önemli bir boşluğu doldurmama ve akademik çalışmanın “iğne ile kuyu kazmak” gibi ne kadar zorlu bir uğraş olduğunu anlamama yardımcı olan, fikir ve görüşlerini benden esirgemeyerek beni sabırla yönlendiren saygıdeğer danışmanım Doç. Dr. Hüseyin TÜRK’e teşekkürü bir borç bilirim.

Bu tezin yazımında, meydana getirilmesinde beni her zaman destekleyen ve sabrının sınırları bana karşı her zaman engin olan hayat arkadaşım Yahya Kemal AVŞAR’a tüm yardımları için minnettarım. Onun desteği, yüreklendirmesi, yardımları ve inancı olmasa bu tez hiçbir zaman yazılamazdı. Kadını ve statüsünü irdelemeye gayret ettiğim bu tezde kadının toplumdaki yerinin iyileştirilmesi için daima çaba veren eşime teşekkürü tezin amacına uygun olarak bir borç biliyorum.

Bu tez çalışması esnasında ailemize katılan, yaşamımıza yeni bir nefes ve pırıltı katan; yorulduğum anlarda gülüşüne, nefesine ve kokusuna sığındığım, sevgili kızımız Dafne’nin, kadınların ve erkeklerin eşit olduğu, barış dolu bir dünyada mutlu bir yaşam sürmesini temenni ederim.

Son olarak, doğan kızımın bakımı ile yakından ilgilenerek, bu tezin bitirilmesi için bana zaman yaratan kızımın sevgili Zeynep Ablasına; dostluklarını, maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen Evrendilek, Kılıç ve Durgaç ailelerine de şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER	Sayfa No:
Türkçe Özet	III
İngilizce Özet	IV
Çizelge Listesi	V
1. GİRİŞ	1
2. TEZİN ÖNEMİ ve AMACI	12
2.1. Yöntem	12
2.2. Kavramsal Çerçeve	13
2.2.1. Araştırmaya Konu Toplum (Toplulukların) Tanımı	13
2.2.2. Evlilik İle İlgili Terimler	17
2.2.3. Soy Takibi İle İlgili Terimler	20
2.3. Varsayımlar	20
2.4. Kapsam ve Sınırlılıklar	21
2.5. Veri Toplama Tekniği	21
3. BULGULAR ve YORUMLAR	22
3.1. Cinsellik – Seks – Üreme İnanışları	22
3.1.1. Üreme İnanışları	23
3.1.2. Cinsellik	25
3.1.3. Evlilik Dışı Cinsel Yaşam	28
3.1.4. Homoseksüellik	30
3.1.5. Ensest İlişki	31
3.1.6. Irza Geçme	34
3.2. Doğum	34
3.3. Ebeveynlik ve Çocuk Yetiştirme	41
3.4. Evlilik	54
3.5. Çok eşlilik	62
3.6. Kadının Dirayeti ve Kadına Uygulanan Şiddet	66
3.7. Boşanma	70
3.8. Cinsiyete Dayalı İş Bölümü	74
3.9. Soy Takibi ve Akrabalık	86
3.10. Ölüm	94

Sayfa No:

3.11. Miras	97
4. SONUÇ ve ÖNERİLER	101
KAYNAKLAR	104
EKLER	
EK 1: HARİTA	113



ÖZET

YAŞAYAN İLKELLERDE TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Tülay ATAY-AVŞAR

Antropoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans

Danışman: Doç. Dr. Hüseyin TÜRK

Ocak 2004, 113 Sayfa

Bu çalışmada, (i) toplumsal cinsiyet rollerinin ilkel ve geleneksel toplumlarda farklılık ve çeşitlilik gösterdiği, (ii) bu çeşitlenmenin nedeninin biyolojik değil, kültürel olduğu ve (iii) çocuk yetiştirme tarzlarının cinsiyet rollerinin belirlenmesinde önemli olduğu varsayımları literatür taraması yapılarak doğrulanmaya çalışılmıştır. Veriler, dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan otuzu aşkın ilkel topluluklar ve bazı Orta Doğu, Afrika ve Asya geleneksel toplumlar üzerinde yapılan çalışmalardan derlenmiştir. Elde edilen veriler, bir insanın biyolojik döngüsü ve sosyal yaşamı (üreme, doğum, çocukluk, ergenlik, evlilik, iş hayatı, akrabalık ve soy takibi, boşanma, ölüm ve miras) esas alınarak sınıflandırılmıştır. İlgili literatürün gözden geçirilmesinde, ölüm törenleri hariç yaşamın birçok kesiminde yukarıdaki varsayımları destekleyen çarpıcı örneklere rastlanmıştır. Ölüm konusunda ise cinsiyet rollerinde önemli bir ayrım yok iken, yas tutma konusunda bir ayrım gözlenmiştir.

Çalışmaya konu olan toplumlarda, yeni bireyleri varolan kendi kültürel ve etik değerler ile uyumlu olarak yetiştirilme eğiliminde olduğu gözlenmiştir.

Bu çalışma ile Türkiye'deki kadın/erkek eşitsizliği sorununa karşılaştırmalı bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, statü, cins, cinsiyet, toplumsal cinsiyet rolleri, çağdaş ilkel topluluklar, geleneksel toplumlar.

ABSTRACT**A STUDY ON THE GENDER ROLES OF CONTEMPORARY PRIMITIVE SOCIETIES****Tülay ATAY-AVŞAR****Department of Anthropology, Master of Science****Supervisor: Associated Professor Dr. Hüseyin TÜRK****January 2004, 113 Pages**

In this study, the following assumptions (i) that gender roles differentiate and are diversified among both contemporary primitives and traditional societies, (ii) that reason for this diversification of the roles is not biological but cultural, and (iii) that the manners of child up-bringing are primary determinants of the gender roles were attempted to be justified through an extensive literature review. The data were compiled from the literatures of over thirty contemporary primitive societies living in the different geographical areas of the world as well as of some traditional societies of Middle East, Asia and Africa. The data gathered were classified based on the life cycle and social life of a human being (reproduction, birth, childhood, puberty, marriage, division of labor, kinship and lineage, divorce, death and heritage). A lot of striking evidence in the numerous stages of the life excluding death ceremonies that supported the above assumptions was encountered in the literature review.

The gender roles were found not to differentiate as to death, but as to mourning. The contemporary primitive and traditional societies tended to bring up new individuals in conform to their own cultural and ethical values.

A comparative point of view was posed about the inequality issue between women and men in Turkey by this study.

Key words: Women, status, sex, gender, gender roles, contemporary primitive cultures, and traditional societies.

ÇİZELGE LİSTESİSayfa No

Çizelge 1. İnsani Gelişme Göstergelerinde Cinsiyet Farkları 10



1. GİRİŞ

Bir insan bilimi olarak Antropoloji daha çok ilkel toplumları inceleyerek gelişmiş ve ün kazanmıştır. Ancak, antropolojinin yalnızca ilkel toplumlarla ilgilendiği gözlemi doğru değildir. Bu disiplinle yetişmiş sosyal bilimciler, bugün, hem çağdaş-modern, hem de geleneksel ve ilkel toplumlar üzerinde çalışmaktadırlar (Güvenç 1999:75). Böylece, yıllardır kabul edilen dört alt disipline (kültürel, arkeolojik, biyolojik veya fiziksel, linguistik antropoloji) bir yenisi (uygulamalı antropoloji) daha eklenmiş ve antropolojideki alt disiplin sayısı beşe yükselmiştir (Kottak 2002: 9-15).

Antropolojinin önde gelen meslek örgütü, Amerikan Antropoloji Derneği (*The American Anthropological Association*), beşinci alt disiplin olarak kabul edilen uygulamalı antropolojiyi kabul ederek kamu hizmeti rolünü de resmen onaylamıştır. Antropolojinin dört ana alt disiplininden giderek daha çok sayıda antropolog, artık kamu sağlığı, aile planlaması ve ekonomik kalkınma gibi “uygulamalı” alanlara yönelmektedir. Dolayısıyla, antropolojiyi fildişi kulelerdeki bilginlerin yürüttüğü egzotik bir bilim olarak değil, kamuoyuna anlatılması gereken ve kamuoyuna bir çok katkısı olan bir bilim dalı olarak görmek gerekir.

1990’ların başından itibaren antropoloji bilimi bir çok çeşitli alanda varlık göstermeye başlamıştır. Bunu en iyi açıklayan örnek, Amerikan Antropoloji Derneği’nin (*The American Anthropological Association*) içerisinde ziraat, bilinç, eğitim, çevre, feminizm, film ve fotoğraf, müzecilik, beslenme, politika ve hukuk, psikoloji, kent sorunları, ve çalışma hayatı gibi konulardan oluşan alt birimler oluşturmasıdır. Ayrıca, coğrafi bölgeler (Afrika, Avrupa, Latin Amerika, Orta Doğu ve Kuzey Amerika) konusunda özelleşmede kendini iyice göstermiştir. Antropolojide belli bir konu üzerinde yoğunlaşma ve özelleşme gerekliliğinin önemi o denli fazlalaşmıştır ki, akademik bölümler antropoloji biliminin çatısını oluşturduğuna inanılan 4 alt-bilim dalının öğretilmesi gerekliliğini tartışır olmuştur. Örneğin, antropolojinin ders olarak okutulması durumunda, yapacağı katkılardan biri lise eğitimindeki ufku genişletmesi, özgürleştirmesidir (Bodley 2002).

Değişen dünya ve topluluklar ile birlikte bilimsel araştırmaların şekli yenilenmiş, ve yeryüzündeki dinamik kültür bütünü bir çok yeni şekli antropolojiyi dramatik şekilde değiştirmiştir. Bağımsız ve kendi-kendine yeten toplum kültürleri –ki bunlar

geleneksel antropolojinin yoğunlaştığı konular olagelmıştır- neredeyse yok olmaktadır. Buna ek olarak, dünyamız fakirlik, şiddet, ve çevre sorunları ile yüz yüzedir. Bu sorunların artması ile beraber bir çok antropolog araştırmalarını kent kültürü ve global kültürün işleyişi üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Yeni bir çok araştırma global (küresel) ticareti ve fikirlerin, inançların ve kültürel adetlerin uluslararası değişimini incelemektedir (Bodley 2002).

Antropolojinin öteden beri irdelediği ve henüz üzerinde tamamıyla kesin bir uzlaşıya varamadığı konulardan biri; insan toplumlarında, kadın ve erkek arasında kültürden kültüre farklılık gösteren toplumsal cinsiyet rollerinin, özellikle de kadının, çoğu toplumda erkeğe nazaran daha düşük olan statüsünün nedenlerini araştırmaktır.

Kadınlardan toplumsal olarak beklenen roller (ev işleri, çocuk, hasta, yaşlı bakımı, annelik gibi), kadınların ekonomik alandaki katkılarını sınırlamakta, onları yarı zamanlı işlere itmektir (Kümbetoğlu 2000:247). Dolayısıyla, kadının kamu alanında ve ekonomideki önemi azalmakta, bu durum ise kadının toplumda erkekler karşısında daha zayıf bir konuma yerleşmesine yol açmaktadır. Kadının bu durumuna en yakın örneği ülkemizden verebiliriz. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) çerçevesinde 1998 yılında yayımlanan Kadının Kalkınmaya Katılımını Güçlendirme Ulusal Programı Projesi adlı kitapçıkta yer alan “istatistiklerde kadın” bölümünde Türkiye’de “kadın”a ilişkin bazı veriler şu şekildedir:

- ♣ 1990 genel nüfus sayımına göre, okuma yazma bilmeyen kadınların oranı %30.7, erkeklerin oranı %10.1’dir.
- ♣ Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde her 10 kadından 5’i okuma yazma bilmemektedir.
- ♣ Ekim 1998 hane halkı iş gücü sonuçlarına göre, kadınların iş gücüne katılım oranı %26.4 olup istihdam edilen kadınların %69.48’i tarımda çalışmaktadır. Tarımda çalışan bu kadınların %89.2’si ücretsiz aile işçisi konumundadır.
- ♣ Kadınlar, sosyal güvenlik şemsiyesi altındaki nüfusun yalnızca %14’ünü oluşturmaktadır.
- ♣ Yapılan araştırmalara göre, kadınların %63.9’u şiddete maruz kalmaktadır. Şiddeti sadece fiziksel boyutuyla ele almayan, şiddetin ekonomik, cinsel ve psikolojik boyutları ile ele alan bir başka araştırmaya göre ise, kadınların sadece %3’ü kocasından şiddet görmediğini, diğer bir ifadeyle, kadınların %97’si

kocasından bazen ya da sık sık şiddet gördüğünü belirtmiştir (KSSGM-UNDP 1998:5-6).

Kitapçıkta ayrıca, “1996-2000 yılları arasındaki stratejileri içeren Yedinci beş Yıllık Kalkınma Planında ise kadın-erkek eşitliğine yönelik önlemler şöyle belirtilmektedir:

“Kadınların, eşit statüde bireyler olarak toplumsal yaşamın her alanına katılması esastır. Eğitim, sağlık, çalışma hayatı, sosyal güvenlik ve istihdam alanlarında kadının statüsünün iyileştirilmesi ve mevcut eşitsizliklerin giderilmesi için önlemler alınacaktır. Türk kadının toplum içindeki yerini olumsuz olarak etkileyen hususların giderilmesi yönündeki çalışmalar sürdürülecektir. Toplumsal refahın artırılması ve kadınların da refahtan en üst düzeyde yararlanabilmesi için kız çocuklarının ve kadınların eğitimine ağırlık verilecek ve kadının kalkınmaya katılımı geliştirilecektir.”(KSSGM-UNDP 1998:8).

Kadınların bu durumunun iyileştirilmesi için, erkekler ile aralarındaki bu eşitsizliğin nedenlerinin açıklanması gerekmektedir. Çünkü, bütün insanlar, içinde buldukları toplumun kuralları, değerleri ve gelişme düzeyinden bağımsız olarak, aynı biyolojik döngünün içerisindeyizdir. Bu döngü doğum ile başlar, dış çıkarma, ergenlik-kızlarda mensturasyonun başlaması, çiftleşme, kadınların hamile kalması ile devam eder, yaşlanma ve nihayetinde ölüm ile sona erer. Kadınlar, dış üreme organları, hormonlar, menstürasyon ve daha yağlı -özellikle kalça ve göğüslerde- vücut yapıları ile erkeklerden farklılık göstermektedir.

Bu yaşam döngüsü içerisinde insanları ve toplumları birbirlerinden farklı kılan, toplumların sahip oldukları kurallar ve değerler çerçevesinde bireylerine verdiği rollerdir. Bu rollerin dağılımı bireyin içinde bulunduğu yaş dönemi ve statüsünün yanında özellikle de cinsiyeti ile direkt olarak ilintilidir. Her yeni yaş dönemi ve yeni bir statü, farklı cinsler için yeni haklar ve sorumlulukları da beraberinde getirir. Ancak, bahsedilen değişimler, toplumun kuralları dahilinde meydana geldiğinde kabul görür. Dolayısıyla, birey, kendisine verilen cinsiyet rolünü kabul etmesi için toplum tarafından büyük bir baskı altında tutulur. Cinsiyet rollerinin ne kadarının tamamen biyolojik

farklılıktan, ne kadarının kısmen biyolojik farklılıktan ve ne kadarının da tamamen geleneklerden ileri geldiği sorusunun tartışılması gereklidir (Brown 1963: 92).

Kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet rolleri üzerinde yapılan araştırmalar ilk aşamada doğadaki diğer hayvan türlerinin kadın ve erkek cinsleri üzerindeki biyolojik farklılıklar (*dimorphic*) üzerinde yoğunlaşmıştır. Genel olarak paylaşılan görüş, erkeklerin kadınlardan daha iri olduklarından dolayı kadınlar üzerinde “dominant” olduklarıdır. Doğaya bakıldığında dominantlığın, besin kaynaklarına erişmedeki öncelik, besin sağlayıcı olması, liderlik pozisyonlarında bulunmaları, kadınları ve çocukları koruyucu rolü üstlenmeleri, cinsel birleşmeyi başlatmaları olarak sayılabilir.

Primatlar üzerinde yapılan çalışmalarda, erkek ve dişi cinsler arasında belirgin bir farklılığın olmadığı (*nondimorphic*) gibbonlarda, erkekler daha saldırgan, koruyucu ve lider olarak davranırken; dişi ve erkekler arasındaki biyolojik farklılığın belirgin görüldüğü orangutanlar, goriller ve şempanzeler’de, erkeklerin bu tür davranışlarda bulunmadığı gibi yiyeceklerden de özel bir pay almadığı ve en iri erkeğin seksüel açıdan avantajlı olmadığı saptanmıştır (Leibowitz 1975:25-29).

Ancak, babunlarda durum farklılık göstermektedir. Babunlar dimorfik hayvanlardır ve davranışları insan toplumlarına yukarıdaki primatlardan daha çok benzemektedir. Sürü halinde dolaşırlar. Düzluklerde yaşayan babunlarda, dişiler ve çocuklar erkekler tarafından çembere alınmışlardır. Tehlike anında erkekler tehdit unsuru ve sürü arasında bir noktada dururlar. Dişiler çiftleşmek için dominant erkekleri tercih ederler. Ağaçlarda yaşayan babunlarda ise benzer şekilde bir tehdit karşısında dişiler ağaçlara kaçarken erkekler tehlide yakın bir noktada dururlar. Ancak, bu grupta cinsel birleşmeyi kadınlar başlatmakta ve birden fazla erkek ile çiftleşebilmektedirler (Leibowitz 1975:29-30).

Etiyopya’nın yüksek kesimlerinde yaşayan Hamadryas babunları ise bir nevi “harem” şeklinde yaşamaktadırlar. Genellikle grubun üyeleri arasında bir erkek, bir yaşlı ve bir de genç erkekle birlikte birkaç dişi babun ve yavruları bulunur. Bu toplulukta, zamanla gençlerin yaşlanan babunların yerini aldıkları bir döngü vardır. Bu grupta, cinsiyetten kaynaklanan seks rolleri saptanmıştır (Leibowitz 1975:30).

Ancak, suni olarak yaratılan babun gruplarında, doğada yetişen erkekler öldüğünde, sürü tarafından yetiştirilen genç erkek babunların liderlik vasfı taşıyamadığı

sürünün liderliğini yaşlı kadınların ele aldığı gözlenmiştir. Bu durum cinsiyet rollerinin şartlara göre esneklik gösterdiği savını desteklemektedir. (Leibowitz 1975:31).

Görüldüğü üzere, primatlar ile yapılan çalışmalar, toplumsal rollerindeki farklılıkların biyolojik nedenleri olduğu savını yeterince desteklememektedir. Ancak, erkeklerin dominant rollerinin kaynağı ile ilgili başka antropoloji teorileri de bulunmaktadır (Reiter 1975:16). Bunlar sırasıyla :

1. İlk toplumlarda kadın ve erkekler eşit idiler, erkek üstünlüğü sınıf toplumuna geçiş ile başlamıştır.
2. Erkeklerin avlanması, kadınların ise annelik yapması, erkek üstünlüğünü doğurmuştur.
3. Evlilik aşamasında kadının erkekler arasında el değiştirmesi bu durumu yaratmıştır.

Her ne kadar bu teorilerin üçü de tartışmaya açık ise de, diğer bilim dallarında olduğu gibi, antropolojide de bu konu üzerinde yapılan araştırmaların çoğu erkekler tarafından gerçekleştirildiğinden, ortaya atılan teorilerin ve yaklaşımların ön yargısız olduğu söylenemez. Reiter (1975:12) bu durumu şöyle açıklamaktadır.

“Kadın üzerine elde edilen bilgilerin büyük bir çoğunluğu kadınlardan değil, erkeklere karıları, kız kardeşleri, kızları ile ilgili sorular sorularak elde edilmiştir. Erkeklerin verdikleri bilgiler de sıklıkla kültürel bir bütünün parçası olarak değil de bir grubun gerçeği olarak sunulmuştur. Kadınlar ve üstlendikleri roller sıklıkla önemsiz olarak gösterilmiş, eksik analiz edimli veya sadece tasvirlerden ibaret kalmıştır. Kadınların yaptıkları iş sadece ev işi, konuştukları ise dedikodu olarak algılanmıştır, halbuki erkeklerin yaptıkları iş, toplumun ekonomik temelini oluşturduğu, verdikleri bilgiler ise, önemli sosyal iletişim olarak görülmüştür. Akrabalık çalışmaları çoğunlukla erkekler üzerine odaklanmış, evlilik sistemleri ise erkeklerin kendi sosyal yapılarını kadın alışverişi ile ördükleri bir sistem olarak analiz edilmiştir, insanlık toplumunun orijini ve gelişimi ile ilgili evrimsel gelişme modellerinin ağırlık noktasını erkeklerin avcılığı oluşturmuş, kadınların yapmış oldukları toplayıcılığa gereken önem verilmemiştir. Bütün bunlar, önemli ölçüde erkek yönelimini

göstermekte ve antropolojik çalışmaları şüpheli bir duruma sokmaktadır.”

Toplumsal bir sorunun çözümü, o toplumdaki hem kadınların hem de erkeklerin birlikte incelenmesini gerektirmektedir. Tek yanlı araştırma yapmak her alan gibi antropolojide de istenmeyen bir durumdur. Gutmann (1997:402) “...budunsal (ethnicity) alanda araştırma yapan kişi bir cinsiyeti diğer cinsiyetleri araştırmadan çalışamaz...” diyerek bu durumu ifade etmektedir.

Reed (1982:11) ise;

“İnsan türünün ilk yarısının, kadınların, ilk tarihi büyük ölçüde gözden uzak tutulmuş, gizli bırakılmıştır. Bunu gün ışığına çıkartmak için tarih öncesi toplumda kadınların rolü, yaptıkları işler ve gerçekleştirdikleri gelişmelerin gömülü olduğu insanbiliminin (antropolojinin) yeniden ele alınıp incelenmesi gerekmektedir”

diyerek Reiter (1975)'in yukarıda belirtilen görüşüne katılmaktadır.

Böylece, erkekler tarafından öne sürülen ve ispatlanmaya ve kabul ettirilmeye çalışılan teorilere tepkiler feminist antropolojiden gelmiştir. Böylece, toplumsal cinsiyet rolleri feminist antropolojinin başlıca konusunu oluşturmaktadır. Feminist antropoloji ve daha geniş bir alanı olan güncel feminist çalışmalar, 1960'lı yılların sonunda ve 1970'li yılların başlangıcında “ikinci dalga feminizm” sırasında başlamıştır. Bu yıllarda, feminist özgürlük hareketi içindeki Batı Avrupalı ve Amerikalı kadınlar sivil ve ekonomik hakları için bir mücadele başlatmışlardır. Bu hareketin akademik, sosyal ve politik amaçları, siyah ırkın, Amerikan yerlilerinin, gay ve lezbiyen özgürlük hareketleri ile birlikte belirgin olmaya başlamıştır. Bütün bu sosyal gruplar, kadınların sahip olduğu sosyal perspektiflerin, tecrübelerin ve kültürel uygulamaların modern toplumların anlaşılmasında kritik noktaları oluşturduğunu ve bu nedenle önem verilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu hareketler “kimlik politikaları” olarak bilinmektedir ve kadın üzerindeki çalışmaların kurumsallaşmasını sağlamıştır (Barfield 1997:181).

“Cins farklılıkları, cinsiyet ve cinsellik” gibi kavramlar feminist antropolojinin teorik yaklaşımlarında sıklıkla kullanılan önemli terimlerdir. Bu terimlerin anlamları ve

kullanımları geçtiğimiz yüzyıl içerisinde değişmiş ve yeniden revize edilmiştir. Genel olarak “cins-farklılıkları”, erkek ve dişi arasındaki biyolojik ve anatomik farklılıkları işaret etmektedir. Böylece, ister genetik, genital, hormonal, beyin veya fizyolojik farklılıkları işaret etsin, cins-farklılığı her zaman kadın ve erkek arasındaki benzerliklerden daha önemli görülmüştür. “Cinsiyet” ise genel olarak bir toplumun farklı cinsteki bireylerine yüklemiş olduğu görev ve anlamları belirtmek için kullanılır. Bir anlamda cinsler arasındaki biyolojik ve fizyolojik farklılıkların toplum tarafından algılanışdır ve biyolojik gerçeklerden ziyade sosyal uygulamaları organize eden kültürel inanışlardır (Barfield 1997:181). Gutmann (1997:390) bu durumu şöyle özetlemektedir.

“... ‘erkeklik’ ve ‘kadınlık’ olguları kültürden kültüre çeşitlilik göstermektedir ve cinsel uygulamalar ve inançlar içinde buldukları şartlara bağlıdır, ...”

Toplumsal cinsiyet roller üzerindeki ilk araştırmalar Margaret Mead (1901-1978) tarafından yapılmıştır. Mead, 1920 ve 1930’lu yıllar arasında Pasifik’teki yedi kültürü incelemiş ve bu bulgularını *“Male and Female: The Classic Study of The Sexes”* adlı kitabında toplamıştır. Araştırmacı, alan araştırmalarının sonuçlarını hem kadın ve erkek rolü, hem de kendi kültürü ile karşılaştırır. Kendi kültürünü bazen ‘Batı Kültürü’ bazen de ‘Amerikan Kültürü’ olarak nitelendirir. Araştırmacının incelediği yedi Pasifik kültürü şunlardır:

1. *Samoa toplumu*: 9 aylık bir alan araştırmasıdır. 1925-26 yılları arasında yapılan çalışma genç kızlar üzerinedir.
2. *Admiralty adalarında yaşayan Manus halkı*: 1928 yılında gerçekleştirdiği bu alan çalışmasında 11 ayrı otonom (autonomous) köyde yaşayan sayıları 2000 olan Manus halkı incelenmiştir. Alan araştırması 6 ay sürmüştür.
3. *Arapesh halkı*: Arapesh kelimesi Arapesh Halkının dilinde “İnsan veya İnsan oğlu” anlamına gelmektedir. Yeni Gine’nin kuzey batı kıyılarında ki Arapesh halkı, üç farklı coğrafik konumda yaşamaktadır: kıyılarda, dağlarda (Toricelli Mountains) ve ovalarda. Daha çok dağlık kesimde yaşayan Arapesh halkı incelenmiştir. Alan araştırması 1931 yılında 7 ay sürmüştür.

4. *Yeni Gine'de yaşayan Mundugumor halkı*: Mead bu toplumda çocuk davranışları ve materyal kültür üzerine çalışmıştır.
5. *Yeni Gine'de yaşayan Iatmul halkı (kafa avcıları)*: Mead bu halk üzerine yaptığı araştırmaları 4 kez alana giderek tamamlamıştır. 1929, 1930, 1932-33, 1938 yıllarında belli sürelerde eşi Gregory Bateson ile gerçekleştirmiştir bu alan araştırmalarını. Çocuklar ve travesti davranışları ve kültürü üzerine araştırma yapmıştır.
6. *Tchambuli Halkı*: bu halk aynı isimli gölün kenarında ve yine aynı isimli dağın eteklerinde yaşarlar. Mead'ın *Cinsiyet ve Mizaç (Sex and Temperament in Three Primitive societies)* isimli kitabında bu halkın kültürüne geniş yer verilmiştir.
7. *Bali Halkı*: diğer kültürlerden farklı olarak bu halkın kültürünü Mead 'ilkel olmayan' diye nitelendirmektedir. Gregory Bateson ile birlikte bu kültürü araştırmıştır.

İlbars (1982:206), Mead'ın yukarıdaki yedi toplumdan üçü üzerinde yapmış olduğu gözlemleri şöyle değerlendirmektedir.

“Arapesh kültüründe kadınlar ve erkekler, batı toplumundaki kadınlar ve erkekler gibi, Mundugomor kültüründeki kadınlar ve erkekler ise batıdaki erkekler gibi, Tchambuli kültüründe ise kültürel roller ve ilişkiler batı geleneklerine göre cinsel yönden ters kişilere verilmişti. Kadınlar batıdaki erkekler gibi, erkekler ise batıdaki kadınlar gibi davranıyorlardı. Mead'ın bulguları cinsel işbölümünü doğrulayan kendine özgü örnek olaylar değil, kadın-erkek farklarının çoğunlukla kültürel yani öğretilmiş olduğudur.”

Mead'ın çalışmalarını yorumlayan, Emiroğlu (1982:105-106, 109) ve Tezcan (1993:62-64) ise, araştırmacının toplumsal cinsiyet rollerinin hem toplumdan topluma farklılıklar göstermekte olduğunu, hem de bu durumun çocuk yetiştirme tarzlarından kaynaklandığını gösterdiği konusunda aynı fikirdedirler. Nitekim, Mead (1996:13-14), kadın ve erkek, aile ve çocuk arasındaki ilişkinin insan ilişkisi açısından oldukça önemli olduğunu ve çocuk tarafından bir model olarak alındığını belirtir. Çitçi

(1982:12) de bu görüşe katılarak, J. Stallerin bu konuda bu konudaki görüşlerini aşağıdaki şekilde özetlemektedir.

“Cinsel kimliğin çekirdeği diye tanımlanan nitelik ancak onsekiz aylık çocuklarda gelişmeye başlamaktadır, cins biyolojik, cinsiyet ise psikolojiktir ve doğuştan sonraki etkilerle oluşturulmaktadır”

Ancak Mead'den daha önce, Branislow Malinowski (1884-1942) Malenezyanın kuzey batısında Trobriand adalarında yaptığı araştırmalarda, ceza ve baskıya yer vermeyen, sevgi ve yakınlık gösterilerinin yer aldığı çocuk yetiştirmenin, başkalarıyla kolay ilişki kurabilen, kendine güven duyabilen kişilik oluşturduğunu gözlemlemiştir (Tezcan 1993:65). Malinowski, ilkel toplumlar üzerinde yaptığı çalışmaları *“Vahşilerin Cinsel Yaşamı (1992)”*, *“İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı (1989)”*, *“Crime and Custom in Savage Society (1969)”*, *“Bilimsel Bir Kültür Teorisi”* adlı kitaplarında toplayarak konuya açıklık getirmeye çalışmıştır.

Yukarıdaki veriler ışığında Türk (1988:3-4), cinsel statü ve rollerdeki farklılığın biyolojik-fizyolojik ya da ekonomik bir farklılık değil, kültürel bir farklılık olduğunu ve çocuğa doğumdan itibaren kültürce kabul edilen değer, tutum ve davranışların kazandırılması süreci olan “kültürlenme” bu farklılıkta önemli rol oynadığını söylemektedir. Çünkü çocuğun temel kişiliği bu süreç içinde kazandırılır. Öyle ki, kadına özgü ve erkeğe özgü davranış değer ve tutumlar bu süreç içinde adeta şartlandırıcısına çocuğa öğretilir. Böylece, bu davranış, değer ve tutumların daha sonraki yaşantılarda değişmesi oldukça güçleşir. Dolayısıyla, cinsiyet farklılaşmasına ilişkin değer, tutum ve davranışların görece olarak daha yavaş değişmesi kültürlenme süreci ile açıklanabilir.

Böylece karşımıza, toplumsal cinsiyet rollerinin incelenmesinde, bireyin “kültürlenme” süreci ön plana çıkmaktadır. Nitekim, toplum geliştirdiği yollar ile bazı davranış biçimlerini ve eylemleri bir cins için hazırlar ve teşvik ederken, diğerlerinden bir bölümünü öteki cins için yasaklamakta veya onaylamamaktadır (Kümbetoğlu 2000:239).

Kümbetoğlu (2000:251), cinsiyet kaynaklı ayrımcılığın İnsani Gelişme göstergeleri olarak bilinen, temelde bireyin insanca bir düzeyde yaşamı sürdürebilmesine, (uzun ve sağlıklı bir hayat için bilgi edinme, mal edinme, iş ve gelir

sahibi olmanın yollarına ulaşmada seçim yapabilecek durumda olmalarına) dayanan göstergelerde de belirgin biçimde görüldüğünü saptamıştır.

Çizelge. 1. İnsani Gelişme Göstergelerinde Cinsiyet Farkları

Ülke	Tüm İnsani Gelişme İndeksi	Erkek Paylarına Göre Kadınlar İndeksi
Finlandiya	96	93,7
İsveç	98	90,2
Fransa	97	86,4
Birleşik Devletler	98	82,8
İngiltere	97	81,0
İtalya	95	78,5
Filipinler	61	77,5
Japonya	99	77,0
Portekiz	88	76,6
Paraguay	67	72,9
Güney Kore	88	67,9
Kenya	40	51,5

Kaynak: R. Haider. Gender and Development. The American Univ. In Cairo Pres. 1996. Kahire. s. 34.

Makalesinde yukarıdaki çizelgeye atıfta bulunarak, Kümbetoğlu (2000:251) cinsler arasındaki eşitsizliklerin gelişmiş ülkelerde dahi belirgin bir biçimde ortaya çıktığını, toplumsal cinsiyet kavramının önümüzdeki yüzyılda da önemini koruyacağını işaret etmiştir. Araştırmacı, az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde cinse dayalı ayrımcılık nedeniyle, nüfuslarının yarıdan fazlasının ülke ekonomisinde insan kaynağı olarak kullanılmadığını, ve bu ülkelerin gelişmelerinde kadınların katkılarında yoksun kalacağını belirtmektedir. Vurgulanan diğer bir nokta ise, bu durumdan en çok kız çocuklarının etkilendiğidir.

Toplumsal cinsiyet rollerinin, özellikle de günümüz geleneksel, gelişmekte ve gelişen toplumlarda erkeğe nazaran kadının düşük statüsünün nedenleri ve nasıl algılandığı sorusu henüz tamamıyla açıklığa kavuşmuş değildir ve sorunun çözümünde yardımcı olabilecek yoğun çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalar arasında, Margaret Mead ve Branislow Malinowski'nin ilkel toplumlarda toplumsal cinsiyet rolleri konusundaki çalışmalarına ek olarak, Reiter (1975)'in, Moghadam (1993)'in, Chodorow (1999)'un, Robinson ve Richardson (1993)'nın, Connell (1998)'in doğrudan Kadın Antropolojisiyle ilgili çalışmalarını sıralamak mümkündür.

Türk toplumunda kadının konumu ise hem Türk hem yabancı çeşitli araştırmacıların çalışmalarında işlenmiştir. Bunlar arasında, Sandıkoğlu'nun (1998), Çakır ve Akçagökçe'nin, Stirling'in (1965 ve 1993), Ashwad'in (1969), Delaney'in (1991), Doğramacı'nın (1997), Tekeli'nin (1995) çalışmaları göze çarpanlar arasındadır. Türk toplumundaki kadının statüsü ile ilgili T. C. Başbakanlığına bağlı olarak Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü kurulmuştur. Ayrıca, bu konuyla değişik Sivil Toplum Örgütleri de bulunmaktadır. Bu örgütlerden en bilinenleri, Kadının Sosyal Hayatını Araştırma ve İnceleme Derneği (Ankara) ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (İstanbul) ve Anne Çocuk Eğitim Vakfı (İstanbul) 'dır. Birleşmiş Millet bünyesinde ise Kadınlara Karşı Ayrımcılığı Önleme Komitesi (*Comitee on the Elimination and Discrimination Against Women*) kurulmuştur.

Ülkemizde toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili olarak, ilkel topluluklar üzerinde ilgili çalışmalara rastlanmamıştır. Bu konuda tamamıyla olmasa da kısmen yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Mehmet Tefik Özcan'ın (1998) ilkelerde toplumsal kontrol ve Nadir Paksoy'un (1989) Pasifik Adalarını anlattığı çalışması bu konuda en çok göze çarpanlar arasındadır.

Bu çalışmada, yukarıda da geniş bir şekilde ifade edildiği gibi, günümüzde de sosyolojik ve antropolojik açıdan önemini koruyan toplumsal cinsiyet rollerinin nereden kaynaklandığı sorusuna ilkel topluluklar üzerinde yapılan alan çalışmaları derlenerek cevap aranmaya çalışılacaktır. Çalışmada, yer yer Türk geleneksel ve diğer geleneksel toplumlardan örneklemeler yapılarak durum pekiştirilmeye çalışılacaktır.

2. TEZİN ÖNEMİ ve AMACI

Toplumun bir yarısını (kadınlar), diğer yarısına (erkekler) bağımlı kılan, toplum kalkınmasına katkılarını azaltan bu sorunun özellikle “Türkiye” gibi çağdaşlaşmaya çalışan ülkelerde çözümlenmesi bir zorunluluktur. Çünkü, toplum kalkınmasının gerçekleşebilmesi için erkek kadar kadının da etkin bir rol alması gereklidir. Eğer kadınlar, erkeklere göre daha aşağı statüde, daha çok baskı altında ve edilgen ise; o toplumun kalkınması güçleşir. Bu nedenle, kadının toplumdaki yeriyle ilgili araştırmaların yapılması önem kazanmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışmanın amacı “yaşayan ilkeller” dediğimiz, modern toplumların dışındaki “ilkel topluluklarda” cinsiyete dayalı statü ve rollerin saptanmasıdır. Bu çalışma, Türkiye toplumunda ve diğer günümüz toplumlarındaki kadının erkeğe göre daha aşağıda yer alan statü ve rolleriyle ilgili sorunların çözümünde yeni bir bakış açısı sunması açısından da önemlidir.

2.1. Yöntem

Günümüz yaşayan ilkel, geleneksel ve otantik toplumlardaki cinsiyete dayalı rol ve statülerin saptanmasında, bu topluluklar üzerinde yapılan alan çalışmalarının sonuçlarından yararlanılmıştır. Veriler kaynak taraması ile elde edilmiş, sınıflandırılmış, değerlendirildikten sonra çözümlenerek sonuçta günümüz kadın sorunuyla ilgili bazı öneriler yapılmıştır.

Arşiv (kaynak) taraması yöntemi ile yazılan bu çalışmada İnternet yolu ile bilgiye ulaşma kolaylığından yararlanılmıştır. İnternet ortamındaki sanal kütüphaneler ve bilgilerin kullanılmasının yanı sıra, North Carolina State University Merkez Kütüphane ve diğer bağlı kütüphanelerde 6 ay süren araştırmanın bir ürünü olmuştur bu tez. Türkiye’de antropoloji biliminde yapılan araştırmalarda en fazla karşılaşılan sıkıntı kaynağa ulaşmaktır. Türkiye’deki belli başlı kütüphanelerin taranması sırasında son on yılda Antropoloji bilimi ile ilgili kitapların kütüphanelerde pek de fazla yer almadığı saptanmıştır. Araştırmanın yapıldığı alandaki tüm bilgilerin başta İngilizce olmak üzere diğer Latin kökenli dillerde yayınlanmış olması da bu çalışmaya verilen emeğin yoğunluğunu arttırmıştır.

Diğer bilim dallarından farklı olarak Antropoloji'deki veri elde etme zorluğu başka bir engel olarak araştırmacının önüne çıkar. Bazen bir gazete kütürü için veya alıcısı olmadığından baskısı durdurulmuş bir alan çalışması kitabı için günlerce tozlu raflarda boğuşmak zorunda kalmıştır araştırmacı.

Bu tezde, her ne kadar günümüz sanal bilgi nimetlerinden yararlandıysa da tezin yapısı gereği yıllar önce yapılmış alan çalışmalarını, sanal ortamda değil yalnızca kütüphanelerde veya sahaflarda veya araştırmacı kütüphanelerinde bulmak mümkün olmuştur. Gerektiğinde araştırmacı –eğer halen hayatta ise- ile kişisel iletişime geçilmiş ve bilgiye ulaşılmıştır.

Yüz yüze yapılan bir görüşmede NCSU Antropoloji Bölümü Öğretim üyelerinden Prof. Dr. Anne Schiller'in (2002: sözel görüşme) de dediği gibi

“Arşivsel tez yazmak, araştırmacının dikkatli bir okur olmasını, analiz yeteneğinin yüksek olmasını gerektirir ki bu da oldukça zordur. Ayrıca araştırmacı büyük bir sorumluluk alır ve bilgi yükü altında ezilir.”

2.2. Kavramsal Çerçeve

Araştırmada, derlenen bilgiler karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınarak değerlendirilmiştir. Toplumsal cinsiyet rolleri konusunda ilkellerden elde edilen bilgiler öncelikle kendi içinde karşılaştırılmış, daha sonra da geleneksel kültür ve Türkiye geleneksel kültürü ile karşılaştırılmıştır. Böylece, toplumsal cinsiyet ile ilgili davranış biçimlerinin çeşitliliği sergilenmiştir.

Araştırmada sıkça kullanılan kavramlar aşağıda açıklanmaktadır:

2.2.1.Araştırmaya Konu Toplum (Toplulukların) Tanımı

Araştırmaya konu olan topluluklar literatürde bir çok şekilde adlandırılmaktadır:

- ♣ İlkel kültür / toplum (Primitive culture / society) : Mead (1972:1) ilkel kültürü şu şekilde tanımlar; “...Kwakiutl ya da Zuñi, hepsi ilkellerdi. Onları ilkel yapan da, kültürlerinin yazılı bir metin olmaksızın (sözlü olarak) gelişmesi ve kültürün yazılı bir metin olmaksızın korunmasından kaynaklanmaktaydı. İlkel (primitive) kelimesi ile asıl açıklanmak istenen de budur zaten...”

- ♣ Bir topluluğu ya da halkı ilkel olarak niteleyen başlıca özellikleri şu şekilde sıralamaktadır:
 - a) Doğaya sıkı sıkıya bağlılık,
 - b) Doğaya egemen olmak için kullanılan araç-gereçlerin ve tekniğin ilkeliği ve yetersizliği,
 - c) Yazının bilinmemesi,
 - d) Terbiye ve eğitimde geleneğin önemli rol oynaması,
 - e) Politik örgütlenmenin akrabalığa dayanması,
 - f) Kollektif düşünce tarzı.
- ♣ Kendi kendine yeten kültür / toplum (*Self-sufficient culture / society*): (Bodley 2002)
- ♣ Küçük ölçekli kültür / toplum (*Small-scale culture / society*) (Bodley 1999:4)
- ♣ Özerk toplum (*Autonomous society*) (Bodley 2002)
- ♣ Bağımsız kabileler/kültürler (*Independent tribals/cultures*) (Bodley 2002)
- ♣ Azınlık gruplar (*Remnant groups*) (Bodley 2002)
- ♣ Yerliler veya yerli halklar (*Indigenous people*) (Bodley 2002)

Azınlıklara karşı ayrımcılığı önlemek amacıyla çalışmalar yapan Birleşmiş Milletler Alt-Komisyonu'na José Martinéz Cobo tarafından 1986 yılında sunulan tanımda yerli halkların tanımı şu şekilde yapılmaktadır:

“Yerli toplumlar, halklar ve milletler, yaşadıkları topraklar tarihsel süreç içinde istilaya uğramış ve kolonileştirilmiştir. Kendilerin içinde yaşadıkları toplumun diğer birimlerinden farklı olarak görürler ve zamanımızda yaşadıkları topraklara egemen olmaktadır. Günümüzde, toplumun baskın olmayan bir katmanını oluşturmaktadırlar ve atalarının topraklarını, etnik kimliklerini, bir halk olarak varoluşlarını sürdürmek amacıyla kendi kültürel yapılarını, sosyal kurumlarını ve hukuk sistemlerini diğer kuşaklara aktarmak, geliştirmek ve korumak konusunda kararlıdırlar. .”

Başka bir tanımlama da BM Yerli Halklar Çalışma Grubu Başkanı Erica-Irene Daes tarafından yapılmıştır. Daes (WGIP 2004)'e göre, yerliler, yaşadıkları topraklara diğer kültür ve etnik gruptan insanların geldiği ve bu insanların geldiğinde o topraklarda

yıllarca yaşıyor olan bir halkın soyundan gelen kimselerdir. Yerli halklar, yaşadıkları topraklara kendilerinden sonra yerleşen gruptan kendilerini ayrı tutmuşlar ve kendi gelenek ve göreneklerini korumuşlardır.

Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) Sözleşmesi'nde yer alan madde 169'da ise yerli halklar şu şekilde tanımlanır: kolonizasyondan öncede yaşadıkları topraklarda var olagelmiş ve kendi sosyal, ekonomik, kültürel ve politik sistemlerini kolonizasyon sürecinde korumuş halklardır.

Dünyamızda yaklaşık 350 milyon kişinin yerli olduğu düşünülmektedir (bkz. Ek.1). Yerli halklar yaklaşık 5000 farklı gruptan oluşur. Çeşitlilik, Amazon'da ormanlarda yaşayan yerli halklardan başlar Hindistan'daki kabilelere, Antartika'daki Inuit halkına, Avustralya'daki Aborijin'lere dek ulaşır. Genelde yaşadıkları topraklar doğal ve mineral kaynaklar açısından zengindir.

Yerli halklar bir çok tehdit unsuru ile beraber yaşarlar. Bunlar arasında, yüzyıllardır yaşaya geldikleri toprakların istila edilmesi, katliama maruz kalmak, yaşadıkları topraklardaki doğal kaynakların yağmalanması, kültürel ve hukuki açıdan haksızlığa maruz kalmak, kendi kültürlerinden özellikle yoksun bırakılmak gibi (IWGIA 2003).

Yukarıda adı geçen tanımların hemen hepsi, araştırmacılar, antropologlar, folkloristler, sosyologlar, psikologlar ve diğerleri tarafından kullanılmaktadır. Adlandırmaların her biri genelde aynı durumu tanımlamakla beraber içerikte ufak ayrıntılar taşımaktadırlar.

Bodley (1999:1; 1996:10-11)'ya göre: "antropolojinin küçük-ölçekli kültürlerle ilişkin en ilgi çekici genellemesi; küçük-ölçekli kültürün, global ölçekli kültürden ve zamanımızdan önce yaşamış büyük ölçekli eski uygarlıklardan bütünüyle farklı olmasıdır. Bodley, kabile yaşamının başarısının sırrını, nüfusun azlığına ve kullandıkları teknolojinin basitliğine bağlamaktadır ve başarının asıl sırrının ise küçük ölçekli topluluğun kültüründe yattığını iddia eder.

Yerli Sorunları Uluslararası Çalışma Grubu, IWGIA'nin (2003) yaptığı bir çalışmaya göre 1997 yılı itibarı ile dünyamızda yaşayan yerli sayısı 220 milyon civarındadır.

Bodley (1999:2), yerli halkların çağdaş dünya içinde "özgün" bir durumda olduklarını söyler. Bunun nedenini ise, yerli halkların küçük ölçekli bir hayat (yaşam)

biçimini paylaşmalarına ve bu yaşam biçiminin teknolojik ve organize olma açısından, siyasi merkezîyetçiliği, pazar ekonomisini ve endüstriyel üretimi benimsemiş şehir kökenli toplumlardan daha az karmaşık olmasına bağlar. Söz konusu karmaşadan uzak yaşayan küçük ölçekli kültürler “insani” avantajlara sahiptirler. Bu kültürlerin bireyleri nüfus açısından ufak çaplı topluluklarda yaşadıklarından daha geniş çaplı demokrasi, özgürlük, eşitlik ve güvenlik olgularına sahip bir şekilde yaşarlar. Sahip oldukları bu olgular, daha kalabalık yaşayan, zenginliğin ve gücün insanları sınıflara ayırdığı topluluklarda mevcut değildir. Küçük ölçekli kültürlerde her bir hane ve hane halkı, yemek (beslenme), korunma (konut hakkı) ve o kültürün gerektirdiği tüm ihtiyaçların karşılanması haklarına doğal olarak sahiptirler ve kültür bunun için gerekeni yapar.

Bodley (1999:4-5) küçük ölçekli kültürlerin başlıca kaygılarını şu şekilde özetler:

- ♣ Biyolojik üretim
- ♣ İnsanoğlunun yaşaması için gerekli bakım
- ♣ Kültürel üretim
- ♣ İnsan toplum ve kültürünün devamı

Bu dörtlü bütünlüğe Bodley “*sapientization*” vermektedir. *Sapientization* işlemi bütün insanlar tarafından paylaşılır ve 5 kültürel yönü vardır ki bu 5 yönü insanlar gereksinimlerini karşılamak için kullanırlar:

1. Sembolleştirme (soyut kavramların üretimi)
2. Maddeleştirme (soyut kavramlara fiziksel görünüm kazandırma)
3. Sözel ifade (insan konuşmasını üretmek)
4. Sosyalleştirme (kalıcı insan toplumlarının üretimi)
5. Kültürleme (kültür üretimi)

Bodley (1999:5), *sapientization*'un ürettiği küçük-ölçekli toplumları ve kültürleri “kabileler” (kabilesele, tribal) olarak adlandırmaktadır. Kabileler politik ve ekonomik açıdan özerk olmalıdırlar. Küçük-ölçekli kültürü en iyi temsil edenler gezgin (göçebe) besin avcılarıdır (forager). Küçük-ölçekli kültürlerden ilk sivrilenler şeflikler (chiefdoms) oldu. Şefler, köylerde politik güce sahip oldular. Zamanla ve giderek küçük-ölçekli kültürler, büyük-ölçekli kültürler tarafından vergi ödeyen köylü sınıfı haline sokuldu.

2.2.2. Evlilik İle İlgili Terimler

Bütün toplumlarda kimin kim ile evleneceği konusunda bir sınırlama vardır. Özellikle de ensest tabu nedeniyle, kan bağı bulunan bazı akrabaların birbirleri ile evlenmeleri yasaklanmıştır. Bazı toplumlarda ise bu bir adım ileri götürülerek, kimin kim ile evleneceği belirlenir. Her ne kadar, böyle bir seçim potansiyel eş adaylarının sayısını azaltmakta ise de, pozitif tarafı eş seçiminde insanlara daha bir kolaylık sağlamasıdır. Toplumda evlilik ile ilgili göze çarpan bazı kavramlar aşağıda verilmiştir:

- ◆ **İç evlilik (*endogami*) ve dış evlilik (*ekzogami*):** İç evlilik, bir kişinin evleneceği insanı ait olduğu sosyal toplum içinde seçmesi iken; dış evlilik, bunun aksine, seçilen eşin başka bir topluma ait olması esasına dayanır. Dış evliliğin, genellikle, ensest tabudan kaynaklandığı ileri sürülür. Ancak, dış evlilik ile dışarıdaki bir grubun sahip olduğu avantajları kendi grubuna kazandırmak mümkündür. Ayrıca, dış evlilik ile, kesin bir kural olmasa da, iki toplum arasındaki sürtüşmeleri minimuma indirmek mümkündür (Miller 1979:140).
- ◆ **Kuzen evlilikleri:** Bazı topluluklarda, belirli akraba ile evlilik tercih edilir. En çok uygulanan yöntem ise kuzen evlilikleridir. Kuzen evlilikleri paralel veya çapraz kuzen evlilikleri olarak ikiye ayrılabilir (Miller 1979:140). Çapraz kuzen evliliklerinde, evlenecek kişiler, farklı cinsiyetteki kardeşlerin çocuklarıdır. Teorik olarak, üç çeşit çapraz kuzen evliliği mümkündür. Bunlar, *bilateral*, *matrilateral*, ve *patrilateral*'dir. *Bilateral* kuzen evliliklerinde, bir erkek, dayısının veya amcasının kızı ile evlenebilir. *Matrilateral* kuzen evliliğinde erkek, sadece dayısının kızı ile evlenebilir iken, *patrilateral* kuzen evliliğinde ise erkek halasının kızları arasından kendisine bir eş seçmek zorundadır (Miller 1979: 141).
- ◆ Çapraz kuzen evliliklerinin aksine, paralel kuzen evliliklerinde, evlenecek eşler ya teyze çocukları veya amca çocukları olmak zorundadır. Dolayısıyla, bu tür evliliği *matrilateral* paralel kuzen evliliği veya *patrilateral* paralel kuzen evliliği olarak iki gruba ayırmak mümkündür (Miller 1979:142).
- ◆ **Kayınbirader evliliği (*levirate*) ve baldız evliliği (*sororate*):** Kayınbirader ve baldız evlilikleri, özel durumlarda baş vurulan bir çeşit evlilik düzenlemeleridir. Evli çiftlerden birinin ölümü halinde başvurulur. Kayınbirader evliliği, kadının ölen kocasının erkek kardeşi ile evlendirilmesidir. Baldız evliliği ise, erkeğin ölen

karısının kız kardeşi ile evlenmesi durumudur. Bazen, çocuğu olmayan kadının kız kardeşi de kocaya verilir. Bu beraberlikten olan çocukların bazıları, çocuksuz kadının sayılır. Her iki durumda babasoylu ve patrilokal bir düzenlemedir. Bazen, bir erkek iki kız kardeş ile birlikte de evlenebilir, veya evli kadın kocasına kız kardeşi ile evlenme izni verebilir. Bu tür evlilikler, hem kız alan hem de kız veren iki grup arasında bir dayanışmayı sağlar. Bu nedenle, ölen bir kadını yerine evlenmemiş kız kardeşlerinden birisini vermek bir tür bu dayanışmayı koparmamak veya verilen başlığı telafi etmek içindir (Miller 1979:142-143).

İkel toplumlarda, evlilik türlerini aynı anda bir kişinin evli olduğu eş sayısına göre de sınıflandırmak mümkündür. En sık görülen evlilik türleri aşağıdaki gibidir (Miller 1979:144).

- ♣ **Tek eşlilik (*monogami*):** Bir erkeğin veya kadının aynı anda sadece bir eş ile evli olmasıdır.
- ♣ **Çokkarılılık (*poligini*):** Bir erkeğin aynı anda iki veya daha fazla kadınla evli olmasıdır.
- ♣ **Çokkocalılık (*poliandri*):** Bir kadının aynı anda iki veya daha fazla erkekle evli olmasıdır.
- ♣ **Grup evlilikleri:** İki veya daha fazla kadın/erkeğin aynı anda iki veya daha fazla eşle evli olmasıdır.

Yukardaki evlilik türlerinden çokkarılılık, çokkocalılık ve grup evlilikleri çok eşlilik evlilikleridir.

Bir toplumda evli çiftlerin yaşamlarını sürdürecekleri mekan ve seçenekler sınırlıdır. Yaşanılan yere göre evliliklerin sınıflandırılması ise aşağıdaki gibidir (Miller 1979:147-148)

- ♣ **Neolokal yerleşim (*Neolocal residence*):** Yeni evli çiftlerin, her iki tarafın ailelerinin bulunduğu konutun dışında kendi evlerinde yaşamalarıdır.
- ♣ **Baba yanında yerleşim (*Patrilocal residence*):** Gelinin, kocasının ailesinin yanına gitmesi ve orada yaşamasıdır. Bu ev halkının reisi kocasının babasıdır. Bu yerleşim şekli bazen virilokal (*virilocal*) olarak da bilinir. Burada gelin damadın babasının olduğu hanede değil, kocasının akrabalarının yanında yaşar.

- ♣ **Ana yanında yerleşim (*Matrilocal residence*):** Damadın, karısının ailesinin yanında taşınması ve orada yaşamadır. Burada ev halkının başı gelinin annesidir. *Uxorilocal* yerleşimde ise damat karısının annesinin evinin yerine karısının akrabalarının yanına taşınır.
- ♣ **Bilokal yerleşim (*Bilocal residence*):** Bu yerleşim tarzında, gelin veya damat kendi isteklerine göre, herhangi birinin akrabalarının veya ebeveynlerinin yanında veya yakınında yaşarlar.
- ♣ **Ambilokal yerleşim (*Ambilocal residence*):** Bu yerleşim tarzında evli çift belli bir süre için gelinin ailesi veya yakınları ile veya onların yakınlarında, belli bir süre içinde damadın ailesi/akrabaları ile veya onların yakınlarında yaşamak zorundadırlar.
- ♣ **Dayı yanında yerleşim (*Avunculocal residence*):** Evli çiftlerin, damadın dayısı ile oturması veya dayısının yakınlarına yerleşmesi olayıdır.

Çoğu toplumda evlilik, sadece iki kişi arasındaki değil, iki grup arasındaki bağ olarak görülür. Çünkü evliliğin oluşmasında sadece evlenecek kişiler değil, aile ve yakın akrabalar da etkilidir. Dolayısıyla, evlilik iki sosyal grup arasındaki bir çeşit anlaşmadır. Bu gruplar, birbirlerinin bir anda müttefiki olurlar. Böylece, var olan evliliğin ve dolayısıyla müttefikliğin sağlam olması için, her iki grup arasında hediye, mal veya hizmet değişimi olur (Miller 1979: 151-152).

- ♣ **Başlık (*Bridewealth*):** Damat, ailesi veya yakın çevresi tarafından, gelinin akrabalarına verilen hediyelerdir. Aslında yapılan bu işlem, gelinin bazı hakları için yapılan bir ödemedir. Başlık, yeni evli çifte verilmez, gelinin ailesi tarafından alıkonulur. Başlık, gelinin üretkenliğinden yoksun olacak ailesi için bir nevi tazminat gibi de görülebilir. Çünkü, ataerkil sistemlerde gelin, damadın ailesi için çalışır ve doğacak çocuklar damadın soyundan sayılırlar. Bazı durumlarda ise başlık, gelinin erkek kardeşinin evlenmesi için kullanılır (Tambiah 1973:61). Başlık bir anlamda, damat ve ailesi tarafından geline verilen önemi gösterir ve bunun garantisi olarak da algılanabilir. Çünkü, gelinin ailesinin yanına dönmesi ile damat ve ailesi yaptıkları yatırımı kaybetmiş olacaklardır (Miller 1979:153).

- ♣ **Çeyiz (Dowry):** Gelinin ailesi tarafından geline veya yeni evli çifte verilen mal ve hediyelerdir. Başlığın aksine çeyiz, damada veya onun ailesine yapılan herhangi bir ödeme değildir. Damadın yapacağı herhangi bir hizmet için de ödenmez. Aksine, gelinin kendi payına düşen mirastan alacağı pay yerine geçer. Genelde bu pay, yeni çiftler tarafından kullanılır (Tambiah 1973:64).
- ♣ **Hediye alışverişi:** Evlenecek çiftin, yakın akrabalarının birbirlerine gönderdikleri mal ve hediyelerdir.
- ♣ **Suitor servis:** Damadın, belli bir süre için karısının yakın akrabalarının yanında kalıp çalışmasıdır.

2.2.3. Soy takibi ile ilgili Terimler

Haviland (2002) soy takibi için kullanılan sınıflandırmayı aşağıdaki gibi yapmıştır.

- ♣ **Tek çizgili soy (unilineal descent):** Grup üyeliğinin annenin veya babanın soyuna göre yapıldığı soy takip sistemidir ve ikiye ayrılır.
 - **Ana soyluluk (matrilineal):** Doğan çocuğun ana soyuna dahil edildiği soy takip sistemi.
 - **Baba soyluluk (patrilineal):** Doğan çocuğun baba soyuna dahil edildiği soy takip sistemi.
- ♣ **Çift soy (double descent):** Doğan çocuğun hem ana hem de baba soyuna dahil edildiği soy takip sistemi.
- ♣ **Esnek soy (ambilinial):** Bireyin hangi soyu takip edeceğine kendisinin karar verdiği sistemdir.

2.3. Varsayımlar

Bu tezin çerçevesi dahilinde aşağıdaki varsayımların tartışılması yapılacaktır.

- ♣ **Toplumsal cinsiyet rolleri ilkel topluluklarda farklılıklar ve geniş bir çeşitlenme göstermektedir.**
- ♣ **Toplumsal cinsiyet rolleri bedenin fizyolojik yapısına göre değil kültürel olarak belirlenmektedir.**

- ♣ Toplumsal cinsiyet rollerinin belirlenmesinde çocuk yetiştirme tarzlarının önemli bir etkisi vardır.

2.4. Kapsam ve Sınırlılıklar

Bu çalışmanın konusu ilkel topluluklarla sınırlandırılmıştır. Ancak, ilkel toplulukların yanında Türk toplumundan ve diğer bazı geleneksel ve otantik toplumlardan da konuyu pekiştirmek amacıyla örnekler verilmiştir. Türk toplumu ile ilgili bilgiler ise esas olarak Carol Delaney'in (1991) "*Soil ve Seed: Gender and Cosmology in Turkish Village*" adlı eserinden alınmıştır. Bu eser, Türk toplumu dışından bir bilim insanı tarafından üretildiği ve güncel olduğu için seçilmiştir.

Bu araştırmanın tüm masraf ve giderleri araştırmacı tarafından karşılanmıştır. Araştırmanın literatür taraması ve yazımı için yaklaşık 6 ay Amerika Birleşik Devletleri'nin Kuzey Karolayna (North Carolina) eyaletinde bulunan Kuzey Karolayna Eyalet Üniversitesi'nde (North Carolina State University) çalışmalarda bulunulmuştur. Üniversite'ye ait zengin kütüphane arşivinden ve bunun yanı sıra bilgisayar ortamındaki sanal kütüphane arşivinden yararlanılmıştır. Tüm bu çalışmalar yine bütünüyle araştırmacının kendi kişisel çabaları ile gerçekleştirilmiştir.

Gerek zaman kısıtlaması gerekse maddi kısıntılar nedeni ile araştırma araştırmacının kişisel takdiri doğrultusunda sınırlandırılmıştır. Ulaşılabilen bütün kaynaklar taranmış, tezin içeriği ile örtüşen bilgiler bu tezde kullanılmıştır.

2.5. Veri Toplama Tekniği

Bu araştırma "kaynak tarama tekniği" ile yapılmıştır. Gerek yazılı gerekse internet yoluyla elde edilen tüm kaynaklar araştırmada kullanılmıştır.

2. TEZİN ÖNEMİ ve AMACI

Toplumun bir yarısını (kadınlar), diğer yarısına (erkekler) bağımlı kılan, toplum kalkınmasına katkılarını azaltan bu sorunun özellikle “Türkiye” gibi çağdaşlaşmaya çalışan ülkelerde çözümlenmesi bir zorunluluktur. Çünkü, toplum kalkınmasının gerçekleşebilmesi için erkek kadar kadının da etkin bir rol alması gereklidir. Eğer kadınlar, erkeklere göre daha aşağı statüde, daha çok baskı altında ve edilgen ise; o toplumun kalkınması güçleşir. Bu nedenle, kadının toplumdaki yeriyle ilgili araştırmaların yapılması önem kazanmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışmanın amacı “yaşayan ilkeller” dediğimiz, modern toplumların dışındaki “ilkel topluluklarda” cinsiyete dayalı statü ve rollerin saptanmasıdır. Bu çalışma, Türkiye toplumunda ve diğer günümüz toplumlarındaki kadının erkeğe göre daha aşağıda yer alan statü ve rolleriyle ilgili sorunların çözümünde yeni bir bakış açısı sunması açısından da önemlidir.

2.1. Yöntem

Günümüz yaşayan ilkel, geleneksel ve otantik toplumlardaki cinsiyete dayalı rol ve statülerin saptanmasında, bu topluluklar üzerinde yapılan alan çalışmalarının sonuçlarından yararlanılmıştır. Veriler kaynak taraması ile elde edilmiş, sınıflandırılmış, değerlendirildikten sonra çözümlenerek sonuçta günümüz kadın sorunuyla ilgili bazı öneriler yapılmıştır.

Arşiv (kaynak) taraması yöntemi ile yazılan bu çalışmada İnternet yolu ile bilgiye ulaşma kolaylığından yararlanılmıştır. İnternet ortamındaki sanal kütüphaneler ve bilgilerin kullanılmasının yanı sıra, North Carolina State University Merkez Kütüphane ve diğer bağlı kütüphanelerde 6 ay süren araştırmanın bir ürünü olmuştur bu tez. Türkiye’de antropoloji biliminde yapılan araştırmalarda en fazla karşılaşılan sıkıntı kaynağına ulaşmaktır. Türkiye’deki belli başlı kütüphanelerin taranması sırasında son on yılda Antropoloji bilimi ile ilgili kitapların kütüphanelerde pek de fazla yer almadığı saptanmıştır. Araştırmanın yapıldığı alandaki tüm bilgilerin başta İngilizce olmak üzere diğer Latin kökenli dillerde yayınlanmış olması da bu çalışmaya verilen emeğin yoğunluğunu arttırmıştır.

3. BULGULAR ve YORUMLAR

Bütün canlıları ortak kılan aynı yaşam döngüsüne –doğum, yaşam, ölüm- sahip olmalarıdır. Ancak diğerlerinin aksine, insanlar doğarken de yaşarken de ve ölümlerinde de özgür değillerdir. Yaşamlarını içinde doğdukları toplumun kültür şablonları içerisinde kendilerine verilen/öğretilen rolleri oynayarak sürdürürler. Bu roller, kişinin, cinsiyetine, yaş dönemine ve statüsüne bağlı olarak değişir. Her yeni dönem yeni sorumluluklar ve yeni rolleri de beraberinde getirir. Ancak, erkek ve kadın rolleri arasındaki farklılığın ne kadarının biyolojik farklılıktan kaynaklandığı ne kadarının toplumun farklı cinslere verdiği değerlerden kaynaklandığı sorusunun cevabı yeterince belirgin değildir. Bu nedenle, bu çalışmanın içeriği, insanın biyolojik ve sosyolojik yaşam süreci takip edilerek ele alınmaya çalışıldı .

3.1.Cinsellik – Seks – Üreme İnanışları

Cinsellik ve üreme, yemek-içmek kadar önemli olan ve tatmin edilmesi gereken bir gereksinimdir. Ancak, antropolojik veriler göstermektedir ki, bireyin cinsellik ve üreme gereksinimi hiç bir zaman tam olarak tatmin noktasına ulaşmamıştır. Bu gereksinim, toplumdan topluma farklılık gösteren ve kültürün şekillendirdiği bir olgu olarak gelmiştir. Diğer bir deyişle, cinsellik değişik topluluklarda değişik şekillerde öğretilmekte ve uygulanmaktadır. Dolayısıyla, her toplumun kendine ait cinsellik/cinsiyet sistemi mevcuttur. Her sistem, öznel olarak tuhaf karşılanırsa bile bir geleneksel davranış bütünüdür (Rubin 1975:165-166) ve ancak içinde varolduğu kültür bütünü ile açıklanabilir.

Mead (1996:197-198)'e göre hangi erkeğin hangi kadına, hangi şartlar altında ve ne kadar süre sahip olacağı sorusuna ve günümüzdeki hangi kadının hangi erkeğe sahip olacağı sorusuna insanlık çeşitli çözümler getirmiştir. Kimi toplumlarda, hem erkeğin hem de kadının, belli süreler için karşı cinsten birden fazla bireyle birlikte olmalarına izin verilmiştir böylece bireylerin düşleri gerçek olur. Kimi toplumlarda, karısını ödünç verme, arkadaşlar arasında eş değiştirme durumu söz konusudur ki bu durum erkekler arası dayanışmayı gösterir. Kimi klan toplumlarda ise, o klana üye

erkekler birbirlerinin eşleri ile cinsel ilişkiye geçebilirler. Ancak eğer kadın hamile ise yalnızca kendi kocası ile cinsel ilişkide bulunabilir.

Bu kısımda öncelikle değişik ilkel toplumlarda üreme inanışları ve devamında kültürün cinsel davranışlar üzerindeki etkisi, çocukluk dönemi cinsellik, aşk oyunları, evlilikte cinsellik, evlilik dışı cinsellik, homoseksüellik ve ensest tabu olarak sınıflandırılarak açıklanmaya çalışılacaktır.

3.1.1. Üreme İnanışları

Delaney (1991:10-11)'e göre, antropologlar, cinsel birleşmenin hamileliğe neden olan bir durum olduğunu bilen birinin aynı zamanda 'baba' (paternity) kavramının ne anlama geldiğini bilmesi gerektiğini varsaydılar ancak aynı antropologlar bir şeyi gözden kaçırdılar ki, o da, erkeğin rolünün birden fazla yorumlanma ve algılanma şekli olabileceği durumuydu. Delaney (1991) bunu 4 olasılık çerçevesinde örneklemektedir:

1. Cinsel birleşme esnasında erkeğin rolü, fetusun sonrasında dışarı çıkabileceği bir yol açmak olarak olarak düşünülür;
2. Cinsel birleşme menstürasyonu durdurarak yukarıda açıklanan duruma izin vermektedir;
3. Cinsel birleşme esnasında erkeğin penisinden gelen sıvı fetusu besler;
4. Cinsel birleşme esnasında erkeğin penisinden gelen sıvı fetusun vücuda gelmesine yardımcı olur.

Papua Yeni Gine'de yaşayan Kafe toplumunda, erkeklerden gelen spermin ve kadından gelen menstürasyon kanının çocuğun oluşmasında önemli olduklarına inanılırken (Faithorn 1975:136-137), Küçük Nambalarda, cinsel ilişki ile kadının gebe kalması arasına bir ilişki olduğu bilinmekle beraber; her ay düzenli bir şekilde gelirken birden bire duruveren menstürasyon kanının rahim içinde birikerek ve pıhtılaşır koyulaşarak zamanla çocuğa dönüştüğü sanılır (Paksoy 1989:78). Trobriand'lılarda hakim olan düşünce, çocuğa tek başına annenin hayat verdiği, çocuğun oluşumuna babanın hiçbir katkıda bulunmadığıdır. Üreme sürecine ilişkin düşünceleri, belli mitolojik ve animist inançlarla da birleşerek, her türlü kuşkudan uzak ve kayıtsız şartsız, çocuğun annesiyle anne özden olduğu, babayla çocuk arasında en ufak bir bedensel bağ bulunmadığı savına varır (Malinowski 1992:21). Bu nedenle, evinden iki yıl uzakta kalan bir adam, eve geldiğinde yeni doğan çocuğu sevinçle karşılar (Malinowski

1992:157). Trobriandlıların cinsel organlar ile ilgili bilgileri oldukça sınırlıdır. Arzuların gözlerle başladığını daha sonra ise sırayla böbreklerin ve cinsel organların devreye girdiğine inanırlar. Testislerin sadece penisi daha güzel göstermek için var olduğunu düşünürler (Malinowski 1992: 138-141).

Doğum olayı, önceden ölen ruhların yeniden reenkarnasyonu olarak da düşünülür. Trobriand'lular, dünyaya yeniden gelmek isteyen bir ruhun çocuk kılığına girdiğini, bunu da başka bir ruhun hamile olacak kadının başına bıraktığını, çocuğun yavaşça annenin karnına indiğine inanırlar. Bu toplulukta, bakirelerin gebe kalamayacağına inanılır. Buna gerekçe ise, bebeğin çıkış yolunun kapalı olduğudur (Malinowski 1992: 148).

Trobriand'ların ana rahmine düşme ve doğum hakkındaki inanışları aslında 'Bakireden Doğma' (Virgin Birth) görüşü olarak değerlendirilir. Trobriand'lılara göre, bakireler gebe kalmazlar ve doğum yapmazlar öte yandan doğaüstü bir şekilde ana rahmine düşme olarak anılan 'bakireden doğma' durumu aslında Trobriand'lılara göre doğal (normal) olarak değerlendirilir. Bu durumun tersine, bakireden doğma, Hristiyan inanışına göre insanlık tarihinde benzersiz (biricik, tek, eşsiz) bir olay olarak görülmektedir (algılanmaktadır) (Malinowski 1992:148).

Kafe toplumunda yaşayanlar, kadının vücudunda çocuğun oluşması için yeterli miktarda sperm olmasının gerektiğine inanılır. Bunu sağlamak için defalarca ilişkiye girilir. Hatta, ekstra spermin fötusun gelişmesine yardımcı olacağına inanıldığından, kadının gebeliği esnasında da cinsel ilişkiye girilir (Faithorn 1975:136-137). Benzer şekilde, Büyük Namba inanışına göre kadın rahmi tıpkı bir kap gibidir. Gebe kalabilmesi için erkeğin kapı doldurması gerekir. Ancak, tek bir ilişki kabı doldurmaya yetmeyeceği için, çocuk isteniyorsa ilişkiler, kabın (rahmin) dolup taşma noktasına ulaşıldığı varsayılan dek birkaç gün peşi sıra sürdürülmektedir (Paksoy 1989:52-53).

Kafe toplumunda kadının menstürasyonu esnasında gelen kanın ve erkekten gelen spermin tehlikeli maddeler olduğuna inanıldığından erkekler ve kadınlar kendilerini ve başkalarını tehlikeye atmamak için bunu çok iyi kontrol etmeleri gerekir. Bu nedenle, kadınların ve erkeklerin ilişki esnasında olabilecek herhangi bir sperm bulaşıklığını gidermek için iyi bir şekilde yıkanmaları gereklidir. Eğer ilişkiye gece geçilmiş ise, ertesi gün gıdaları herhangi bir şekilde bulaştırmamak için ertesi sabah

yemek pişirmekten uzak durulur. Kadınlar spermin tehlikesinden uzak durmak için kocalarını şortlarını yıkamak istemezler (Faithorn 1975: 136-137).

Büyük Nambalar ve gerekse adanın güneyinde yaşayan Küçük Nambalar da dahil olmak üzere Malekula'nın çoğu yerinde yaşayan bir töreye göre, gebelik ve emzirme dönemlerinde kadının cinsel ilişkide bulunması yasaktır. Yine kabileden kabileyeye farklılık göstermesine rağmen, kadının hamilelik ve emzirme sırasında belli tür hayvanların (domuz, güvercin benzeri kuşlar, uçan tilki denilen bir tür yarasa ve yengeç gibi) etini yemesi yasaktır (Paksoy 1989: 53). Mundugumor toplumunda, eğer kadın hamile iken erkeği ile cinsel ilişkiye girerse her hangi bir ikiz çocuk olma durumunun baba için daha ağır olacağı yolunda bir inanış mevcuttur (Mead 1996:110-111).

Geleneksel Türk toplumunda ise, kadın, evrenin düzenini sağlayıcı bir belkemiğine benzetilir. Delaney'in (1991) "*bismillahirrahmanirrahim* = merhametli ve bağışlayan Allah'ın adı ile (tanrı adına)" kelimesini analizi oldukça ilginçtir. *Rahim* kelimesi "bağışlayan" anlamına gelmektedir ki aynı zamanda kadının dölyatağına da bu isim verilir. Kadın çocuğu dölyatağı ile (rahim) sarar tıpkı Tanrı'nın (Allah) yaratımı (yaradılışı) kucakladığı gibi (Delaney 1991:322-323).

3.1.2. Cinsellik

Çocukların ve gençlerin, vücutlarını ve cinselliklerini keşfetme ve tanıma serbestliği kültürden kültüre değişmektedir. Bali toplumunda, çocuk cinsiyet ayrımının farkına daha emzirme döneminde vardırıılır. Emzirilen erkek çocuğunun penisi sürekli olarak annesi tarafından çekilir, yuvarlatılır ve oynanır. Bu arada penisin ne kadar "yakışıklı" olduğu söylenirken, kız çocuklarının cinsel organlarına yavaşça vurularak ne kadar "güzel" olduğu söylenir. Anneler çocuklarını da benzer şekilde sever ve oynarlar (Mead 1996:72:73).

Kuzey Arjantin'deki Toba yerlilerinde, çocukların genital organlarına dokunmasına, aşk oyunları yapması ve bebekleri ile sevişme sahneleri yaratmasına itiraz edilmez. Bu tür oyunlar, kızmak, gülmek yerine görmemezlikten gelinir (Miller 1979:133-134). Benzer şekilde, Trobriand adalarında, çocuklar büyüklerin cinsel birleşmelerini seyredebilirler. Çocuk çağlarında, çocukların genital oynamalarına ve kendilerini stimüle etmelerine izin verilir. Çocuklar ergenlik çağına ulaştığında, kızlar ve erkekler birbirlerine özgür bir cinsel bir yaşam ile bağlanırlar. Bireyler daha ileriki

yaşlara ulaştıklarında bir dizi ilişkide bulunmuş ve evlenecekleri eşi seçmiş olurlar (Malinowski 1992:53-74).

Polynesia'daki Marquesan erkekleri küçük yaşlardan itibaren ereksiyonu uzun süre sürdürmeyi ve ejakülasyonu geciktirmeyi öğrenirler. Böyle bir durumun bizim toplumlarımızda nasıl olduğu ve erkeklerin ejakülasyonu ne kadar süre ile geciktirebileceği hala tam olarak bilinmemektedir. Fakat, böyle bir uygulamanın evrensel olmadığı bilinmektedir (Miller 1979:133-134).

Hemen hemen bütün toplumlarda cinsel birleşmeden önce bir aşk oyunu oynanır. Ancak, bunun şekli ve doğası toplumdan topluma değişiklik gösterir. Örneğin, The Sironô, The Truk Trobriand adalarında (Ford ve Beach, 1951) ve Mundugumor toplumunda (Mead 1996:70) kadınlar ve erkekler bazı ısırma, saç çekme ve tırnaklama şekillerinin bir çeşit aşk oyunu olduğunu öğrenirler. Halbuki, başka bir toplum tarafından hoş karşılanmayan bu tür davranışlar, bu toplumlarda erotik bir stimülasyon olarak algılanır. Buna karşın, Amerikalılar ve Avrupalıların küçük bir kesimi acı verme ve duymanın bir çeşit cinsel haz olduğunu öğrenmişlerdir. Ancak, sadomazoşik uygulamalar modern toplumlarda genelde bir sapkınlık olarak görülmekte ve psikiyatrik araştırmalara konu olmaktadır (Miller 1979: 134).

Kuzeybatı Avusturalya'da yaşayan Aboriginler'de (Kimberley kabilesi) ise kadınlar erkeklerden gizli olarak kutsal şarkıların söylendiği ve dans edildiği törenler yaparlar. Bu törenler orta yaş ve yaşlı kadınlar tarafından düzenlenirler. Boyanmış ve özel kostüm giymiş kadınlar dans ederler ve kocalarının bumeranglarını ve savaş çubuklarını kullanarak cinsel birleşmeyi simüle ederler. Söylenen şarkıların çoğunlukla aşk oyunları esnasında klitorisinin önemi üzerinedir. Her ne kadar erkekler bu törenlere karşı iseler de yapılmasını önleyemezler (Rohrlich-Leavitt ve ark. 1975:122).

Evlilik, ilerdeki bölümlerde de görüleceği gibi, en basit anlamı ile bireylerin birbirleri ile serbestçe cinsel ilişki kurmalarına ve üremelerine toplumun onay vermesidir. Ancak, aşağıdaki örneklerde görülebileceği gibi evlilik esnasındaki cinsel ilişki, evlilik esnasında ve sonrasında kişilerin cinsel yaşamları kültürlere göre değişiklik göstermektedir.

Banaro toplumunda evlilik kurumu birden fazla cinsel eşe izin verir. Kadın evlendiği zaman öncelikle eşinin babasının yakın bir arkadaşı ile cinsel ilişkide bulunur. Ancak, bu adamdan bir çocuk sahibi olduktan sonra evlendiği kocası ile cinsel ilişkiye

başlar. Kadın aynı zamanda kocasının yakın bir arkadaşı ile de cinsel ilişkiye girebilir. Bu toplumda bir erkeğin cinsel eşleri; kendi karısı, kendi yakın arkadaşının karısı ve yakın arkadaşının oğlunun karısıdır. (Rubin 1975:166).

Büyük Admiralty de yaşayan Usiai halkı arasındaki durum ise şöyledir: genç kızlar ve genç erkekler bir yıl boyunca beraber olurlar bu sürecin sonunda herkes sadece bir geceliğine birlikte olacağı bir eş seçer daha sonra ise genç kız yaşlı bir erkekle genç erkek ise varlıklı bir dul ile evlendirilir (Mead 1996:197-198)

Birden fazla cinsel ilişki kurmak Marind Anim toplumunda bir gelenektir. Evlilik sırasında, gelin damadın klanının tüm bireyleri ile cinsel ilişkide bulunur ve damat gelinle cinsel ilişkide bulunan en son kişidir. Her büyük festival sırasında *otiv-bombari* olarak adlandırılan bir çeşit uygulama gerçekleştirilir. Bu uygulama, ritüelde kullanılmak üzere semen toplamaktır. Az sayıda kadın bir çok erkekle cinsel ilişkide bulunur ve semen hindistan cevizi kabuğunda toplanır. Bir Marind erkeği tanıştırma seramonisi (initiation) sırasında birden fazla homoseksüel cinsel birleşme ile yükümlüdür (Rubin 1975:166).

Yeni Gine toplumlarının bir çoğunda, erkekler cinsel ilişki korkusu yaşarlar. Bir takım büyüsel önlemler almaksızın cinsel ilişkide bulunurlarsa, bu durumun kendi ölümlerine yol açacağına inanırlar. Bu düşünce tarzı aslında kadının toplumdaki statü ve rolünün ikincil olarak (aşağıda) görüldüğüne bir işarettir (Glasse 1971; Meggitt 1964). Benzer şekilde, Yeni Britanya'da erkeklerdeki cinsel ilişkide bulunma korkusu o denli büyüktür ki, cinsel tecavüz kadınlardan çok erkeklerin korktuğu bir durumdur. Bu toplumda kadınlar cinsel açıdan daha saldırgan ve ataktırlar (Goodale ve Chowning 1971). Etoro toplumunda heteroseksüel cinsel ilişki yılın 205 gün ile 260 gün arasında değişen miktarlarda tabu olarak kabul edilir. (Kelly 1976:43).

Hindistan da Merkez Kerela eyaletinde yaşayan Nayar toplumunda kız çocukları bir kez özel bir törenle evlendirilirler. Ancak, evlendiği kocasının karısına karşı hiçbir sorumluluğu yoktur. Bu nedenle, ergenliğe ulaşmış bir kız ile cinsel ilişkiye giren birden fazla koca olabilir. Bunlar arasında törensel kocası da olabilir ancak onun diğerlerinden bir ayrıcalığı yoktur. Bir kadın aynı anda birden fazla kocayı kabul edebilir (Miller 1979:139).

3.1.3. Evlilik Dışı Cinsel Yaşam

Evlilik dışı cinsel ilişkilere gösterilen kabullenmeler veya getirilen yasaklamalar da toplumdan topluma değişiklik göstermektedir. 139 değişik kültür üzerinde yapılan çalışmalar, %39 luk bir kesimin evlilik dışı ilişkinin bir formunu onayladığını göstermektedir (Ford ve Beach 1951:113). Toda toplumunda bir kadının hem birden fazla kocası olmasına hem de bir çok sevgilisi olmasına izin verilir. Ancak, bu tarz bir kural kadınlara verilen bir hak değil, bu toplumda kız çocuklarının öldürülmesinden dolayı, kadınların sayısının erkeklerden önemli ölçüde az olmasından kaynaklanmaktadır. Sirono toplumunda bir erkeğin karısının kız kardeşleri, erkek kardeşinin karıları ve onların kız kardeşleri ile cinsel ilişki kurmasına izin verilmektedir. Bu açıdan, Sirono kadınları da aynı haklara sahiptirler ve kocalarının erkek kardeşleri, kız kardeşlerinin kocaları ile ilişkiye girebilirler. Benzer şekilde, Marquesan toplumunda da erkek ve kadınların kardeşlerinin eşleri ile ilişki kurmaya izin verilir (Miller 1979:134-135).

Büyük Admiralty de yaşayan Usiai halkı arasındaki durum ise şöyledir: genç kızlar ve genç erkekler bir yıl boyunca beraber olurlar bu sürecin sonunda herkes sadece bir geceliğine birlikte olacağı bir eş seçer daha sonra ise genç kız yaşlı bir erkekle genç erkek ise varlıklı bir dul ile evlendirilir Mead (1996:197-198). Samoa toplumunda ise kızlar ilk cinsel deneyimleri için, kendilerinden yaşça büyük erkekler tarafından seçilirler Araştırmacı, Samoa'lı yetişkinlerin cinselliği icra edişlerinin dünyadaki en sıcak cinsellik olarak tanımlar (Mead 1996:118)

Evlilik dışı ilişkilerin diğer bir şekli de Eskimolar ve benzeri topluluklarda da uygulanmaktadır. Bu toplumda, kadınların değiştirilmesi veya kadınların ödünç verilmesi normal sayılır. Sibiryalı Chuckcee rengineyi çobanları uzun süreler geniş bir coğrafyada gezinmek zorunda olduklarından, yolunun üzerinde uğrayacağı köylerde, konaklayacağı ev sahibinin eşi ile birlikte olmayı organize eder. Aynı şekilde, benzeri bir hizmeti de uğradığı ev sahiplerine sunar (Ford ve Beach 1951).

Büyük Nambalarda ise, evlilik dışı kaçamaklar gelenekler yardımıyla çözülmektedir. Evli bir erkek evli bir kadınla ilişki kurarsa ve bu kabiledede duyulursa, erkeğin ilişki kurduğu kadının kocasına bir tazminat ödenir. Bu tazminat, kabilenin günlük yaşamında önemli olan domuz gibi bir hayvan ya da yam, taro gibi patatesgillerden veya şeker, pirinç gibi ürünlerden oluşur. Eğer evli bir erkek bekar bir

kızla ilişkiye girerse bu sefer tazminat kızın ailesine ödenir. Aldatan kadın olduğu takdirde, kadının sevgilisi de ağır bir ödeme yükümlülüğüyle karşı karşıya kalır. Koca, karısının sevgilisiyle kabile reisinin huzurunda pazarlığa tutuşup, olabildiğince fazla tazminat almaya çalışır (Paksoy 1989: 51). Erkeğin evlilik öncesi ilişkilerinden çocuğu olmadığı, kabile içinde dallanıp budaklanmadığı, kısacası *eline yüzüne bulaştırmadığı* sürece, erkektir yapabilir düşüncesi geçerlidir. Ancak, yine de kabile evlilik öncesi ilişkilere hoşgörülü yaklaşmaktadır. Bu tür bir ilişkiden çocuk doğarsa ve eşler bir nedenle birbirlerinden ayrılırlarsa, bu durum ilerde tarafların yeni bir evlilik yapmaları açısından bir engel teşkil etmez. Bu toplumda, evlilik dışı doğan çocuklar annenin ailesi tarafından benimsenir ve büyütülür. Evlat edinme olgusu bu toplumda oldukça yaygındır, ve herhangi bir yasal işlem gerektirmez. Çocuğun bakımını üstlenecek bir aile kesinlikle çıkar ve çocuk sokağa terk edilmez. Çocukluk döneminde çocuğu bir başına ortada bırakmak kabilenin geleneklerine ters düşer. Evlilik dışı ilişkilerinden birkaç çocuğu olan kadın ve erkeklere Büyük Nambaların yanı sıra Okyanusya'nın bir çok yöresinde de sıkça rastlanır; ve bu durum toplumca doğal olarak karşılanır. Ne kadının ne de erkeğin evlilik dışı çocuklarından ötürü dışlanması söz konusu değildir (Paksoy 1989:52-53).

Üç Afrika ülkesindeki dört toplum (Zaire'de Mbuti, Güney Afrika'da Lovedu ve Pondo, Uganda da Ganda'da) üzerinde yapılan gözlemler, evlilik dışı ilişkilere gösterilen tepkilerin farklı olduğunu göstermiştir. Pondo kadını evlilik dışı ilişkinin kendisinin de hakkı olduğuna inanırken, erkekler bunu ahlak dışı olarak bulurlar. Mbuti ve Lovedu toplumlarında ise evlilik dışı ilişkiler standart bir uygulamadır. Ancak, bir Ganda erkeği, evlilik dışı ilişkisinden dolayı karısını öldürebilir. Ayrıca, karısının sevgilisinin de ağır bir cezaya çarptırılmasını sağlayabilir. Buna karşın, kadının kocası üzerinde bu konuda yapabileceği pek bir şey yoktur. Ganda toplumunda evlilik dışı cinsel ilişkiler konusunda sıkı bir kısıtlama bulunmasına rağmen, zengin ve yüksek rütbeli kişilerin köylü kadınlar ile ilişki kurmasına göz yumulur (Sacks 1975:224).

Kuzey Hindistan'da yüksek kastlarda, kocanın karısının cinselliğini ve dolayısıyla çocuklarının statüsünün "saflığını" kontrol etmek ile ilgili bir endişesi vardır. Eğer kadının "saflığı" kanıtlanmış ise, o takdirde çocukların statüsü direkt olarak babanın statüsüne bağlanır. Bu nedenle, Kuzey Hindistanda kadının ataerkil yapı tarafından baskı altında tutulması Sub-Saharan Afrika ile kıyaslandığında daha büyüktür. Bu

negatif durum, özellikle geçmişten günümüze kadar savaşçı kastlarda kız çocuklarının öldürülmesi veya kız doğacak fôtüslerin düşürülmesi ile ortaya çıkmıştır Kuzey Hindistan'daki bu durumun aksine, Sub-Sahara Afrika'sında bir kadın seksüel otonomi açısından daha az baskı altındadır. Çünkü eşini aldatması durumunda sadece başlık parasında bir azalma söz konusudur (Tambiah 1989:413-435).

3.1.4. Homoseksüellik

Toplumların hemen hemen hiçbirinde homoseksüellik yetişkinlerin çoğu tarafından tercih edilen bir uygulama değildir. Ancak, bu tercihin teşvik edilmesi, hoş görülmesi veya tabulaştırılması değişiklik gösterebilmektedir. Homoseksüellik her toplumun küçük bir kesiminde çoğunlukla da erkekler arasında görülmektedir. Bu durum bazen kadınlara olan güvensizlikten kaynaklanmaktadır (Mead 1996:67).

Etoro toplumunda Heteroseksüel ilişkiler sınırlandırılmaya çalışılırken, erkekler arasındaki homoseksüel ilişkiler teşvik edilir. Bu toplumda, fôtusa hayat vermek için spermin gerekli olduğuna, ancak, erkeklerin spermlerinin sınırlı sayıda olmasından dolayı, verilen her spermin erkeği ölüme götüreceğine inanılmaktadır. Bu nedenle, heteroseksüel ilişkiye yılda sadece 100 gün izin verilir. Heteroseksüel ilişkinin köyde yapılması yasaktır. İlişkiye ancak, köyden uzak ormanlık alanlarda girilir. Erkek çocukların, büyüüp adam olmaları için yaşlı erkeklerden sperm almaları gerektiğine inanılır. Ancak, aynı yaştaki erkek çocuklar arasında homoseksüel ilişkiye izin verilmez. Homoseksüel ilişkiler, heteroseksüel ilişkilerin aksine, köy içerisinde yapılır (Kelly 1976:36-53).

Yeni Gine de Keraki toplumunda ise bütün erkeklerin evlilik öncesi homoseksüel bir ilişkiye tecrübe etmesi normal karşılanır. Hoş karşılanmayan, bunun tecrübe edilmemesidir (Ford ve Beach 1951).

Bazı toplumlarda ise homoseksüel tercihleri olanlar için özel ayrıcalıklar tanınır. Örneğin, Sibiryada yaşayan Chuckee'lerde, bazı şamanlar aynı cinsten evlilik yaparlar (Bogoras 1953:108). Bu kişiler aşama aşama erkek görünümündeki kadınlara dönüşürler. Kadınlar gibi giyinip, hissetmeye çalışırlar. Daha sonra bir sevgili bulur ve evlenirler. Aynı cinsler arasındaki evlilik, Amerikan yerlileri arasında da görülür. Nuer'lerde, kadınlar birbirleriyle evlenebilirler (Miller 1979:135).

3.1.5. Ensest İlişki

Toplumlarda ne kadar fazla cinsel ilişkiler açısından tolerans sağlansa da, cinsel partnerlerin sınıflandırılmasında daima bir sınırlandırma vardır. Yasaklar genellikle değişik akraba kategorileri arasında uygulanır ve hemen hemen evrensel olarak anne baba hariç tüm aile bireyleri arasında uygulanır. Modern toplumlarda ensest tabu genellikle, çekirdek aile bireylerinden halalara, teyzelere, dayılara, amcalara kadar uzanır ve bazılarında ilk kuzenleri de kapsar. Ancak birçok toplulukta, paralel kuzen evlilikleri yasaklanırken, çapraz kuzen evlilikleri tercih edilir. Ancak, Arap Bedevi topluluklarında babasoylu (*patrilateral*) paralel kuzen evlilikleri tercih edilir. Eski Mısır krallıklarında ve Peru'daki İnka topluluklarında erkek ve kız kardeşler arasındaki cinsel aktiviteler klasik ensest ilişkiler olarak gösterilir (Miller 1979:135).

Ensest tabu hakkında değişik teoriler Miller (1979:136) tarafından derlenmiştir. Bunlardan en çok kabul görenleri aşağıdaki gibidir. Freud, psikoanalitik teorisinde, anne ile oğlu, baba ile kızı arasında güçlü bir cinsel cazibenin var olduğunu ileri sürer. Ancak, sosyalleşme süreci içerisinde çocuklar duygularını, cezalandırılma veya anne/babayı üzme korkusundan bastırmayı öğrenirler. Ancak, bu duygular bilinç altında var olmaya devam ederler. Bu nedenle, ensest tabu, yasak dürtülere karşı geliştirilmiş bir savunma sistemidir.

Diğer bir teori ise, çocuklukta kazanılan yakınlaşmadır. Bu teori 1920 yılında Edward Westermack tarafından ileri sürülmüştür. Bu teoriye göre, aile bireyleri arasında çocuklukta kazanılan yakınlaşma, onları birbirlerinden cinsel açıdan uzaklaşmalarına yol açmaktadır. Bu teori 1970 yılında Arhtur Wolf tarafından, Tayvandaki iki Çin köyünde ele alınmıştır. Burada iki tür evlilik yapılmaktadır. Bunlar “büyük evlilikler” ki burada ergin insanlar arasına aileler yardımıyla bir eş seçimi yapılır; veya “küçük evlilikler”, ki burada aile tarafından kendi çocuğuna ilerde bir eş olması bir çocuk evlat edinir. Bu çocuklar birlikte büyütülürler. Araştırma sonuçları, çocuklukları birlikte geçmiş çiftlerin daha az çocuklarının olduğunu ve bu çiftlerde daha fazla boşanmanın olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla Wolf (1970:515), çocuklukta kazanılan bazı yönlerin, ilerde cinsel istekleri durdurduğunu ileri sürmektedir.

Son olarak, Aberle ve arkadaşları (1963:253-264), hayvanlardan yola çıkarak, insanlardaki ensest tabuyu açıklamaya çalışmışlardır. Çalışmalarında, aile bireyleri arasında hiç bir cinsel ilişkinin olmadığı davranışlardan, yoğun bir çiftleşmenin

olmasına kadar değişik gözlemler elde etmişlerdir. Araştırmacılar, Kanada kazları ile yapılan çalışmalarda, aynı kümeste yetiştirilen kazların, anne-baba hariç, birbirlerinden sakındıklarını gözlemlemişlerdir. Araştırmacılar, bu tür davranışların arkasındaki nedenin, ebeveyn ile aynı cins yavrusu arasındaki rekabet olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Anne veya baba, aynı cinsteki yavrusunu cinsel olgunluğa erişmeden kovacak ve böylece kendisine çiftleşebileceği başka bir grup bulmaya zorlayacak kadar güçlüdür. Halbuki, insanlar da durum farklıdır. Ebeveynler, hem aileyi bir arada tutacak, hem de çocuklarının kendilerine rakip olmalarını önleyecek bir strateji geliştirmek zorundaydılar. İşte, ensest tabu bu işlevi yerine getirmektedir.

Toplumlar ensest tabusu ile erkekler arası dayanışmaya yeni bir biçim kazandırmışlardır. Amaç, ensest tabusu sayesinde evlilik yolu ile yeni bağlar kurmaktır. Arapesh toplumundaki inanca göre, ‘eğer kız kardeşinle evlenirsen, hiç bir zaman bir kaynın (kız kardeşin kocası) olmaz böylece senin ile beraber çalışacak beraber avlanacak ve sana yardımcı olacak biri de olmaz’. Ensest kuralının (yasağının) temelinde ailenin bir arada tutulması isteği yatmaktadır. Ayrıca ensest, toplumun tüm gençlerini gayri insani ve gayri ahlaki duruma karşı korumayı amaçlar (Mead 1996:199-200).

Güney Afrikadaki, Saha of Colombia’da birçok toplum tarafından kabul edilemeyen bir evlilik yapılır. Burada her bireyin yaşamı boyunca en azından iki evlilik yapması tercih edilir. Erkek ikinci evliliğini genellikle, karısının ilk kocasından olan kızı ile yapar. Böyle bir evlilik anne-kız evliliği olarak adlandırılır. Genelde Saha bireyleri, evliliklerini farklı klandan yakın akrabalar arasında yapmayı tercih ederler (Miller 1979:136).

Trobriand adalarında bir klan içindeki bütün kızlar ve erkekler birbirleri ile kardeş olarak görülürler. Bunların cinsel ilişkiye girmeleri kabul edilemez bir durumdur. Bu tür bir durumun hastalık, uğursuzluk ve felaket getireceğine inanılır. Bu kural, ayrıca, ekzogaminin temelini de oluşturur. Bu kuralın varlığı, hiçbir zaman ihlal edilmediği anlamına gelmez. Aslında, bu durum kimse tarafından bilinmediği sürece bir cezası yoktur. Ancak, ensest ilişki toplum önünde dile getirildiğinde ve bu tür bir ilişki yaşayanlar toplum önünde suçlandığında, yasalar işlemeye başlar ve bütün klan bireyleri bu çiftin karşısında yer alırlar. En büyük suç birinci dereceden kuzenlerin cinsel ilişkiye girmesidir ve intihar etmek gibi trajik sonuçlar doğurur. Trobriand

adalarında aynı klan içinde evlenmek söz konusu bile değildir (Malinowski 1969:77-84).

Pasifikte, Avustralya'nın kuzeydoğusunda yer alan Vanuatu takım adalarından biri olan Malekula adası kabilelerinden Büyük Nambalar'da, reisin yakın erkek akrabalarının reisin karılarıyla konuşmasının yasak oluşudur. Reisin en büyük erkek çocuğunun, reisin eşlerinin yanına gelip konuşması yasaktır. Benzer şekilde, erkek kardeşlerin en büyüğünün kendisinden sonra gelen kardeşlerinin karılarıyla konuşmamasıdır. Küçük kardeşler ise, ağabeylerinin eşleriyle konuşma ve görüşme hakkına sahiptir. Eğer ağabey ölürse, dul kalan karısı bir sonraki kardeşle evlenir. Bu erkek kardeş evliyse bile onun ikinci karısı olur. Kadının çocukları da yeni kocanın bakımı altına girer (Paksoy 1989:46).

Bu nedenle olsa gerek, Büyük Namba kabilesinde "amca" kelimesi yoktur ve bunun yerine "küçük baba" denir. Freud (1984)'un ünlü "Totem ve Tabu" adlı kitabında yer alan alıntıda bu durum şöyle örneklendirilmektedir (Paksoy 1989:46-47).

" Yeni Herbid adalarından (Vanuatu) Leperes'te (Bugünkü Ambae adası) ergenlik çağına gelen genç erkek babaevini terk ederek, düzenli olarak yiyip içebileceği Nakamala denilen, sadece köyün erkeklerinin toplandığı bir nevi köy evinde yatar kalkar. Bu gencin, kız kardeşi evdeyken babaevine gitmesi, kız kardeşinin adını anması yasaktır. Benzer şekilde, yolda rastlaması durumunda, kız kardeşinin saklanması veya kaçıp uzaklaşması gerekir."

Paksoy (1989:47-48), misyoner G. Fox tarafından kaleme alınmış olan "Büyük Nambalarda Söylenmesinden Kaçınılması Gereken Terimler" (Vanuatu Cultural Center, Port Vila, Vanuatu) adlı kitaptan yaptığı alıntılarda, bu kabilede kadınların özel bir kelime dağarcığına sahip olduğu belirtilmektedir. Çalışmada ayrıca, bu özel kelimelerin erkeklerce bilinmediğine değinilerek, erkeklerin bulunduğu ortamlarda bazı eşya ve davranışlar için kendilerine özgü kelimeleri kullandıklarından söz ediliyor. Yine aynı eserde, kadınların evlendikten sonra kocasının erkek kardeşleri, kayın pederi ve erkek yeğenleriyle olan ilişkilerini sıfıra indirmek zorunda olduğundan, herhangi bir nedenle dahi olsa bu kişilerin isimlerini söylemesinin hatta bu isimleri çağrıştıracak kelimeleri kullanmasının bile yasak olduğunu belirtir. Bu nedenle, kadınlar kendi özel dağarcıklarındaki kelimeleri kullanırlar.

3.1.6. Irza Geçme

İnsan oğlu diğer birçok hayvanın aksine her dönem çiftleşebilmektedir. Daha da ilginç, erkekler uyarılmamış bir kadın ile cinsel ilişkiye girmekten kaçınmaz ve bunu zorla yapar. Tecavüz özellikle evli çiftler arasında görülmektedir. Örneğin, Amazon vadisinde veya Yeni Gine dağlık kesimlerde yaşayan topluluklarda kadın, çete tecavüzleri (gang rape) yöntemi ile “yola getirilmeye, uysallaştırılmaya” çalışılır. Bu yöntemle sıradan erkeksi tehditlerin kadın için işlemediği düşünüldüğü durumlarda başvurulur. Bir Mundurucu erkeği “biz kadınlarımızı muz ile ehlileştiriyoruz,” demiştir (Rubin 1975:163; Murphy 1959:195; Reiter 1975:15). Benzer şekilde, Iatmul erkeği, durmadan tecavüzdən konuşur ve savunmasız bir kadına tecavüz etmenin hayalini kurar. Ancak, buradan özlenen şey, disipline edemediği karısını tecavüz ederek boyun eğdirmektir (Mead 1996: 203).

Yerkürenin belki de en ilginç irza geçme yöntemi Samoa toplumunda görülmektedir. Aslında bu yöntem pek sık görülmemekle birlikte, geçmişte sosyal bir olgu olarak benimsenmiştir. “*Moetotolo*” denilen bu irza geçme olayı, istediği kızla evlenmesine izin verilmeyen genç erkeğin, kızı almak için başvurduğu bir yoldur. Genç aşık geceleyin sevdiği kızın kulübesine gider ve kız uykudayken, işaret parmağı ile kızın kızlık zarını bozar. Bunu önlemek için aileler kızlarını genelde kulübenin iç taraflarında yatırır ve yanlarında yaşlı bir kadın eskort olarak yatar (Paksoy 1989: 133-134).

3.2. Doğum

Doğum, her kültürün kişiye kazandırdıkları doğrultusunda yaşanır. İnsanın üremesi hakkında, hemen her toplumun kadın ve erkek bireylerinin vücutlarının fizyolojik farklılıklarının anlamlarını ve üreme sistemlerinin önemini öğrendiklerini söylemek yanlış olmaz. Bazı toplumlar çocuk doğurmayı tehlikeli görürken Aztekler’e göre ‘cennet’ savaşta ölen erkeklerin kanları ve doğum yaparken can veren kadınların kanları ile ‘kırmızıya’ boyanmıştır. (Mead 1996:236-237).

Doğum, her toplumda olduğu gibi ilkel toplumlarda da önemli bir olay olarak görülür. Çok az toplum da kadın kendi başına yardım istemeden doğumu gerçekleştirir. Çoğunlukla, doğum esnasında gebe kadına yardım edecek kendisinin veya kocasının kadın akrabaları veya kabile ebesi hazır bulunur. Ancak, her kültürde doğum ile ilgili kural, gelenek ve tabular vardır.

Mead (1996:86-87), incelediği yedi toplumun (Samoa toplumu, Admiralty adalarında yaşayan Manus halkı, Yeni Gine'de yaşayan Mundugumor halkı, Yeni Gine'nin kuzey batı kıyılarında yaşayan Arapesh halkı, Yeni Gine'de yaşayan Iatmul halkı (kafa avcıları), Tchambuli Halkı, Bali Halkı) hiç birinde hamileliğin gizlendiğini saptamamıştır. Ancak, Bali toplumunda, çocuklar cadıların yeni doğan çocukları kaçırdıkları hikayeleri ile korkutulurlar ve kesinlikle doğum olayından uzak tutulurlar. Arapesh toplumunda da yine çocuklar doğumu görmemelidirler. Samoa'da ise meraklı çocuklar taşlarla uzaklaştırılmaya çalışılsa da meraklı küçük gözler doğumu gözetlemeye çalışırlar.

Büyük Nambalarda, evli bir kadın doğum öncesinde doğumuyla ilgilenen kadına geçmişteki tüm günahlarını itiraf ederek bunlardan arınmak zorundadır. Böylece, kötü ruhların çocuğun düşük olması veya ölü doğması engellenmeye çalışılır. Veya, ruhların gazabı doğacak çocuğun peşini bırakmayabilir. Kabile yasaları erkekler için günahların itirafı konusunda bir yaptırım getirmez (Paksoy 1989: 52-53).

Büyük Nambalar da, doğumu izleyen ilk 10 gün annenin yattığı kulübeye kabile ebesiyle annenin yakını birkaç kadın dışında kimse giremez. Bebek babaya bile kapının eşliğinden bir an gösterilir. Onuncu gün dolunca, bebek törenle dışarı çıkarılır ve kabiledede iyi huyuyla tanınan bir kişi aile tarafından davet edilerek bebeğin ağzına bir damla su damlatılır. Böylece, bebeğin de büyünce iyi huylu olacağına inanılır (Paksoy 1989: 53).

Büyük Namba'larda kabilesinde bahsedilen gebelik ve emzirme dönemine ilişkin yasalar Küçük Namba kabilesi içinde geçerlidir. Küçük Namba kabilesi töreleri kadının gebelik ve emzirme döneminde cinsel ilişkide bulunmasını kesinlikle yasaklar. Domuz, uçan tilki denen bir tür yarasa, yerel bir güvercin ile kara yengeci gibi hayvanların etinden yenilmesinin sakıncalı olduğuna inanılır (Paksoy 1989:79). Küçük Nambalar da, çocuk doğduktan sonra birkaç hafta daha annesiyle beraber kulübede kalır ve dışarıya çıkartılmaz. Sürenin bitiminde annenin erkek kardeşi bebeği hindistancevizi sütüyle

yıkar. Bu, bebeğin doğum sonrası ilk yıkanmasıdır. Ardından, annenin erkek kardeşi (dayısı), bebeğin kulağına kendisinin seçtiği ismi fısıldar. Sonra baba, karısına bir domuz hediye eder ve bu domuza da bebeğin ismi verilir. Doğum işleminde bir gecikme olur ve bebeğin gelmesi gecikirse, doğumu yaptıran kabile ebesi bir takım bitkilerden hazırladığı ilacı anneye içerir. Bu ilacın kokusunu alan çocuğun daha fazla anne karnında durmayacağına inanılır.

Lohusallık ve emzirme süresince kadının ağır işler yapması doğru bulunmaz, hatta bu dönemde kadın kulübesinden dışarı bile çıkartılmaz (Paksoy 1989:79). İstenmeyen gebeliklerin sonlandırılması için kadınların birtakım geleneksel yöntemleri bulunmaktadır. Bazı yerel otlardan, bitkilerden yapılan ilaçları içmenin yanı sıra, ağaçtan yere atlamak, tümsekleri zıplayarak aşmak gibi fiziksel yöntemlere de başvurulur (Paksoy 1989:80).

Trobriand adalarında, ilk kez doğum yapan kadınlar için bir tören yapılır ve gebe kadına bir ot etek ve ottan yapılmış bir manto hediye edilir. Daha sonra bu giysiler büyüler söylenerek afsunlanır ve gebe kadına giydirilir. Gebeliğin sonuna doğru, anne adayı dayısının veya babasının evine gider ve doğumu orada yapar. Doğum anı yaklaşınca erkekler evi terk ederler ve kadınlar doğumu yaptırırlar. Anne ve çocuk iki ay kulübede kalır. Çocuk konuşana kadar (yaklaşık iki yıl) anne ile babanın cinsel birlikteliği söz konusu değildir (Malinowski 1992:179-185). Benzer törenler Avustralya'lı Aboriginler arasında da görülür. İlk doğumdan sonra kadınlar törenler düzenleyerek ve şarkılar söyleyerek totemlerinden annenin ve bebeğin güçlü ve sağlıklı olmalarını isterler (Rohrlich-Leavitt ve ark. 1975:122).

Papua Yeni Gine'de yaşayan Kafe toplumunda, doğum esnasında kaybedilen kanın potansiyel bir tehlike olduğuna inanılır. Bu kanın başka kimselere zarar vermeden önce toplanıp biran önce atılması gerekmektedir. Doğum esnasında akan kan gibi, plasentanın da tehlikeli bir madde olduğuna inanılır. Göbek kordonu kesildikten sonra, plasenta diğerlerinin kazara dokunmasını önlemek amacıyla toprağa gömülür. Doğum gerçekleştikten sonra kadın kendisini ve yeni doğmuş bebeğini iyi bir şekilde yıkar. Doğum, kadının periyot dönemini geçirmesi için inşa edilmiş bir kulübede gerçekleşir. Anne ve bebek doğumdan sonra bir hafta kadar burada kaldıktan sonra evlerine dönerler. Evde yaklaşık bir ay boyunca dışarı çıkılmaz, ta ki bebeğin gözlerinin "temiz/açık)" olduğundan emin oluncaya kadar. Bu durum, bebeğin dış dünya ile

tanışmaya hazır olduğu anlamına gelmektedir. Gündüzleri erkek ve kadın komşular, ve dostlar bebeği ve anneyi ziyarete gelirler. Ancak, kadının yemek pişirmesi yasaktır, ve kocası ile aynı evde kalmayabilir (Faithorn 1975:135-136).

Nayar toplumunda, kadın hamile kaldığında bir veya birden fazla kocasının babalığı kabul etmesi gerekir. Bu, doğumda ebeye verilen bahşiş ile resmiyet kazanır. Her kimse doğan çocuğun babalığını üstlenmemiş ise kadının yanlış bir kasta ait birey ile ilişkisi olduğu kabul edilir, cezalandırılır veya öldürülür. Doğum bahşişi ödendikten sonra, babanın/babaların çocuğa karşı hiçbir yasal ve ekonomik hiçbir yükümlülüğü kalmaz. Kadın ve çocukların geçimi, ana soylu sistem içinde kadının ailesi tarafından karşılanır (Miller 1979:138-139).

Her ne kadar birçok toplumda yeni doğan bebek sevinçle karşılanır ise de, bazı toplumlarda, özellikle avcı-toplayıcı olanlarda, eğer ilk çocuk ile ikinci arasındaki süre çok az ise ikinci çocuk öldürülür. Kuzey Alaska Eskimolarında bazen çocuk daha isim bile verilmeden, yani toplumun bir üyesi olmadan, annesinden alınır ve atılır. Böylece, çocuğun yiyecek toplamada ayak bağı olması önlenir. Bazı Avusturalya kabilelerinde ise birinci doğan çocuk yürümeden ikincisi doğduğu zaman, ikinci çocuk tekrar daha uygun bir zamanda doğması için tekrar ruhlar dünyasına geri gönderilir (öldürülür) (Brown 1963:50). Dünyada çok fazla kız çocuğunun bulunduğu inancı nedeniyle, Eskimolar'da kız çocuğunu öldürme geleneği de bulunmaktadır (Mead 1996:198).

Babaerkil toplumların çoğunda erkek çocuğu kız çocuğuna tercih edilmektedir. Çünkü bu toplumlarda erkekler, politik ekonomik, sosyal ve ideolojik güçleri ellerinde tutmaktadırlar. Şöyle ki, ekonomik araçlar erkekler tarafından kontrol edilmekte, politik liderliklere erkekler getirilmekte, miras, soy ve benzeri işler erkekler üzerinden yürütülmektedir. Kadınlar ise bütün bu yönlerden erkeklere bağımlıdırlar ve erkekler tarafından verilen görevleri yerine getirmekle yükümlüdürler (Miller 2001:1083-1095). Bu nedenle, babaerkil yapıya sahip Asya ülkelerinin pek çoğunda (Kore Cumhuriyeti, Çin, Pakistan, Hindistan, Tayvan) erkek çocuğu tercih edilmektedir. Hindistan da ise, evlilik esnasında kız tarafının altına girdiği ve damat tarafına vermekle yükümlü olduğu ekonomik sorumluluk kız çocuklarının istenmemesinin bir diğer nedenidir. Bu amaçla, doğum öncesi fötusun cinsiyeti belirlenmeye çalışılmakta, kız çocukları doğmadan önce aldırılmaktadır. Bu durum, 1980'lerin başlarından beri birçok Asya ülkesinde artış göstermiştir. Son 20 yılda ise 8-10 milyon kız çocuğu fötusu doğmadan

aldırılmıştır (Miller 2001:1083-1095). Bunun nedeni olarak, tıptaki teknolojik gelişmeler sayesinde (ultrasound, amniyosentez, sperm ayrılması gibi) fötusun cinsiyetinin belirlemedeki kolaylıklar ve bu ülkelerde ekonomik refahın artması ile elde edilen ekonomik kazançların kime kalacağı sorusunun ortaya çıkması, gösterilebilir. Çünkü kız çocuklarının dışevlilik nedeniyle evlenip gitmesi söz konusudur.

Her ne kadar bu ülkelerde, kız çocuklarının doğmadan aldırılmasını önlemek için fötusun cinsiyetinin saptanması amacıyla bu tekniklerin kullanılması yasaklanmış ise de doğan erkek çocuklarının sayısının kız çocuklarından fazla olması yasaların bu uygulamanın önüne tamamıyla geçemediğini göstermektedir (Miller 2001:1083-1095).

Bazı araştırmacılar, kız çocuğu fötusunun doğmadan aldırılmasının, bu ülkelerde gelecekte ciddi sorunlara yol açacağını iddia ederken, diğerleri kız çocuğu sayısının azalmasının evlenecek eş bulmakta sıkıntıya neden olacağından gidişatın tekrar tersine döneceğini savunmaktadır. Bazı araştırmacılar ise, modernleşme ve eğitim ile ateerkilliğin ve dolayısıyla bu durumun kendiliğinden yok olacağını ileri sürmektedir. Ancak, yapılan çalışmalar, modernleşme ve eğitim ile sağlanan iyileşmenin oransal olarak erkek çocuklarda daha belirgin olduğunu göstermiştir. Yine de, bazı araştırmacılar kız çocuğunun doğmadan aldırılmasının, geçmişte olduğu gibi doğduktan sonra öldürülmesinden (infanticide) daha ılımlı olduğunu belirtmektedir (Miller 2001:1083-1095).

Erkek, doğumu seyretmesine izin verilsin veya verilmesin kendi payına düşeni o kültürün doğruları doğrultusunda yerine getirir (Mead 1996:236-237). İlkel toplumlarda kocanın doğumdaki rolü değişik ortaya çıkmaktadır. Bazen aktif rol olması beklenirken bazen de ayak altında dolaşmaması istenir. Bazı kabilelerde, özellikle Güney Amerika Yerlilerinde, baba, doğum sonrası bir dizi geleneği yerine getirir. Her ne kadar farklı uygulamalar varsa da, esas olarak erkek yatağına yatar, bazen de doğum sancısını simule eder, ve anne yatağından kalkıp işlerini yapmaya başlayıncaya kadar orada kalır (Brown 1963:51).

Bazı toplumlarda ise hem doğum yapan annenin hem de çocuğun savunmasız olduğu ve şeytani ruhlardan korunması gerektiği inancı vardır. Örneğin, Trobriand adaları erkekleri, kara büyüü kovmak için geceleri gebe kadının bulunduğu kulübenin önünde nöbet tutarlar (Malinowski 1992:179-185). Küçük Nambalar'da doğum sırasında baba adayının annenin doğum yaptığı kulübenin önünde bir aşağı bir yukarı

hızlı hızlı gidip gelmesi gelenektendir. Böyle yapılırsa doğum işleminin daha çabuk gerçekleşeceği düşünülür (Paksoy 1989:80-81).

Delaney'in 1984 yılında yapmış olduğu doktora tezini baz alarak kaleme aldığı "Türk Köy Toplumunu" üzerine yaptığı antropolojik araştırma da belirttiği gibi: tohum ve toprak, aslında oldukça masum (günahsız) benzetmeler gibi görünseler de oldukça zengin bir anlam taşımaktadır. Her iki kelime doğal olarak anlam bütünlüğü taşıyıcılar da ayrı iki sınıfı temsil ederler, hiyerarşik olarak sıralanırlar ve farklı iki şekilde değerlendirilirler. Tohum ile betimlenmek istenen; erkeklerin, ilk yaşam kıvılcımını sağlamaları ve bu yolla çocuğun yaratılmasında esas kimliğe sahip olmalarıdır. Toprak ile betimlenen kadınlar ise; tıpkı tohumun gelişmesine ve büyümesine yardımcı olan toprak gibi, çocuğun yetişmesinde rol oynayan taraftır. Delaney (1991:8), bu betimlemenin bin yıllardır Batı'daki geleneksel, halkın çoğunlukla inandığı hakim teori olduğunu belirtir. İncil'de ve Aristotle'dan Freud'a dek saygın tüm yazarların eserlerinde yer alan bu betimleme kuşaklar tarafından tekrar tekrar okunmuş; şiirlerde, şarkılarda ve dinsel dilde yerini almış; bu teori ve sembolleştirme davranışlarımıza, değer yargılarımıza, kanunlarımıza ve kısaca bizi günlük hayatımızda etkileyen tüm olgularımıza nüfuz etmiş ve etkilemiştir.

Delaney (1991:8-9)'e göre, erkeğe atfedilen bu üstün yaratma ve yaşam verme yetisi sembolik olarak Tanrı ile benzeştirilmektedir. Oysa, kadının malzeme sağlama yetisi ise toprakla yani Tanrı tarafından yaratılanla benzeştirilir. Burada devreye, cinsiyetin kosmolojik boyutu girmektedir ki bir başka tarifi ile kosmolojinin cinsiyet ayrımı (kadınsallaştırılması ve erkekselleştirilmesi) bakış açısı oluşmaktadır.

Doğum Batı'daki algılanma şeklinin dünyaya gelmek olduğunu ve Türklerin öbür dünya olarak adlandırdığı yerle yan yana konulamaz. Batı için bu dünya en iyisi ve en mükemmelidir ve bir gerçektir (Delaney 1991:59). Oysa, Delaney'in araştırmasına konu olan Türk köylüleri için öbür dünya her zaman var olagelmiş bir gerçeklik olmanın ötesinde bu dünyadan daha önemli ve değer verilen bir mekandır. Dünya, Delaney'e göre, kadın vücudu ile özdeşleştirilir yani kadın gibi ayartıcı, tohumun atıldığı, yaşlı bir cadıdır. Dünyaya ait olma ve vücuda ait olma olguları kadıncadır. Güzellik ve verimlilik (doğurma yetisi) zamanla kaybolacak ve fiziki ve materyalistik olgular zamanla erozyona uğrayacaktır. Bu dünyadaki yaşam kısadır tıpkı rahimdeki dokuz aylık kısa süreç gibi ve bizler ölümlüleriz bir gün yok ölüp gideceğiz tıpkı dünyanın kendisi gibi.

Tüm bu çıkarımlardan sonra, doğum, oldukça karmaşık (karışık, kararsız) bir hal almaktadır. Bir yandan, bu toplum için çocuk sahip olunması en çok arzu edilendir ve çocuk sahibi olmak yaşamın amaçlarından biri olarak görülür ki kadın doğurmak için yaratılmıştır inancı hakimken öte yandan, dünyaya gelmek bir anlamı ile sürgün olarak değerlendirilir. Ayrıca, dünyaya geliş yöntemi kadının cinsel organı vasıtası ile gerçekleştiğinden, doğum bir anlamı ile de utanç vericidir (Delaney 1991:59).

Doğumun bu karmaşık yapısından dolayı Türk toplumunda doğum günleri genelde bilinmez ve kutlanmaz ve hatta unutulur. Doğum günü kutlamak yerine ölüm yıl dönümleri hatırlanır ve anılır. Ölüm bu kültürde, Hıristiyanlıktaki vaftiz edilmenin aksine, ikincil dünyaya gelmenin bir yoludur ve yüce doğumdur. Ölüme ilişkin inanç ve uygulamalar, üreme ve doğum ile ilgili inanç ve uygulamalarla ilişkilendirildiğinden; doğuma ilişkin her türlü tartışma, ölüm ve öbür dünya (ahret) ikilisi ile ilişkilendirilerek ve bu bağlamda anlamlandırılmalıdır (Delaney 1991: 60).

Delaney (1991:60), 'doğum', 'doğurmak', 'doğmak' ve 'doğu' kelimelerini irdeler ve bu dört kelimenin 'doğa' (nature) kelimesinden kaynaklandığını ileri sürer. Ancak, alan araştırması sırasında 'doğa' kelimesinin Türk köylülerini anlam açısından rahatsız ettiğini gözlemler. Köylüler 'tabiat' kelimesini kullanmayı yeğlerler. Tabiat kelimesi Türkçe'ye Arapçadan gelmiştir. Massignon (1968:315), tabiat kelimesinin mühür anlamı taşıdığını ve Kuran'da bu kelimenin alçaltıcı bir anlamda kullanıldığını ve Tanrı'nın yarattıklarını küçümser bir ifadesi olduğunu öne sürer.

Tanrı insana, ruh ve iyiyi kötüden ayırma yetisi vermiştir. Söz konusu Türk köylülerinin 'tabiat' kelimesine yükledikleri anlam üreme inancının (yaratılmanın) Tanrı tarafından bahsedildiğidir. Üreme 'doğanın' bir eseri değildir. Hayatın fiziksel ve materyalistik özellikleri ve insanın vücudu 'dünya' kavramı ile tanımlansa bile, hayatın özü 'öbür dünya' ile tanımlanmaktadır. Ruhumuz, canımız, özümüz Tanrı'dan gelir ve erkek 'tohumu' ile yaşama geçirilir. Öte yandan, besleyen, bakan ve büyüten kadın sadece vücudunu kullanır. Kadınlar ve erkekler canın ve ruhun fiziksel dünyaya girişinin birer aracılardır (Delaney 1991:60).

Türk köyünde doğum sessiz bir biçimde gerçekleşir. Köylüler doğumu zor olarak görmezler (Delaney 1991:60-61) ve doğum kadın işidir. Genelde doğum sırasında ebe ve kaynana vardır gebe kadının yanında. Gizlilik esasına uyulur ki gizlilik daha önce bahsedilen 'utanç' duygusundan kaynaklanır. Öyle ki gebe kadın kendi gebeliğini

'hastalık' olarak görür. Kadının doğumun sonlanması ile beraber 'kurtulduğuna' sevinmesi aslında asıl yaratılma nedeni olan çocuk doğurma fonksiyonunu yerine getirerek kocasının ailesi nezdinde kendi varlığını onaylatması anlamına gelmektedir (Delaney 1991:60-64).

3.3. Ebeveynlik ve Çocuk Yetiştirme

Her toplumda olduğu ilkel toplumlarda da çocukların yetiştirilmesinde anne ve babanın çok önemli rolleri vardır. Anne ile çocuk arasındaki inkar edilemeyecek bir biyolojik bağ bulunmaktadır. Ancak, babalık toplumdaki topluma değişebilmektedir.

Spencer ve Gillen (1899) yaptıkları alan araştırmalarında bazı Avusturyalı yerli grupların 'baba' (paternity) kavramına sahip olmadıklarını saptamışlardır. Aynı durum, I. Dünya Savaşı sırasında alan araştırması yaptığı Trobriand Adası Sakinleri arasında da mevcuttur ve bu saptama Malinowski (1992) tarafından daha çok günışığına çıkarılmış ve yeni tartışmalara yol açmıştır.

Malinowski (1992:22) 'baba' kelimesinin diğer kültürleri tartışırken kullanılmasının tehlikelerine dikkat çekmiştir. Malinowski 'Kuzeybatı Malinezya'da Vahşilerin Cinsel Yaşamı' isimli kitabında şöyle der:

"(bu kitabımda) kullandığım 'baba' kelimesi Batı kültüründe bizim kullandığımız hukuki, moral ve biyolojik anlamda algılanmamalıdır. Burada kullandığım 'baba' kelimesi bu kitabımda anlatılan toplumun özellikleri çerçevesinde algılanmalıdır. Her ne kadar "baba", bir Trobriandlı için, annenin kocası, evdeki kendine bakan şefkatli adam gibi bilinen "baba" kavramından farklı değilse de, çocuk büyüdüğü zaman, babasının aslında, varolan anaerkiel düzende, annesinin akrabaları tarafında bir yabancı olarak kabul edildiğini öğrenir. Bu aşamada, annesinin erkek kardeşleri (dayılar) çocuk üzerinde daha fazla otorite kurarak ve hak ederek, babasını önemsizleştiririler"

Trobriand adalarında çocuklar üzerinde iki tür ilişki kurulur, Anne hakkı ve Baba sevgisi. Anne hakkı, ilkel kurallara göre, en önemli haktır ve bütün geleneklerin ve sosyal kurumların temelini oluşturur. Bu kurala göre; soy ve akrabalıklar anne tarafından yürüme zorundadır. Dolayısıyla, çocuklar ve baba arasındaki biyolojik bağ

gözardı edilir. Babanın görevi çoğunlukla, çocuklarını ergenliğe kadar korumaktır. Bu, evlilikte patrilokal yerleşmenin bir sonucudur. Çünkü kadın, evlendikten sonra kendi klanından uzaklaşır ve kocasının yanına taşınır. Dolayısıyla, bu yeni mekanda kendisini ve çocuklarını koruyacak bir bekçiye ihtiyaç duyar. Yine bu kurala göre, ergenliğe ulaşan erkek çocuklar evlerini terk etmek ve annesinin klanının, yani dayısının, yanına gitmek zorundadır. Bu durum, her üç erkeğin de isteklerinin aksine işler. Bu nedenle, erkek çocuğun babasının yanında kalma isteği ve babanın çocuğuna olan sevgisi baba yanında kalma eğilimini artırır. Her ne kadar kesin kurallar, erkek çocuğun annesinin geldiği köyün bir üyesi ve babasının sadece bir yabancı (*tomakava*) olduğunu emrederse de, uygulamada çocuk baba köyünde kalabilir ve buranın bir vatandaşı gibi davranma serbestisi de sağlanır. Törenlerde, ölüm törenlerinde, festival ve savaşlarda, erkek çocuk dayısının yanında olmak zorundadır (Malinowski 1969: 107-109).

Ancak, ergenliğe ulaşmış erkek çocuğunu yanında tutmak, hatta evlendikten sonra bile, genel bir uygulamadır. Bunun gerçekleştirmek için, kesin belli şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Örneğin, erkek çocuk babasının yam evini doldurmak ile yükümlüdür. Çünkü, anasoylu bu toplumlarda üretilen ürünün çoğu annenin akrabalarına gider. Çocuğun şefin oğlu olması durumunda, babasının evinin civarında bir ev yapabilme izni de verilebilir (Malinowski 1969:107-109).

Yaşamını sürdürmesi için, baba tarafından oğluna, kendi arazisinden bir parça verilir. Çocuğun, ayrıca, babasının kanosunda bir yeri vardır ve kendisine balık tutmak için ekipman da verilir. Bir kural olarak, baba daha ileri gidebilir ve oğluna köyde bazı ayrıcalıklar ve hediyeler verebilir (Malinowski 1969: 107-109).

Nayar toplumunda, doğan çocuklar için annelerinin bütün kocaları onlar için aynı mesafededirler ve onları “Efendi” olarak çağırırlar. Aralarında bilindik bir baba-çocuk ilişkisi yoktur. Ancak, törensel koca, babalık talebinde bulunmasa bile doğan çocuklar üzerinde hak sahibidir. Çocuklar ve kadın, törensel kocanın ölümü üzerine yas tutarlar. Görüldüğü üzere, Nayar evliliğinin fonksiyonu sadece kadın ve çocuklarının törensel ve yasal anlamda toplum içindeki statülerinin tanınmalarını sağlamaktır (Miller 1979: 138-139).

“Babalık” sıfatı veya bir çocuğun babası olmak “birinin babası olmak”, “birini vücuda getirmek anlamlarını taşır”: babalık (paternity); birincil, yaratıcı ve vücuda getirici roldür. Burada yine erkeğin (the male) bir insan mı yoksa baba Tanrı mı (God

the Father) olduğu tartışması gündeme gelir ki her ikisi de aynı anlamdadır (Delaney 1991:11).

Barnes (1973:61-73) haklı bir şekilde konuya şu bakış açısını getirmiştir, “fizyolojik anlamdaki babalık bir gerçekliktir ki şimdiye dek kimse nedenini bilememiştir”. Antropologların babalık konusundaki inanışları bilimsel buluşlara dayanmamıştır. Dahası, antropologlar, bir erkeğin çocuğuna fizyolojik olarak bağlantısının varlığının yanı sıra erkeğin çocuğu vücuda getiren yaratıcı rolünü de benimsemişlerdir.

İnsan olmanın gereklerini öğrenmeyi sürdürdüğümüz tüm bu geleneksel yapının temeli ailedir. Aile sayesinde, genç erkek kuşaklar boyunca, besleme ve bakma sorumluluğunu (alışkanlığını) öğrenir ve kendi biyolojik erkeklik durumu üzerine bir de ebeveyn rolünü ekler. Zaman zaman, savaş, kölelik, devrim, açlık, hastalık durumları nedeniyle aileler parçalansa ve erkek besleme ve bakma sorumluluğundan uzaklaşsa da varolan durumlar ortadan kalkınca erkek yine eski alışkanlığına döner. Bunun en güzel örneğini Mead Amerika Birleşik Devletleri’nden verir. Siyah köleler birer damızlık hayvan gibiydiler. Çocuklar babadan kopartılıp satıldılar. Bu durumun etkisi Mead’e göre hala emekçi siyahlar arasında etkisini sürdürmektedir. Bu etki, annenin ve anneannenin bakım ve besleme sorumluluğunu üstlenmesidir. Siyahlar arasında eğitim düzeyinin ve refah seviyesinin yükselmesi ile beraber orta sınıf Siyah baba, besleme ve bakma sorumluluğunun belki de aşırı derecede üstlenmiştir (Mead 1996:192-193).

Mead (1996:114-118) çocuğun yetişmesinde kültürden kültüre büyük farklılık olduğunu vurgular. Dolayısıyla, pratik olarak, bütün toplumlar da çocuk yetiştirmenin amacı, tam bir yetişkin olmadan önce çocuğa belirli davranış biçimlerinin öğretilmesidir. Böylece, çocuğun içinde büyüdüğü topluma kolayca uyum sağlaması sağlanır. Büyüme süresi boyunca çocuk, büyük oranda cinsiyeti ile de ilişkili olarak, yeme içme, temizlik, konuşma biçimi, hitap şekli, aile ve toplum içindeki davranışlarına kadar yaşamın bir çok alanıyla ilgili bir dizi kural öğrenir (Brown 1963: 52).

Çocukların topluma uygun olarak yetiştirilmesinde ebeveynlerinin rolü oldukça büyüktür. Ebeveynler ile çocuk arasındaki ilişki doğum ile başlar. Arapesh toplumu doğan çocuğu değerli ve bakıma muhtaç küçük bir yaratık olarak görür. Sadece anne değil baba da çocuğu korumak ve bakmak için çaba gösterir. Doğumdan sonra, baba da işlerini bırakır ve annenin yanına uzanır. Anne gezmeye çıktığında bebeğini göğsünün

altında bir kundakta kendisi ile birlikte dolaştırır, acıkmasa da çocuğunu sık sık emzirir (Mead 1996:65). Oysa, Iatmul toplumunda çocuk birkaç haftalık olduktan sonra, annesi onu yanında gezdirmez. Aksine, bebeği kendinden uzakta yüksek bir tezgahın üstünde bırakır. Acıkan bebek, annesini ikna edinceye kadar ağlamak zorundadır. Anne, bebeğinin acıktığına inandıktan sonra onu emzirir (Mead 1996:69). Mundugomor toplumunda ise kadınlar hamile kalmaktan ve çocuklardan nefret ederler. Bu nedenle, çocuklarını sert sepetlerin içinde taşırlar. Biraz büyüyen çocuklarını ise omuzlarında, memelerinden uzak bir nokta da taşırlar. Çocuklar sık sık aç bırakılır ve ayakta emzirilir (Mead 1996:69).

Mead (1996)'e göre, üç toplumdaki bebek bakım şekilleri, çocuğun ilerdeki kişiliğinin oluşmasında önemli rol oynamaktadır. Arapesh toplumunda 12-14 yaşına gelen çocuk, anne ve babasının kendisine gösterdiği ilgi ve alakayı beşik kertmesi ile evleneceği kızı elleriyle beslerken de gösterir. Bu davranış stili ve psikoloji evliliğe de yansır. Genç kızlar evlendiklerinde, pasif, itaatkar davranır ve çocuklarını da aynı şekilde yetiştirir (Mead 1996:66). Bu durumun aksine, Iatmul toplumunda yetişen çocuk dış dünyaya karşı farklı bir tutum geliştirir. Çocuk bir şeyi elde etmek için kendine güvendiğinde, yeterince uğraştığında ve mücadele ettiğinde, bunun ödülünü alacağına inanır. Bu davranış biçimi erişkinlerin cinsel yaşamlarına da aktif bir şekilde yansır (Mead 1996:69). Mundugomor toplumunda ise Iatmul çocuklarında görülen dışa dönük, mücadelecilik kişilik yerini kızgınlığa ve aşırı bir isteme duygusuna bırakır. Öyleki, ısırma, tırnaklama gibi acıtma ve şiddet davranışları, yetişkinlerde bir nevi aşk oyunu olarak algılanır. Bir Mundugomor yakaladığı düşmanın yer ve daha sonra ondan bahsederken de güler. Eğer Mundugomor yetişkini kendisine kızarsa, kanosuna atlar ve kendisini yedirtmek için bir sonraki kabileye gider (Mead 1996:69-70).

Çocuk içinde doğduğu toplumdaki rutin günlük yaşamını, çevresindekilerin birbirlerine ve kendisine karşı olan davranışlarını gözlemleyerek, günlük yaşamın ritmi ve toplumun değerleri konusunda önemli bilgiler edinir. Bu yaşamı ve değerleri de doğal olarak algılar ve doğru olduğuna inanır. Çocuk sürekli olarak yaptıklarının doğruluğuna dair ebeveynlerinden, akrabalarından, kardeşlerinden, arkadaşlarından tenkit veya övgü alır. Deneme ve yanılma, büyükleri taklit etme ve yaşlıları ile oyun oynama en etkin öğrenme yollarındandır. Özellikle oyunlar, çocuklara büyüyünce hangi rolleri üstleneceğini öğretir. Örneğin, sığır yetiştiren Afrikalı kabilelerde, erkek çocuklar

sopalar ile oynayarak hayali sığırları güderken ve onları korurken, kız çocukları oyunlarında yemek pişirirler (Brown 1963:53-54). Bali'de ise 2-3 yaşlarındaki minik kızlar karınlarını şişirerek sanki hamileymiş gibi gezerler, yaşlı kadınlar önlerinden bu şekilde yürüyüp geçen minik kızlara şaka yollu dokunup onları 'hamile' diye kızdırırlar. Bu yolla minik kızlar, henüz cinsiyetlerinin çok fazla ayırdına varmamış olsalar dahi, bir gün hamile kalıp doğuracaklarını öğrenmiş olurlar. Çocuklar küçükken sadece kız oldukları için çocuk sahibi olacaklarını öğrenirler yoksa daha güçlü oldukları veya daha çok çalıştıkları için değil (Mead 1996:86-87).

Bazı toplumlarda, çocuklar büyüdükçe potansiyel bir işgücü halini alırlar. Örneğin, Samoa'lı 5-6 yaşındaki kızlar diğer kız kardeşlere bakmakla yükümlüdür ayrıca ev işleri ile sorumlulukları başlamıştır. Samoalı erkek çocuk ise, bu yaşlardan itibaren balık tutmayı, yüzmeyi, ağaçlara tırmanmayı öğrenirler Mead (1996:114-118).

Benzer şekilde, Papua Yeni Gine'de yerleşik düzene geçen !Kung toplumunda da çocuklar potansiyel bir işgücü olarak görülmeye başlanır. Erkek çocuklardan gelen hayvan sürüsünü geceleyeceği alanda toplanmasına veya sürünün güdülmesinde büyüklere yardımcı olması beklenir. Bu durum, çocukların vakitlerini büyük bir kısmın köyün dışında geçirmelerine ve farklı tecrübeler edinmelerine neden olur. Oysa, kız çocukları, çoğunlukla köyde kalmak zorundadırlar (Draper 1975:100). Köyde kalan kız çocukları, iş yükü artan annenin birer yardımcısı durumuna gelir. Büyük işler yapmaları beklenmez ise de sürekli olarak annenin ufak tefek işlerine yardım ederler (Draper 1979: 102).

Samoa'lı çocukla seks asla tartışılmaz. Bu yaşlarda kız ve erkek çocuk arasındaki ayırım oldukça kuvvetli bir hal almaya başlamıştır. Samoa toplumunda, kız kardeş-erkek kardeş tabusu mevcuttur. Tabu, tüm dişi kuzenleri de kapsar. Kız ve erkek kardeşler birbirleri ile hiç bir zaman laubali olmamalıdırlar. Şaka yollu konuşamazlar. Çocukluk ve ergenlik döneminde, kız ve erkek çocuklar mümkün olduğunca farklı gruplar halinde tutulurlar (Mead 1996:114-118).

Kız çocuklarının verilen sorumluluklar, onun yaşantısını sınırlamaya ve şekillendirmeye başlar. Ancak, erkek çocukları çoğunlukla bu tür bir sorumluluktan muaftırlar. Kız çocuklarının böyle bir rol ve sorumluluk üstlenmesinin aile ekonomisine birçok faydası vardır. İlk akla gelen, annenin çocuk bakmak yerine bir üretici ve işgücü olarak çalışmasını sağlamasıdır. Ancak, bu tür bir sorumluluk alan kız çocuğu, erkek

kardeşi kadar dış dünyayı tanımakta serbest değildir. Çünkü, evde kalması, daha dikkatli, şefkatli, sabırlı ve itaatkar olması gereklidir. Bu şekil de bir yaşama alışkanlığı edinen kız çocuğu, bir çok toplumda ki pasif ve şefkatli yetişkin kadın karakterinin nasıl ortaya çıktığını açıklamaktadır (Draper 1975:89).

Ancak bir çok Afrika toplumunun aksine Botswana ve Güneybatı Afrika sınırında /Du/Da bölgesinde yaşayan, avcılık ve toplayıcılık ile yaşamını sürdüren !Kung topluluğunda küçük çocukları daha büyük çocuklara baktırmak gibi bir alışkanlık yoktur. Çünkü, bu toplumda kadınlar iki doğum arasındaki süreyi uzun tutmaktadırlar. Bir çocuğu yeterince büyüttükten sonra diğerini yapmaktadırlar. Dolayısıyla, annenin dikkatini ve enerjisini harcayacağı ikinci bir çocuk yoktur. Bu toplumda da, yaşça büyük çocukların bazen ailelerine yardım ettiği görülmüştür ancak bu sadece sınırlı bir süre içindir. Ayrıca, kadınların çalışma süreleri de çocuklarına kendilerinin bakma olanağını vermektedir. Kadınlar çoğunlukla haftanın üç günü çalışırlar. Dolayısıyla, kendileri kamp dışında iken, topluluğun üçte biri veya yarısı kampta bulunmaktadır ve herkes bir diğerinin çocuğuna annesi yokken bakabilmektedir (Draper 1975:90).

Çocuk yetiştirmede anne veya baba sık sık otoritesini kullanır. Örneğin,!Kung kadını (avcı-toplayıcı) çocuklarını disipline etmede direkt olarak müdahalede bulunmaktadır. Diğer Afrika toplumlarında olduğu gibi, babanın otoritesini kullanmazlar. !Kung toplumunda hem anne hem de baba çocuklarının davranışlarının düzeltmede sorumludurlar. Ancak, anne daha fazla zaman geçirdiği için bunu daha sık yapar. İstenmeyen davranışı yapan çocuklara otoriter davranış ile tepki göstermek yerine, genellikle çocuk bulunduğu ortamdan uzaklaştırılır ve ilgisi başka bir aktiviteye yönlendirilir (Draper 1975:91).

Bu tür bir disiplin uygulamasının davranışlar üzerindeki etkisi yetişkinlikte ortaya çıkar. Çocuklukta fiziksel cezalandırma, şiddet görmeyen ve toplum önünde aşağılanmayan çocuklar, yetişkin olduklarında bunu ilişkilerine yansıtırlar. Bu nedenle, avcı-toplayıcı !Kung toplumunda saldırganlık ve şiddet tolere edilmez. Şiddet ve saldırganlığın görüldüğü toplumlarda, kurbanlar çoğunlukla kadın olduklarından, !Kung kadınının (avcı-toplayıcı) böyle bir sosyal çıkmaza girmesi söz konusu değildir (Draper 1975:91).

Avcı-toplayıcı !Kung toplumundaki kadın ve erkek ilişkileri arasındaki eşitlik, çocuklar ile babaları arasında da görülür. Erkek hakimiyetinin olduğu, çocukların evin

reisi olan babadan uzak durmaya çalıştığı ve ona karşı itaatkar oldukları toplumların aksine, !Kung toplumunda (avcı-toplayıcı) erkekler çocukları ile çok yakın bir sosyal ilişki içindedirler. Çocuklar ve babalar arasındaki ilişki rahattır ve belirli bir saygıyı gerektirmez (Draper 1975:92). !Kung erkeği, (avcı-toplayıcı) yeni doğmuş çocuğu kucağına almaktan çekinir. Fakat, çocuk 8-9 aylık olunca onunla oynamaya ve omzunda gezdirmeye başlar. Bütün bunlara karşın erkekler, bazı durumlarda, örneğin çocuğun burnundaki sümüğü veya çocuğun dışkısını temizlemezler. Bunlar için anneyi veya büyük bir çocuğu çağırırlar (Draper 1975:92-93).

Papua Yeni Gine'de yaşayan Kafe toplumunda çocuk yetiştirme hem annenin hem de babanın ortak sorumluluğudur. Ancak, küçük çocuklar daha fazla annelerine bağımlıdırlar. Bu durum çocukların süttten kesilmesine kadar devam eder. Bu yaklaşık üç yaş civarındır. Çocuklar küçük yaşlardan itibaren, farklı cinsiyetlerin farklı işleri yaptığını görür. Kız çocukları annelerine bahçede yardım ederken, erkek çocukları babaları ile birlikte ağaç kesmeye, küçük hayvanları avlamaya giderler veya bir çit yapımına yardım ederler. Aslında çocuklara nereye gideceğine veya ne yapacağına, ergenlik dönemine kadar fazla müdahalede bulunulmaz (Faithorn 1979: 133).

Çocuğun yetiştirilmesinde annesi ve babası kadar akrabalarının da büyük rolü vardır. Bazı Afrika toplumlarında (Brown 1963:54) ve Trobriand adasında (Malinowski 1992) çocuklar ilk yıllarında zamanlarının çoğunu büyükanne ve büyük babalarıyla birlikte geçirirler. Böylece, onlara buldukları kabilenin değerleri öğretilir.

Büyük Nambalar'da çocukluk dönemiyle ilgili ve Anadolu'da görülen "Diş kirasi" na benzer bir gelenek vardır. Çocuğun ilk dişi çıktığında babasında önce bunu gören yakın çevredeki bir erkek bunu babasına müjdelerse, babanın o kişiye armağan sunması gerekir. Armağan, yam sebzesi, domuz, namba kılıfı örmekte kullanılan pandanus bitkisinden bir demet gibi kabile içi önemli ve değerli sayılan nesnelere seçilir (Paksoy 1989:53).

Birçok toplumda çocukluktan yetişkinliğe geçişin ilk adımı ergenliktir. Bu evre, kızlarda adet görme ile başlar. Bazı toplumlarda, kızın bu yeni statüsünü kutlamak için törenler yapılırken, diğerlerinde kız bir süre içinde evde tutulur ve yeni yaşantısına olabileceklere dair talimatlar verilir. Örneğin Papua Yeni Ginedeki Kafe toplumunda, ilk menstrasyonunu gören kız çocuğu bir hafta kadar evinden dışarı çıkartılmaz ve sadece ateşte pişirilmiş tatlı patates yemesine izin verilir. Kızın şeker kamışı yemesine

ve su içmesine izin verilmez. Kendi yaşlılarından oluşan bir grup kız onunla birlikte karanlık kulübede oturur ve yaşlı kadınların bundan sonraki yaşamlarında ne yapmaları gerektiğine dair talimat ve öğütlerini dinlerler. Menstürasyonunu gören kıza, bundan sonra kendinden yaşlılara itaatkar olması, bahçeden eve-evden bahçeye gidip gelmesi ve yolda yabancı erkekler ile konuşmaması gerektiği söylenir. Genç kıza ayrıca her aybaşında gelen kanın ne kadar tehlikeli olduğu, bu nedenle kendini temizlerken kullandığı kumaş ve yaprakları düzgün bir şekilde atması gerektiği anlatılır. Periyodu biten genç kıza kendisi için annesi tarafından yapılmış bir etek giydirilir ve domuz etinden yapılan bir yemek ile kutlama yapılarak dışarı çıkartılır. Kız çocuğu evlenmediği sürece, periyotları boyunca ailesinin evinde kalır. Ancak, evlendikten sonra, kocası ve akrabaları onun için periyotlarını geçireceği özel bir kulübe inşa ederler. Evli kadın, periyodu süresince burada kalır ve komşularının getirdiği yiyecek ile beslenir (Faithorn 1975:133-134).

Büyük Nambalar kabilesinde ise ergenlik çağına gelen kızların üst ön kesici dişleri törenle çekilir. Bu, genç kızın artık cinsel olgunluğa ulaştığının ve hamile kalıp çocuk doğurabileceğinin bir göstergesidir. Günümüzde bu durum pek uygulanmasa da yaşlı kadınlarda bu durum hala gözlenebilmektedir. Diş çekme işlemi kabiledeki *diş sökücü* unvanlı bir kadın tarafından yapılmaktadır (Paksoy 1989: 48-49)

Avusturalya'nın Kuzeybatısında yaşayan Aboriginler de ise, kız çocukları ergenliğe yaklaştıkça, yaşlı kadınlar onun cinsel olgunluğa ulaşması için şarkı söylerler. İlk menstürasyondan önce ise gizli bir tören yapılarak kız evliliğe hazırlanır. İlk menstürasyon esnasında ise erkeklerin gözlerinden uzakta kutsal bir tören yapılarak kızın menstürasyonunun kolay atlatılması, doğumlarının kolay geçmesi ve hemoraj oluşumunu önlenmesi amaçlanır (Rohrlich-Leavitt ve ark. 1975:122).

Abusharaf (2001:112-140), Sudan da ve Afrika'nın diğer bazı ülkelerinde uygulanan ve batı toplumu değerleri ve insan hakları ile ters düşen ve bu nedenle de üzerinde oldukça tartışılan küçük kızların sünnet edilmesi geleneğinin, bütün kampanyalara karşı hala uygulanmasını altında yatan nedenler ile bu geleneğin kadının toplumda ve aile içindeki statüsü üzerindeki önemini irdelemiştir.

Klitoris kesilmesi (sunna) veya labia major ile birlikte klitoris kesilerek uzaklaştırılması (phoroanoic) ve vajına açıklığının daraltılması (infubration) şeklinde kız çocuklarına uygulanan sünnet, bilinenin aksine Sudan'da varolan ataerkil yapı

içinde ezilen kadınlara zorla uygulanan bir operasyon değildir. Aksine, erkekler bu yapılan operasyonun zamanını ve ne şekilde yapılacağını bilmezler. Bu konudaki bütün yetki, anneye aittir (Abusharaf 2001:112-140). Bu geleneğin aksi kampanyalara karşı devam etmesini altında birçok neden gizlidir.

İlk olarak, kadınlar kendi cinsel organlarını çirkin ve iğrenç bulurlar. Ayrıca, klitorisin küçük yaşlarda kesilip uzaklaştırılmasa büyümeye devam edeceğine ve bir penise benzeyeceğinden korkarlar. Bu nedenle, erkek cinsel organına karşılık gelen bir organı (klitoris) uzaklaştırarak dinsel açıdan mutlak kadınlığa erişirler. Ayrıca, vajina açıklığının daraltılmasının istenmesi de cinsel ve estetik bir kaygı taşımaktadır. Bu nedenle sünnet, bir tür dinsel ve estetik yönleri olan bir uygulamadır

İkinci olarak yapılan bu estetik operasyon bir nevi “Anne sevgisi”nden kaynaklanmaktadır. Çünkü kadınlar bu tür bir uygulama ile cinsel arzuları köreltilmiş bir kadının kocası ve toplum karşısında daha dayanıklı olacağını farkındadırlar. Çünkü, kadınlar cinsel arzularına yenik düştükleri zaman ezilmeleri daha kolaylaşır. Oysa sünnet edilmiş ve cinsel arzuları köreltilmiş bir kadın, kocasını kendinden istediği sürece veya kocası kendisinin dediğini yapmaya kadar uzak tutar. Böylece, kadınlar erkekler karşısında üstünlük kazanmış olur ve erkeğini idare etmeyi başarır. Erkeği istediği zaman ve sürece uzak tutan kadın aynı zamanda onun sürekli ilgisini kendisinin üstünde tutmayı da başarır. Bu durum, ayrıca, kadını, erkeğin ailesinin karşısında da daha güçlü bir pozisyona getirmektedir. Bu nedenle, çekilecek acı her ne kadar büyük olursa olsun, kızlarının iyi bir evlilik yapması ve kocalarının ve ailelerinin karşısında ezilmemeleri için anneler kız çocuklarının sünnet edilmesini istemektedirler. Ayrıca sünnet edilmiş kızlar daha kolay evlenebilmektedirler (Abusharaf 2001:112-140).

Üçüncü olarak ise, toplumdan dışlanmak ve ayıplanmak korkusudur. Gelenekler sünnetli kadınları temizliğe ve saflığa erişmiş olmalarından dolayı saygı duyarken, olmamışları kınar ve ayıplar. Kadınlar, sürdürdükleri kapalı ve kolektif yaşam içinde tek bir birey olarak davranmaktan ve toplumsal değerleri karşılığın almaktan çekinirler (Abusharaf 2001:112-140). Sonuç olarak, kadınların sünneti Sudan toplumundan, insan haklarının ihlali olarak değil toplumsal bir hak olarak görülmektedir.

Erkek çocuklar için ergenlik törenleri de toplumlara göre değişmektedir. Amerika Kızılderililerinde genç adamlar, dünya görüşünü aramak için tek başlarına yollar düşerler Afrika ve Avustralya'nın bazı kısımlarında ise geç erkekler fiziksel dayanıklılık

ve ustalık testlerinde geçirilir ve eğitilirler. Bazı törenler de ise sünnet gibi bazı vücut organlarının kesilmesi veya dövme gibi vücudun süslenmesi gerçekleştirilir (Brown 1963:55).

Büyük Nambalar'da sünnet, erkeklik simgesi olarak bilinmektedir. Ancak, sünnet işlemi Müslümanlık ve Musevilikten biraz farklı bir şekilde uygulanmaktadır. Sünnet derisinin tamamı değil, yalnızca üstü, ucu sivri ve keskin bir bambu çubukla kesilerek derinin cinsel organın altında toplanması sağlanır. Erkek çocuk sünnetten sonra *namba* adı verilen örtüyü takınır ve köy odasına girmeye ve toplumdaki diğer basamaklarda ilerleme hakkına sahip olur. Çocuklar genelde 10-12 yaşından sonra ve kasım ve şubat ayları arasında toplu olarak sünnet edilirler. Törelere gereği, kadınların sünnet törenini izlemeleri ve sünnet kulübesinde kaldıkları süre içerisinde sünnet çocukları ile karşılaşmaları yasaktır. Sürenin sonunda çocukların başlarında bir tutam saç kalacak şekilde kökünden kesilerek törenle dışarı çıkarılırlar. Saçların dibinde kesilmesi yaşamada *yenilenmeyi* simgelemektedir (Paksoy 1989:66-67).

Samoa gelenekleri arasında erkek çocuklarının sünneti de var. Yeni Zelandalı hekimler ülkelerindeki Samoalı göçmen çocuklarını sünnet etmeyi reddederler. Gerekçe olarak da, ancak dini ve tıbbi nedenlerle sünnetten yana olmalarını ileri sürerler. Samoalılar Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir. Ancak, bazı geleneksel törenler Hıristiyanlığa rağmen devam etmektedir (Paksoy 1989:132).

Samoa toplumunda, ister erkeklerde sünnet isterse genç kızlarda diş sökümü olsun, her iki işlemin sonunda ortak bir uygulama vardır. Her iki grubunda bu işlemler sonunda kabile büyükleri tarafından dövülmesidir. Amaç, ergenlik çağına ulaşan kişinin kız olsun erkek olsun sıkıntıya göğüs germeye alışması, gelecekte karşılaşabilecekleri zorluk acı gibi kavramlarla şimdiden tanışması şeklinde yorumlanmaktadır. Her iki törenin ortak yönü ise kişinin cinsel olgunluğa ulaştığının simgelenmesidir (Paksoy 1989:49).

Dövme, Samoa'lı erkeğin, güç, kuvvet ve gösteriş simgesidir. Çünkü dövmeler, belden başlayıp diz kapaklarının altına kadar iner. Bu işlem günde 3-4 saat süren, her 15 günde bir tekrarlanan ve 3-4 ayda tamamlanan bir işlemdir. Dolayısıyla, uzun süren acılara dayanmayı gerektirir. Bu nedenle, dövme, erkeğin çocukluktan çıkıldığının ve erişkin olduğunun bir simgesidir. Erkeklerin yanı sıra, reis kızları da baldırlarına geometrik desenlerden oluşan küçük dövmeler yaptırabilirler. Bu dövmeleri, dans

sırasında eteklerini havalandırarak göstermekten de kaçınmazlar (Paksoy 1989:141-144).

Vanuatu takımadalarından Pentecost'un güneyindeki kabilelerce Naghol adı verilen kuleden atlama törenleri yapılır. Törenler, yam (patatese benzeyen bit bitki) hasatı yapıldıktan sonra ve hasat bereketli geçerse, sert bir ağacın gövdesinden yapılan ve 30 m yükseklikteki bir kuleden atlanarak yapılır. Kulede yaklaşık 20 adet trampen bulunmakta ve atlayıcılar ayak bileklerine bir sarmaşık bağladıktan sonra atlayışlarını gerçekleştirmektedir. Bu törenin kabile erkeklerinin cesaretlerini kanıtlama, gençlerin erkeklilerini göstermesi için bir fırsattır (Paksoy 1989: 85-93).

Mead (1996:105-113). incelediği toplumlarda kız çocuklarının erkek çocuktan daha erken yaşta kıyafetle tanıştığını belirtir. Kadının 'feminenliğinin' daha çok ön plana çıkartıldığı toplumlarda kadının 'korunması' gerektiği daha yoğunlukla öğretilmektedir. Hemen her toplumda, erkek çocuğu bir 'gizil/örtük aşama devresi (latency period)' geçirir. Bu dönemde erkek çocuk kendi dünyasına kapanır ve kızlara kötü davranma eğilimindedir. Ebeveynin çocuğun cinsiyet kavramına ısrarlı bakış açıları ve vurguları özellikle babaya duyulan rekabet duygusunu erkek çocuk için daha da fazlalaştırır. Çocuktaki cinsel gelişimin aslında anne-babanın kendi karakterinden çocuğa geçtiğini ve bunun hemen her toplumda aynı şekilde olduğunu ileri sürülür. Mundugumor toplumunda, erkek çocuğu yetişirken çevresindeki hemen herkes tarafından acımasızca ve insafsızca muamele yapılır. Beş yaşına gelen Mundugumor erkek çocuğu yaşaması için bir kaç aylığına başka bir kabileye gönderilir. O dip kompleksine, Mundugumor topluluğunun getirdiği çözüm: her erkeğin diğerini kontrol etmesi şeklindedir.

Trobriand adalarında ergenlik döneminde gençler ve üst kuşak arasında daha az bir çatışma gözlenir. Modern toplumlardakinin aksine, Trobriand'lı gençler ergenliğe girdikçe ve bu evreden ilerledikçe özgürlükleri artar. Bu özgürlükler arasında en göze çarpan cinsel özgürlüktür. Aileler gençlerin hayatlarının bu yeni evresinde sınırlamazlar. Dolayısıyla, aile içinde anne-kız, baba ve oğul arasında bir çekişme, rekabet yoktur. Bütün bu unsurlar, bu toplumdaki gençlerin rahat bir ergenlik geçirmesine neden olur (Malinowski 1989:50-60).

Paksoy (1989:132-133)'a göre, çocuk yetiştirilmesinde, gerek Samoa gerekse öbür Polinezya adaları toplumlarında öteden beri süregelen bir uygulama vardır. Hiç

kızı olmayan Samoalı ailelerde bazen, en küçük erkek çocuğu kız gibi giydirilip, yetiştirilir. Bu çocuğa “fafafine” denir. Fafafine, Samoa dilinde “yarı erkek-yarı kadın” anlamına gelmektedir. Burada amaç, annesine yardımcı ve yoldaş olacak birini yetiştirmektir. Bu şekilde yetiştirilen çocuk ergenlik döneminde isterse tekrar erkeklığe dönebilir. Makyajlı yüzleri, ağdalı bacakları, şişirilmiş göğüsleri kırıtkan yürüyüşleri, çıtkırıldım tavırları ile göz çarpan fafafinler, genelde belirli bir hoşgörü altında toplumsal dışlanma ve lanetlenmeden uzak, kendi hallerinde varlıklarını sürdürmektedirler. Hatta başkent Apia’da resmi ve özel dairelerde çalışanlara bile rastlanmaktadır. “Fafafine Güzellik Yarışması” bile düzenlenmektedir

Delaney (1991:64-72)’in Türk köyü alan araştırmasına göre, köyde çocuksuz olmak hatta eşi olmamak korku yaratır. İnsanlar çocuk sahibi olamamaktan korkmaktadırlar ve çocuksuzluk fikrinden nefret ederler. Toplumun çocuk konusundaki inancı: her birey mutlaka çocuk sahibi olmalıdır şeklindedir. Kız olsun erkek olsun dünyaya gelen çocuk çok kıymetlidir ve ‘kem gözler’den uzak tutulması gerekir. Bu nedenle bu toplumda çocuk sarılıp sarmalanır. Bu inancın temelinde, erkeğin yalnızca karısı ve çocukları tarafından zedelenebileceği görüşünü ileri sürer. Delaney (1991), bebeğin ve kadının giysilerle kapatılması (çocuk için kundak, kadın için kafasını ve vücudunu sarmalayacak giysiler giymesi) sadece güzelliğin ve değerinin saklanması gerekliliğini işaret etmekle kalmaz aynı zamanda kadın ve çocuğun ‘yetersiz’ liği onları giysiler ardına saklayarak ortadan kaldırılabilir veya gizlenebilir. Bir başka anlatımla kadın ve çocuk kendi kendine yetemez bir yapıdadır bu nedenle örtünerek korunmaya muhtaçtır.

Antoun (1968:679-680) Ürdün’de bir Sünni Müslüman köyü olan Kufr al-Ma’da yapmış olduğu alan araştırmasına göre, ‘örtünme’ nin özellikle kız çocuğun genitallerini örtmek anlamına geldiğini ileri süremektedir. Kız çocuğu kesinlikle örtünmeli bu yolla onuru korunmalıdır. Delaney (1991:65), bebeğin aile dışında birilerine gösterilmeden önce mutlaka sarılıp sarmalanması gerekliliğini saptamıştır. Kundaklama, çocuğu örtmenin bir yöntemidir. Bir bez parçası ile çocuk başı açık kalacak biçimde bir paket gibi sarmalanır. Bebeğin hareket özgürlüğü bütünü ile kısıtlanmıştır. Mauss (1973) ‘kundaklama’ ile Türk kültürü arasında bir ilinti kurmaktadır. Mauss’a göre, yetişkin Türk’lerin uzun süre hareketsiz kalmasının nedeni küçükken kundaklanmalarına bağlanabilir. Bu tarz olumsuz bir çıkarımın yanı sıra Mansur (1972:119) kundaklamanın

amacını, bacakların düz (düzgün) durmasını sağlamak olduğu şeklinde açıklar. Yazar, birçok kişinin yetişkinliklerinde sıkı kundaklanma nedeniyle kalça çıkığı ile yüz yüze kaldığını belirtir. Delaney (1991)'in kundaklama konusuna ilişkin gözlemlerinden biri de, köy halkının ateşli çocuğu bile sıkı sıkıya örttükleri yolundadır.

Delaney (1991:67), Türk köyünde, bebeklerin, kadınların ve ölülerin örtündüklerine dikkat çeker. Çünkü, sadece bebekler, kadınlar ve ölüler korunmaya muhtaçtırlar. Ölen çocuğun cennete gittiğine inanılan bu Türk köyü toplumunda Delaney (1991), her evden bir çocuğun ölecek cennete gitmesinin halk arasında iyi bir inanç olduğunu öne sürer. Farah (1984:58) duruma başka bir şekilde yaklaşır. Eğer kadın çocuk doğururken ölürse yine doğrudan cennete gideceği inancı hakimdir. Kadın doğumdan itibaren kırk gün sonrasına kadar karantina altındadır, cinsel ilişki yasaktır. Bu sürecin bitiminde kadın ve çocuk dışarı çıkmaya serbest hale gelirler. Delaney (1991:70) bu dönemi bir çeşit vaftiz (baptism) ritüeline benzetir. Delaney (1991:70-71), kadının bu 40 günlük sürecinin daha eski dönemlerde bu şekilde olmadığını söyler. Kadın, doğumdan hemen sonra çalışmak zorundadır. Kadının sadece çocuk doğuran, besleyen, yetiştiren ve ev ve tarla işi gören biri olarak görülmesinin söz konusu olduğunu saptar.

Delaney (1991:72-75)'in Türk köyü alan araştırmasına göre, çocuk bakımı konusunda, sütü olmayan kadın için bu durumun nedeni 'nazar veya kem gözlere' bağlanır. Böylece, bu durum sütü olmayan kadının hatası değil diğer insanların hatasıdır. Bu konuda alternatif (geleneksel) tıp yöntemleriyle iyileştirme içerikli yazısında Öztürk (1964:343-363), Türk toplumundaki genel eğilimi şu şekilde açıklar:

“birey olmasını arzu etmediği durumların sorumluluğunu, toplumca kurumsallığı meşrulaştırılan durumlara atfeder ve böylece kendini rahat hisseder. Durum ritüellere uygun olduğu sürece birey hiç bir şekilde suçluluk hissetmez. Bireyin günlük yaşamında bir tazminat öder gibi yaşadığı durumlara dinsel ritüeller de (oruç, namaz kılma vs.) dahil edilebilir. Çocuğun anne sütü ile beslenmesi, kadının en önemli görevlerinden (rollerinden) biridir ve kadınlığın (dişiliğın) birincil sembolüdür.”

Delaney (1991) çocuk ve anne yakınlığını şu şekilde açıklar

“anne-çocuk yakınlığı yalnızca daha fazla zamanı beraber harcadıklarından kaynaklanmaz aynı zamanda bu yakınlığın diğer bir nedeni de çocuğun annenin vücudunda gelişmesi, onun bir parçası olmasıdır”

Bunu fiziksel yakınlık olarak açıklar Delaney. Ama fiziksel yakınlık ‘bu dünyaya’ ait bir durumdur. ‘Bu dünya’ ile ilintilendirilen durumlar, kadına ve fiziksel duruma ait durumlardır ve Batı kültüründe ‘modern’ yaşam ile bağdaştırılır. Delaney’e göre, ‘öbür dünya’ ya ilişkin olan ruhani durumlar ise İslami olarak nitelendirilir ve ‘geleneksel’ olarak görülür. Çocuk ve evlilik aynı anlama gelir bundan dolayıdır ki çocuk aynı zamanda erkek çocuk olarak algılanır. Kadının görevi ta ki erkek çocuk doğurana dek doğurmaya devam etmektir. Kız çocuk ‘çocuktan’ sayılmadığı için.

Türk köyünde çocuk yetiştirilirken mümkün olduğunca şımartılır ve çocuğa ‘hayır’ denmez. Çocuk ne isterse verilmelidir. Çocuğa istediğini vermemek günahkar olmak ve cimri olmak anlamına gelir. Çocuklar hareketlerinden sorumlu değildir. Bu nedenle çocuğun bir şeyi istememesi için o şeyin çocuktan gizlenmesi ve en basit hali ile ‘örtünmesi’ gerekir. ‘Örtünme’ burada da karşımıza çıkar (Delaney 1991:76-84). Delaney (1991), Türk köy toplumunda kız çocuklarının oğlan çocuklarından daha şımarık olduğunu ileri sürer ve bunun nedenini kız çocuğunun ailesinin gözünde ‘evde misafir’ olarak görülmesine bağlar. Kız çocuk bir gün evlenecek ve ilelebet baba ocağından ayrılacaktır. Erkek çocuğunun genitaleri daima önemlidir ancak kız çocuğunun genitali toplumca varlığı inkar edilir. Bebek yürüme çağına geldiğinde kadınlar memelerini çocukların yürümelerini kolaylaştırmak için birer motivasyon aracı olarak kullanırlar. Delaney bu durumu, Çatalhöyük kazılarında bulunan, 8000 yıl önce varolmuş bereket tanrıçaları kültü ile bağdaştırır. Okul yaşına gelen çocuk için artık karşı cinsi tanımanın tek mümkün olabileceği dönem gelmiştir.

3.4. Evlilik

Evliliğin evrensel bir tanımını yapmak güçtür. Ancak, evliliklerin ortak yönlerini şöyle sıralamak mümkündür. İlk olarak evliliğin en önemli değişmez işlevi çiftlerin cinselin birlikteliklerinin tanınmasıdır. İkinci olarak, bu cinsel birliktelik toplum

tarafından tanınır ve beraberinde sosyal olarak bazı yaptırımları da getirir. Son olarak da, evlilik bağı ile, çiftler birbirlerine karşı bazı ödev sorumlulukları yüklenirler (Miller 1979:137-138). Dolayısıyla yukarıda sayılanları bir araya getirdiğimizde evlilik, çiftlere cinsel beraberlik ve üremelerini sağlayan, çiftlerin birbirlerine karşı hakları ve sorumluluklarını bulduğu, ve bunların toplum tarafından tanındığı nispeten stabil bir ilişki olarak tanımlanabilir (Miller 1979:137). Ancak, cinsel özgürlüğün –ensest tabu hariç- serbest olduğu ilkel toplumlarda bile evlenmek sosyal ve ekonomik ihtiyaçların giderilmesi için temel bir kurumdur (Brown 1963:33).

Lévi-Strauss (1969:51)'a göre, evlilik karşılıklı hediye alıp vermenin en basit şeklidir. Evlilikteki en değerli hediye ise ‘kadın’ dır (Rubin 1975:173). Hediye alış veriş i ilkel toplumda barışın sağlanması için bir yoldur başka bir deyişle uygar toplumlarda devletin yaptığı iş i görmektedir (Sahlins 1981:169, 175).

Evliliğin amacı ilkel toplumlar arasında farklılıklar gösterebilmektedir. Şöyle ki, Toda toplumunda evlilik, birkaç erkeğin tek bir kadının cinselliğinden ve ev işlerinden faydalanması durumudur. Bu toplumda, erkeklerden sadece bir tanesinin doğan çocuklar üzerinde yasal hakkı vardır. Yoruba toplumunda evlilik ise, tek bir erkeğin birden fazla kadına karşı yukarıda belirtilen yükümlülükleri taşıması anlamına gelmektedir. Navajo toplumunda ise, yukarıda bahsedilen yükümlülükleri ve hakları bir erkek bir kadına karşı yerine getirir. Ancak, doğan çocuklardan hiç biri erkeğin sayılmaz (Miller 1979:137-156).

Trobriand yerlilerinde evlilik sadece bir erkek ve bir kadının değil; evlenecek erkek ile evleneceği kadının ailesi, özelliklede erkek kardeşlerini birbirine karşılıklı olarak bağlayan bir bağıdır. Bir kadın ve erkek kardeşleri özel ve oldukça önemli bir akrabalık bağı ile bağlıdırlar. Bir Trobriand ailesinde, kadın devamlı olarak bir erkeğin, erkek kardeşlerinden birisinin, veya erkek kardeşi yok ise en yakın anne tarafından bir erkeğin himayesi altındadır. Kadın bu kişiye uymak ve ona karşı görevlerini yerine getirmek ile yükümlüdür. Karşılığında, erkek kadının ekonomik olarak geçimini ve refahını sağlar (Malinowski 1969:35). Erkek kardeş, bu durumda, doğal olarak kız kardeşinin çocuklarının velisi olur; ve çocuklarda ona bir baba olarak değil ancak, ailenin resmi reisi olarak itaat etmek zorundadırlar. Bunun karşılığında, bu kişi çocuklara bakar, ve kendisinin yetiştirdiği tarım ürünlerinin önemli bir kısmını kız kardeşinin evine gönderir. Bu sorumluluk, kız kardeş evlenip kocasının bulunduğu

topluluğa taşındığında daha da artar. Bu nedenle, her hasat zamanında bütün bir bölgede hummalı bir taşıma işlemi başlar (Malinowski 1969:35-36). Hasattan sonra, toplanan yamalar sınıflandırılır ve konik bir yığın haline getirilir. Bir bahçedeki en büyük ve gösterişli yığın, kız kardeşe gönderilecek olandır. Erkeğin kız kardeşi gösterdiği bütün bu çabalar, topluma şu mesajı vermeyi amaçlamaktadır. “Bakın ben kız kardeşim için ne yaptım. Ben iyi bir bahçıvanım. Benim yakın akrabalarım, kız kardeşim ve onun çocukları açlık sıkıntısı çekmeyecekler”. Yam yığınları, gösteri bittikten sonra, sepetler içinde kız kardeşin yaşadığı kocasının köyüne taşınır ve burada da aynı şekilde yeniden dizilir. Burada da, yine aynı mesaj verilir ve insanların yapılan işe ve ürüne hayranlık duyması sağlanır. Bütün bu üretim, gösterim, kıyaslama, içinde bulunulan toplumun belirli psikolojik yaptırımlarından kaynaklanır. Bu işlem yapıldığı taktirde, toplum tarafından takdir edilir; bunlar yapılmadığı taktirde ise, toplumun kişiyi kınar, aşağılar, yetersizlik ile suçlar. Buna kötü şansın gelmesi de dahildir (Malinowski 1969:36).

Her zaman ve her yerde olduğu gibi, bütün bu çabaların bir karşılığı da vardır. Her şeyden önce, kadının kocası belirli aralıklar bu katkının karşılığında hediyeler göndermek zorundadır. Dahası, çocuklar büyüdüğünde, doğrudan olarak dayının otoritesi altına girecek; erkek çocuklar dayıya her konuda yardım etmek ve onun yapmak zorunda olduğu ödemelerin belirli bir kısmını karşılamak zorunda kalacaklardır. Kız çocuklarının dayıya karşı daha az yükümlülükleri vardır. Asıl yükümlülükleri dolaylı olarak, anaerki toplumdaki onun soyunu sürdürmektir (Malinowski 1969:37). Sosyolojik anlamda bakıldığında bu karşılıklı yaptırımların bir kısmının yasal evlilik bağından bir kısmının ise akrabalıktan kaynaklandığı görülür.

Trobriand adalarında baba-soyunun, anne tarafına kaçırılmasında kullanılan bir yöntem, çapraz kuzen evlilikleridir. Trobriand adalarında erkek çocuğu olan bir adam, eğer kız kardeşi bir kız çocuğu doğurursa, kız kardeşinden kızını oğluna beşik kermesi etmesini isteyebilir. Böylece, doğacak torunlar kendi soyunda olacaktır. Oğlu ise mirasçılarının kayınbiraderi olacaktır. Çapraz kuzen evliliği, babanın oğlunu kendi yanında tutmak için başvurduğu bir kurumdur (Malinowski 1969:110-111).

Küçük Namba kabile törelerine göre; aynı kabilenin aralarında kan bağı bulunan boyundan gelen kızla erkek birbirleriyle evlenemezler Hatta bir erkek annesinin bağı bulduğu klandan bir kızla dahi evlenemez. Kadının kocası ölüp de dul kalacak olursa, ölen kocasının yaşça küçük erkek kardeşleriyle ya da varsa kocanın kız kardeşinin

oğluyla evlenmesi yeğlenir. Ancak dul kadının ölen kocasının ağabeyi ile evlenmesi kesinlikle yasaktır. Eğer erkeğin karısı ölüp de erkek dul kalacak olursa, genellikle ölen karısının yaşça ölen karısından sonra gelen kız kardeşi ile evlenir. Ancak, bu kız kardeş evli ise o zaman bekar olan kız kardeşlerden kendisine yaşça en yakın olanı ile evlenir. Ancak, ölen karısının kız kardeşlerinden kendisine en yakın olanının kocası da ölecek olursa, erkek bu sefer bu kadını da ikinci karısı olarak alabilir (Paksoy 1989:78).

Paksoy (1984:79), kitabında genç İngiliz antropologu Deacon'un eserine dayanarak Küçük Nambalar'da evlilik olayını şöyle anlatır.

" Evlilik töreni yapılmaksızın kızla erkeğin birlikte yaşaması kabile törelerine ters düşer. Erkek, evleneceği kızın bakire olmasını bekler. Eğer erkek, kızın babasına başlığı ödedikten sonra, güvenilir kaynaklardan kızın daha önce başka erkekler ile de ilişkisi olduğunu duyarsa, kızın babasından başlık miktarının azaltılmasını ister. Kızın bakire olmadığını duyan baba duyduğu utançtan ötürü başlık miktarını düşürür. Zifaf gecesi karısının kız çıkmadığını gören koca, karısından bu işin sorumlusu veya sorumlularını söylemesini ister. Sonuçta bu kişi ve kişilerin kocaya ceza olarak hediye sunması ile sorun çözüme bağlanır. Veya, koca karısını yakın arkadaşlarının yanında bakire çıkmadığını söyleyerek onu utandırma yoluna gidebilir."

Büyük Nambalar'da, evlilikte kadının bakire olup olmaması pek önemli sayılmaz. Ancak gelin daha önce evlenmişse veya evlilik dışı çocuğu varsa, bu durum sadece kocanın kız tarafına ödeyeceği başlık miktarını azaltır (Paksoy 1989:54).

Tambiah (1989:413-435), Sub-Saharan Afrika ve Kuzey Hindistan'da kırsal kesimde yaşayan topluluklarda her ne kadar babasoylu (patrileneal) sistemler geçerli ise de bunların aslında birbirlerinden farklı olduğunu göstermiştir. Afrika toplumunda kadınların "Sığırlar gibi satın alındık" veya "Çocukların babası sığırlardır" benzeri deyimlerin olmasına karşın, bu sistem doğacak çocukların baba ve babasoyu tarafından güvence altına alınmasına hizmet etmektedir. Akrabalık açısından bakıldığında, Afrika'da görülen çokkarılılık kadının doğurganlığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle, matrifiliation, çokkarılılığın bir parçasıdır ve her ikisi de Afrika ataerkil sistemin özelliklerindedir.

Kuzey Hindistan'da ise tercih edilen evlilik monogamidir. Ancak, baba-anne çocuklar ve onların eşleriyle birlikte birkaç monogami evlilik yapan çift bir araya gelerek birleşik bir aile oluştururlar. Hint kültüründe evlilik, ilişkilerin ve malların nesiler arası transferi için dayanak noktası oluşturan sosyal bir gerekliliktir. Evlilik ile gelin ve damat daha üst ve geniş bir sosyal statüye sahip olur. Yüksek kastan Hint birleşik ailesi, sadece ebeveynlerin, erkek çocuklarının ve gelinlerinin birlikte oturdukları bir kurum değil, üç bazen de dört nesilin bir arada ortak menfaatler ve mirasın devamı için bir arada buldukları bir kurumdur (Tambiah 1989:413-435). Son yıllarda yapılan etnografik çalışmalar, *dahej*'in (bir tür başlık ödemesi) üç kısma bölündüğünü; birinci kısmın geline ait olduğu, ikinci kısmın el değiştirebilir nitelikte olduğu ve daha çok kızların evlenmesinde kullanıldığı, üçüncü kısmın ise damat ailesindeki kadınlara verildiğini göstermiştir (Tambiah 1989:413-435). Hindistan'da görülen bu birleşik aile yapısı, er veya geç, ebeveynlerin ölmesiyle çözünür, evli erkek çocukların ve ailelerinin oluşturdukları çekirdek ailelere bölünür. Böylece, kız çocuğunun evlenmesi için ödenen başlık parasından geri kalan kısım da erkek çocuklar arasında pay edilir (Tambiah 1989:413-435). Bütün bunlar içerisinde en büyük kısmı içeren ve evin kızının evlenmesinde ödenen "başlık" parası, gerçekte damadın kız kardeşinin evlenmesini mümkün kılmakta, hipergaminin (kendinden üst kasta birisi ile evlenmek) devamında ve nüfuzlu akraba bulmada aktif bir araç olarak rol oynamaktadır. Böylece, buldukları bölgede lateral bağlantılar sayesinde nüfuzlarını korumaya çalışanlar için bir strateji oluşturulmaktadır (Tambiah 1989:413-435).

Kuzey Hindistan'daki durumun aksine, Doğu ve Batı Afrika da çokkarlı evlilikler bulunmaktadır. Burada kadına, çocuk doğuran ve doğurduğu çocuklarla yaptığı üretim esas alınarak yatırım yapılır. Böylece anasoylu bir sistem içinde, çok karlı evlilikler de, kadın tarafından yapılan bahçe tarımının anneden-oğula geçtiği bir yapı oluşturur. En geniş sosyal-politik-ekonomik çerçeve içerisinde kadın, evlilik, zirai organizasyonlar ve benzeri bütün durumlarda Afrika ataerkilliğine maksimumu sayıda insan katmaya ve yerel düzeyde erkek soyunun devamına katkıda bulunur (Tambiah 1989:413-435).

Fildişi sahillerinin merkez-doğusunda yaşayan ve ekonomisi, tarım ile birlikte avcılık ve toplayıcılığa dayanmakta olan Beng toplumunda. Bireyler hayatının ilk evliliğini görücü usulü evlilik olarak yapar ve koca adayını reddetme hakkı yoktur. (Gottlieb 1986: 697-722). Ancak, boşanma ve dul kalma durumunda, kadın istediği ile

evlenme hakkına sahiptir. Bunun aksine, erkek bir iki veya ender durumlarda üç görücü usulü evlilik yapma hakkına sahiptir. Çocuğun fiziksel ve psikolojik açıdan yetersiz olması ve büyük bir ailenin en küçük çocuğu olma durumlarında bu yöntemden vazgeçilir (Gottlieb 1986:697-722). Anaklanlı içevlilik açısından bakıldığında, Beng bireylerin kendi anasoyu içinden veya dışından evlenmesi açısından bir fark yoktur. Ancak, aynı klan içinde anasoylu evlilik kalite açısından önemli bir farklılıklar gösterir. Çünkü evlenilecek kişi ya “özgür” bir Beng’dir veya bir kölenin soyundan gelmektedir. Aynı klan içindeki iki soy arasında yapılacak evlilik, birbirine herhangi bir kan bağı olmayan soyun arasında bir bağ olması anlamına gelir. Halbuki, aynı anasoy içine yapılan evlilik gerçek bir kan bağı oluşması anlamına gelir (Gottlieb 1986:697-722).

Görücü usulü ile yapılmış evliliklerde ortaya çıkan anlaşmazlıklar, iki tarafın yaşlı babaklanları tarafından ele alınır. Ancak, durum bu kişiler tarafından çözüme ulaştırılmaz ise, anlaşmazlıklar çiftin anaklanlarının yaşlıları tarafından ele alınır. Aynı anaklana ait çiftlerde ortaya çıkan anlaşmazlıklar ise, durum ilk elden anaklanının yaşlıları tarafından ele alınır (Gottlieb 1986:697-722).

Anaklan iç evliliklerin kadına sağladığı bir avantaj ise, kocanın karısına tarlalarının bir kısmını miras bırakabilmesidir. Halbuki, kendi anaklanı dışında evlenmiş bir kadın, kocası öldüğünde mirastan pay alamaz (Gottlieb 1986:697-722). Anayanlı paralel kuzen evliliği, bu toplumda oldukça az görülen bir evlenme şeklidir. Burada, evlenen kişiler aynı anaklan’dandır. Ancak, birinci-derece anayanlı paralel-kuzen evliliklerine izin verilmemektedir. Bu tür bir evlenme sistemini avantajı, eşler arasında meydana gelecek bir problemin bütün anaklanın huzursuz edeceğidir ve herkes bu evliliği kurtarmaya çalışacaktır. Ancak, eşlerin farklı anaklanda olması durumunda, bu tür problem, boşanma ile sonuçlanabilir. Bu nedenle, anaklan içevliliklerinin pozitif bir etkisi olduğu söylenebilir (Gottlieb 1986:697-722).

Çapraz kuzen evliliğinin her iki türü de Beng toplumunda uygulanmaktadır. Her ne kadar, genel kural böyle evliliklerde erkeğin kadın üzerinde otoritesinin olduğu yönünde ise de, bunun tersi ile karşılaşmak da olasıdır (Gottlieb 1986:697-722). Beng toplumunda, doğum sırası veya düzeni (*birth order*) oldukça basit bir prensibe dayanır. Evli çiftin tek sayılı kızları babasına aittir, çift sayılı kızlar ise anneye aittir. Yalnız bu sıralama ergenlikte yapılmaya başlanır. Böylece, esas olarak evlenme yaşı alınır.

Kızlardan biri öldüğü takdirde, ardından gelen ölenin yerine geçer. Böyle bir sistemde, kız hangi ebeveyne ait ise onun tarafından evlenir (Gottlieb 1986:697-722).

Murphy (2001:213-235) tarafından yapılan araştırmada 1930-1990 yılları arasında başlıca pirinç tarımı yaparak geçimini sağlayan Yazgi Deltasında (Çin) bulunan Söğüt Gölü Köyünde yaşayan ailelerin yaşam ve evlenme biçimlerinin 1930-1990 yılları arasında meydana gelen sosyo-ekonomik olaylardan nasıl etkilendikleri incelemiştir. Araştırmada, komünist rejimin gelmesi (1949) ile sınıf sisteminin zengin toprak sahiplerinin en üstte bulunduğu sınıftan yoksula doğru giden sıralamanın yerini Parti üyeliğinin, hükümet yoldaşlığı, şehir işçileri (jumin) ve askerlerin en üstte, eski toprak sahiplerinin ve ailelerinin en düşük mertebede bulunduğu yeni bir hiyerarşik sistemin kurulması ve yatırım araçlarının tümünün devlet eline geçmesi ile aile yaşantılarının ve evlenme biçimlerinin değiştiği belirtilmektedir.

Bu rejim değişikliği başlangıçta, aynı sınıftan ve çöpçatanların aracılığı ile başlatılan ve ailelerin onayı ile gerçekleşen şatafatlı ve dinsel motif içeren geleneksel evliliklerin yerini sade ve masrafsız törenlere bırakmıştır. Rejimin değişmesi ile kurallar değişmiş, gençler kendi evliliklerinde söz sahibi olmaya başlamıştır. Ancak, daha önce de varolan herkesin kendi sınıfından evlenme koşulu burada da yer almıştır. Doğal olarak, hükümet üyeliği ve asker sınıfına ait olanlar evlilikte en çok aranan sınıflardır. Bu yeni sistem içerisinde evlenmekte en güçlük çeken kesim eskiden zengin olan köylülerin ve toprak sahiplerinin çocuklarıdır. Evlenecek çiftlerin tanışmaları iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, yakın arkadaşların aracılığıyla gerçekleşir. Diğeri ise, erkeğin anne ve babası tarafından bu işle görevlendirilen bir kadın aracılığıyla gerçekleşir. Bu kadın aynı zamanda, söz kesme ve evleneme gibi pazarlıkları da yürütür (Murphy 2001:213-235).

Söğüt Gölü ailelerinin yaşantısında evliliklerin temelini öteden beri ekonomik kurallar belirlemektedir. Evlenme ile bir aile işgücü kaybederken diğer bir aile işgücü kazanmaktadır. Bu nedenle, sistem her zaman aile içindeki üreticilerin/tüketicilere oranını maksimize edecek şekilde tutma endişesini taşımaktadır. Bu nedenle, iç güveysi olarak damat alma durumu erkek çocuğu olmayan aileler için alternatif bir evlilik olarak görülmektedir. Ancak, iç güveysi olarak giden erkekler toplumda alt sınıf olarak görülmektedir. Çünkü, iç güveysi olan damatlar, kendi soy isimlerini bırakırlar ve karılarının soy isimlerini alırlar (Murphy 2001:213-235).

1979-1990 yılları arasında yeni uygulamalar ve reformlar getirildi. 1979 da sınıf etiketleri kaldırılmasına rağmen, daha önceki uygulamalardan kalan kast sisteminin etkileri devam etti. Yeni reformlar ile eski Parti üyeleri, askerler ve benzer üst düzeyde olanlar yerel fabrikaların ve diğer ekonomik kurumların başına getirildiler. Doğal olarak, köylerde de bu pozisyonları taşıyanlar evlilikte tercih edilmektedirler. Yine bu dönemde üretimin ve refahın artması ile, Komünist parti tarafından konulan evlenme ile ilgili yasalara aykırı olan geçmişe yönelik uygulamalara da geri dönülmüştür. Başlık paraları tekrar yükselmiş, şatafatlı evlilik törenlerine tekrar geri dönülmüştür. Bu süreç içerisinde göze en çarpan değişimlerden bir diğeri ise iç güveysi olarak evlenen erkeklerin toplumda daha saygın bir yere gelmiş olmalarıdır. Bunun nedeni ise, yeni tarımsal yapı içerisinde yeterli erkek iş gücüne ulaşmak ve tarım dışı veya tarımın yan iş dallarındaki fırsatlardan yararlanmaktır. Ayrıca, yeni sistemde kadınlar daha fazla fabrikalarda çalışmaya başladığından, aileler kızlarının ekonomik gelirlerini kaybetmemek için onların evlenerek gitmelerine karşı daha isteksiz olarak davranmaktadırlar. Erkek çocukları olsa bile, aileler iç güveysi olarak aileye yeni erkek bireyler katmak istemektedirler. Böylece hem erkek ve kız çocuklarını hem de onların eşlerini aile içinde tutarak daha güçlü bir ekonomik yapı kurabilmektedirler. Bu durum, soyun hem içgüveysi damattan hem de kendi çocuklarından olan torunlar sayesinde devam şansını da iki kat artırmaktadır (Murphy 2001:213-235).

Komünist rejiminin getirdiği Evlilik yasası ataerkil aile yapısını desteklemektedir. 220 evlilik üzerinde yapılan incelemede ancak 3 tanesinin çapraz kuzen evliliği olduğu ve bunun da toplum tarafından düşük seviyeli bir birliktelik olduğu ifade edilmektedir. Söğüt Gölü köyünde diğer bir evlenme şekli ise gelin adayını küçüklükten evlat edinmektir. Genellikle anne veya babasını veya her ikisini kaybetmiş olan çocuklar, ilerde gelinleri olması için erkek çocukları olan aileler tarafından evlat edilmektedirler. Böylece, hem ilerde başlık parası verilmemekte hem de olabilecek kaynana gelin çatışmasının önüne geçilmektedir (Murphy 2001:213-235).

Yukarıda bahsedilen örnekler, çoğu toplumda geçerli olan evlilik tanımı için yeterli ise de, bu tanıma uymayan evlilikler de bulunmaktadır. Örneğin, Hindistan da Merkez Kerela eyaletinde yaşayan Nayar toplumu için evlilik yukarıdaki tanımdan oldukça farklıdır. Şöyle ki, kız çocukları ergenliğe ulaşmadan önce, birkaç yılda bir tekrarlanan bir tören ile evlenirler. Törenin zamanını ve damatları yerel bir astrolog

belirler. Bu tören, kızların toplum tarafından kabul edilmesi ve statülerinin belirlenmesi açısından çok önemlidir. Böyle bir törenle evlenmeden ergenliğe ulaşmış olanlar, toplum tarafından dışlanır, hatta ölümlü cezalandırılırlar. Törenden üç gün önce kız çocukları bir evde tutulurlar ve bu sürenin sonunda her damat adayı evleneceği kızın boynuna altın bir kuşak bağlar ve birlikte özel olarak üç gün bir arada kalırlar. Bu süre içinde, cinsel birleşme meydana gelebilir de gelmeyebilir de. Üç günün sonunda çiftler törensel bir banyo alarak temizlenirler. Bu törenin sonunda kocalar ayrılırlar. Törenden dört gün sonra ise, artık törensel kocaların eşleri için hiçbir sorumlulukları kalmaz. Artık kadınların, törensel kocaları için bir tek sorumlulukları kalmıştır, o da kendisinin ve çocuklarının törensel kocasının ölümü üzerine dinsel gerekleri yerine getirmektir.

Tali töreni ile yapılan bu evlilik bilinen anlamda bir kurum değildir ve eşlerin birbirleri için herhangi bir ekonomik ve sosyal yükümlülükleri yoktur. Burada amaç, kadına toplum içinde bir statü ve kabul edilebilirlik sağlamaktır (Miller 1979:138-139).

3.5. Çok Eşlilik

Modern endüstrileşmiş toplumlarda yasalar sadece bir tek eşle evlenmeye izin verir. Her ne kadar bu toplumlarda, tekeşli evlilikler dünya yüzeyine yayılmış yaygın bir uygulama olarak algılansa da, 186 ve 854 toplum üzerinde yapılan iki ayrı çalışma tekeşliliğin ancak %16 civarında olduğunu, %29 oranında da bazı durumlarda çok eşliliğe izin verildiğini göstermiştir (Ford ve Beach 1951; Bourguignon ve Greenbaum, 1973:51-56). Dünya üzerindeki uygulamalara bakıldığında çok eşliliğin, ve özellikle de çokkarınlılığın yaygın olduğu (%44) saptanmıştır (Bourguignon ve Greenbaum 1973:51-56). Bu tür evlilikler çoğunlukla, Pasifik Adalarında, Kuzey Amerika ve Güney Amerika da görülmektedir. Sub-Sahara Afrika'sında ise %85 dolayında uygulandığı belirtilmektedir (Miller 1979:144-145).

Çok eşlilik, genel olarak, toplumun yaşama tarzının, ekonomisinin ve kültürünün sonucu olarak meydana gelecek demografik değişimlere bir refleks olarak açıklanmaktadır. Şöyle ki, kadın sayısının erkeklerden fazla olduğu toplumlarda çokkarınlılık, tersi durumda ise çokkocalılık görülmektedir. Örneğin, tehlikeli işleri erkeklerin yaptığı Eskimolar'da uygulanan kız çocuğunu öldürme uygulaması ile gelecekte olabilecek yetişkin kadın ve erkek nüfus arasındaki farklılık dengelenmeye

çalışılmaktadır. Erkeklerin evlenme yaşlarının yüksek kadınlarınkinin düşük olduğu toplumlarda, ölen erkeklerin genç dul eşlerinin yeniden evlendirilmeleri ile de bu durum ortaya çıkmaktadır. Çünkü, dul kadınların ikinci evlilikleri genelde evli erkekler ile olmaktadır (Kottak 2002:434-435). Uganda'daki Baganda toplumunda, ölen erkeğin ardından yası ilk evlendiği kadın tutar. Diğer eşleri, akrabaları tarafından istenebilir, evlenmeyenler ise diğer mallar ile birlikte ölenin mirasçısına kalır (Miller 1979:146).

Sub-Saharan Afrika'da çok karılılık üzerine yapılan çalışmalarda bu sistemin kadın ve erkek üzerindeki avantaj ve dezavantajları ele alınmıştır. Çokkarılılık özellikle erkekler açısından ekonomik açıdan karlı ve kazançlı olmaktadır. Erkek, bu toplumda tarladaki ürünün paraya çevrilmesini kontrol eden kişidir, ancak kadın ve erkek ayrı bütçelere sahip olduğundan kadın bu kardan yeterince payını alamaz (Meekers ve Franklin 1995). Örneğin, Kenya'daki Kikuyu toplumunda, çokkarılılık sayesinde, tarımsal üretim için yapılacak işçi parasından tasarruf edilmesi sağlanır ve dolayısı ile birden fazla karısı olan erkeklerin ekonomik açıdan daha iyi durumda olması beklenir (Adams ve Mgburu 1994). Madagaskar'daki Betsio toplumunda ise, erkekler birkaç atadan miras aldıklarından birkaç farklı köyde pirinç tarlası bulunur. Dolayısıyla, her köyden bir eş alır. Ancak, ilk eş en iyi ürünün bulunduğu ve erkeğin uzun süre bulunduğu köyde yaşar (Kottak 2002:135). Kaguru toplumunda, erkeklerin kendine bağlı olanların sayısı artıka sosyal statüsü de artar. Bu nedenle, çok karılılık, erkekler için aile bireylerini sayısını attırmada bir stratejidir. Ancak, kadınlar farklı soylardan geldiklerinden, bu durumdan herhangi bir statü avantajı kazanmazlar; aksine, çokkarılı evliliklerde kadınlar ve çocuklar birbirlerinin rakibidir (Beidelman 1986:15-16).

Çokkarılılık erkeğe aynı zamanda kadınlarından birinin hamile olması durumunda veya emzirme durumunda bile normal cinsel yaşamını devam ettirmesini sağlar. Örneğin, Kaguru toplumunda kadının emzirme döneminde seks yapmaması gerektiğine inanırlar. Bu durumda erkek seks hayatına diğer eş/eşleri ile devam edebilir. Benzer şekilde, eşlerden birinin kısır olması durumunda, başka eşlerinden çocuğu olma olanağını da sağlamaktadır. Her ne kadar bu durum, kısır kadının boşanmasının önlese de, kadının toplumdaki statüsü düşer (Beidelman 1973:262; 1986:23).

Bazı toplumlarda güçlü erkek, ki bu gücü iyi bir savaşçı veya avcı olmasından kaynaklanır, birden fazla kadına sahip olabilir güçsüz olan erkeğin böyle bir hakkı yoktur. Mundugumor erkeği, yalnızca bir eşe sahip olsa bile sanki birden çok karısı

varmış gibi davranır. Mundugumor toplumunda ideal erkek birden fazla karısı olmalıdır. İki karısı olan Arapesh erkeği ise, her iki eşine de eşit şekilde ilgi gösterir sanki bir ikincisi yokmuşçasına (Mead 1996:197-198).

Çok karınlık bazı açılardan kadınların da işine yaramaktadır. Çünkü, gelecek her yeni bir eş diğer(lerin)inin üzerindeki yükü azaltmaktadır (Dorjahn 1988). Nitekim, Nijerya'daki Yoruba toplumundaki kadınların %60'lık bir kısmı, çokkarınlığın sadece ekonomik anlamda faydasının yanında, eşlerin dedikodu yaparak ve birlikte vakit geçirerek sosyal anlamda da faydalı olduğu vurgulanmıştır (Ware 1979). Gambiya'da yaşayan Amandinka toplumunda, kadınlar kocalarını yeni bir eş alma kararına katılırlar. Böylece hem çalışkan bir eş seçilmesine katkıda bulunurlar hem de yeni gelen ile olabilecek tartışmaları en aza indirmeye çalışırlar (Wittrup 1990:129).

Ancak, hem Yoruba toplumundaki kadınlar hem de Tanzania'nın Kaguru toplumundaki kadınlar birçok durumda çokkarınlığa karşı çıkmaktadırlar (Ware 1979; Meekers ve Franklin 1995:315-330). Çünkü çokkarınlık varolan seksüel ve materyal kaynakların paylaşılması demektir. Beidelman (1963:88-90; 1986:154)'a göre, kadın eşler arasındaki gerilim birbirlerini 'büyücü' olarak suçlamaya kadar gider. Bazı kadınlar çocuklarını diğer kadın eşlerden yiyecek almalarını yasaklarlar. Kadın, diğer eşin 'büyü' yolu ile çocuklarını zehirleyeceği korkusunu yaşar ve çocuklar yalnızca annesinin klanındaki teyzelerinden ve büyükannelerinden yiyecek kabul ederler.

Çok karınlık, sadece kumalar arasında değil aynı zamanda kadınlar ile kocalar arasında da problemlere neden olmaktadır. En büyük problem kıskançlıktır ve kadınlar kocasının sevgisini ve ilgisini yeterince ve adaletli olarak paylaşmadığına inanırlar (Adams ve Mburugu 1994; Kilbride and Kilbride 1990; Wittrup 1990). Bu durum, erkeğin belli bir eşe ve onun çocuklarına daha fazla ilgi göstermesi ile de daha karmaşık bir hal alır. Böyle bir durumda, her kadın kendi çocuğunun haklarını korumaya çalışır. Bu nedenle, hem erkekler hem de kadınlar evlilikte kendi avantajlarını sağlayacak stratejiler geliştirirler (Meekers ve Franklin 1995:315-330).

Kadınlar arasında görülen kıskançlığı ve rekabet terminolojide de görülmektedir. Örneğin, Kenyadaki Luo toplumunda kumalar birbirlerini *nyieka* (kıskanç kuma), Nijerya'daki Hausa ve Yoruba toplumunda toplumlarında is *kishiya* (kıskanç) (Potash 1989:199) ve *orogun* (rakip) (Ware 1979:190) olarak adlandırmaktadır. Benzer şekilde

Botsvana'daki Bakgaladi toplumunda kumalar birbirlerini *bagadikano* (rakip) olarak adlandırırılar (Solway 1990:48).

Yukarda bahsedilen ve kadınlar arasındaki rekabeti ve kıskançlığı gidermek için, bazı ilkel toplumlarda bir erkeğin karısının kızkardeşleri ile evlenmelerine de izin verilmektedir (*sororal poligini*). Çünkü, kızkardeş birlikte büyüdükleri için birbirleri ile daha iyi geçineceklerdir. Uganda da yaşayan Baganda toplumu bu tür evlilikler için iyi bir örnek teşkil etmektedir (Miller 1979:146). Ancak, bazı toplumlarda, kadının poligini sistemini kabullenmesi konusundaki kadın üzerindeki toplumsal baskı o denli yoğundur ki, kadın mutlu olmasa dahi, kuma ile çok iyi geçiniyormuş gibi görünür ve mutluyu oynar (Ware 1979). Kadın, eğer evliliğinde mutsuz ise kocasını başka bir kadın ile paylaşmayı kabul etmektedir.

Papua Yeni Gine'nin yüksek yaylarında yaşayan topluluklarda da çokkarılı evlilikler görülmektedir. Ancak, misyonerlerin de telkini ile bu evliliklerin sayında azalma görülmüştür. Zaten, erkekler de bir den fazla kadın almanın, kıskançlık, geçimsizlik gibi yarattığı zorlukların farkındadırlar. Kadınlar her ne kadar kocalarının bulunduğu köyde yaşıyorlar ise de çocukları ve kendileri akrabaları ile yakın ilişki içindedirler (Faithorn 1979:129).

Çokkarılılığın aksine çokkocalılık daha az görülmektedir. Dünyadaki çokkocalı evliliklerin çoğu Güney Asya'da- Tibet, Nepal, Hindistan ve Sri Lanka- yaşamaktadır. İncelenen 854 toplumun 4 tanesinde bu evlilik şekli görülmüştür (Bourgiuingnon ve Greenbaum 1973). Hindistandaki Toda toplumunda ve Pahariler ile Sri Lanka'daki Sinhalese toplumunda bir kadın birkaç kardeş ile evlenebilmekte iken (*fraternal polyandry*) (Miller 1979:146-147), Polenezya'daki Marqueasan toplumunda ve Hindistan'daki Nayar toplumunda kadın ile evlenen erkeklerin kardeş olmasına gerek yoktur (*non-fraterna polyandry*) (Kottak 2002:437; Miller 1979:147). Toda ve Pahariler gibi patrilineal olan toplumlarda, birden fazla kardeşin tek bir kadın ile evlenmesinde ki neden sahip olunan mal varlığının aile içinde kalmasının sağlanmasıdır (Kottak 2002:437).

3.6. Kadının Dirayeti ve Kadına Yönelik Şiddet

Aile içinde yer alan kadın “yalnızlık” olgusu ile de savaşmak zorundadır. “Kocan, seni eğer zenginsen sever; Annen-baban, seni eğer güçlüysen severler.” Filistin’de çok bilinen bu atasözü Sa’ar’ın (2001), görüşme yaptığı kadınlardan biri tarafından söylenmiştir. Atasözü’nün Arapça’sı: “Jozek byhibbek u’inti ganiyya, ahlek byhibbuki u’inti qawiyya.” Atasözü’nün İngilizce’si: “Your husband loves you when you are rich / Your parents love you when you are strong.” Sa’ar (2001), söz konusu bu makalesini, 1993-4 ve 1997-9 yılları arasında iki ayrı kırsal toplumda yürüttüğü alan araştırması ve bu süreçte İsrail’deki diğer çeşitli kırsal topluluklarda yaşayan kadınlarla birebir görüşmek suretiyle yazmıştır. Bu makalesine konu kişilerle, resmi ve resmi olmayan görüşmeler yapmış ve görüşme yaptığı kişilerin gözlem ve görüşlerini kullanmıştır. Sa’ar (2001)’e göre, İsrail’de yaşayan (İsrail hegemonyasında yaşayan) Filistinli kadın ‘güçlü olmak’ ve ‘zayıf olmak’ arasındaki dengeyi çok iyi korumak zorundadır. Ne çok güçlü ne çok zayıf olmalıdır, aksi halde, içinde yaşadığı ataerkil grup tarafından kolaylıkla ‘yalıtılmışlık duygusu’ ve ‘yalnızlık gerçeği’ ile yüz yüze bırakılabilir ve acı çeker. Yalnızlık, Sa’ar (2001)’e göre, bünyesinde olumlu ve olumsuz anlamları barındıran oldukça geniş bir kavramdır. Winnicott (1958), yalnızlığın, bireyin dengeli duygusal olgunluğa ulaşmasında gerekli ve olumlu olduğunu savunur. Moustakas (1961), yalnızlığı, varolan en gerçek durum ve yaratıcılığın, aşkın ve bireysel olarak kendi kendini kabullenmenin vazgeçilmez kaynağı olarak tarif eder. Bazı kültürler bazı dönemler için bireyin yalnızlığını onaylar, Muhammed Peygamber’in, Kuran ayetlerini alırken yalnızlığının gerekli olması gibi. Tüm bu görüşlerin yan sıra, Sa’ar, yalnızlık kavramının diğer yönleri ve yalnızlık kavramına dair diğer bakış açılarını da açıklamaya çalışmıştır. Bunlardan biri de ‘gerçek yalnızlık’ (real loneliness) tır ki bu terim Fromm-Reichmann (1959:327) tarafından kullanılmıştır.

Sa’ar (2001:724), İsrail içinde yaşayan Filistinli kadınların ailelerine karşı yüklendikleri dayanışma ve vefa gibi sorumlu duyguların çifte standart taşıdığını söyler. Kadın bu toplumda her ne şartta olursa olsun ailesine sadık olmak zorundadır. Ancak, erkeğin böyle bir zorunluluğu yoktur, bu durum karşılık içeren bir durum değildir. Sonuç olarak, İsrail’de yaşayan Filistin’li kadın bu nedenle yalnızlık, yalıtılmışlık duygusu ile karşı karşıya kalırken ailesinden vefa göremez. Her ne kadar, yapılan

birçok Antropolojik araştırma, Orta Doğu ve Arap kültüründe kadın akrabalar arası bir dayanışma bağının güçlülüğünden ve erkek akrabaların, kadınları özellikle kadınların eşleri ve çocukları ile yaşadıkları bunalımlı zamanlarında desteklemelerinden bahsetse de (Holmes-Eber 1997; Lewando-Hundt 1984), Sa'ar (2001)'in araştırmaları, çok iyi yürüyor gibi görünen tüm bu ailesel ilişkiler bütünü içinde aslında kadının yalıtılmışlığının ve duygusal açıdan yalnızlığının varlığını kanıtlamaya yöneliktir. Aile içindeki yalnızlık duygusunu yaşamaya mahkum olan kadın, kendi ailesinin desteği ve korunmasına gereksinim duyduğunda yardım görebilme olasılığı tümüyle kadının 'güçlü olmak' ve 'zayıf olmak' arasındaki dengeyi ne denli iyi kurabildiği ile orantılıdır.

Sa'ar (2001)'in araştırmasına konu olan Filistinli kadınların durumları incelediğinde, İsrail içinde yaşayan Filistinli kadının, güçlü olması veya zayıf olması durumlarında toplum desteğini kolaylıkla kaybettikleri ortaya çıkmıştır. 'Güçlü kadın', kadın olma olgusunun toplumsal anlamda kabul görme sınırının dışına çıkmış demektir. Görüşülen kadınlardan biri, koca dayacağının ve koca tarafından kadına uygulanan her türlü aşağılamanın (ki görüşülen kadın durumu bu şekilde ifade etmiştir) içinde yaşadığı toplum tarafından 'doğal erkeksi davranış' olarak değerlendirildiğini söylemiştir. Kadının boşanması, yeniden evlenmesi, dış evlilik yapması gibi durumlarda ve daha bir çok durumda erkek akrabalar kadar kadın akrabalar da kadının karşısındadırlar.

Sonuç olarak, kadın her iki durumda da, güçlü olmak veya zayıf olmak, hem erkek kardeşlerinin hem babalarının onları koruma desteğini kaybetmekle kalmayıp anne ve kız kardeşlerinin de destek ve sempatilerini kaybetmekle karşı karşıya kalmakta böylelikle aile düzeni içinde yalnızlığa itilmektedir.

Karayıplerdeki, Trinidad ve Tobago adalarında, aile içi şiddet, özellikle de kadınların şiddete maruz kalması ve buna katlanması toplumsal bir olgu olarak kabul edilmiş bir durumdu. Ancak, 1991 yılında çıkarılan Aile içi şiddetin önlenmesi ve şiddete maruz kalanların korunması kanunu ile gelenek olarak görülen bu durum değişmeye başladı. Toplumun artan duyarlılığı ve çıkarılan bu kanun ile kadının en temel gereksinimlerinden biri olan korunma karşılanmaya çalışılmıştır. Kanunun çıkarılması ile giderek artan sayıda kadınların mahkemeye başvurduğu görülmüştür. Bu artışın en büyük nedenlerinden biriside kanunun yazılı ve görsel basın tarafından kamuoyuna taşınması ve kamuoyunun bilinçlendirilmesidir. Aile içi şiddete maruz

kalıpta mahkemelerden koruma talep eden kadınları altı grup altında toplamak mümkündür (Lazarus-Black 2001:388-416). Bunlar sırasıyla:

1. alkolik bir adam ile evli olanlar
2. uyuşturucu bağımlısı çocukları olanlar
3. kanuni bağla bir birlikteliği olan eşlerini evden uzaklaştırmaya çalışanlar
4. kendisini sürekli rahatsız eden obsesif (takıntılı) sevgililerden kurtulmaya çalışanlar.
5. annesinin maruz kaldığı kötü davranışlara tanık olan ve bunu önceleri bir kültür olarak kabul eden ve genç evlenen kadınlar
6. akıl hastalığı olan bir erkek ile evli olanlar veya akıl hastası çocukları olan kadınlar.

Yinede mahkemelere yansımayan ve yaşlı ve fakir kadınlardan oluşan bir kesimin varlığı söz konusudur. Açılan davaların birçoğu (%38) kadının koruma istemi karşılanmadan kapanmaktadır (Lazarus-Black 2001:388-416). Davaların kapanma nedenleri olarak:

1. Eşlerin tekrar uzlaşması,
2. Mahkemenin uzun sürmesi nedeniyle kadının davayı takip etmemesi
3. Kadının davayı geri çekmesi için tehdit edilmesi
4. Ailelerden gelen baskılar nedeni ile davanın geri çekilmesi
5. Davacı kadına vazgeçmesi için para teklif edilmesi
6. Hapse girmekten korkan erkeğin suçunu kabul ederek hakim karşısında davranışlarının düzeltmeye söz vermesi, sayılabilir.

Bu kanun için ezilen kadının erkeğe karşı daha güçlü olması sağlanmıştır. Sağlanan bu güç ile kadın, erkeği evden uzaklaştırılabilir veya bir daha şiddet kullanmayacağına karşı kanun önünde söz vermeye zorlayabilir hale gelmiştir (Lazarus-Black 2001:388-416).

Sonuç olarak, daha önce ailenin “kendi iç işleri” olarak görüldüğü ve kadının aile içi şiddete maruz kalmasının kabul edildiği bir gelenek, “kamusal bir sorun” haline getirilerek, kanunların etkisine açık bir hale getirilmiştir (Lazarus-Black 2001:388-416).

Borovoy (2001:94-118) araştırmasında ise, Japon toplumunda savaş öncesi ve savaş sonrası kadının statüsünde ve üstlendiği rollerdeki farklılaşma işlenmektedir. Özellikle, kadınların, kocalarının alkol problemlerinden kaynaklanan problemleri

örtmek için verdiği çabalar, ve bu durumdaki kadınların yaptıklarının ayırdına varmaları ele alınmaktadır (Boroyov 2001:94-118).

Amerikan toplumunda ortak-bağımlılık (co-dependence) bireylerin kendilerine özellikle alkol ve uyuşturucu bağımlısı bir eş seçmeleri ve onların hayatlarını idame ettirmelerinde anahtar rol oynamalarını anlatır. Bu durum, psikolojik bir patolojidir. Ancak, Japon toplumunda, ortak-bağımlılık, sosyal bir olgudur. Kadın, toplumun ona öğrettiği rolleri uygulayarak, alkol ve madde bağımlısı eşinin veya çocuklarının giderek artan problemlerini örtmeye ve telafi etmeye çalışır. Çünkü, kendisinden beklenen, kocasının ve çocuklarının mutlu etmek için gereken ne ise onu yapmasıdır. Dolayısıyla, kadın kendine verilen bu görevi, kocası veya çocuğunun bağımlılıktan kaynaklanan yaşantısı onun telafi edemeyeceği bir noktaya ulaşana kadar taşır (Borovoy 2001:94-118).

Artık, Japon kadını bu yaptıklarının ayırtına varmakta, ve üstlendiği geleneksel rolün hem kendi durumunu hem de kocasının durumunu daha da kötüleştirdiğinin farkına varmaktadır. Çünkü, problemlerin üstünü örtmek yaparak gerekeni yaptığına inanan Japon kadın, aslında problemlerin çözümünü geciktirmede başlıca rol oynadığını anlamaktadır. Bu durum, ikinci dünya savaşı öncesi ve sonrası kadınların sosyal rollerinin değiştiğini, zayıf ve daima verici olan Japon kadının, savaş sonrası değişikliklerin bir sonucu olarak artık bir uyanışı başlattığını göstermektedir. İkinci dünya savaşı öncesi, “devletin en küçük birimi” olarak aile, daha sonra ulusun “tek bir aile” olduğu ve imparatorun bu ailenin “reisi” olduğu şablonu içinde kadın “iyi eş, akıllı anne” rolleri üstlenmiştir. İkinci dünya savaşı sonrası ise, eş ve anne olarak, kadın sağlık, temizlik, beslenme ve tasarruftan sorumlu olarak aile hayatında merkezi bir rol oynamaya devam etmiştir. Ancak 1950-1960 yılları arasında, doğum oranını düşmesi ve erkeklerin uzun çalışma sürelerinden dolayı evden uzaklaşması ile kadının emeğinin değerli kılındığı bir yaşam biçimi gelişmiştir. Böylece, savaş öncesi, güçlü, disiplinli ve ahlaklı olan kadın rolleri, savaş sonrasında kendini ailesinin özel hayatına, ve çocuklarına adanmış sevecen ve çalışkan rolleriyle yer değiştirmiştir. Bir Japon ev kadınından, aile bireylerinin ihtiyaçlarını onlar söylemeden önce fark edip gidermesi beklenir. Bu nedenle, ailenin ayakta kalması ev kadınının işgücüne ve kendini adamasına bağlıdır (Borovoy 2001:94-118).

Savaş sonrası artan kapitalizm ve rollerin dağılımı ile orta sınıf kadınları sosyal çevrelerini diğer kadınlar ve çocukları ile, erkekler ise iş çevresindeki arkadaşları ile kurmaya başlamışlardır. Bu durum, kadınlara eşleriyle aralarında daha rahat olabilecekleri bir mesafenin girmesini de sağlamıştır. Ancak, her ne kadar bu durum stabil bir yaşam tarzı sağlasa da, dezavantajı, bir Japon ev kadınının ekonomik olarak kocasına bağımlı olmasıdır (Boroyov 2001: 94-118).

3.7. Boşanma

Boşanmanın nispeten bir fenomen olarak görülmesine karşılık boşanma olayı olmayan hemen hemen hiçbir çağ ve kültür çevresi görülmez. Bununla birlikte boşanmanın her toplum ve zamanda genel kabul görmüş bir durum olduğu da söylenemez (Arıkan 1996:3). Ancak, boşanma hakkını elde tutmak çoğu zaman eşler arasındaki sosyal statü farklılığının bir göstergesidir (Sacks 1975:224).

İlkel toplumların çoğunda evlilik, kolaylıkla bozulabilecek bir ilişki olarak görülmektedir. Riviere “evlilikteki süreklilik... birlikteliğin mutlak şartı” olmadığını ileri sürer ve Nijerya’da yaşayan Irigwe topluluğundaki beklentilerin “bir kadının bir kocadan diğerine gitmesidir” olduğunu belirtir ve belki de kadının hiçbir ileri bir yaş dönemine kadar sürekli bir ilişkisi olmaz (Riviere 1971: 70).

Miller (1979:156-158) kitabında, aşağıda gösterildiği gibi, değişik ilkel topluluklarda ki boşanmaları derlemiştir.

- ♣ Arjantin’de yaşayan Toba topluluğunda, doğru eşi bulmadan önce birçok ilişkinin denenmesi gerekir. Doğru eş, sadece eşler arasındaki uyumu değil, aynı zamanda kadın tarafının akrabalarıyla da uyumu da gerektirir. Toba toplumunda ilk çocuğun doğumuna kadar evli çift kadın tarafının bulunduğu yerde kalırlar. Ancak çift, ilk çocuktan sonra erkeğin yakınlarının yanına taşınabilir. Buna rağmen, eğilim kadın tarafının yanında kalmak şeklindedir. Kadın tarafı, bu ilişki üzerinde baskı kurabilir ve sonunda erkeğin kalmasına veya gitmesine karar verilir. Toba toplumunda boşanma işlemi için resmi bir düzenlemeye ihtiyaç yoktur. Erkek evi terk eder ve bir daha dönmeyeceğini belirtir. Ancak, Arjantin hükümetinin yasal evlilik şartını getirmesi ile evlenme ve boşanma olaylarının daha az olduğu görülmektedir.

- ♣ Avustralya'daki Aranda toplumunda bir erkek kolaylıkla karısını boşayabilirken, kadının böyle bir hakkı yoktur. Kadın sadece eşinden kaçar ve gider.
 - ♣ Benzer şekilde, Uganda'daki Baganda toplumunda, erkek karısının istediği zaman boşayabilir. Bu toplumda boşanmanın başlıca nedeni kadının kısrıklığıyla ilgilidir. Ancak, birçok durumda erkekler karısını boşamak yerine onu ihmal eder, görmemezlikten gelir. Bu tür davranışlara maruz kalan kadın, çoğunlukla akrabalarının yanına döner. Bu durumda erkek, kadının klanındaki erkeklere bir açıklama yapmak zorundadır. Onlara bir keçi ve bir kap dolusu tohum/tane verir. Eğer kendisinin haksız olduğu kanıtlanırsa, bu durumda, karısına hediye alır ve düzeleceğine dair söz verir. Kadının sık sık kaçması durumunda ise, kocası, kadınının klanındaki erkeklerden başlık parasını geri ister ve kadını yeniden evlenecek şekilde özgür bırakır.
 - ♣ Hindistan'daki Toda toplumunda ise bir erkek karısının tembel veya aptal olduğunu ileri sürerek boşayabilir. Ancak, kısrıklık veya kocayı aldatma boşanma nedeni değildir. Erkek, boşanma durumunda karısının ailesine ceza olarak bir manda verir.
 - ♣ Samoa'da ise, boşanma her iki tarafta oldukça kolay bir işlemdir. Eşlerden herhangi biri istediği zaman evliliği sonuçlandırır ve kendisine ait olan mal ve eşyaları ayırır. Bu eşya paylaşımına çocuklar da dahil edilir. Küçük çocuklar anne ile giderken, büyük çocuklar baba ile kalırlar.
 - ♣ Malay yarımadasındaki Semang toplumunda, özelliklede çocukları olmayanlar, sıklıkla eş değiştirirler. Kadın, kocasına barınağı terk etmesini söyler ve boşanma işlemini başlatır. Bu durumda, kadının babası erkeğe bir barınak yapmak zorundadır. Eğer boşanmayı isteyen taraf erkek ise, bu durumda başlık parasını geri öder. Her iki taraf da yeniden evlenmekte serbesttir.
 - ♣ Dahomey toplumunda ise boşanmayı ancak kadın başlatabilir. Boşanma nedenleri arasında, erkeğin kadının atalarına yapacağı törenleri yapmaması ve her yıl kadının babasına göstereceği hizmeti umursamaması, veya kadını onun akrabalarından birinin karısıyla aldatması sayılabilir. Erkek ancak karısını ihmal ederek, onun akrabalarını aşağılayarak, bir boşanmayı başlatmaya çalışır.
- Uganda'daki diğer bir toplum olan Ganda'da da benzer bir uygulama vardır. Erkek boşayacağı zaman karısını ihmal eder. Ancak, kadının kendi başına boşanmayı

başlatması söz konusu değildir. Bunun için erkek kardeşlerinden izin alması gerekir. Çünkü erkek kardeşler, hem kadının hem de evliliğin koruyucusu olarak davranırlar (Sacks 1975:224)

Benzer şekilde, Trobriand adası sakinlerinde de boşanma işlemleri evlilik kadar basit bir şekilde gerçekleşir. Kadın kendisine ait olan her şeyi alıp kocasının evinden ayrılır, annesinin veya en yakın kadın akrabasının kulübesine yerleşir. Orada kalıp olacakları bekler. Ancak, bu arada cinsel özgürlüğünün tadını çıkarmayı da ihmal etmez. Çoğu durumda kocası karısını geri getirmeye teşebbüs eder. Karısına ve yanlarına oturduğu akrabalarına “barış armağanları” ve birkaç elçi gönderir. Bazen kadın armağanları geri çevirir. O zaman yeniden elçiler gönderilir. Kadın armağanları kabul ettiği takdirde evine geri dönmek zorundadır. Ancak, kadın kararından dönmez ise erkek başını çaresine bakar ve yeni bir eş aramaya başlar (Malinowski 1992:124).

Boşanma olayı, Hopi toplumunda da oldukça basittir. Erkek, sade bir şekilde evi terk eder ve annesinin evine döner. Kadın, boşanma işlemini başlatıyorsa, bu durumu açıklar ve erkeğin eşyalarını kapının önüne koyar (Queen ve Habenstein 1974:68).

Kaguru kadını için boşanma, erkeğinin yeni bir evlilik yapmasından vazgeçirecek tek çaredir. Fakat atılan bu adım, gerçekten boşanma adımı değildir, sadece aileyi parçalamadan problemleri çözme teşebbüsüdür. Kenya'daki Gusii toplumu üzerine yapılan çalışmada kadınların, kocasını yeni bir evlilik yapmaktan vazgeçirmek için ailesinin yanına dönebilir. Kaguru toplumunda, erkek, geçerli bir gerekçe göstermeden karısını boşaması durumunda ödemiş olduğu başlık kendisine geri ödenmez. Bu nedenle, eğer kadını destekleyen güçlü bir çevre varsa, bu durumda boşanma isteği caydırıcı olabilmektedir. Ancak, Kaguru toplumunda boşanmak oldukça zordur. Çünkü, kadının ailesi genelde bu durumu onaylamazlar (Meekers ve Franklin 1995:315-330). ‘Başlık parası’ düzenine dayanan Kaguru evlilik siteminde, bu durum çok da şaşırtıcı değildir zira, kadın kendi isteği ile kocasını boşarsa kadının ailesi (akrabaları) başlık parasını kadının kocasının ailesine iade etmek zorundadır. Kaguru kadını, kocasının üzerine kuma getirmesi veya kocasının kendisine başka bir yerde eş bulması konularında kocasına müdahale gücüne sahip değildir bu nedenle elindeki tek tehdit unsuru boşanmadır (Beidelman 1986; Meekers ve Franklin 1995).

Boşanma, göçer bir hayat yaşayan !Kung toplumu ile yerleşik !Kung toplumu arasında da farklılıklar göstermektedir. Göçer olarak yaşayan !Kung toplumunda

problemler evliliklerin boşanma ile sonlanmaması için köyün yaşlıları ve çiftlerin yakın akrabaları tarafından bir çok teşebbüste bulunulur. Ancak, yapılan bütün çabalar bir noktaya kadardır. Çiftlerin anlaşamayacakları anlaşılınca, barıştırma çabalarında vazgeçilir. Böylece çiftler boşanmış olurlar. Neticede, herhangi bir ekonomik veya statü kaybı yoktur (Draper 1975:97). Oysa, yerleşik düzene geçmiş !Kung toplumunda boşanmak isteyen çiftler üzerindeki sosyal baskı daha fazladır. Çünkü, çiftlerin boşanması halinde, ilgili tarafın köyden ayrılma ihtimali vardır. Ancak, çiftlerin ailesi bir köyde yerleşmek için ev yapmış, tarla açmış, önemli zaman ve enerji sarfetmişlerdir. Bütün bunları bir boşanma ile bırakmak kolay değildir (Draper 1975:98-99).

Türk toplumunda ise boşanma nispeten az görülen bir olaydır. Bunun bir nedeni, ailenin hızla değişen bir toplumda bile tutucu niteliğini sürdürmesi, ikinci nedeni ise, Türkiye’de boşanmanın oldukça zor olması ve genellikle eşlerin ikisinin de onayını gerektiren uzun işlemlere bağlı bulunmasıdır (Kongar 1995:428). Ancak, 1983’te toplam 17.475 olan boşanmaların sayısı, yıllar boyu belirgin bir biçimde artmış ve nihayet 1994 yılında toplam 28.041’e ulaşmıştır. Her ne kadar bu sayı pek çok gelişmiş ülkeye kıyasla son derece düşükse de gelecekte artış göstereceği açıktır (Arıkan 1996:2). Arıkan (1996:2), uzun vadede, Türkiye’de boşanmaların ciddi bir soruna dönüşmesini beklemek yerine; halkın konuya olan duyarlılığını ve bilinç düzeyini yükseltmenin zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Kongar (1995:428)’e göre:

“Türk toplumundaki aile yapısını üç ayrı çevrede incelemek zorunluluğu vardır: köy, geceköy, ve kent. Birbirlerinden ayrı niteliklere sahip olan bu üç değişik çevre, ailenin biçimlenmesi bakımından da ayrı sonuçlar doğurmuştur”.

Evlenilecek kızın ailesine “başlık” olarak belli bir para, ya da mal ödenmesi geleneği, köylerde bugün de egemendir (Timur 1972:82). Başlık parası aslında kadının toplumsal güvenliği ile ilgili bir işleve de sahiptir (Örnek 1971:39). Köy ailesi ataerkil olduğundan, kadın genellikle erkekle aynı haklara sahip değildir. Fakat, karısıyla evlenmek için, onun ailesine belli bir ödeme yapmış olan erkek, ona daha bir özenle davranmasa bile, hiç değilse, boşanmadan önce, bu işin maliyetini düşünecektir. Kırsal alanlardaki boşanma oranının düşük olmasının nedenlerinden biri de, büyük bir olasılıkla başlık geleneği olabilir” (Kongar 1995:431).

Geleneksel Türk toplumunda erkeğin karısına üç defa “boş ol” demesi yeterli iken kadının boşanmayı başlatması için mahkemeye gitmesi gerekmektedir. Bunu yapması için de kadının ailesinin desteğine ihtiyaç duyar. Türk köyünde boşanmayı düşünen kadın çocuklarını kocasına veya kocasının akrabaları ile bırakmak zorundadır. Çünkü, “baba” kavramının anlamı gereği çocuklar erkeğe aittirler. Kocanın karısını dövmesi boşanma nedeni olarak görülmez. Ancak yine de eşler arasındaki geçimsizlik ve erkeğin ailesini geçindirememesi başlıca nedenler arasındadır. (Delaney 1991:53, 180-181).

Boşanma Türkiye’de gittikçe yaygınlaşan bir olaydır ve çok sayıda Türk çocuğu boşanmış ana-babanın yanında büyümektedir. Şu anda yayınlanmış belirli bir kaynak gösterememekle beraber, sosyal baskının az olduğu büyük şehirlerde boşanma sıklığının daha yüksek olduğu söylenebilir (Cüceloğlu 1998:381). Boşanma (çocuk için olduğu kadar) ana-baba için de zor bir olaydır.

Yine Kongar (1995:428)’a göre:

“...eşlerinden ayrılmış nüfus oranının oldukça düşüktür. Bunun bir nedeni, ailenin hızla değişen bir toplumda bile tutucu niteliğini sürdürmesi, ikinci bir nedeni ise, Türkiye’de boşanmanın oldukça zor olması ve genellikle eşlerin ikisinin de onayını gerektiren uzun işlemlere bağlı bulunmasıdır”,

3.8. Cinsiyete Dayalı İş Bölümü

Cinsiyet, kadın ve erkek arasındaki fiziksel ve biyolojik cins farklılıklarının, sosyal ve kültürel yapının zoruyla ayrı ayrı sınıflandırılmasıdır. Bu bir tür, yetiştirilişimizden gelen - diğer bir deyişle sonradan kazanılan- bir cinsiyet bilincidir. Dolayısıyla, cinsiyet rolleri, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklardan ziyade, kültür tarafından belirlenir. Toplum geliştirdiği yollar ile bazı davranış biçimlerini ve eylemleri bir cins için hazırlar ve teşvik ederken, diğerlerinden bir bölümünü öteki cins için yasaklar veya onaylamaz (Kümbetoğlu 2000:239). Rubin (1975:179-180) göre, kadın ve erkek doğal olarak birbirinden farklıdır. Ancak bu iki cins birbirinden gün ve gece, yeryüzü ve gökyüzü, yin ve yang, hayat ve ölüm gibi farklı değıllerdir. **Kişiyeye özel toplumsal cinsiyet kimliği**, doğal farklılıkların ifadesi olmanın ötesinde **doğal**

benzerliklerin bastırılmasıdır. Rubin (1975:178), Lévi-Strauss (1971)'a ait cinsiyete dayalı iş bölümünü şu şekilde yorumlar:

“Lévi-Strauss, cinsiyete dayalı işbölümünün biyolojik bir özellik olmadığını başka bir amaç taşıdığını savunur. Lévi-Strauss'a göre bu amaç kadın ve erkeği en ufak ekonomik birim haline getirip (ki en ufağı bir kadın ve bir erkekten oluşur) bu birlikteliği garanti altına almaktır.”

Böylece, Rubin (1975:178), cinsiyete dayalı iş bölümünü tabu olarak değerlendirir. Bu tabu, kadının ve erkeğin farklı olmasını destekler, kadını ve erkeği karşılıklı iki kategoriye böler, her iki cinsin biyolojik farklılıklarını ön plana çıkararak erkek-kadın ayrımını keskinleştirir. Son olarak, bu tabu heteroseksüel evlilik dışındaki tüm cinsel birlikteliklere karşı çıkar.

Mead (1996:7-8) ise, cinsiyete dayalı iş bölümüne bakış açısının daima ‘öznel’ olduğunu başka bir deyişle kişisel bakış açısına göre değiştiğini belirtir. Ancak her ne kadar öznel olursa olsun her toplum, topluluk içinde mutlak bir şekilde var olagelmıştır. Bir toplum tarım uğraşını kadın işi olarak götürken diğer başka bir toplumda tarım erkek işi olarak düşünülür. Ancak, hiç bir kültür yoktur ki, erkek ve kadın arasında sadece bir sonraki kuşağın yaratılmasına katkıda bulunmak dışında her hangi bir fark olmadığını kabul etsin.

Bilinen hemen her insan toplumunda dünyanın her neresinde olursa olsun, erkekler genç yaşlarında, içinde yaşadıkları ve üyesi oldukları toplumun ya da topluluğun birer üyesi olabilmeleri için, büyüdükleri zaman, kadın ve çocuk bakımı ile yükümlü olacaklarını öğrenirler. En basit bir toplumda bile çok az erkek bu sorumluluktan kaçınabilir. Bazı karmaşık toplumlarda (complex society), sayıları azımsanmayacak derecede yüksek olan erkekler, gerek kendilerini dine vererek gerek orduya katılarak veya Burma Budhistlerinin yaptığını yaparak kadın ve çocuk besleme durumundan kendilerini kurtarırlar. Bu tip farklı durumlara rağmen, her toplum erkeğin öğrenilen besleme davranışına sıkıca dayanır (Mead 1996:189).

Erkeğin hangi kadınlara ve hangi çocuklara bakacağı konusu ise tümüyle o toplumun kuralları ile belirlenir. Genelde, erkek cinsel ilişkide bulunduğu kadının ve onun çocuklarının bakımı ile ilgilenir de. Trobriand Adalı erkek kendi kız kardeşine

bakar, kendi karısına değil. Mentawai adasında, erkeğin gizlice edindiği kendi çocukları kendisi için çalışmaya başlayınca dek erkek baba evi için çalışır. Mentawai adasında, çocuğun beslenmesinden ve bakımından, çocuğun annesinin babası ve çocuğun annesinin erkek kardeşleri sorumludurlar. Şöyle ya da böyle toplumsal açıdan erkek kadına ve çocuğa bakmakla geçirir ömrünün büyük bir kısmını. Az önceki örnekte karısının yerini kız kardeşi almaktadır. Kadın hakim (matriliny) toplumlardan biri olan Zuni'lerin pueblolarında (yerli köyleri) erkek, karısının annesinin evi için çalışır ve eğer erkek karısından boşanırsa bu durumda kendi annesinin evine döner. Kendi annesinin evinin geçimini sağlayan kız kardeşinin kocası tarafından beslenir. Bu tip bir durumda dahi yine erkek kadını ve çocuğu besleyendir (Mead 1996:190-191).

Kaguru kadınının evin temizlik ve yemek işinin sorumluluğunu yüklendiğini bunun yanı sıra çocuk yetiştirme görevi ve tarladaki ürünü satarak paraya çevirme işleminde kocasına yardım etmek yine kadının görevleri arasındadır. Bu nedenle çokkarınlılık özellikle erkekler açısından ekonomik açıdan karlı ve kazançlı olmaktadır. Erkek, bu toplumda tarladaki ürünün paraya çevrilmesini kontrol eden kişidir ve kadın ve erkek ayrı ayrı bütçelere sahiptirler bu nedenle kadın bu kardan yeterince payını alamaz (Meekers ve Franklin 1995).

Bazı ilkel toplumlarda ise bazı kamu alanları erkeklerin hakimiyetindedir ve buralara kadının girmesi yasaktır. Örneğin, Büyük Nambalarda, Nakamal, hem reislerin özel bir makamı hem de köy odası olarak kullanılan yapıya denilmektedir. Nakamala kadınların girmesi yasaktır. Köy erkekleri akşamları buralarda toplanır, yemek yer, içer, uzun uzun ocakbaşı sohbetleri ederler. Eve gitmek istemeyenler buralarda geceleyebilirler (Paksoy 1989:55).

Yine, tüm Güney Pasifikte yaygın olarak tüketilen geleneksel bir içki olan *kava*, Büyük Nambalarda kadınlara kesinlikle yasaktır. Değil içmeleri içilen yerin yakınından bile geçmeleri, içen erkekleri gözetlemeleri ceza gerektiren durumlardır (Paksoy 1989:56). Küçük Nambalar'da hem erkeklerde hem de kadınlarda ayrı ayrı geçerli bir hiyerarşik düzen vardır. Erkeklerde olduğu gibi kadınlarında toplumdaki yeri, saygınlığı ve hatta cenazesinin biçimine göre, görkemine varıncaya kadar dek rütbesi derecesi ile orantılı olarak seyretmektedir. Küçük Namba'lı erkeklerde 13-19, kadınlarda ise 9 ayrı rütbe oluğu belirtilmektedir. Kızlar bu rütbe basamağının ilkinde diş sökümlü ile adım atarlar (Paksoy 1989:76).

Avcı-toplayıcı !Kung toplumunda, prensipte günlük işler cinsiyete dayalı olarak paylaştırılmışlardır. Ancak, uygulamada erkek ve kadınların birbirlerine yardım ettikleri görülmektedir. Özellikle de erkeklerin kadınların işlerini yapmakta hevesli oldukları gözlemlenmiştir. Yiyecek toplama işi kadın işi olarak kategorize edilse de, erkeklerin özellikle yaşlı erkeklerin veya çocuksuz erkeklerin eşleri ile birlikte toplayıcılık yapmaktadırlar. Benzer şekilde, su taşıma işi kadınınındır. Ancak, suyun uzaktan getirildiği dönemlerde erkekler kadınlara yardım etmektedirler. Ancak, avcılık tartışmasız olarak erkek işidir (Draper 1975:87-88).

Avcı-toplayıcı !Kung toplumunda, toplanan yiyeceklerin ve getirilen av etinin paylaştırılmasında tek sorumlu kişi kadındır. Bu durum, bu toplumdaki ekonomi ve sosyal organizasyonun basitliğinden de kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, kadın yiyeceği tek başına toplar ve taşır, nerede neyi toplayacağına kendisi karar verir. Bunları yapmak için de kimseden izin almaya gerek duymaz. Halbuki, tarım yapılan toplumlarda, kadınlar çalışmaya başlamadan önce erkeklerin araziyi temizlemesini, çit yapmasını ve benzeri güç gerektiren işleri yapmasını beklemek zorundadır (Draper 1975:84-85).

Avcı-toplayıcı !Kung toplumunda her ne kadar av etinin büyük bir önemi var ise de, her zaman av bulmak mümkün değildir. Oysa, kadınlar düzenli olarak yiyecek toplarlar. Kadınların yiyecek konusunda yaptıkları bu düzenli katkı, kendilerine olan güvenin de artmasını sağlar. Küçük bir kadın grubu, herhangi bir erkeğin korumasına gerek duymadan buldukları kamptan 10-15 km ötede bütün günü yiyecek toplayarak geçirebilirler. Kadınların yalnız olarak yiyecek toplamaları olağandışı bir durum değildir. Kadınlar yiyecek toplar iken, aynı zamanda av hayvanlarının hareketi ve su kaynaklarının yerleri konusunda da önemli bilgiler getirerek, erkekleri yönlendirebilirler (Draper 1975:82-83).

Avcı-toplayıcı olan Avusturalya Aboriginlerinde de benzer bir iş bölümü bulunmaktadır. Avlanma işi sürekli yiyecek temini açısından riskli olduğundan, yiyeceğin çoğu kadınlar tarafından toplayıcılık ile sağlanmaktadır. Seyrek olarak kadınlar, erkekler ile birlikte ava ve balık tutmaya gitseler de, genelde kadınlar ve erkekler kendi işlerini yaparlar (Rohrlich-Leavitt ve ark. 1975:114).

Yerleşik !Kung toplumunda ise, yerleşik düzene geçiş ile avı-toplayıcı !Kung toplumunda görülen cinsler arasındaki eşitlik kaybolmaya başlamıştır. Cinsler arasındaki iş bölümünün sınırlarını daha kesin olarak çizildiği ve kadınların yaptıkları

işler “değersiz” olarak görülmektedir. Kadınların yaptıkları işleri erkeklerin yapması erkeklik ile bağdaşmayacağı inancı vardır. Bu durum, toplumun cinsler üzerindeki sosyal baskısını da ortaya koymaktadır (Draper 1975:96). Yerleşik düzendeki !Kung kadını, daha fazla eve bağımlı hale gelmiştir ve yapması gereken iş sayısı artmıştır. En basit örneği ile yemek hazırlamak daha kompleks bir hal almıştır. Kadın, yemeğin hazırlanması kadar, yiyeceklerin muhafazası ve depolanması da kadının sorumlulukları arasındadır (Draper 1975:101). Kadın giderek artan miktarda evde vakitlerini geçirirken, bu durum erkeklerin daha uzun süre dışarıda zaman harcamasını sağlamaktadır. Erkeklerin, hayvanları gütmeleri, doğacak hayvanları takip etmeleri ve ekim zamanı toprağı hazırlayıp, çit yapmaları gibi belirlenmiş işleri bulunmaktadır (Draper 1975: 102-103).

Mead (1996:89-92), Samoa ve Bali’deki durumu cinsiyete dayalı iş bölümü açısından karşılaştırdığında, iş bölümünün açık ve kesin şekilde belirlendiğini ancak kadının yerini erkeğin almasının veya tersinin gerçekleşmesinin yadırganmadığını belirtir. Manus halkı ise farklı bir durum sergiler. Manus kültüründe, seks ve karı-koca bağları değersizleştirilir. Manus erkeğı aldatabilir, ama kadını aldatamaz eğer aldatırsa kötü ruhlardan çekeceğı var demektir. Manus çocukları erkeğı resmederken penisi kadını resmederken çimen etekleri kullanmışlardır. Manus kadını kadın olmaktan mutluluk duymaz. Çünkü toplumun Manus erkeğıne tanıdığı haklar kadına tanınmaz. Güç ve zenginlik kadın için de vardır; ancak anne ve erkeğın eşi sıfatları Manus toplumunda değersiz bir noktada olduğundan hakların hiç bir değeri yoktur.

Manus’larda kadın da erkek de çok çalışır. Erkek avlanır, evini inşa eder ve para kazanmak için uzun seyahatlara çıkarken Manus kadını yemek pişirir, balık tütsüler, pazara gider, boncuk işi ve çimen etekler yapar (Mead 1996:168-174).

Yeni Gine’nin Toricelli Dağlarında yaşayan Arapesh kadını ve erkeğı zamanının çoğunu yokuşlarda bir aşağı bir yukarı giderek geçirir. Arapesh kadını ağır işleri yapmakla sorumlu iken, Arapesh erkeğı çocuklara bakar, ateş yakar vs. Menstürasyon zamanında kadın dinlenir ve Arapesh erkeğı kadının yanına gitmez, çocuklara ve kendine bakar. Hamilelik sürecinde, Arapesh erkeğı eşinin tabularını paylaşır. Tüm bunlardan Arapeshlerde biyolojik bir farklılığın her iki cinsiyet için olabildiğini söylemek zordur. Şu söylenebilir: kadın tüm ağır işleri yaparken erkek, kadının periyodunun getirdiğı ve çocuk bakımının getirdiğı olumsuz durumlara tabidir. Orta

Sepik Irmağı kenarında yaşayan kafatası avcılığı yapan Iatmul halkı işbölümü açısından cinsiyete dayalı bir sistemdedirler. Kadının belli görevleri vardır ve mutlu bir şekilde bunları yerine getirir. Iatmul erkeğinin çalışma sistemi kendi isteğine bağlıdır ve zamanla sınırlı değildir. Iatmul çocukları oyunlarında tümüyle yetişkinleri taklit ederler. Erkek çocuk kuş avlarken kız çocuk erkek çocuğa yemek pişirir. Iatmul kadını aybaşı zamanı kocasına yemek pişirmek zorunda değildir. Diğer eşler pişirir. Kadın doğuracağı zaman kendi ailesinin evine gider böylece kocasının evinde çalışıp yorulmaz. Eğer erkek aynı zamanda üç karısını birden hamile bırakmışsa bu toplum tarafından hoş karşılanmaz. Bunun da nedeni erkeğe hizmet edecek kadının kalmamasıdır. Samoalılar da iş bölümü cinsiyete dayanmasından çok yasa ve toplumdaki statüye dayanmaktadır (Mead 1996:168-174).

Kuzey Alaska'da yaşayan avcı ve toplayıcı bir topluluk olan Inupiaq'larda ise, erkekler başlıca olarak alet yapma, balık tutma ve avlanmadan sorumlu iken, kadınların balık tutmadan, nadiren avlanmaya yardım etmelerinden, hayvanların kesim ve parçalanmasına yardım etme, yiyeceklerin saklanması ve hazırlanmasında, av hayvanlarının derilerinin işlenmesinde ve çocukların bakımdan sorumlu olduğu gözlemlenmiştir. Bu toplumda da Kuzey Kutbunda yaşayan diğer avcı topluluklar gibi avlanma özel/tinsel bir aktivitedir. Bu aktivite içinde ise kadının mistik ve vazgeçilmez bir rolü bulunmaktadır. Çünkü, bu toplumda, av hayvanlarının, ancak karısı usta ve cömert olan avcılara geldikleri inanılmaktadır. Dolayısıyla, av hayvanını avcı bulmaz, av hayvanı kadın için gelir. Bu nedenle, erkekler öldürülen hayvanın bir ruhu olduğuna inanır ve ona göre davranırlar. Bu yüzden, bir balina avcısına sorulduğunda "Büyük olan avcı ben değil, karımdır" der. Çünkü balina, kaptanın karısına gelmektedir. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken nokta, bütün inanış içinde herhangi bir "kadının" değil evli olan "kadının" rol oynadığıdır (Bodenhorn 1990:55-74).

Avcı-toplayıcı toplumlardaki cinsiyet rolleri üzerindeki araştırmaları derleyen Brightman (1996:687-729), bu toplumlarda kadınların avlanmaması ile ilgili aşağıda sıralandığı gibi bir dizi sosyobiolojik teorilerin ortaya atıldığını saptamıştır. Bu teoriler genel olarak:

- ♣ kadınların fiziksel yetersizliklerine, özellikle kas gücü olarak erkeklerden daha zayıf olmalarına, dolayısıyla hayvanlarını avlayamayacağı, avlasa bile taşıyamayacağı,

- ♣ kadınların erkeklerden daha az saldırgan (agresif) olmalarından kaynaklanan psikolojik yetersizliklerine,
- ♣ bir kişinin tek başına bütün işleri yapamayacağından görev paylaşımı yapılması gerektiğinden, dolayısı ile kadın ve erkek arasındaki ilişkinin esas olduğuna, bunun da evlilik ile sağlandığına, ve kadının ev ve yardımcı işlere yöneldiğine,
- ♣ Avlanmanın kadının üretkenliğini tehlikeye atacağından, kadınların daha az riskli işler ile uğraşmak istemelerine,
- ♣ Gebe kadının av peşinde koşarken düşük yapma ve erken doğurma ihtimalinin yüksek olduğu, doğum yapan kadının, yeni doğan çocuğu emzirme ve ilgilenmeleri gerektiğinden, zamanlarını ve enerjilerini enerjiyi bu yönde kullanmak zorunda kalmalarına, dolayısıyla avlanan kadınların çocuklarıyla daha az ilgileneceklerinden çocuk ölümlerinin artacağına
- ♣ Erkeklerin kadınların varlığının avın başarısını tehlikeye atacağı ve kadınların menstruasyon kanamalarından kaynaklanan kokuların av hayvanlarını kaçıracığı inancına, dayanmaktadır.

Ancak, araştırmacı, fiziksel farklılıkların avcı-toplayıcı toplumlarda cinsler arasındaki iş bölümünü açıklayamayacağını, kadınların avdan dışlanmasının nedenlerinin cinsel dışlama, cinsel politikalar ve tabulardan kaynaklanacağını ileri sürmektedir.

Geleneksel Afrika kültüründe erkek ve kadınların toplum içindeki rolleri açık bir şekilde belirlenmiştir. Erkek ve kız çocukları, toplumun onlardan ilerde ne bekleyeceğini bilerek büyürler. Erkek çocukları hayvanları otlatırken, kız çocukları ateş için odun toplar ve su getirirlerdi. Çocuklar büyünce erkekler ava gider, kızlar ise ev işlerindeki maharetlerini geliştirirler. Evlilik çağına geldiğinde ise erkek bir koca ve baba olarak, kız ise bir kadın ve anne olarak toplumdaki yerlerini edinirler. Her ne kadar yapılacak işler her iki tarafa da dağıtılmışsa da, kadınlar sosyal statü açısından erkeklerden daha alt kademedede görülmektedir. Erkek, ailesine bakmak ve korumak için güçlü ve akıllı olmak zorunda olduğun bilir, oysa kadın kendisine bakacak ve koruyacak iyi bir koca bulmak için çalışkan ve uysal olmak zorundadır. Diğer bir deyişle, kadın için hayatını yönlendirmek kendisine değil kocasına aittir (Bwakali 2001: 270-273).

Örneğin, üç Afrika ülkesinde incelenen dört toplumunun üçünde –Lovedu ve Pondo (Güney Afrika), Ganda (Uganda)- kadının evlendikten sonra kocası ve kocasının

akrabalarının otoritesi altında çalışmasına rağmen o gruba dahil edilmez. Kadının, ayrıca, ev işlerini yapmasına, çocukları büyütmesine karşın, ailesini dışarıda temsil etmek gibi bir hakkı yoktur. Öte yandan, Mbuti (Zaire) toplumunda evlilik kadının çalışma hayatı ve sosyal yaşamı üzerinde herhangi bir sınırlama getirmez (Sacks 1975:226).

Diğer bir Afrika ülkesi olan Nijerya da ise kadının durumu diğer birçok Afrika ülkesinden farklı değildir. Gelişmeye çabalamakta olan bu ülkede din de kadınlar üzerinde önemli bir rol oynamaktadır. Kadınlar evlere hapsedilmekte ve ekonomiye katkısı sınırlandırılmaktadır. Üretimin giderek modernleşmesi ve makine üretimi mallara olan talebin artması ile de, evlerinde üretim yapmaya çalışan kadınların bu çabaları da giderek etkinliğini yitirmekte, kadınlar ekonomik açıdan giderek daha fazla kocalarına bağımlı olmaktadır. Açılan yeni iş sahaları da, kadınların erkekler ile yüz yüze gelmeleri yasak olduğundan, erkekler tarafından işgal edilmektedir (Remy 1975:358-371).

Günümüz Afrika'sında durum, geçmiştekenden daha kötü bir haldedir. Kız çocuklarını zorla evlendirilmesi, dul kalan kadının bir eşya gibi başkasına miras kalması, kadınların dövülmesi hala sık görülen durumlardır. Birleşmiş Milletlere göre, Afrika daki çiftliklerde yapılan iş yükünün %66-80 kadınların omuzlarında olduğunu göstermektedir (Bwakali 2001:270-273).

Bahçe tarımı yapan 515 topluluk üzerinde Martin ve Voorhies (1975) tarafından yapılan bir diğer çalışmada ise, bu toplumların %50 sinde tarım işinin daha çok kadın tarafından yapıldığı, %33'ünde erkeğin ve kadının katkılarının eşit olduğu, ancak %17'sinde erkeklerin kadınlardan daha fazla çalıştığı belirlenmiştir.

En fakir Afrika ülkelerinden biri olan Somali'de kadınlar ataerkil yapı altında ezilmektedir. Somali kültürü, erkeklerin kadınları üzerinde hakimiyet kurmasını empoze eder. Dolayısıyla kadınlar evlerine hapsedilmiş ve kendilerini bağımsız bir birey yapacak her türlü fırsattan yoksun bırakılmıştır. Gelenekler sadece kadınların sosyal ve entelektüel gelişimini engellemez, kadınların duygu ve düşüncelerini açıkça ifade etmesine bile izin vermez. Bu toplumda çok iyi bilinen bir atasözü "Süt gelen memede akıl olmaz" şeklindedir. Ancak, Somali de yaşanan savaş ve kıtlık nedeniyle, kadınlar bu baskıdan kurtulmaya başlamışlardır. Nüfusun beşte birinin komşu ülkelerdeki sığınma kamplarına göç etmiş olması, bir kısmının ise sığınmacı olarak Avrupa

ülkelerine gitmesi, kadınların kıtlık ve savaş gibi iki felakete erkeklerden daha fazla dayanmaları gibi nedenler ile kadınlar artık bu kısır döngüyü kırmaya çalışmaktadırlar. Özellikle, Avrupa ülkelerinde sığınan kadınlara verilen sosyal ve ekonomik haklar sayesinde, kadınlar iş hayatına atılmış, böylece erkek ve kadın rolleri değişmeye başlamıştır. Kadınların bu durumundan erkekler şikayetçidirler, ve kendilerine artık eskisi gibi saygı gösterilmediğinden ve Somali kültürünün bozulduğundan şikayet etmektedirler. Bu sosyal değişim ile kendilerini aşağılanmış olarak gören Somalili erkeklerde aşırı içki içme alışkanlığı başladığı bildirilmektedir (Keynan 1995:26-27).

Doğu ve Batı Afrika'daki kadın ve erkek arasındaki en ilginç yön ekonomik olandır. Bu bölgelerde yaşayan Afrikalı kadınların başlıca tarım üreticisi olduğu bilinen bir gerçektir. Çokkarılı bir yapıda ve ev mülkü konusunda kadınlar bir dereceye kadar ekonomik bir özgürlük yaşarlar. Kadınlar, yetiştirdikleri ürünün satışından elde edilen gelirden bir pay alırlar (Tambiah 1989:413-435). Ancak, Afrikalı kadın kocasından ve çocuklarından sınırlı derecede yardım alır. Ayrıca, Sub-Saharan Afrika kadının yerleşik tarım yapılan yerde baba mirasından arazi olarak pay alamaması veya hayvancılık yapılan yerlerde sürü üzerinde bir hakkının olması, kocadan gelen desteğin sınırlı olmasıyla bir araya geldiğinde kadını oldukça zayıf bir konuma getirmiştir (Tambiah 1989:413-435).

Bahçe tarımından, tarla tarımına geçiş ile birlikte kadınların üretime olan katkısında önemli azalmalar meydana gelmiştir. Yapılan araştırmalar, tarla tarımı ile yaşamın sağlayan toplumlarda kadının üretime katkısının başlıca olduğu toplumların oranının %15'e düştüğü, erkeklerin başlıca üretim rolünü üstlendiği toplumların oranının ise %81'e çıktığı saptanmıştır. Ayrıca, erkeğin ve kadının emeklerinin eşit olduğu tarla tarımı yapan toplumların oranı ise %3 civarında bulunmuştur (Martin ve Voorhies 1975).

Üst kastta bulunan Kuzey Hindistanlı bir kadının tarlada çalışmasına izin verilmez. Kadın genellikle ev işlerinde sorumludur. Bu durumun nedenlerinden biri, bu tür işlerin daha alt kastlarda çalışan insanlara bırakılmış olması ve üst kasttaki insanların daha alt kasttaki hem kadın hem de erkek iş gücünü sömürüyor olmasıdır. Ancak, alt kasttaki kadınlar evlerinden dışarı çıkmaları açısından daha fazla özgürdürler. Evliliklerinde başlık parasından (dowry) ziyade çeyiz (bridewealth) önem taşır. Çünkü bu kişilerin ekonomik işgücünün önemi vardır. Boşanma ve dul olanların yeniden

evlenmesi açısından daha serbesttirler. Üst kastta ait olan kadınların tarım işlerinden uzak tutulması ile de kocası ve kocasının ailesi bu kadına ve çocuklarına bakma yükümlülüğünü de beraberinde getirmektedir. Bu durum, kadının dul kalması durumunda da devam eder. Her ne kadar kadın bağımlı bir duruma getirilirse de, aynı zamanda koruma altına da alınmaktadır (Tambiah 1989:413-435).

Yukarda verilen örneklerin kadının ekonomiye katkısı ve toplumsal statüsü arasında bir ilişki kurulduğunda aşağıdaki sonuçlara ulaşmak mümkün görülmektedir:

- ♣ İlk olarak, avcı-toplayıcı toplumlarda kadının ve erkeğin statüler getirdikleri besin miktarı ile orantılıdır. Eğer erkeğin beslenmeye katkısı kadından fazla ise cinsler arasındaki toplumsal tabakalaşma belirginleşmektedir. Bu durum daha çok Eskimolarda, Inuitlerde, görülmektedir. Ancak, kadınların toplayıcılık ile beslemeye katkısı erkeklerin avlanması ile yapılan katkıdan daha fazla ise cinsler arasında statü açısından bir eşitlik söz konusudur (Kottak 2002:453).
- ♣ Kadının üretim alanlarından evlere taşınması ile statüsünde de bir düşme meydana gelmiştir. Çünkü, kadın tarafından yapılan ev işlerine, erkeğin yapmış olduğu geçim aktivitelerinden daha az değer verilmektedir. Üretim yöntemlerinde meydana gelen bu değişim, sadece kadının statüsünü değil, akrabalık sistemi ve evlilik kurumları üzerinde de etkili olmuştur. Artık, tek eşlilik çok eşliliğe tercih edilmeye başlanmış ve çekirdek aile önem kazanmıştır. Dahası, kadın cinsel yönden de baskı altına alınmıştır (Kottak 2002:453).

Türk köyü alan araştırmasına göre (Delaney 1991:239-261), iş bölümü tümüyle cinsiyete dayalı olarak erkeklerin ve kadınların yapacağı işler olarak belirlenmiştir. Kadın ve erkeğin sorumluluğunu üstlendiği işler, kadın ve erkeğin üremedeki rolleri ile paralellik göstermektedir. Bir çocuğu meydana getirmek için kadın ve erkek biraraya gelmelidir bu durumun yansması kadın ve erkeğin evi (ev halkı) için çalışmasında da kendini gösterir. Erkek tohumu ve tarlaya sahip olandır. Kadın tarlanın bakımından sorumludur. Erkeğin iş bölümündeki sorumluluğu düzenli bir devamlılık arz etmez, fasılalardır. Kadının payına düşen ise süreklidir. Kadın iş bölümündeki rolü önemli ancak türev (türeyen) niteliğindedir. Buğdayı eken, toprağın işlenmesinde hakim olan erkektir. Makineyi erkek kullanır. Ekmek yapmak 'kadın işi' dir. Erkek ve/veya erkek çocuk hayvanların (koyun, keçi, vs.) beslenmesinden veya kırılmasından sorumludur. Kadın ve/veya kız çocuğu ise hayvanların sağımından, sütün pişirilmesinden ve kırılan

yünün işleminden sorumludur. Tıpkı kadının erotik süsü olarak görülen saçının erkek tarafından sıkı bir şekilde kontrolünde olduğu gibi hayvanın tüyünden, kılından erkek sorumludur. Hayvan kesiminden (kurban) de erkek sorumludur. Kadın ve erkek emeklerinin somut ürününü sofrada (yemekte) birleştirirler. Delaney (1991), bu durumu, yemek yeme ve cinsellik arasındaki sembolik paralellığe bağlar. Delaney, bu toplulukta her bir gıdanın (yiyeceğin) cinsiyeti olduğunu savunur. Bundan dolayıdır ki, yemek yerken farklı gıdaların birbirine katılarak yenmesi bu toplumda hoş karşılanmaz. Bu durumu da Delaney, cinsel birleşme esnasında spermin bulaşmasından duyulan rahatsızlık şeklinde açıklar. Kuzey Amerika'daki farklı gıdaların bir tabakta karıştırılarak yenmesi durumunun bu toplulukta düşünce bazında dahi söz konusu olamayacağını savunur. Bu toplumda, kadın ve erkek cinselliğın ve yemek yemenin dışında üçüncü bir şekilde bahçe işinde bir araya gelir. Bahçe, kadının ve erkeğın beraberce çalıştığı tek yerdir. Bahçe işinde kadın da erkek de aynı işi yaparlar. Kadın yaptığı yoğurdu pazarda satarak ve bazı elışlerini satarak kendine gelir elde eder.

Delaney (1991:265-268), durumun yalnızca erkeğın üreten (producer) kadının ise yeniden üreten (reproducer) olmasından ibaret olmadığını, kadının yeniden üreten olmasının kültürün dayandığı yegane temel olduğunu iddia eder. Türk köyünde, kadının ürettiğine değil kadının kendisine, toplumdaki rolüne ikincil gözle bakılır. Üreten, yaratıcı olma rolü erkeğındir. Kadının yaptığı iş ne denli değerli olursa olsun yeri her zaman ikincildir.

Delaney'in bu görüşü Morvaridi (1992, 1995) tarafından da desteklenir. Kadının üretiminde bulunduğu işin değersizliğı onun cinsiyetinden kaynaklanır ki bu durum daha önce belirtildiğı üzere kadının üremedeki durumuna bakışla paralellik göstermektedir. Teknolojik değışimlerin Türk köylü kadını üzerindeki etkisini araştıran Morvaridi, araştırmasına konu olarak Iğdır, Kars ve Biga, Çanakkale'de iki köy seçmiş ve iki farklı kültür kökeninden gelen iki ayrı halkın yaşantısını, kadının statüsünü ve bu durumun ziraat üzerindeki etkisini incelemiştir. Iğdır'da araştırmaya konu olan 'Akyumak' köyü halkı Azeri Türk'leri olup inançları Şia İslam'dır. Biga yöresinde araştırmaya konu olan 'Kahve Tepe' köyü halkı ise kökleri Kafkasya'ya dayanan Çerkezlerdir. Kendi kültür ve dillerini korumuşlardır. İnançları ise Sunni İslam'dır. 'Akyumak' köyünde köylü pamuk ve şeker kamışı yetiştiriciliğı ile uğraşır. Çapa yapmak ve hasat yapmak kesinlikle kadın işidir. Ailede eğer çapa ve hasat yapacak

kadın yoksa erkek bu işi yapmaktansa ücretli kadın işçi tutmayı yeğler. Çapa ve hasat yapan kadın ayrıca ve aynı zamanda ev işleri ile de sorumludur. Kadın sadece yaşlandığında ve çocukları evlenme yaşına geldiğinde tarlada çalışmaz. Çocuğa bakmak, süt sağmak, tezek hazırlamak, su taşımak, yemek yapmak ve ekmek pişirmek yalnızca kadının yapması gereken işler olarak algılanır. Kadın iş gücü olarak tarlaya gider ama karşılığında kendisine hiç bir ödeme yapılmaz. Kadın ağır çalışma koşullarının yanı sıra aile içi şiddete maruz kalır. Erkekler kadınları kullanırlar ve kadının elinde her hangi bir güç yoktur (Morvaridi 1992:579). Bir evde ne denli çok sayıda kadın varsa gelir o denli yüksek demektir. Çünkü kadınlar ücretsiz çalıştırılan iş gücüdür (Morvaridi 1992:585). Erkek teknolojik bilgiyi kontrol edendir. Bu durum çoğu zaman toprak, su ve kadın iş gücü gibi eldeki kaynakların yanlış yönetilmesine neden olur ki çoğu zaman toprağın aşırı tuzlanması aşırı sulama bunlara birer örnektir. (Morvaridi 1992:567, 575). ‘Kahve Tepe’deki Çerkez kültürü içindeki kadının statü ve rolü, iş gücü açısından bakıldığında ‘Akyumak’daki hemcinslerinden biraz daha iyi görünmekle beraber genelde aynıdır. ‘Kahve Tepe’de kadın evlenmeden önce tarlada çalışmaz ancak evlendikten sonra tarlada ücretsiz iş gücü olarak çalışır. Kadın içinde bulunduğu bu durumdan şehirde yaşayan biriyle evlenerek kurtulmak ister (Morvaridi 1995).

Delaney (1991), kadının Türk köyündeki yerinin diğer gelişmekte olan ülkelerdekinden pek de farklı olmaksızın iyiye gitmediğini de savunur. Delaney’in bu görüşünü Rogers (1980) da paylaşır. Rogers, kitabında gelişmekte olan ülkelere yapılan uluslararası yardımlarda gelişmekte olan ülkelerdeki kadınların o toplumdaki rolleri görmezden gelinmiş ve hatta bu kadınlara gelişmiş ülkelerdeki değer yargıları empoze edilmeye çalışılmıştır. Rogers, gelişme projelerinin yoğunlukla kar amacı güttüğünü ve köy hayatı göz ardı edildiğini belirtir. Rogers’ın önerisi şudur: mutlaka alternatif gelişme stratejileri bulunmalıdır. Bu stratejiler geleneksel kurumsal yapılaşmayı, lokal psikolojiyi ve sosyal faktörleri değerlendirmeli ve bunlardan yararlanarak gelişmeyi sağlamalıdır. Delaney (1991) toprak ve kadın benzetmesinde her ikisini de hayatın besleyicileri olarak belirler. Bu durumda kadının rolü, yine erkeğin bir gerisinde olmakla beraber, önemli, değerli ve gereklidir. Bourdieu (1962:103-104) bu konuya köy toplumları açısından bakmış ve ‘toprak anne gibidir...’ benzetmesini yapmıştır. Delaney (1991), erkeğin evi için çalışırken daha çok dışarıda bir hayatı olduğunu kadının ise

geride ve evde bırakılan olarak eve bağılı bir hayatı olduğunu söyler. Şehirlerdeki hayatın ise köylerdekinden pek farklı olmadığını kadının bu sefer apartman katlarına kapandığını savunur.

Rubin (1975:160-163), klasik Marksizm çerçevesinde kadın ve cinsel baskıyı açıklamaya çalışır. Kadın, kapitalist ekonomik düzen açısından her zaman el altında bulunan bir iş gücüdür. Kadın bu düzen içinde emeği ile artıdeğer yaratırken kendi için en düşük geliri elde eder. Evde yapılması gereken, yemek pişirmek, çamaşır, bulaşık, temizlik gibi birçok ev işi aslında artıdeğer yaratmaktadır. Tüm bu ev işleri genelde kadınlar tarafından yerine getirilir. Ama bunun karşılığında kadına emeğinin karşılığı ödenmez. Ev işinin üretken bir iş gücü olup olmadığı tartışılmalı bir konu olmuştur (Gough 1972: Marx 1969:387-413). Rubin (1975), ev işinin, artıdeğer ve anamal üretme açısından üretken olarak değerlendirilmeyeceğini ancak, artıdeğer ve anamal üretme açılarından çok önemli bir değeri olduğunu öne sürer.

3.9. Soy Takibi ve Akrabalık

Rubin (1975:176-177)'e göre "akrabalık sistemi yalnızca kadının değil, aynı zamanda cinselliğin, soyların, nesillerin, kadın ve erkek ve çocukların sosyal ilişkiler bütünü içinde değiş tokuş edildiği bir sistemdir ". Connell (1998:188) ise evlilik ve akrabalığın, diğer aileler karşısında çıkarların korunmasında pratik yararlar sağlayacağını belirtmektedir.

Dolayısıyla, ilkel topluluklarda kişilerin yaşamları akrabalık ilişkileri ile de düzenlenir. Bireyler akrabalarını, onların statülerini ve haklarını, kendisinin onlardan olan beklentilerini ve onlara karşı olan sorumluluklarını öğrenirler. Modern toplumlardaki, devletin üstlenmiş olduğu ve kurumsallaştırdığı birçok sorumluluk, örneğin hastaneler, bakımevleri, yetimhaneler, okullar, bankalar vb.- ilkel toplumlarda akrabalık ağı sayesinde yürütülür. Akrabalar, sadece evlilikte değil, doğumda, çocukların yetiştirilmesinde, birçok ekonomik olayda, hastalıkta, yaşlılıkta, ölümden veya malların aktarımında rol oynarlar (Brown 1963:46-47).

Akrabalık sisteminin ilkel toplumlardaki bir önemli işlevi de, farklı ve aynı cinsten bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Özellikle, kimin kimin ile evleneceği, diğer bir deyişle kimin kimin ile cinsel ilişkide bulunmayacağı (ensest tabu) en yakın olarak akrabalar tarafından denetlenir. Tek odalı kulübelere yaşayan, ve

dolayısıyla özel yaşamın olmadığı ilkel toplumlarda, insanlar arasındaki fiziki yakınlığın cinsel bir arzu uyandırmasını engellemek amacıyla psikolojik bir uzaklık sağlanır. Bu amaçla, kişiler arasında günlük yaşamda da sosyal bir mesafe kurulur. Örneğin; Büyük Nambalar'da büyük erkek kardeşin kendinden küçük erkek kardeşlerinin karılarıyla konuşması yasaktır. Yine, Yeni Herbid adalarından (Vanuatu) Leperes'te (Bugünkü Ambae adası) ergenlik çağına gelen genç erkeğin, kız kardeşi evdeyken babaevine gitmesi, kız kardeşinin adını anması yasaktır. Benzer şekilde, yolda rastlaması durumunda, kız kardeşinin saklanması veya kaçıp uzaklaşması gerekir (Paksoy 1989:46)

Hemen hemen bütün toplumlarda akrabalık, kan bağı veya evlenme ile edinilir. Kan bağı ile edinilen akrabalıkların çekirdeğini aile oluşturur. Bütün toplumlarda, ailenin merkezinde aralarındaki yadsınamaz biyolojik bağdan dolayı anne ve çocuklar var iken, babanın bu aileye dahil edilip edilmemesi kültürden kültüre değişmektedir. Çünkü, Nayar ve Toda gibi çokkocalılığın uygulandığı toplumlarda, doğan çocuğun babasının kim olduğu bilinmez ve babalık sadece sembolik olarak kabul edilir. Benzer şekilde, erkeğin doğumdaki rolünün bilinmediği Trobriand adasında da doğan çocuklar için baba, onlara geçici bir süre ile bakan ve besleyen bir yabancından başkası değildir. Bütün bu toplumlarda çocuğun yetiştirilmesinden çoğunlukla annenin erkek kardeşleri sorumludurlar.

İlkel toplulukların çoğunda doğan çocuk ya babanın (ataerkil) ya da annenin (anaerkil) soy grubuna dahil edilir. Ataerkil soy takibinde, bir soy grubunun erkek üyeleri, soylarını diğer erkek ataları yolu ile tek bir ataya dayandırmaktadırlar. Bu sistemde, anne kendi babası ve kardeşleri ile aynı soy grubundayken; doğan kız ve erkek çocukları, babalarının, büyükbabalarının, amcalarının ve amca çocuklarının soy gruplarına dahildirler (Haviland 2002:316).

Sosyal düzen olarak, Vanuatu'daki kabile örtüsünün aksine, Samoa toplumu, alinga dedikleri bir aşiret olgusunu andıran geniş sülaleler üzerine kuruludur. Ülkede, reislerinin her biri kral ünvanına sahip olduğu dört ayrı sülalenin varlığı ve bu dört sülalenin birbirleri arasındaki çekişme olayların asıl belirleyici yönüdür (Paksoy 1989: 121).

Kandiyoti (1988), ataerkil sistemi ikiye ayırır. Bunlardan birincisi, sub-Sahara Afrika modeli ki bu modelde kadın Afrika tipi 'çok karılılık' gerçeği ile yüz yüze

kalmakla beraber kocasından aldığı destek oldukça sınırlıdır. Kadın, çocuklarına ve kendine bakmakla sorumlu olduğu gibi çocuklarının eğitiminden de sorumludur. Kocasına bağımlı olan kadın bu durumdan her hangi bir şekilde avantaj sağlamadığı gibi kadın sadece kaybedendir. Kandiyoti (1988)'in sistemdeki ikinci modeli 'klasik ataerki' (*classic patriarchy*) olarak isimlendirir. Klasik ataerki'nin bulunduğu coğrafyalar: Kuzey Afrika, içinde Türkiye, Pakistan ve İran'ın da bulunduğu Müslüman Orta Doğu ülkeleri ile içinde Hindistan ve Çin'in yer aldığı Güney ve Doğu Asya ülkeleridir.

Klasik ataerki sistemde, kızlar genç yaşta evlendirirler ve kocalarının babaları tarafından yönetilen kalabalık aile ortamı içinde yaşarlar. Genç yaşta evlenen kızlar yeni yaşam alanlarında çevrelerindeki tüm erkeklerden daha alt sırada yer alıp ikincil bir öneme sahip oldukları gibi yerleri daima kaynanalarından sonra gelir ve ikincil sıradadırlar. Türk'lerde, endogami (iç evlilik) az görülür ve koca karısının onur ve namusundan sorumludur. Arap toplumunda ise, kadının kendi ailesi evli kızlarının onur ve namusundan sorumludur (Meeker 1976).

Agarwal (1988) ve Sharma (1983)'e göre, evlilik öncesi erkeğin ya da kadının ailesine yapılan ödemeler ister kadının erkeğin ailesine yaptığı ödeme (*dowry*) şeklinde olsun ister erkeğin kadın için kadının ailesine ödediği 'başlık parası' (*bride-price*) şeklinde olsun, kadın kendi babasının mirası üzerinde hiç bir hak iddia edemez. Söz konusu Müslüman topluluklarda, kadın mirastan hak iddia ettiği takdirde erkek kardeşleri tarafından yalnız bırakılmaya mahkum olabilir. Genç kadın evlilik yolu ile kocasının ailesinin evine yerleştiğinde kendisine ait hiç bir varlığı mevcut değildir. Gittiği bu yerde kendine tek bir şekilde yer edinebilir o da 'erkek çocuk' doğurmasıdır.

Kadın gelin olarak gittiği 'ataerki düzene sahip geniş aile' (*patriarchally extended family*) yapısı içinde başlarda oldukça zorluk çeker ama sonunda o da kendi 'gelinleri' üzerinde bir gün söz sahibi olacak ve kontrolü ele geçirecektir. Bu döngüsel durum aslında, ataerkinin kadınlar tarafından bir anlamda desteklenmesine neden olur. Kadın özgürlüğünü yaşlılığında oğlu/oğulları aracılığı ile kazanır. Oğul/oğulları kadın için en önemli kaynaktır.

Kandiyoti'nin (1988) bu görüşleri Moghadam (1993) tarafından da paylaşılır. Moghadam (1993) ataerki toplumu, Avrupa ve Asya'da varolmuş kapitalizm öncesi sosyal yapıyla (*precapitalist social formation*) özdeşleştirir. Tıpkı kapitalist sistemde

olduğu gibi: işçinin/çalışanın ürettiği kendisine ait değildir; ataerkil yapıda da aynı durum söz konusudur: doğurduğu çocuk veya dokuduğu kilim kadına ait değildir, çocuk ve kilim ataerkil yapıdaki aileye aittir. Rubin (1975), kadına bu döngü içinde yapılan muameleyi 'kadın ticareti' (*the traffic in women*) olarak adlandırır. Ataerkil yapıda, kadın 'bir çeşit mal-mülkiyet' olarak algılanır. Kadının onuru ailenin onurudur. Erkek egemenliğinin bir çeşit özel formudur ataerki ve kelimenin kullanımı kesinlikle Tevrat ile ilintilendirilmelidir. Hz. İbrahim yaşlı bir baba figürü olarak karıları, çocukları vs. üzerinde kesin bir güce sahip olan ilk patriarktır (Rubin 1975:168).

Tillion (1983)'e göre, Müslüman toplumdaki kadına yapılan eziyet, zulüm, baskının temel nedenini aslında İslam dininde aramamak gerekiyor. Temel nedeni bulmak için çok eski dönemlere, babasoylu (*patrilineal*) toplumların başlangıç noktalarına gidilmesi gerekiyor. Aslında temel nedeni 'iç evlilik' te (*endogamy*) aramak en doğrusudur. İslamiyet'ten önce varolan babasoylu toplum sistemi kadının eziyete, zulme ve baskıya maruz kalmasının bir nedeni olabilir. Joseph (1996:195)'in Arap'lardaki ataerki'yi tanımlayışı şu şekildedir:

"Ataerki, Arap dünyasındaki erkeklere, yaşlılara (hem kadın hem de erkek) ayrıcalık tanır ve bu ayrıcalık akrabalık bağları içinde derecelenir. Kadınlara, çoğunlukla, babalarına, erkek kardeşlerine, büyükbabalarına, amcalarına, dayılarına ve erkek kuzenlerine saygı duymaları gerektiği ve karar mekanizmasını onlara bırakmaları gerekliliği öğretilir. Gençlere, kendilerinden yaşlı olanlara saygı duymaları gerekliliği öğretilir. Buna karşın, erkeklere, kadın akrabalarına ve yaşlılara karşı sorumluluk almaları gerekliliği ve onları korumaları kollamaları gerekliliği öğretilir."

Keddie (1990), göçebe kabilelerin kadınlarını kontrol altına almak istemelerinin ve kuzen evliliklerini desteklemelerinin özel nedenleri olduğunu ileri sürer. Kırsal göçebe kabileler ki, Orta Doğu'da en çok rastlanan tip budur, hayvansal ürünlerin ticaretini yaparlar. Kabile arasındaki bağ ekonomik açıdan gereklidir. Bu tür gruplarda akrabalık bağı güçlü olmalıdır ki alınan kararlar daha dostane olabilsin. Keddie (1990)'a göre, kuzen evliliklerinin Orta Doğu'da yıllardır var olagelmesinin en önemli nedeni; yakın akrabalık ilişkisinin bu sayede en kolay biçimde kurulabilmesidir. Böylece, aileler

arasında işbirliği ve bütünleşme en kolay şekilde sağlanır. Keddie (1990), kadın üzerindeki bu sürüp giden denetleme durumunun Orta Doğu'daki kabile yapılanmasının yaygınlığı ile bağlantısı olduğunu öne sürer. Tillion (1983) ise, bu durumu 'kuzenler cumhuriyeti' (*the republic of cousins*) olarak adlandırır ve ekler "*bir çok göçebe kadın peçe takmamasına ve tecrit edilerek yaşamamasına rağmen, -erkekler tarafından-kontrol altında tutularak yaşarlar.*" Kısaca, ataerki kırsal alanda daha yaygındır, özellikle köylü sınıfı ve kabile toplumlarında görülür.

Moghadam (1993), ataerki'nin siyasi ve ekonomik değişmeler sayesinde daha da güçlenip yoğunlaşabileceğini öne sürer. Buna örnek olarak da Filistinlileri verir. Siyonizm, Filistin halkını topraksız/vatansız bırakmış ve halkı tümüyle işçi sınıfı (çalışan sınıf) durumuna sokmuş ve geleneksel yapıdaki geniş köylü aile yapısını bozmuştur. Zamanla, içevlilikler yerini dışevliliklere bırakmıştır. Filistinli erkeğin çalışan sınıf durumuna düşürülmesi ki, bu durum Filistinli erkek için oldukça tutarsız ve güvensiz bir ortam yaratmıştır, buna karşın Filistinli kadın çalışmamakla karşı karşıya kalmıştır. Sonuç olarak, aile birey sayısı azalmamış, doğurma oranı düşmemiş ve kadının statüsünde olumluya doğru hiç bir değişiklik olmamıştır. Abdo-Zubi (1987)'ye göre,

"bu süreçte Filistinli aile yapısı, tarım ürünleri üreten verimli bir yapı ve tarımsal alanda çalışmak için yeni kuşaklar doğuran bir yapı olmaktan çıkıp sadece çocuk doğuran bir yapıya büründürülmüştür (bürünmek zorunda bırakılmıştır). Böylece üretkenlik aile içinden aile dışına taşınmış ve yalnızca Filistinli erkek üretken olmuştur ve kadına yalnızca çocuk doğurma işi kalmış, çocuk doğurmak kadının başlıca görevi haline gelmiştir (getirilmiştir)."

Moghadam (1993), bu durumu, modern yapı içinde, yeni bir çeşit ataerki aile yapısının oluşup güçlenmesi olarak değerlendirir.

Konuya Orta Doğu kültürü açısından bakılmasında da fayda vardır. Moghadam (1993), Orta Doğu kültüründe yaşayan milletlerin kültür çeşitliliğini ve kadının bu kültür çeşitliliği içinde yer almasını oldukça ayrıntılı bir şekilde sunar bizlere. Çoğunluğun savunduğu 'popüler' görüşün aksine, Orta Doğu hiç de öylesine tek tip yani 'uniform' ve homojen bir toplum yapısına sahip değildir. Orta Doğu'da yaşayan kadın, sınıfsal,

etnik, eğitim durumu ve yaş açısından bir çok şekilde katmanlara ayrılır. Tek tip bir şekilde düşünülemez. Orta Doğu kadını birbirinden oldukça farklı bir sosyoekonomik ve kültürel ortamda yaşar. Aynı kültürel ortamda yaşasalar dahi, doğurganlık olgusuna bakış açıları ve günlük gereksinimlerini ifade edişleri bakımından fakir bir köylü kadını ile gelir seviyesi oldukça yüksek ve çalışan şehirli kadının görüşleri birbirinden oldukça farklıdır. Eğitim seviyesi yüksek, para kazanma amacıyla çalışmaya gereksinimi olmayan, Sri Lanka'lı işçi-göçmen bir şoförü olan bir Suudi Arabistan'lı kadın ile eğitim seviyesi yüksek, çalışarak ailesini ekonomik açıdan desteklemek zorunda olan ve profesyonel çalışma hayatı ile kendisine yeni bir statü kazandıran bir İran'lı kadının paylaşacak fazlaca bir şeyi olmasa gerek. Cinsiyetin kültürel anlamda algılanması konusunda bu iki kültür arasında her ne kadar bir benzerlik olsa dahi derin de oldukça farklı bir yapılanma mevcuttur. Kadın için neyin uygun neyin uygun olmadığı konusunda Suudi Arabistan, İran'dan oldukça fazla bir biçimde gelenekçi ve kapalı bir yapıya sahiptir.

Kadın, Orta Doğu kültüründe, ideolojik ve politik anlamda da birbirinden oldukça farklı görüşlere ve bölünmüşlüğe sahiptir. Bazı kadın eylemciler liberal, sosyal demokrat veya komünist organizasyonları desteklerken bazıları da aşırı İslamcı gruplara destek verirler. Kimi kadın ataerkil yapıdan dolayı dini ret ederken kimi kadın kendi kadınsal kimliğini dinde bütünleştirir ve kendini dine verir. Bazı kadın geleneği ve kuşaklardan kuşaklara aktarılan örf ve adetleri ret ederken bazı kadın gelenek, görenek, örf ve adet bütünü içinde kendi kimliğini ve gücünü bulur. Tüm konuların daha ayrıntılı gün ışığına kavuşması için daha çok araştırma yapılmasına gereksinim vardır.

Moghadam (1993) kitabında, Hisham Sharabi (1988)'den alıntı yaparak, Orta Doğu'daki ülkelerin siyasi yapısını ifade ederken 'yeni ataerkil devlet yapısı' (*neopatriarchal state*) şemsiye terimini kullanmayı yeğler. 'Yeni ataerkil devlet yapısındaki' ülkeler, liberal demokratik toplumların aksine; dini, güç ve devlet otoritesi ile birleştirerek bireyin değil aile sisteminin toplumu yönlendirdiği bir sistemi benimserler.

Braun (1987) ve Kandiyoti (1985), özellikle günümüz Türkiye'si için durumun farklı olduğunu savunurlar. Türkiye'de durum ikiye bölünmüştür. Kırsal kesim oldukça ataerkil bir yapıda iken, şehirlerde cinsler arası ve aile ilişkileri açısından siyasal ve sosyal eşitlik ağır basmaktadır.

Delaney (1991:275)'in gerçekleştirdiği Türk köyü alan araştırmasına göre, bireysel kimlik 'ata' dan gelir ve erkek sayesinde kuşaktan kuşağa geçer. Türkiye'de kadınlara oy verme (seçme ve seçilme hakkı) ve toplumun tam bir bireyi olma hakkı, birçok Avrupa ülkesindeki kadınlardan daha önce verildiyse de, milletin devamı (nationality) İslamda ve ataerkil kurumlarda olduğu gibi erkek tarafından temsil edilir ve sürdürülür. Toprak, ülke sınırı, kaynaklar sembolik olarak feminen (kadınsal) düşünülse de tüm bunları koruyan, kollayan ve gerektiğinde temsil eden erkektir. Erkek tıpkı kendi ailesini temsil ettiği gibi kendi milletini de temsil eder. Erkek varlığını ortaya koyan ve ona güvenilendir.

Anaerkil soy takibi ataerkil soy takibinin tersidir. Bu sistemde, soy kadın yoluyla belirlenir. Dolayısıyla, doğan çocuk, annesi, teyzeleri, dayıları ile aynı soy grubundandır. Ancak, anaerkillikte otorite, babaerkildekinin aksi bir uygulaması olarak kadına geçmez. Anaerkilde sistemde de otorite dayılarda yani yine erkeklerdedir. Dolayısıyla, evi idare eden, anlaşmazlıkları gideren, gelenekleri sürdüren kişi kadının erkek kardeşidir. Erkek kendi ev halkı değil, kız kardeşinin ev halkı üzerinde otorite sahibidir. Hatta malları ve statüsü kendi çocuğuna değil, kız kardeşinin çocuklarına miras kalır. Anaerkil sistemdeki amaç daha ziyade kadınlar arasındaki dayanışmayı sağlamaktır. Çünkü, anaerkillik daha ziyade tarım toplumlarında görülmektedir (Haviland 2002:320).

Trobriand adalarındaki toplum düzeni anaerkil olduğundan, doğan çocuklar annenin bulunduğu klana aittirler. Yaşamları boyunca, elde edecekleri güç ve ayrıcalık, ekonomik haklar, toprak edinme hakkı ve annenin ait olduğu klanın ve totemin doğal üyesi olması hep anne hakkı ile ilişkilidir. Erkek ve kız kardeşler, karşı cinsler arasındaki her türlü özel ve sosyal ilişkiler ana soy kurallarına bağlı olarak yürütülür. Erkeklerin kendi kız kardeşlerine ve çocuklarından sorumlu olması bu sistemin ilginç ana önemli bir yönüdür (Malinowski 1969:75).

Amerikan kızılderililerinden Iroquois'lar üzerinde yapılan çalışmalarında Brown (1975:235-251), Kızılderililer arasında sadece bu toplumun anasoylu, anaerkil ve anayeri yerleşimli bir kabile olduğundan bahsetmektedir. Iroquois toplumunda ekzogami kuralı vardır. Erkek, kadın ile aynı soy grubundan değildir. Doğacak çocuk da annenin soyuna ait olur. Doğacak çocuğun kız olması, erkek olmasından daha fazla bir mutluluk sebebidir. Anasoyluluk, boşanma sonrasında, çocuğun anne yanında

kalmasını da gerektirir. Iroquios kadınları, evliliklerin düzenlenmesinden ve boşanmanın gerçekleşmesine kadar, dinsel törenlerden, savaş kararlarının alınmasına kadar sosyal bir çok kararda söz sahibidirler. Brown (1975), Iroquois kadının bu statüsünün kabilenin ekonomisine yapmış olduğu katkılardan ileri geldiği sonucuna varmıştır. Çünkü bu toplumda kadın, tarımsal faaliyetlerden ve besin maddelerinin dağıtılmasında başlıca sorumlu olmaktadır.

İlkelerdeki, akrabalık terimleri de toplumdan topluma değişmektedir. Örneğin “babalık” ile ilgili bölümde tartışıldığı gibi, bu terim bazı toplumlarda fizyolojik babayı karşılarken bir diğer toplumda sosyolojik baba için kullanılmaktadır. Bazı toplumlarda ise babanın kim olduğu bilinmediği için “baba” kelimesi “efendi” gibi başka kelimeler ile yer değiştirmiştir. Miller (1979:123-128) “*Introduction to Anthropology*” adlı kitabında Murdock’un çalışmalarını temel alarak ilkelerdeki akrabalık terminolojisinin altı grup altında toplanabildiğinden bahseder. Bu gruplar sırasıyla:

- ♣ *Eskimo sistemi.* Bu sistemin merkezinde, anne, baba, erkek ve kız çocuklarından oluşan çekirdek aile yer alır. Bu terimler, aile bireyleri dışındaki akrabalar için kullanılmazlar. Eskimo sistemi içinde hem kadın hem de erkek tarafında akrabalar aynı derecede öneme sahiptirler. Bu nedenle, hem annenin hem de babanın kardeşleri cinsiyetine göre “hala (aunt)” veya “amca (uncle)” olarak çağrılırlar. Bu sistemde çapraz ve paralel kuzenler arasında da bir fark yoktur.
- ♣ *Hawaiian sistemi.* Bu sistemde kullanılan akrabalık terimlerinin sayısı oldukça azdır. Aynı nesil içinde aynı cinsiyette olanlar için tek terim kullanılır. Yani, baba, babanın erkek kardeşleri ve annenin erkek kardeşleri bir grupta, anne, annenin kız kardeşleri ve babanın kız kardeşleri bir diğer grupta toplanır. Benzer şekilde, erkek kardeşler ve erkek kuzenler için tek bir terim, kız kardeşler ve bayan kuzenler için ayrı bir terim kullanılır.
- ♣ *Crow sistemi.* Crow akrabalı terimleri genellikle anasoylu sistemlerde görülmektedir. Soytakibi anne tarafından yapıldığından, anne tarafındaki akrabalar arasında bir sınıflandırmaya ve adlandırmaya gidilir. Anasoylu bir sistemde egonun annesinin erkek kardeşleri, hakları ve öncelikleri kontrol ettikleri için anne ve babanın dışındaki en önemli kişilerdir. Genellikle, Ego ve dayılarının çocuklarının arasında yakın ilişkiler mevcuttur. Bu nedenle, dayılar ve onların çocukları için kullanılan terimler özeldir. Oysa, anasoylu sistem içinde

daha az önemleri olduğu için, baba tarafından akrabalar gruplandırılarak tek bir terim ile adlandırılır. Yani, baba, babanın erkek kardeşleri, babanın kız kardeşlerinin erkek çocukları aynı adla çağrılırlarken, babanın kız kardeşleri, babanın kız kardeşlerinin kızları da tek bir terim ile adlandırılır. Son olarak, Crown sistem içinde annenin kız kardeşleri anne ile aynı terimle, babanın erkek kardeşleri de baba ile aynı terim ile çağrılır.

- ♣ *Omaha sistemi:* Bu sistem anasoylu *Crow* sisteminin, babasoylu sistemlerdeki karşılığıdır. Baba tarafındaki akrabalar için ayrı terimler kullanılırken, anne tarafındaki akrabalar gruplandırılarak tek bir terim ile adlandırılır.
- ♣ *Iroquois sistemi:* Bu sistem Ego nun kendi nesil düzeyinde hem *Crown* hem de *Omaha* sistemlerine benzer. Şöyle ki, anne ve annenin kız kardeşleri aynı adla, baba ve babanın erkek kardeşleri aynı terim ile adlandırılırken, anne ve babanın karşı cinsdeki kardeşleri farklı terimler ile adlandırılırlar.
- ♣ *Sudan (Sudanese) sistemi:* Bu sistemde akrabaların gruplandırılması söz konusu değildir. Akrabaların adlandırılması babaerkil yapıdan, toplumsal sınıflandırmadan ve politik yapıdan etkilenir.

3.10. Ölüm

İnsan topluluklarında ölüm olgusu değişik şekillerde yorumlanmaktadır. Bazı toplumlarda, özellikle Müslüman ve Hıristiyan toplumlarında, ölen insanın ya cennette ödüllendirileceği veya cehennemde cezalandırılacağına inanılırken; bir başka toplumda, ruhun bir bedenden çıkıp diğerine gireceğine (reenkarnasyon) inanılır. Bir diğerinde ise ruhların kendilerine kötü davrananlardan intikam almak için dolaştıklarına veya ölüm ile kozmik bir ruh dünyasına dahil olacağına inanılır.

İlkel toplumlarda ölüm, çoğunlukla “uzak diyarlara” veya “ruhlar ülkesine” yolculuk olarak yorumlanır. İlkel toplumlarda yaşlıların ve bebeklerin ölümü dışındaki ölümlerin doğal olmadığına inanılır. Bu iki kategori dışındaki ölümlere, büyü veya şeytani güçlerin neden olduğu düşünülür. Bebeklerin ruhunun ise öldüklerinde tekrar annenin vücuduna girdiğine, ikinci defa tekrar doğacaklarına inanılır. Amerikan Kızılderililerinde ölen çocuğun ruhunun yeniden doğuncaya kadar çadırın tepesinde

durduğuna inanılır (Brown 1963:62). Eskimo toplumlarında ise ölen kişinin aynı nesilden yeni doğan bir çocuk olarak tekrar dünyaya geleceğine inanılır.

Ancak, bazı toplumlarda, özellikle avcı-toplayıcı olanlarda, eğer ilk çocuk ile ikinci arasındaki süre çok az ise ikinci çocuk öldürülür. Kuzey Alaska Eskimolarında bazen çocuk daha isim bile verilmeden, yani toplumun bir üyesi olmadan, annesinden alınır ve atılır. Böylece, çocuğun yiyecek toplamada ayak bağı olması önlenir. Bazı Avusturalya kabilelerinde ise birinci doğan çocuk yürümeden ikincisi doğduğu zaman, ikinci çocuk tekrar daha uygun bir zamanda doğması için tekrar ruhlar dünyasına geri gönderilir (öldürülür) (Brown 1963:50). Dünyada çok fazla kız çocuğunun bulunduğu inanışı nedeniyle, Eskimolar da kız çocuğunu öldürme geleneği de bulunmaktadır (Mead 1996:198). Babaerkil toplumların çoğunda erkek çocuğu kız çocuğuna tercih edilmektedir. Çünkü bu toplumlarda erkekler, politik ekonomik, sosyal ve ideolojik güçleri ellerinde tutmaktadırlar. Şöyle ki, ekonomik araçlar erkekler tarafından kontrol edilmekte, politik liderliklere erkekler getirilmekte, miras, soy ve benzeri işler erkekler üzerinden yürütülmektedir. Kadınlar ise bütün bu yönlerden erkeklere bağımlıdırlar ve erkekler tarafından verilen görevleri yerine getirmekle yükümlüdürler (Miller 2001: 1083-1095). Bu nedenle, babaerkil yapıya sahip Asya ülkelerinin pek çoğunda (Kore Cumhuriyeti, Çin, Pakistan, Hindistan, Tayvan) erkek çocuğu tercih edilmektedir. Hindistan da ise, evlilik esnasında kız tarafının altına girdiği ve damat tarafına vermekle yükümlü olduğu ekonomik sorumluluk kız çocuklarının istenmemesinin bir diğer nedenidir. Bu amaçla, doğum öncesi fötusun cinsiyeti belirlenmeye çalışılmakta, kız çocukları doğmadan önce aldırılmaktadır. Bu durum, 1980'lerin başlarından beri birçok Asya ülkesinde artış göstermiştir. Son 20 yılda ise 8-10 milyon kız çocuğu fötusu doğmadan aldırılmıştır (Miller 2001:1083-1095). Bunun nedeni olarak;

- ♣ Tıptaki teknolojik gelişmeler sayesinde (ultrasound, amniyosentez, sperm ayrılması gibi) fötusun cinsiyetinin belirlemedeki kolaylıklar
- ♣ Bu ülkelerde ekonomik refahın artması ile elde edilen ekonomik kazançların kime kalacağı sorusunun ortaya çıkması, gösterilebilir. Çünkü kız çocuklarının dış evlilik nedeniyle evlenip gitmesi söz konusudur.

Her ne kadar bu ülkelerde, kız çocuklarının doğmadan aldırılmasını önlemek için fötusun cinsiyetinin saptanması amacıyla bu tekniklerin kullanılması yasaklanmış ise de

doğan erkek çocuklarının sayısının kız çocuklarından fazla olması yasaların bu uygulamanın önüne tamamıyla geçemediğini göstermektedir (Miller 2001: 1083-1095).

Bazı araştırmacılar, kız çocuğu fötusunun doğmadan aldırılmasının, bu ülkelerde gelecekte ciddi sorunlara yol açacağın iddia ederken, diğerleri kız çocuğu sayısının azalmasının evlenecek eş bulmakta sıkıntıya neden olacağından gidişatın tekrar tersine döneceğini savunmaktadır. Bazı araştırmacılar ise, modernleşme ve eğitim ile aterkiliğin ve dolayısıyla bu durumun kendiliğinden yok olacağını ileri sürmektedir. Ancak, yapılan çalışmalar, modernleşme ve eğitim ile sağlanan iyileşmenin oransal olarak erkek çocuklarda daha belirgin olduğunu göstermiştir. Yine de, bazı araştırmacılar kız çocuğunun doğmadan aldırılmasının, geçmişte olduğu gibi doğduktan sonra öldürülmesinden (infanticide) daha ılımlı olduğunu belirtmektedir (Miller 2001: 1083-1095).

Ölüm olayı, beraberinde cesedin nasıl uzaklaştırılacağı sorusunu da getirmektedir. Böylece, cenaze törenleri de farklılaşmaktadır. En yaygın olarak uygulanan yöntem, ölüünün toprağa gömülmesidir. Ancak, Hindistan'da ölüünün yakılması veya Parsees'lerde ölüünün doğaya bırakılıp, diğer canlılar tarafından yenilmesi gibi uygulamalar da mevcuttur. Bazı toplumlarda, ölümün ardından ceset hemen ortadan kaldırılırken, diğer toplumlarda geçici olarak gömüldükten sonra tekrar çıkartılır ve kemiklerin geri getirilerek muhafaza edilir veya alet veya süs eşyası olarak kullanılır (Brown 1963:60-61).

Yapılan araştırmalarda, ilkel toplumlarda cenaze törenlerinin, ölen insanın cinsiyetinden ziyade ölenin rütbesi ve sosyal statüsü ile ilgili olarak farklılaştığı görülmüştür. Ancak, ölenin ardından tutulan yas cinsiyetlere göre değişmektedir. Örneğin, Trobriand adalarında ölüm, kocası ölen kadına, karısı ölen erkekten daha büyük ve eziyetli görevler yükler. Kadın kocası, öldüğünden itibaren aylarca hatta yıllarca acısını sergilemek zorundadır. Kocasını ölen bir kadın, küçük bir kafeste, ışısız ve havasız yaşar. Kadın bütün ihtiyaçlarını bu kafeste görür, konuşması yasaktır ve kendisini besleyemez. Kadının bütün ihtiyaçlarını kendi klanındaki kadınlar görürler. Bu durum ölen erkeğin durumuna göre altı ay ile iki yıl arasında, ölen erkeğin akrabalarının kadının üzüntüsünden ve acısından ikna oluncaya kadar devam eder. Bu sürenin sonuna yaklaşılınca, ölen erkeğin akrabaları kadın üzerindeki baskıyı hafifletirler. Kadına kendi elleri ile yemesine izin verilir. Sonra, bir tören ile

konusmasına da izin çıkar. Son olarak, bir başka tören ile de tutukluluk tabusundan kurtarılır ve kafesten çıkarılır. Son tören ile de dul kadın ölenin akrabaları tarafından yıkanır, kremlenir ve kendisine parlak üç renkte hazırlanmış yeni bir ot etek giydirilir. Böylece kadın yeniden evlenebilir duruma gelir (Malinowski 1992:132).

Delaney (1991:311-323), Türk toplumunda ölüm olayının farklı cinsiyetlere farklı roller yüklediğini göstermiştir. İslam dinin esaslarına göre cesedin hemen gömülmesi gerekir. Ancak, ceset gömülmeden önce yıkanmalıdır. Yıkanma işleminde, erkekler erkek cesedini, kadınlar ise kadın cesedini yıkarlar. Ölen kişinin cenazesi camiye götürülür ve sadece erkeklerin iştirak ettiği cenaze namazı kılınır. Ölüyü gömmek yine erkeklerin işidir. Erkekler mümkün olduğunca acılarını bastırmaya, gözyaşlarını da saklamaya çalışırlar. Çünkü, ağlamak kadınsı bir olaydır. Kadınlar ise, cenaze evinde toplanır, birbirlerini avuturlarken, üzüntülerini ve acılarını serbestçe ağlayarak sergilemekten kaçınmazlar.

Türk toplumunda, kadın hem bir sembol hem de bir çatışma konusudur. Kadın fiziksel dünyanın baştan çıkarıcılığını temsil eder. Erkekler ise bu noktada devreye girer hem kadını korumak hem de kontrol etmek isterler. Bu, bir şekilde, erkeklerin giderek kaybolan kültürel kimliklerini korumasının sembolü olarak da yorumlanabilir. Ancak, modern dünya ile daha fazla entegre olan erkeklerin dini inançları giderek zayıflamaktadır ve bugün, şehirlerde yaşayan Türklerin bir kısmı ateist'tir (Delaney 1991:322-323). Geleneksel açıdan bakıldığında ise, kadın her şeyin varolan düzeninde gitmesi için gerekli mihenk taşıdır, ve bunu sessiz ve görünmez kalarak gerçekleştirir. Dolayısıyla kadının varolan bu konumunu değiştirmek, her şeyin bir kaosa dönüşmesine neden olabilir. Dolayısıyla bütün bir din sistemi, kadının var olan bu gücünü inkar etmek ve onu örtmeye çalışmak şeklindedir.

3.11. Miras

Miras kavramını, basit olarak, “var olan mal, mülk, servet ve paranın bir sonraki nesile devredilmesidir” diye tanımlamak mümkündür (TDK Sözlüğü 1998). Mirasın bırakılması için kişinin mülkiyetinde birtakım malların bulunması gerekir. Dolayısıyla miras ile mülkiyet kavramları birbirleri ile doğrudan ilişkilidir. Mülkiyet ise üretim araçları, insan emeği ve üretim sonucu elde edilmektedir.

İkel toplumlarda yazılı hukuk olmadığı için, diğer birçok toplumsal olayda olduğu gibi miras konusu da toplumun geliştirdiği normlar esas alınarak ve toplumun kollektif davranması ile çözülür. Bu toplumlarda taşınır ve taşınmaz malların bir sonraki nesile bırakılmasını, bu malların edinilme şekli (üretim şekli), toplumun örgütlenme şekli gibi faktörler belirlemektedir. Buradaki başlıca amaç, elde edilen taşınır ve taşınmazın aile veya soy içinde kalmasını sağlamaktır. Genel olarak, anasoylu toplumlarda, çocuklar annenin ve dayının mirasını alırlarken, babasoylu toplumlarda miras, babadan çocuklara kalır.

Avcı-toplayıcı topluluklarda geçim kaynakları doğadan sağlanmaktadır. Bu toplumlar, yaşamlarını mevsimlere ve av hayvanlarının hareketlerine göre belirlediklerinden sürekli olarak hareket halindedirler ve taşınmaz mallara sahip değildirler, varolan taşınır mallar ise kişinin kendisine ait kişisel eşyalarından ibarettir. Üretilen mallar çoğunlukla kişisel kullanımlar veya değiş-tokuş amaçlı kullanılır. Genellikle, bir sonraki nesle bırakacakları bir ürün veya üretim aracı yoktur. Örneğin, Eskimolara göre, doğa kimsenin tekelinde değildir ve doğadan isteyen herkes yararlanabilir (Hoebel 1954:78-79). Avcı-toplayıcı kültürde av alanlarının özel mülkiyeti söz konusudur. Comance kızılderiilerde ise her bandın bir av bölgesi vardır ve bu av bölgesi bu bandın mülkiyetindedir (Hoebel 1954:143). Seylan'da bulunan Veda toplumu anasoylu ve ana klanına göre örgütlenmiş bir durumdadır. Bu koşullarda Vedda'lar av alanlarını coğrafi şekillerle birbirinden ayrılmış özel mülkler olarak kullanırlar (Lowie 1970:214). Kişinin kardeşinin av alanında avlanması dahi izne bağlıdır. Bu özel mülkiyetin sınırı, soy takibi ve klan ana soyuna bağlı olduğundan, toprak sahibi bu toprağı klan dışından birine miras yoluyla bırakamaz.

Bahçe ve tarla tarımcılığına geçildiğinde, üretim şekli ve üretim araçları değiştiğinden, kişisel miras konusu daha önemli olmaya başlar. Tarım toplumlarında artık taşınmaz malların miras olarak bırakılması söz konusudur. Bu durumda devreye, soy takibi, cinsiyet gibi faktörler devreye girmektedir. Öncelikle, tarım toplumlarında toprak mülkiyeti, kişinin toprağı elverişli hale getirmesi ve işlemesi ile kazanılır (Özcan 1998:223). Tarımı avcılıkla birlikte uygulayan Hidasta toplumunda, tarımsal etkinlikler kadınlar tarafından yürütülür. Toprak mülkiyeti, burada, cinsel işbölümü ile ilişkilidir. Bahçenin mülkiyeti, müşterek olarak toprağı işleyen kız kardeşlere aittir (grup mülkiyeti) (Lowie 1970:218). Hidasta toplumu anasoylu örgütlenme içindedir. Bu

örgütlenme ilkesi ve cinsel işbölümü toprağın mülkiyetinde kendisini hissettirir. Bunun yanında, her bir kadın, yerleşim bölgeleri olan Missouri vadisinde yalnız başına işleyebileceği bir parseli çevirerek işleyebilir. Eğer buna diğer kardeşler itirazda bulunacak olursa, toprağı işleyebilmesi için, bu üyelere tazminat ödemesi gerekir. Parseli çeviren kadın öldüğünde, ailenin başka bir bireyinin bu toprağı işlemesi kardeşlerin iznine bağlıdır.

Anasoylu ve dayı klanı örgütlenmesine sahip bahçe tarımcılığı yapan Malenezya toplumunda, tarımsal alanlar özel mülkiyet altındadır. Bireysel mülkiyet, bu anlamda, toplumsal yapının klanlara dayalı örgütlenmesi ve siyasal işlevlerin yürütülmesi ile sınırlı durumdadır. Soy takibi anaya göre yapıldığından, kişinin toprağını oğluna miras bırakması söz konusu değildir (Malinowski 1969:115). Diğer bir deyişle, kişinin mirası kız kardeşinin çocuklarına kalır.

Babasoylu ve baba yerinde evliliğe dayalı olarak yaşayan Tanala birleşik ailesi konik soy örgütlenmesine dayalı bir toplumdur (Lowie 1970:119-24-174), ailenin yerleşim alanın bütünü grubun mülkiyetindedir. Ailenin babası her yıl toprakları karı ve çocukları ile işlemeleri amacıyla oğulları arasında paylaşır. Üründen ihtiyaçları kadarını alan oğullar, artan ürünü babaya verirler. Ancak babanın ölümünden sonra topraklar grubun mülkiyetinde kalmaya devam eder. Büyük oğul, babanın yerini alır ve organizatör olarak paylaşırma işlemini yapar, ancak artıya el koyamaz. Oğullardan her biri ayrı birer geniş aile oluşturduğunda, ekonomik arkı kendi geniş aileleri çerçevesinde ellerinde toplanır (Lowie 1970:119-24-174).

Diğer çoğu Akdeniz ve Ortadoğu ülkelerinde olduğu gibi Türkiye’de de, varolan menkullerin sülale içerisinde kalması için iç evlilik tercih edilmektedir. Bu nedenle paralel kuzen evlilikleri oldukça tercih edilen bir yöntemdir. Türkiye nüfusunun çoğunluğu Müslüman olmasına rağmen, miras işleri İsviçre’den alınmış olan Medeni kanun hükümlerine göre yürür. Bu nedenle, her ne kadar soy örgütlenmesi babaerkil olsa da, anne de, kızlar da erkek kardeşleri gibi mirastan pay alırlar. Ancak geleneksel olarak, toprak ev gibi taşınmaz malların erkek çocuklara miras kalması gerektiğine inanılır. Çünkü kız çocuğu evlendiğinde, süresiz bir gurbete gidecektir. Benzer şekilde, evin dul kalan kadına değil erkek çocuklara miras kalması beklenir. Dul kadın, çocukları büyüyünceye kadar evde kalır ve ev daha sonra birlikte oturacağı oğullarından birinin olarak düşünülür (Delaney 1991: 166-167).

Delaney (1991)'in Türkiye'nin İç Anadolu köylerinde yapmış olduğu bu gözlemler, Aswad (1968:66-70) tarafından Hatay'ın köylerinde yapmış olduğu çalışmalarda da saptanmıştır. Araştırmacı, baberkil bir soy takibi yapılan Al Shiukh aşiretinde her ne kadar Türk yasalarına göre kadınların da mirastan pay alma hakkı olmasına rağmen, kızların genellikle erkek kardeşlerinin yararına bu haklarından vazgeçtiklerini saptamıştır. Bu durum kadının evlenerek edindiği akrabaları karşısında kendini daha zayıf bir konuma sokmasına karşın, erkek kardeşlerin kız kardeşi koruması için de yapılmaktadır. Bu bir şekilde kızın kendi ailesine olan bağlılığından da kaynaklanmaktadır. Ancak, erkek bir çocuk olmadığı zaman mirasın yarısı kız çocuklar tarafından paylaşılmaktadır. Bu durum kadının kocası karşısındaki durumunu iyileştirmektedir. Ancak, erkeğin çocukları daha çok küçük iken ölmesi durumunda, mirasın yönetimi, en yakın erkek akraba tarafından yapılır. Bu durum, çocuklar büyüyüncüye kadar devam eder. Çocuklar yaklaşık 12 yaş civarına geldiklerinde, anneleri kontrolü ele alır ve ölen kocasının yerine geçer ve ölen kocanın statüsü ve gücünü temsil eder. Kadınlar ölen kocalarının mirasının oğullarına geçmesinde bir köprü olarak rol oynarlar. Ancak, ölen kocanın miras ile birlikte borç bırakması durumunda, kardeşler bir araya gelir, toprağı işler ve borcu öderler. Daha sonrada toprağı paylaşırlar.

Ancak, İslami kuralların geçerli olduğu çoğu Ortadoğı ve Arap ülkesinde miras işleri farklılık gösterir. Kuran'a göre kızlar mirastan, erkek kardeşlerin yarısı kadar alma hakkına sahiptir [4:11] (Antoun 1968:674). Cezayir'de kadınların mirastan aldıkları pay erkelerden daha az iken, Afganistan'da İslam kurallarının aksine olarak kadınlar mirastan men edilmişlerdir. Tunus'da ise kadınların mirastan aldıkları pay diğer Arap ülkelerinde verilenlerden daha fazladır (Moghadam 1993:111-112, 210). Görüldüğü gibi, kadınların karşılaştıkları bu eşitsizlik özünde sadece İslamdan değil ataerkilliğin bir sonucudur.

4. SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu çalışmanın başlangıcında ortaya atılan varsayımlara yönelik olarak elde edilen veriler irdelendiğinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Toplumsal cinsiyet rolleri ilkel topluluklarda farklılıklar ve geniş bir çeşitlenme göstermektedir. Bu çeşitliliğin, doğumdan ölüme kadar yaşamın her kesitinde var olduğu bu çalışmanın bütününde gösterilmeye çalışılmıştır. Şöyle ki; kimi ilkel toplumda, üremede babanın rolüne inanılırken, kimisinde çocuğa tek başına annenin hayat verdiği inandır. “Baba” kavramı toplumdaki farklılıklar göstermekte; bir toplumda fizyolojik babalık önemli iken, diğerinde sosyolojik babalık önemli olmaktadır. Bazı toplumlarda ise “baba” kelimesi bile yoktur. Bazı toplumlarda ise dayı babanın önünde yer almaktadır. Ergenlik döneminde ve evlilik öncesi cinsel ilişkiler kimi toplumlarda serbest bırakılırken, kimilerinde cezayı gerektirmektedir.

İlkel toplumlarda çok eşlilik daha yaygın olmasına rağmen, tek eşlilik veya kadının kadınla evlendiği evlilik türlerine de rastlanmaktadır. Çalışma hayatı açısından ise kimi toplumlarda avcılık ve hayvan bakımı erkeklerin işi olarak görülürken, toplayıcılık veya ev işleri kadınlara bırakılmıştır. Ancak, bu konuda her zaman kesin sınırlar çizilmemiştir. Kadınların erkekler ile avlandıkları veya erkeklerin kadınlar ile yiyecek topladıkları da görülmektedir. Çocuk bakımı ilkel toplumlarda genelde hem annenin hem de babanın ve diğer yetişkinlerin sorumluluğunda iken, geleneksel olanlarda kadının statüsünün azalması ile erkeğin otoritesi ön plana çıkmaktadır. Bazı ilkel toplumlarda boşanma olayını başlatmakta hem kadın hem de erkek eşit iken, diğerlerinde, özellikle de geleneksel toplumlarda, kadınlar bu haktan mahrum edilmişler veya boşanma işlemi kadın açısından daha zor bir hale gelmiştir. Çoğu toplum da soy takibi ve miras hakları takibinde baba yanlı bir sistem gözetilirken, bazı toplumlarda bu anne soyu esas alınarak yürütülmektedir.

Yukarıdaki bulgular araştırmanın birinci varsayımının doğrulandığını göstermektedir.

2. Yukarıdaki verilen toplumsal cinsiyet rolleri konusundaki geniş çeşitlenme toplumsal cinsiyet rollerinin beden fizyolojik yapısına göre değil, kültürel olduğu göstermektedir. Bu da, araştırmanın ikinci varsayımının doğrulandığını göstermektedir. Bugün dünya yüzeyinde yaşayan ilkelerin sayısı 220 milyon civarındadır. Bu ilkelerin oluşturdukları toplulukların çoğu birbirlerinden uzak coğrafyalarda yaşamaktadır.

Ancak, bu toplulukları birbirlerinden farklı kılan sadece içinde buldukları coğrafya değil, sahip oldukları kültürel değerlerdir. Hatta bu kültürel farklılıklar aynı coğrafyada yaşayan birbirine komşu topluluklar arasında da gözlenmektedir.

Her ne kadar insanların biyolojik döngüsü aynı, kadın ve erkek cinsi arasındaki biyolojik farklar değişmez ise de, eldeki veriler ilkel ve geleneksel toplumlarda, bireylerin cinsiyetlerinden bağımsız olarak farklı görevler üstlenmekte olduğunu göstermektedir. Bu farklılıklar yaşamın bir çok kesitinde ortaya çıkmaktadır. İncelenen toplumların çoğunda iş gücü ve statü açısından kadın erkeklere nazaran daha düşük bir konumda iken, kadının erkekle aynı rolleri paylaştığı veya erkeklerin kadın rollerini üstlendiği toplumlar da bulunmaktadır. Kadınsı erkeklerin, erkeksi davranan kadınlar olması da toplumsal cinsiyetin kültürel olduğunu göstermektedir. Ancak, insanların biyolojik döngüsü aynı ise de, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkların değişmezliği de bir derece kadar toplumsal cinsiyet rollerini etkilemektedir. Örneğin, menstürasyon, gebelik, doğum ve emzirme, kadını zaman zaman ve değişen sürelerde üretimden alıkoymakta ve kadının erkeğe göre aşağı statüde yer almasına yol açar.

3. Toplumsal cinsiyet rollerinin belirlenmesinde çocuk yetiştirme tarzlarının önemli bir etkisi vardır. Eldeki verilerden, ilkel toplumlarda cinsiyet rollerinin çoğunlukla çocukluk döneminden başlayarak giderek belirginleştiğini göstermektedir. Her toplum kendi formatına uygun bireyler yetiştirmeye çalışmaktadır. Böylece, toplum içindeki kargaşa önlenir. Aile ve çevre, bireye bulunduğu konuma bağlı olarak sorumluluklarını ve diğer bireylere karşı tutumlarını öğretir. Bu tutumları benimsemeyenleri kınar, dışlar veya cezalandırır. Toplumsal cinsiyet rolleri bebeklikten itibaren öğretilmeye başlanır. Çocuklara ne yapılacağı veya yapılmayacağı söylenir. Meme verilmeyen hırçın çocukluk geçiren bireylerden oluşan toplumlarda güvensizlik ve saldırganlık gözükür iken, bebeklerin şefkatle büyütüldüğü toplumlarda şiddete yer verilmez. Bir çok ilkel toplumda çocukların cinsiyetlerini keşfetmelerine ve evlenene kadar özgür bir cinsel hayat sürmelerine izin verilir iken, diğer bazı toplumlarda kız ve erkek kardeşin aynı evde bulunmalarına, birbirlerinin adını anmalarına dahi izin verilmez.

Çocuğu, çoğu toplumda, özellikle ilkel ve geleneksel toplumlarda, kadının yetiştirdiği düşünülürse, kadının ikinci konumda olmasından yine kadınların sorumlu olduğu düşünülebilir. Ancak, anne ve babalar çocuklarını, kendilerine verilen kültürel

değerlere uygun olarak yetiştirmeye çalışırlar. Öte yandan, ebeveynler çocuk yetiştirmede yalnız değildirler. Çevreleri tarafından sürekli denetim altında tutulurlar. Çünkü, anne ve babaların çocuk yetiştirmedeki başarısı, yetiştirdikleri çocuğun topluma uygunluğu ile ölçülmektedir. Toplum kurallarının aksine çocuk yetiştiren aileler, tuhaf karşılanma, kınanma ve yalnız bırakılma yaptırımları ile karşılanmaktadır. Bu bulgular araştırmanın üçüncü varsayımının da doğrulandığını göstermektedir.

4. Toplumsal cinsiyet rolleri konusundaki çeşitliliğin gelişmişlik süreci içerisinde giderek ortadan kalkmaya yönelik bir eğilim gösterdiği söylenebilir. Bu gün, her ne kadar tamamıyla olmasa da, gelişmiş ülkelerde kadınlar ve erkekler arasındaki cinsiyet rolleri ortadan kalkmaktadır. Artık, erkeklerin evde kalıp çocuk baktığı, kadınların ise para kazanmak için iş hayatına atıldığı bir dönem yaşanmaktadır. Gerekli durumlarda, erkek veya kadından kimin evde kalacağı sorusunu, kimin daha çok para kazandığı gerçeği cevaplamaktadır. İkel ve geleneksel toplumlarda toplumsal cinsiyet rollerinin belirleyen kültürel değerler, yerini gelişmiş toplumlarda ekonomik getirilere bırakmaktadır.

5. Bir karşılaştırma yapıldığında, ilkel toplumlar ve geleneksel Türk toplumundaki cinsiyet rolleri arasında bazen zıtlıklar bazen de paralellikler gözlenmektedir. Göze çarpan en belirgin farklılık, çocukluk ve ergenlik döneminde ki cinsel özgürlüktür. İkel toplumlar cinsel özgürlüğü kısıtlamaz iken, Türk geleneksel toplumunda cinsellik ayıplama, baskı ve gizleme ile denetim altına alınmaya çalışılmaktadır. Geleneksel Türk toplumunda kadının sosyal statüsü ve hakları avcı-toplayıcı ilkel topluluklar ile bir zıtlık gösterirken, yerleşik ve tarıma dayalı üretim yapan ilkel toplumlar ile paralellik göstermektedir. Gözlenen bu paralelliğin, mülkiyet kavramı ve yerleşik yaşam ile birlikte kadının ikinci plana itilmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Öneriler

Türk toplumunda kadının aşağı statüde yer alması konusundaki sorununun en aza indirgenmesi, sadece yasalar ile değil, kadının aktif bir şekilde soysal, ekonomik ve politik hayatta varlık göstermesi ile mümkün olacaktır. Ayrıca, teknolojik gelişmeye paralel olarak da bu sorunun giderek azalacağı düşünülebilir. Bu nedenle, teknolojik ve ekonomik olarak yaşadığımız dinamik toplumsal değişim süreci içerisinde, Türk toplumunda varolan eşitsizlik sorununun çözümüne yönelik bilimsel çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA

- ABDU-ZUBI, N., 1987. **Family, Women and Social Change in the Middle East: The Palestinian Case**, Canadian Scholars' Pres, Toronto. s. 29-30.
- ABERLE, D. F. BRONFENBRENNER, U., HESS, E. H., MILLER, D. R., SCHNEIDER, D. M. ve SPUHLER, J. N., 1963, "The Incest Taboo and the Mating Behavior of Animals", **American Anthropologist**, 65: 253-264.
- ABUSHARAF, R. M., 2001. "Virtuous Cuts: Female Genital Circumcision in an African Ontology", **A Journal of Feminist Cultural Studies**, 12 (1): 112-140.
- ADAMS, B. N. ve MBRUGU, E., 1994, "Kikuyu Bridewealth and Polygyny Today", **Journal of Comparative Family Studies Summer** 25(2): 159-166.
- AGARWAL, B., 1988. "Who Sows? Who Reaps? Women and Land Rights in India", **Journal of Peasant Studies**, 15 (4): 531-581.
- ANTOUN, R. T., 1968. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions", **American Anthropologist**, 70 (4): 671-697.
- ARIKAN, Ç., 1996. **Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması**. T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Bilim Serisi No. 96, Ankara.
- ASWAD, B. C. B., 1969, **Land, Marriage and Lineage Organization Among Sedentarized Pastoralists in the Hatay, Southern Turkey: A Diachronic Analysis**, Ph. D. Thesis, The University of Michigan.
- BARFIELD, T., 1997, **The Dictionary of Anthropology**, Blackwell Publishers Ltd. Oxford.
- BARNES, J. A., 1973. "Genetrix: Genitor:: Nature: Culture." Jack Goody (Ed.) **The Character of Kinship**, Cambridge University Press Cambridge, England. s. 61-73.
- BEIDELMAN, T. O., 1963. "Witchcraft in Ukaguru". John Middleton and E. H. Winter (Ed.) **Witchcraft and Sorcery in East Africa**, Praeger. New York, s. 57-98.
- BEIDELMAN, T. O., 1973. "The Kaguru of Central Tanzania", **Cultural source materials for population planning in East Africa**, compiled by Angela Molnos.

- Volume 3: **Beliefs and Practices**, Toplam 4 cilt, East African Pub. House, Nairobi, s. 262-273.
- BEIDELMAN, T. O., 1986. **Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought**, Indiana University Pres, Bloomington.
- BODERNHORN, B., 1990. "I am not the Great Hunter, My Wife Is: Inupiat and Anthropological Models of Gender", **Etudes/Inuit/Studies**, 14 (1-2): 55-74.
- BODLEY, J. H. 1996, **Anthropology and Contemporary Human Problems**, Mayfield, California. 3rd edition.
- BODLEY, J. H., 1999, **Victims of Progress**. Fourth edition. Mountain View, Calif.: Mayfield Pub. Co.
- BODLEY, J. H., 2002, "Anthropology," Microsoft® Encarta® Online Encyclopedia 2002 <http://encarta.msn.com> © 1997-2002 Microsoft Corporation. All Rights Reserved. <http://encarta.msn.com/find/concise.asp?mod=1&ti=761559816&page=5>
- BOGORAS, W., 1953, "The Chuckchee" M. Mead ve N. Calas (Ed.), **Primitive Heritage**, Random House, New York, s. 425-428.
- BOROVVOY, A., 2001, "Recovering from Codependence in Japan", **American Ethnologist**, 28 (1): 94-118.
- BOURDIEU, P., 1962, **The Algerians**. (Çeviri Alan C. M. Ross), Beacon Press, Boston.
- BOURGUINON, E. ve GREENBAUM, L. S., 1973, **Diversity and Homogeneity in World Societies**. HRAF Pres.
- BRAUN, A., 1987, "Slow Death for Turkish Patriarchalism". **Ceres/The FAO Review** No. 177, 20 (3): 37-41
- BRIGHTMAN, R., 1996, "The Sexual Division of Foraging Labor: Biology, Taboo, and Gender Politics", **Comparative Studies in Society and History**, 38 (4): 687-729.
- BROWN, I. C., 1963, **Understanding Other Cultures**. Prentice-Hall Inc., New Jersey.
- BWAKALI, D. J., 2001, "Gender Inequality in Africa", **Contemporary Review**, 279 (3): 270-272.
- CHODOROW, N., J., 1999, **The Reproduction of Mothering, Psychoanalysis and the Sociology of Gender**, University of California Pres, Berkeley.

- CONNELL, R. W., 1998, **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika**, (Çeviren Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- CÜCELOĞLU, D., 1998. **İnsan ve Davranışı**, Sekizinci Basım. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ÇAKIR, S. ve AKGÖKÇE, N. **Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem**. Sel Yayıncılık, İstanbul.
- ÇİTÇİ, O., 1982. **Kadın Sorunu ve Türkiye’de Kamu Görevlisi Kadınlar**, T. O. D. A. I. E. Yayını, Ankara.
- DAES, E. A., 2003. **Fact Sheet No. 9 (Rev. 1), The Rights of Indigenous Peoples**. <http://www.unhchr.ch/html/menu6/2/fs9.htm>.
- DELANEY, C. L., 1991. **The seed and the soil: gender and cosmology in Turkish village society**. University of Chicago, University of California Pres, Berkeley
- DOĞRAMACI, E., 1997, **Türkiye’de Kadının Dünü ve Bugünü**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara. 3. Baskı.
- DORJAHN, V. R., 1988. “Changes in Temne Polygyny”, **Ethnology**, 27: 367-390.
- DRAPER, P., 1975. “!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts”, Rayna R. Reiter (Ed) **Toward an Anthropology of Women**. New York, Monthly Review Pres, s. 77-99.
- EMİROĞLU, V., 1982. “Kültür-Kişilik İlişkisinde Antropolojik Yaklaşımlar” **Antropoloji**, 10:105-109.
- FAITHORN, E., 1975. “The Concept of Pollution Among the Kafe of the Papua New Guinea Highlands” Rayna Rapp Reiter (Ed.), **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, s. 127-140.
- FARAH, M., 1984. **Marriage and sexuality in Islam: A translation of al-Ghazali’s book on the etiquette of marriage from the Ihya’ ’ulum al-din**. Book 12, University of Utah Press. Salt Lake City, Utah.
- FORD, C. S. ve BEACH, F. A., 1951. **Patterns of the Sexual Behavior**, Harper Ltd. New York.
- FROMM-REICHMANN, F., 1959. “On Loneliness”, D. Bullard (ed.), **Psychoanalysis and psychotherapy**. University Pres, Chicago, s.325-326.

- GLASSE R. M., 1974. "Le Masque de la valupte. Symbolisme et antoginisme sexuels sur les hauts pleateaux de Nouvelle Guinee" **Homme Revue Francais Dantroplogie**, 14 (2): 79-86.
- GOODALE, J. C. ve CHOWNING, A., 1971. The Contaminating Woman. Paper read at the 70th Annual Meeting of the American Anthropological Association, New York City.
- GOTTLIEB, A., 1986. "Cousin Marriage, Birth Order and Gender: Alliance Models Among the Beng of Ivory Coast", **Man**, 21 (4): 697-722.
- GOUGH, I., 1972. "Marx and Productive Labour", **New Left Review**, 76:47-72
- GUTMANN, M. C., 1997, "Trafficking in men: The Anthropology of Masculinity". **Annual Review of Anthropology**, 26: 385-409.
- GÜVENÇ, B., 1999, **İnsan ve Kültür**. Sekizinci basım. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- HAVILAND, W. A., 2002, **Kültürel Antropoloji (Çevirenler, Hüsamettin İnanç, Seda Çiftçi)**, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- HOBEL, E. A., 1954, **The Law of Primitive Man**. Harward University Pres, Massachuset.
- HOLMES-EBER, P., 1997. "Migration, Urbanization, and Women's Kin Networks in Tunis", **Journal of Comparative Family Studies**, 28: 54-72.
- IWGIA, 2003, The International Work Group for Indigenous Affairs, <http://www.iwgia.org/index2.phtml?sprog=en>.
- İLBARS, Z., 1982, "Kişiliğin Oluşmasındaki Kültürel Etmenler", **A. Ü. D. T. C. F. Dergisi, Cumhuriyetin 60. Yıldönümü Armağanı**, Cilt XXXI, s. 1-2, Ankara.
- JOSEPH, S., 1996. "Gender and Family in The Arab World". S. Sabbagh, (ed.) **Arab Women Between Defiance and Restraint**, Olive Branch Pres, New York. P. 194-202.
- KANDIYOTI, D., 1988. "Bargaining with Patriarchy". **Gender and Society**, 2:3.
- KEDDIE, N. R., 1990. "The Past and Present of Women in the Muslim World". **Journal of World History**, 1: 1, 77-108.
- KELLY, R., 1976. **Witchcraft and Sexual Relations: An Eploration of the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief**. Special Publication of the American Anthropological Association, Washington D.C., s. 36-53.
- KEYNAN, H., 1995. "Somalia: The Great Escape", **UNESCO Courier**, s. 26-27.

- KILLBRIDE, P. ve KILLBRIDE, J., 1990. **Changing Family Life in East Kenya: Women and Children at Risk**, University Park,
- KONGAR, E., 1995. **İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı**, Cilt 1-2, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- KOTTAK, C. P., 2002, **Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış** (Çev.Serpil N. Altuntek, Balkı Aydın-Şafak, Dilek Erdal, Yılmaz S. Erdal, Serpil Eroğlu, Erhan G. Ersoy, Süreyya Özbek, Sibel Özbudun, Şebnem Pala, Gülfem Uysal), Ankara: Ütopya Yayınevi.
- KSSGM-UNDP, 1998, **Kadının Kalkınmaya Katılımını Güçlendirme Ulusal Programı Projesi 1993-1998 (National Programme for the Enhancement of Women's Integration in Development Project)**, (Ed. Ebru Saner Kaan ve İlknur Yüksel), Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, Ankara, United Nations Development Programme, Ankara.
- KÜMBETOĞLU, B., 2000, "Toplumsal Cinsiyet ve Antropoloji", **Folklor ve Edebiyat**, 22 (2): 239-254.
- LAZARUS-BLACK, M., 2001. "Law and the Pragmatics of Inclusion: Governing Domestic Violence in Trinidad and Tobago", **American Ethnologist**, 28 (2): 388-416.
- LEITBOWITZ, L., 1975. "Perspectives on the Evolution of Sex Differences" Rayna R. Reiter (Ed) **Toward an Anthropology of Women**, New York, Monthly Review Pres, New York, s. 20-35.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1969. **The elementary structures of kinship. (Structures élémentaires de la parenté)**. (Çeviri James Harle Bell, John Richard von Sturmer), and Rodney Needham, (Ed.). Beacon Pres, Boston.
- LEWANDO-HUNDT, G., 1984. The Exercise of Power by Bedouin Women in The Negev. E. Marx & A. Shmueli (eds), **The Changing Bedouin** Brunswick, NJ: Transaction, s.83-123.
- LOWIE, R H., 1970. **Primitive Society**, Liveright, New York.
- MALINOWSKI, B. **Bilimsel Bir Kültür Teorisi**, (Çeviren Saadet Özkal), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- MALINOWSKI, B., 1969, **Crime and Custom in Savage Society**, Littlefield, Adams, Co., Totowa, New Jersey.

- MALINOWSKI, B., 1989, **İkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı**, (Çeviren Hüseyin Portakal), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- MALINOWSKI, B., 1992, **Kuzeybatı Malenezya'da Vahşilerin Cinsel Yaşamı**, (Çeviren Saadet Özkal), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- MANSUR, F., 1972. **Bodrum. A town in the Aegean. Social, economic, and political studies of the Middle East. No.3.** Brill Academic Publishers, Leiden..
- MARTIN, K. ve VOORHIES, B., 1975, **Female of the Species**, Columbia University Pres, New York.
- MARX, K., 1969. **Theories of Surplus Value, Part I.** London, Lawrence & Wishart. Translation of *Theorien über den Mehrwert*, by various translators. Originally published, Moscow, Progress Publishers, 1963-71. Toplam 3 cilt.
- MASSIGNON, L., 1968, "Nature in Islamic Thought" and "Idea of the Spirit in Islam", **Eranos Yearbook**, 6. cilt, Bollington Series XXX, Princeton University Pres, Princeton.
- MAUSS, M., 1973, "Techniques of the Body". **Economy and Society**, 2:70-88.
- MEAD, M., 1972, **Blackberry Winter; My Early Years.** Touchstone. Simon and Schuster. New York.
- MEAD, M., 1996 [1949], **Male and Female: The classic Study of the Sexes**, Quill, William Morrow, New York.
- MEEKER, M., 1976, "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs". **International Journal of Middle East Studies**, 7: 383-422.
- MEEKERS, D. ve FRANKLIN, N., 1995, "Womens perceptions of polygyny among the Kaguru of Tanzania". **Ethnology**, 34 (4): 315-324.
- MEGGITT, M. J., 1964, "Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guniea", **American Anthropologist** 66 (4): 204-224.
- MILLER, B. D., 2001, "Female-selective Abortion in Asia: Patterns, Policies, and Debates", **American Anthropologists**, 103 (4): 1083-1095.
- MILLER, E., S., 1979, **Introduction to Anthropology**, Prentice-Hall Inc., New Jersey.
- MOGHADAM, V. M., 1993, **Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East.** Lynnee Rienner Publishers, Boulder, Colorado.

- MORVARIDI, B., 1992, "Gender Relations in Agriculture: Women in Turkey" **Economic Development and Cultural Change**, 40 (3): 568-586.
- MORVARIDI, B., 1995, "Macroeconomic Policies and Gender Relations: The Study of Farming Households in Two Turkish Villages" Blumberg, Rae Lesser [et al.], (Ed.) **Engendering Wealth and Well – Being: Empowerment for Global Change**, Westview Pres, Boulder, s. 134-152.
- MOUSTAKAS, C. E., 1961, **Loneliness**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
- MURPHY, E. T., 2001, "Changes in Family and Marriage in a Yanagı Delta Farming Community, 1930-1990", **Ethnology**, 40 (3):213-235.
- MURPHY, R., 1959, "Social Structure and Sex Antagonism". **Southwestern Journal of Anthropology**, 15 (1): 81-96.
- ÖRNEK, S. V., 1971. **Etnoloji Sözlüğü**. A. Ü. D. T. C. F., Ankara.
- OZTÜRK, O., 1964, "Folk Treatment Turkey". Kiev, Ari, (Ed.), **Magic, faith, and healing; studies in primitive psychiatry today**. Free Press of Glencoe, New York: Sayfa 343-363.
- ÖZCAN, M. T., 1998, **İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk**, Özne Yayınları, İstanbul.
- PAKSOY, N., 1989, **Bir Demet Pasifik**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- POTASH, B., 1989, "Gender Realties in Sub-Saharan Africa" Sandra Morgen (Ed.) **Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching**. American Anthropological Association, Washington, D.C..
- QUEEN, S. A. ve HABENSTEIN, R. W., 1974, **The Family in Various Cultures**. Lippincot, Philadelphia. 4th edition.
- REED, E., 1982, **Kadının Evrimi I**, Payel Yayını, Ankara.
- REITER, R. R., 1975, "Introduction" Rayna R. Reiter (Ed) **Toward an Anthropology of Women**. New York, Monthly Review Press. s. 1-19.
- REMY, D., 1975, "Underdevelopment and the Experience of Women: A Nigeran Case Study" R. Reiter (Ed) **Toward an Anthropology of Women**. New York, Monthly Review Press. s.333-357.
- RIVIERE, P. G., 1971, "Marriage: A reassessment", R. Needham (Ed) **Rethinking Kinships and Marriage**, Tavistock, London.

- ROBINSON, V. ve RICHARDSON, D., 1997. **Introducing Women's Studies**, second edition, MacMillian Pres Ltd., England.
- ROGERS, B., 1980, **The Domestication of Women: Discrimination in Developing Societies**. St. Martin's Pres, New York.
- ROHRLICH-LEAVITT, R., SYKES, B. ve WEATHERFORD, E., 1975, "Aboriginal Woman: Male and Female, Antropological Perspectives" Rayna Rapp Reiter (Ed.), **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, s. 110-126.
- RUBIN, G., 1975, "The Traffic in Women: Notes on a Political Economy of Sex" Rayna Rapp Reiter (Ed.), **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, s. 157-210.
- SA'AR, Amalia., 2001, "Lonely in Your Firm Grip: Women in Israeli-Palestinian Families", **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, 7 (4), 723-739.
- SACKS, K., 1975. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property", R. Reiter (Ed) **Toward an Anthropology of Women**. New York, Monthly Review Press. s.211-234.
- SAHLINS, M. D., 1981. **Stone Age Economics**. Aldine de Gruyter, New York .
- SANDIKÇIOĞLU, İ., 1998, **Çalışan Kadının İkilili Rollerini**, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları/ 217, Başvuru Kitapları Dizisi/54, Ankara.
- SHARMA, U., 1983. **Women, Work and Property in North West India**. Routledge Kegan and Paul, London.
- SOLWAY, J. S., 1990, "Affines and Spouses, Friends and Lovers: The Passing of Polygyny in Botswana". **Journal of Anthropological Research**, 46: 41-46.
- STIRLING, P., 1965, **Turkish Village**, Weidenfeld and Nicholson, London,
- STIRLING, P., 1993, **Culture and Economy: Changes in Turkish Villages**, The Eothen Press, England.
- ŞİRİN, T., 1995, **Women in Modern Turkish Society: a Reader**, Zed Boks Ltd., London.
- TAMBIAH, S. J., 1989, "Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India", **Current Anthropology**, 30 (4): 413-435.

- TAMBIAH, S. J., 1973. "Dowry and Bridewealth and the Property of Rights of Women in South Asia" J. Goody ve S. J. Tambiah (Ed) **Bridewealth and Dowry**, Cambridge University Pres, Cambridge.
- TDK, 1998, **Türkçe Sözlük**, Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, Ankara. 1-2 Cilt. 9. Baskı.
- TEZCAN, M., 1993, **Kültür ve Kişilik (Psikolojik Antropoloji)**, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları. No:173, Ankara.
- TILLION, G., 1983, **The Republic of Cousins**. Al-Saqi Books, London.
- TİMUR, s., 1972. **Türkiye'de Aile Yapısı**. Hacettepe Üniversitesi Yayınları. Ankara.
- TÜRK, H., 1988, **Güneyevler Köyünde Kadının Geleneksel Statü ve Rollerine Bir Araştırma**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- WARE, H., 1979, "Polygyny: Women's Views in a Transational Society, Nigeria 1975", **Journal of Marriage and Family**, 41 (2), 185-195.
- WINNICOTT, D. W., 1958, "The capacity to be alone" **International Journal of Psycho-Analysis**, 39: 416-420.
- WITTRUP, I, 1990, "Me and My Husband's Wife: An Analysis of Polygyny Among Mandinka in the Gambia", **Folk**, 32: 117-42.
- WOLF, A. P., 1970. "A Childhood Association and Sexual Attraction: A Further Test of Westermarck Hypothesis", **American Anthropologists**, 72: 503-515.

