DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ I YIL: 16 I SAYI: 63 I KASIM, ARALIK, OCAK 2012-13 I ISSN: 1303-7242



TOPLUMSAL CİNSİYET

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

TOPLUMSAL CİNSİYET

63

DOĞUBATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 63
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse

•

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

•

Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin,
Ufuk Coşkun, Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, E. Fuat Keyman,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Armağan Öztürk,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Görsel Tasarım: Mr. Z & Z
Kapak Tasarım Uygulama: Ali Çelik

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 4000 adet
Şubat 2013

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Otto Eckmann, *Jugend Magazine*, 1896
Arka Kapak Resmi: Josephh Moore, *Yazdönümü*, 1887

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

METİN DEMİR 11
Çevre Olarak Konumlandırılmış Kadını ve Doğayı Birlikte Düşünmek: Ekofeminizm

VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE 45
Bir Sosyal Mekanizma Olarak Toplumsal Cinsiyet: *H. Hartmann'a Eleştirel Realist Bir Yorum*

***HANIMLARA MAHSUS* TARİHÇE**

FUNDA GENÇOĞLU ONBAŞI 75
Kadınlar Halk Fırkası: Doğudan Yükselen Işık

ELİF GAZİOĞLU 93
Sıhhat Ve İçtimai Muavenet Vekilliği'nden "Kadından Sorumlu Devlet Bakanı"na: Hükümet Programlarında Kadın Temsilleri ve Kadınlara Yönelik Söylem

AYŞEGÜL UTKU GÜNAYDIN 109
Kadın Direncinin Bir Göstergesi ve Kadınca Bir Savunma Refleksi: Serbest Zaman ve Sanat

BEDEN POLİTİKALARI

MURAT ARPACI 131
Modernitenin Eşiğinde Toplumsal Cinsiyet Rejimi: *Pastoral İktidar, Beden Politikaları ve Evlilik*

VEHBİ BAYHAN 147
Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet

ZAFER ÇELER 165
Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı

TOPLUMSAL CİNSİYET VE ERKEKLİK

CENK ÖZBAY 185
Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak

SEVİM ODABAŞ 205
İnternette Erkeklik, Cinsel Sağlık Politikası ve Ticareti

ORTADOĞU

ADEM PALABIYIK 225
Toplumsal Cinsiyet'e Sosyolojik Bir Yaklaşım: Ortadoğu'nun Halleri

TARTIŞMA

DENİZ SOYSAL 261
Wollstonecraft ve Kadın Güzelliği Üzerine

KADIN İSİMLERİNİN KISALTILIŞININ TRAJEDİSİ ÜZERİNE

Toplumsal cinsiyet sorununun modern insanın bakış açısından karanlık ve bilinmeyen bir bölgede yara açtığı söylenebilir. Düşünce tarihinin aydınlanmaya yönelik buyurgan söylemi bu yarayı gizleme eğilimindedir. Zira, bilginin hiyerarşik yapısı bölünmeyi, ayrılığı ve çift olmayı en başından itibaren kabul etmemiştir. Bu niteliğiyle bilginin doğası varlık nedenini tek bir epistemolojiye dayandırır. Oysa iktidarın tepesinde kalındığı ölçüde arzunun ucu bucağı olmayan talepleri her türlü tahakküme direnç gösterecektir. Cinsiyet meselesinde eşitlik talebiyle yola koyulan radikal gruplar bu muammayı bilim ve felsefenin keskin yöntemiyle değil, daha çok 'tepki'ye dayalı başkaldırıyla bir sorun haline getirebilmişlerdir. Kulakların pek de duymak istemediği itiraflar, fısıltılar toplumun hafızasında her zaman bir sapma olarak nitelendirildi. Bu yüzden olsa gerek toplumsal cinsiyet tartışılmaya başlamadan çok önce, bilhassa feminist edebiyat kitleler üzerinde kuvvetli bir biçimde sesini yükseltebilmiştir. Feminizm hareketi kendine özgü isyan diliyle sıra dışı bir tepkinin öncüsü olmayı başarmıştır. Kadınların benlik duvarlarında yankılanan belki de hiç bilinemeyecek ıstıraplar tarihinin, klasik bilgi üstatlarının dünyaya ilişkin rahat ve nesnel tasavvurlarında herhangi bir karşılığı olamazdı. Kadına özgü güçlü bir gururla beslenen bu duyarlılık, bilginin emreden ses tonu karşısında boyun eğmiyordu.

Geleneksel ahlâk anlayışı şimdiye kadar cinsiyet uçurumunu donduarak anlamayı denemiştir. Bu kavrayış çerçevesinde cinsiyet bir kimlik sorununa dönüştüğü vakit bütün yasalar pekâlâ çiğnenebilirdi: Öyle de olmuştur. Dışlananların, sürülenlerin ve mahkûm edilenlerin varoluşsal kimlikleriyle bir gettonun sınırlarının ötesine geçememesi gibi... Ya da ilkellere özgü tutumla cinsel tercihler karşısında kalabalıkların kapıldığı dehşet ve korku gibi...Kadın ve erkekler yasalar karşısında eşit sayılabilirdi fakat bu eşitlik ilkesi gündelik yaşamın akışına tercüme edildiğinde her defasında biyolojik olarak güçlünün güçsüzü acımasızca ezdiği, ona sinsice tuzaklar kurduğu bir cenderenin içinde buluyorduk kendimizi.



Mira que si te quise, fué por el pelo,
ahora que estás pelona, ya no te quiero...

"Bak, seni eskiden seviyor idiysem, bu saçın yüzündendi,
şimdi kırpıldığın için, seni artık sevmiyorum."

Frida Kahlo, *Kesilmiş Saçlı Otoportre*, 1940.

"Toplumsal cinsiyet" meselesi bizim için ne ifade ediyor? Türkiye'de okuyan yazan çevreler –eğer bu bir imaj konusu değilse– meseleyi ya küçümsemiş ya da pek önemsemeyerek küçük siyasal ütopyalarına dâhil etmemişlerdir. Bu yüzden hemcinslerle karşı cinslerin ilişkisinin ciddi bir tahlili uzun süreden beri bu sahada çalışma yürüten bir avuç kimsenin elinde kalmıştır. Az tanınır bir çevrede sürdürülen çalışmaların, bu konuda mücadele veren dergi ve gazetelerin, sesini duyurmak isteyen çeşitli platformların geniş bir mecrada yankı bulduklarını elbette söyleyemeyiz. Bu tür karşı çıkışların "marjinal" bir kategoriye sürüklenmesi de bu sebepledir. Kadın çalışmalarının her geçen gün artışı, hattâ Osmanlı döneminden itibaren kadın haklarıyla ilgili bir dizi gelişmenin olumlu seyri pek de ümitvar olmamızı gerektirmiyor. Çünkü, özgürlüğü salt bir nicelik düzeyiyle ve "katılım" oranıyla tarif edebilmemiz zor. Her halükârda bireysellik ve aykırı kimlikler karşısında tedirgin olan bir toplumda cinsiyet meselesi ayırımcılık ve eşitsizliğiyle yalnızca alt kesimlere özgü bir vaka olmayıp, en üst derecede siyasi, akademik ve entelektüel tabakalara nüfuz etmiştir. Örneğin, siyasetin kullandığı tehlikeli dile âşina sayılırız. Ne zaman kadın sorunu gündeme geldiyse ahlâkçı bir ton kadınları gökyüzüne yükseltir. Bu yüceltme söylemi esasen bilinçaltında saklı tutulan şiddetin günah çıkarışı ve bir tür af dileyişidir. *Bacıyân-ı rûm* edebiyatının kökleri bu ülkede her sabah mahkûm elbisesini giymek zorunda kalan kadınlar için bir anlam ifade edebilir mi?

Her gün hiç bilinmedik facialarn tanıklarıyız ve aynı felâket ikliminde yaşayan bir toplumun üyeleriyiz. Çeşitli sebepler altında bedenen güçsüz olanlara diş geçirilmesi, hattâ deyim o ki zayıfların "boğazlanması" geniş bir güruhun içinde yer aldığı psikolojiyi gösterir. "Kendine ait bir oda"sı olmayanların kaç köşe, kaç bucak şiddet gördüğünü maalesef hiç bilemeyeceğiz. Gazete sayfalarından ve ekranlardan durmaksızın akan haberler, mesela: "Yaralandı, öldürüldü, tecavüz edildi" vb. Bilinmeyen isimlerin yalnızca baş harflerini okumakla yetiniyoruz: A. E. M. S. Y., vb. Bir trajedinin içinden süzülüp gelen kimliksiz harfler etrafa derin bir sessizlik yayıyor, bir toplumun mutlak âcziyetini gösteriyor.

İki cilt halinde hazırlan bu sayı, daha önce yapılmış çalışmaları yeni yazılarla destekliyor, en önemlisi mesele üzerinde bizi düşünmeye çağırırken toplumun ortak vicdanına hitap etmek istiyor.

Taşkın Takış

GİRİŞ

ÇEVRE OLARAK KONUMLANDIRILMIŞ KADINI VE DOĞAYI BİRLİKTE DÜŞÜNMEK: EKOFEMİNİZM

Metin Demir

1970'li yıllardan sonra entelektüel bir alan ve toplumsal bir hareket olarak tebarüz eden ekofeminist yaklaşım, günümüz problemlerine sağlıklı bir cevap bulabilmek için toplumsal cinsiyet sorunu ve ekolojik tahribat arasında bağlantı kurma arayışındadır. Buna göre, kadının ezilmesi ve doğanın sömürülmesi arasında ya da patriyarkal sistem ve onun uzantısı olan kapitalizm ile kadının ve doğanın sömürülmesi arasında sistematik bir ilişki mevcuttur.

Ekofeministler, içinde yaşadığımız tarihsel süreçte sömürgeciliğin, küresel ekolojik krizin, emeğin sömürüsünün, ırkçılığın ve kadının ezilmesinin birbiri ile ilintili ortak bir örüntüye sahip olduğunu iddia ederler.[1] Ekofeminizm modernitenin muzır etkilerini bertaraf etmek ve sınırlılıklarından kurtulmak adına, çevrecilik, post-kolonyal teori, bilim felsefesi, anti-kapitalizm, sosyalizm, "queer teori" gibi bir çok düşünce ve akımla ilişkili bir meta-hareket olma eğilimindedir.

Ekofeminist analize göre, doğaya ilişkin değer ve yargıları kadınla ve kültüre ilişkin değer ve yargıları erkekle özdeşleştiren, doğa-kültür ayırı-

[1] Chris Cuomo, "On Ecofeminist Philosophy", In *Ethics& The Environment*, 7 (2), 2002, s. 9



"Doğanın Kızları"

Martha Rosler, *Courtesy of the artist,* 1966-72

mına dayalı cinsiyetçi söylem Batılı ataerkil kültürün temelinde yatmaktadır.[2] Kültürü veya tinin tarihini merkeze alan bu sistem, doğayı etkisiz bir ortam olarak konumlandırmıştır. Ataerkil sistem çalıştırdığı hiyerarşik ikicilik (binarism) mekanizması ile erkeği ve kültürü merkeze yerleştirip, kadını ve doğayı ikincil, edilgen, şuursuz "çevre" olarak konumlandırmıştır. "Ataerkil sistemin kalbinde erkek cinsinin imtiyaz ve iktidarının haklı çıkarılması ve sürdürülmesi yatmaktadır".[3] Bu nedenle ekofeministlere göre Batı toplumunun ataerkil doğası, kadının erkek tarafından ve özellikle kapitalizm aracılığıyla doğanın toplum tarafından sömürülmesinden sorumludur. Öyle ise patriyarkal sistemin değerler hiyerarşisine ve onun bir şubesi olan kapitalizmin tasallutuna karşı ortak bir tavır geliştirmelidir. Batılı zihniyet dünyasında çevre olarak konumlandırılmış doğayı ve kadını özgürleştirmek için ekofeminizm sesini yükseltir.

Bu özgürleşme uğruna son yüzyılın neredeyse tüm entelektüel akımlarından ilham alarak bereketli ve hayli ilgi çekici argümanlar ileri süren ekofeminizm, genel olarak toplumsal cinsiyet tartışmalarında bu zamana kadar ağırlığını koyamamıştır. Birçok toplumsal cinsiyet ve feminizm odaklı dergide yahut feminizm antolojilerinde, ekofeminizm konusu gündem dışında bırakılmıştır. Bunun önemli bir sebebi, ekofeminizmin iç dinamiğinin takip edilmemesi ve ilk dönem ekofeministlerin kadın ve doğa arasında kurduğu özcü ilişkiden dolayı bu akım, özcü ya da radikal feminizmin bir kolu olarak etiketlendiğinden dolayı dikkate değer bir konu olmadığı yönünde bir önyargı oluşmuştur. Türkiye'de ise maalesef önyargı oluşturacak kadar bile ilgi çekmemiştir. Ülkemizde feminizm ve toplumsal cinsiyet konusuna kuramsal ilgi 90'lı yıllardan itibaren giderek artmış olmasına rağmen, hiçbir derlemede ya da hiçbir toplumsal cinsiyet sayısı yapan dergide ekofeminizme dair bir makaleye rastlayamayız.[4] Feministlerin önünde tartışılacak o kadar çok mesele vardı ki;[5] bu konuya harcayacak enerji bulamamış olsalar gerek. Her ne kadar toplumsal cinsiyet meselesi akademik anlamda kendine biraz yer edinebilmişse de, Türkiye' de ekoloji felsefi ve entelektüel derinliği olan bir konu olarak görülmedi.

---

[2] David Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction*, Routledge, 1996, s. 106

[3] Karen Warren, *Ecological Feminism*, Routledge, 1994, s. 181.

[4] Fatmagül Berktay ve Günseli Tamkoç'un *Kadın Araştırmaları Dergisi*'nde yer alan giriş niteliğindeki makaleleri bu konuda istisna teşkil etmektedir: Fatmagül Berktay, "Ekofeminizm: İyi Yüreğin İyimserliği"; Günseli Tamkoç, "Ekofeminizmin Amaçları", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1996, s. 4.

[5] Kadına yönelik şiddet, kız çocuklarının eğitimi, türban, sınıfsal farklılıklar, mahalle farklılıkları, orantısız gelir dağılımı, ifade özgürlüğü gibi onlarca aktüel sorun sebebiyle bu tarz bir teorik mesele gözardı edilebilmiştir. Tüm bunlara rağmen kadın çalışmalarının entelektüel alanda kısa zamanda aldığı mesafe takdire şayandır.

Rudolf Bahro, Murray Boockhin, Andre Gorz, Mary Mellor, Vandana Shiva gibi bazı çevreci düşünürlerin kitapları Türkçeye çevrilmiş olsa da, bunlar çevre felsefesinin kendinden menkul değerinden dolayı değil, daha çok solun bir kısmının sahip olduğu katı sınıf perspektifini genişletmek için yani kendi iç tartışmalarında tahkim edici güçler olarak devreye sokulmalarından dolayı çevirilmişe benziyorlar.[6] Yani, haddizatında çevre felsefesi Türkiye'de şu ana kadar hiç kıymet görmeyen bir alan olarak kaldı. Türkiye'de otuz beşi aşkın üniversitede çevre mühendisliği bölümü olmasına rağmen, çevre sorunlarını sosyal bağlamda ele alan dört başı mamur bir program olmaması bu ihmalkârlığın en bariz örneğidir.[7] Zira, "gelişmekte olan" bir ülkenin eleştirel çevre felsefesinden ziyade, "yapıcı çözümler üreten" çevre teknolojisine ihtiyacı vardır. Nitekim çevrecilik entelektüel boyutuyla ele alınmayınca, feministler de konuya ilgi göstermeyince, ülkemizde ekofeminizm de hiç ilgi duyulmayan bir alan olarak kenarda kaldı.

Bu makalede, ekofeminizmin felsefi ve politik argümanlarını aşama aşama ele alarak, onun kuramsal açılımlarını tanıtmak amaçlandı. Gerçekleştirilecek olan ayrıntılı tasvir ile ekofeminizmin hem felsefi tartışmalar, hem feminist hareketler, hem de çevreci hareketler için ne kadar bereketli bir alan olduğu ortaya konulmaya çalışıldı. Böylece bir yandan sosyal bilimlerdeki çağdaş tartışmaların seyrini ekofeminizm perspektifinden izlerken, bir yandan da hem Türkiye'deki toplumsal çalışmalarına teorik anlamda farklı bir cephe açacak olan hem de çevrecilik çalışmalarına katkıda bulunacak olan ekofeminizm gündeme getirilecektir. Dünyada geniş bir literatüre havi olan ekofeminizm akımı çok boyutlu ve bir maka-

---

[6] Bu çalışmalar kendi içlerinde büyük bir kıymet arz etmektedir. Keza Avrupa'da da sol ile ekoloji arasında hep bir yakınlık olmuştur, fakat ekolojik düşünce burada özerk bir yapıya sahiptir.

[7] Boğaziçi Üniversitesi'nde Çevre Bilimleri Enstitüsü, interdisipliner bir perspektifle yola çıkarak çevre meselesini sosyal boyutlarıyla da ele almayı hedeflemiş ama kendilerinin de bölümlerinin tanıtımında belirttikleri gibi büyük oranda teknik, mühendislik meseleleriyle sınırlanmak zorunda kalmışlardır, 1994'ten günümüze kadar yaptıkları yayınlar içinde ne çevre felsefesi ne de çevre sosyolojisine dair bir eserle karşılaşırız. Bunun yanında bir de, Ankara Üniversitesi Sosyal Çevre Bilimleri bölümünde çevre sorununu sosyal yönleriyle ele alan bazı tezler yapılmıştır. Bunların sosyal boyutuyla çevre çalışmaları gerektirdiği kıymeti görmemiştir. Sosyal çevre çalışmalarından genelde çevre yönetimi ve çevre politikası anlaşılmaktadır. Bir toplumsal hareket olan çevrecilik ise daha çok Kamu Yönetimi Bölümlerinde ele alınır. Ankara Üniversitesi'nde yapılan tezlerde büyük oranda çevre politikasına dairdir. Fakat nadir de olsa, sosyolojik ve felsefi iddiası olan tezler görmek mümkün. Sosyal Çevre Bilimlerinde 2005'e kadar yapılan çalışmalar ve verilen derslere dair bir çalışma için: Sema Bayrı, *Critical Evaluation of Environmental Social Sciences Program in Turkey*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Çevre Sosyal Bilimleri, 2005. Tüm bunlara ilave olarak Hacettepe Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünden Serpil Oppermann'ın Türkiye'de ekokritiğe yaptığı katkıları da anmak gerekir.

lenin sınırlarının çok ötesinde bir konu olmasına rağmen, giriş niteliğindeki bu tasvir edici makalede ekofeminist düşüncenin toplumsal cinsiyet teorisi açısından önem arz eden bazı yönlerini, farkın kavranışı bağlamında üç kategoriye ayırarak sunuldu. En genel hatlarıyla ekofeminizmin mahiyetine dair kısa bir girişin ardından, kadın=doğa ve erkek=kültür arasında özcü bir fark kuran kültürel ekofeminizm akımı genel hatlarıyla resmedildi. Ardından bu farkı sosyolojik ve tarihsel süreçlere irca eden materyalist ekofemizmin temel iddiaları ve düşünürleri ele alındı. Son olarak, ekofeminizm tartışmalarına pek dâhil edilmeyen post-yapısalcı ekofeminizmi belirginleştirip, bu akımın ekofeminizme sağladığı teorik imkânlara değinildi. Böylece, fark kategorisi üzerinden ekofeminist düşüncenin seyri tanıtılmış olacak.

KADIN VE DOĞA

Feminist düşüncenin ilk somut ürünü olan Mary Wollstonecraft'un *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (Vindication of the Rights of Women)[8] adlı eseri 1792'de basılmış ve çok ses getirmiştir. Kitaba olumlu olumsuz bir çok tepki gelirken, aynı sene Wollstonecraft'ın eserine bir cevap niteliğinde la-edri bir risale basılır: *Vindication of the Rights of Brutes* (Yaban Hayvanlarının Haklarının Gerekçelendirilmesi).[9] Sonradan bu ilginç risalenin, ünlü neo-platonculardan muhafazakâr bir aristokrat olan Thomas Taylor tarafından, Wollstonecraft ve Thomas Paine ile dalga geçmek için yazdığı anlaşılır. Taylor, eğer kadınların haklarını savunacaksak, onların da tıpkı erkekler gibi olduğunu düşünüyorsak, o zaman hayvanlara da haklar verelim diye iddialar geliştirerek, insan hakları ve kadın hakları savunucularını ironik bir dille eleştirir. Bu müstehzi aristokratın yazdığı risale ilginç ve komiktir ama her şakanın altında bir gerçek vardır. Taylor'un ve çağdaşlarının kafasında kadınların yaban hayvanlar mesabesinde oldukları sorgulanmaması bile gereken bir hakikatti.

Wollstonecraft'ın bıraktığı miras yüzyılın başından itibaren feministlerce giderek artan bir şekilde devam ettirilip geliştirildi. Fakat Taylor'ın işaret ettiği noktaya odaklanabilmek için 68 sonrasını ve radikal feminist hareketi beklemek gerekecekti. Wollstonecraft ve mahdumları, yani birinci dalga liberal feminizm Kristeva'nın tabiri ile anıtsal zamana dâhil olmanın gayretine düşmüş, evrensel medeniyetin çizgisel zamanına dâhil

[8] Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, (çev: Deniz Hakyemez, İş Bankası Yayınları), 2007.

[9] Thomas Taylor, *A Vindication of the Rights of Brutes* (London, 1792; Gainesville, Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1966; Online at Animal Rights History, 2003).

olmak için gayret sarf etmiştir.[10] Buna mukabil, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, anti-ırkçı, varoluşçu, post-kolonyal, neo-Marksist fikirlerden ilham alan feministler; kendilerini bu çizgisel zamanın sürekliliğinden koparark, kadınların farklılıklarını öne çıkaran, onların kendilerine has biyolojik döngüsel zamanlarını takip eden ve erkek egemen çizgisel zamanı tümden reddeden, ikinci dalga radikal feminist hareketin fitilini ateşlediler. Feministler kendi ezilmişliklerini, tüm ezilmiş yoldaşlarıyla birleştirerek, müşterek düşmana karşı ortak çözüm arayışlarına giriştiler. Sömürgeci emperyalizm, ataerkil sistemin saldırgan yapısıyla; vahşi kapitalizm patriyarkinin rekabetçi yapısıyla; ırkçı söylem gene ataerkil düzenin kimlik politikası ve hiyerarşik yapısıyla kesişiyordu. Bu kesişme alanlarında feministler gerçekten kayda değer yaklaşımlar ürettiler. 70' lerden sonra artık toplumsallığın her veçhesi, toplumsal cinsiyet ışığı altında ele alınmaya başlandı. Irk, sınıf, kimlik kategorilerine cinsiyet kategorisini de ekleyerek bunların her birinde açılımlar sağlandı. Dahası düşünce tarihindeki ve bilimdeki toplumsal cinsiyet önyargıları bir bir ifşa edilerek, kadına yönelik sistemli epistemolojik şiddete karşı duyarlılıklar geliştirildi.

Donovan'ın belirttiği gibi, feminist düşünce bağlamında en çarpıcı olan şey, bu düşünce biçiminin bir başlangıcı olmasına karşılık; belirli bir sonu olmamasıdır.[11] Çağdaş düşünsel akımların neredeyse tümüyle gerilim ve işbirliği ilişkisi içinde kendini sürekli üreten feminist teori, nihayet 70'li yılların sonlarından itibaren ekolojik düşünceyle de ilişkiye girmeye başlamıştır. Birçok noktada feminizm ile ekolojik hareketlerin taleplerinin kesiştiği fark edilmiştir. Erkek egemen tahakkümcü bilim ve felsefeye yönelik eleştiriler, ilişkisellik, bütüncüllük gibi nosyonlar, kadının ve doğanın ikincil olarak dışlanması gibi ortak ilgi ve kaygılar feminizm ile ekolojinin evlenmesine imkân tanımıştır. Aslında, ta 1949'daki *Second Sex* (İkinci Cins) kitabında Beauvoir patriyarkal mantığın hem kadını hem de doğayı öteki olarak gördüğünü belirtmiştir.[12] O dönemde başlayan kader birliği, toplumsal cinsiyet ve ekoloji çalışmalarının kaynaştırılması sonucu yepyeni bir senteze, ekofeminist düşünceye doğru evrilmeye başladı.

Her ne kadar ekofeminizm, ekoloji ve toplumsal cinsiyet kuramlarını birleştiren yeni bir sentez olsa da, bu basitçe iki akımın yan yana getiril-

---

[10] Julia Kristeva, "*Kadınların Zamanı*", çev: İskender Savaşır, *Defter Dergisi,* no: 21, 1992.

[11] Josephine Donovan, *Feminist Teori* (çev: Aksu Bora, Meltem Ağtuk Gevrek, Fevziye Sayılan) İletişim Yayınları, 1997. s. 351.

[12] Simone de Beauvoir, *Kadın "İkinci Cins" III, Bağımsızlığa Doğru*, çev: Bertan Onaran, Payel Yayınları, 1993.

mesinden ibaret değildir. Ekoloji ve toplumsal cinsiyet disiplinlerini sentezlerken, aynı zamanda hem ekolojiye hem de toplumsal cinsiyet kuramlarına itiraz eder. Çevre sorunlarını sosyal boyutuyla analiz eden ekolojik düşünceye, çevrenin toplumsal cinsiyet probleminden beri var olmadığını hatırlatır. Ekofeminizme göre toplumsal cinsiyet ilişkileri çevresel sorunların tecrübe edilmesinde son derece aktiftir. Öncelikle kadınlar biyolojik yapılarının bazı çevresel sorunlara karşı daha savunmasız olduğundan, kadınlar çevre sorunlarında bazı durumlarda daha fazla mustarip olmaktadır. Ayrıca özellikle fakir kadınların toplumda yer aldıkları konumdan dolayı çevresel sorunlara daha doğrudan maruz kalmaktadır. Bunun dışında toplumdaki adaletsiz iş bölümü bazı kadınların daha az ücret almasına ve daha kötü çevresel koşullarda çalışmasına sebep olmaktadır.[13] Öyle ise çevresel sorunları düşünürken, toplumsal cinsiyet faktörü askıya alınamaz, dolayısıyla ekolojik hareketler toplumsal cinsiyet perspektifi ile birleşmelidir. Bununla birlikte, ekofeminizm, toplumsal cinsiyet kuramlarını da ekolojik krize karşı bir bilinç geliştirmeye davet eder. Patriyarkal sistemin tek boyutu olmadığının, toplumsal cinsiyet meselesinin daha bütüncül çerçeveler içinde ele alınabilirliğinin imkânlarını göstererek bu kuramları zenginleştirir. Fakat nihayetinde Esra Uzel'in de belirttiği gibi ekofeminist hareket, "feminist yönelimli ekolojik bir yaklaşımdan ziyade ekolojik yönelimli feminist bir akımdır".[14]

Peki, neyi savunur bu ekofeministler? Warren ekofeminizmin en genel ilkelerini şöyle özetler:

> i. Kadının tahakküm altına alınmasıyla doğanın tahakkümü arasında dikkate değer bir ilişki vardır.
> ii. Bu ilişkilerin mahiyetini anlamak, kadının ve doğanın tahakküm altına alınmasını anlamak için elzemdir
> iii. Feminist eylem ve teori ekolojik bakış açısına sahip olmalıdır
> iv. Ekolojik sorunlara getirilen çözümler feminist bakış açısından sahip olmalıdır.[15]

Ekofeministlerin kahir ekseriyeti bu ilkelerle mutabıktır fakat iş, kadının ezilmesi ile doğanın tahribi arasındaki bu ilişkinin mahiyeti nedir sorusuna geldiğinde çok farklı cevaplarla karşı karşıya kalmaktayız. Ekofe-

[13] Susan Buckingham-Hatfield, *Gender and Environment*, Routledge, 2000, s. 123.
[14] Esra Uzel, *Feminizm ve Doğa Ekseninde Ekofeminizm*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitütüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı, 2006, s. 7.
[15] Karen Warren, "Feminism and Ecology: Making Connections", *Environmental Ethics* 9 (1): 3-20 (1987)

minist literatür içerisinde bu ilişkinin mahiyetinin analizine dair muhtelif kuramlar geliştirilmiş ve bir çok teorik tartışmanın üreyebileceği bereketli alanlar açılmıştır. Birazdan şerh edileceği üzere, ekofeminist teoriler arasında kadın ve doğa arasında özcü bir yakınlık kuranlar olmasına rağmen, alan bununla sınırlı kalmamakta, çok farklı ve üretken yorumlarla sürekli revize edilmektedir. Kısacası tek bir ekofeminizm yoktur. Ekofeministler şu sorularla cebelleşmekte ve bu meseleler etrafında hizipleşmektedir: Doğa nedir? Patriyarkal yapı derken ne kastedilir? Kadın ve doğa arasındaki ilişkinin temeli nedir? Kadın ve insan dışındaki varlıkların ilişkisi ne olmalıdır? –ya da vejetaryenlik meselesi, Irk, sınıf, cinsiyet gibi kategoriler ekofeminist matrisin neresinde yer almalıdır? Kadınları doğaya daha da yaklaştıracak her hangi bir şey var mıdır? Ekofeminizm de saklı patriyarkal önyargılar var mıdır? Doğayı romantize etmenin ve ona özne kategorisi yüklemek uygun mudur?[16] Yani her noktada ortaya çıkan bir dizi ihtilaf ekofeminizmin çok farklı biçimler almasına sebep oluyor fakat bu sayede çok farklı açılımlar üretmesini de mümkün kılıyor.

Hattâ alanın adı ile ilgili bile henüz bir uzlaşma yoktur. Mesela Karen Warren "ekolojik feminizm"[17] ifadesini kullanırken, Agarwal "ekofeminizm"[18] ifadesini kullanmakta, Plamwood "eleştirel feminist eko-sosyalizm"[19] derken, Greta Gaard gibiler ise sadece "toplumsal cinsiyet ve çevre çalışmaları"[20] adını kullanmaktadır. İsim tartışmasından ziyade metodolojik ve felsefi arka plan itibari ile de ekofeminizmler farklılaşmaktadır. Queer ekofeminizm,[21] ekofeminist ekonomi-politik ya da toplumsal ekofeminizm,[22] materyalist ekofeminizm, liberal ekofeminizm ilâ âhir bir dizi farklı feminizmler sıralanabilir. Keza, Pasty Hallen bir makalesinde

---

[16] Marlene Longenecker, "Women, Ecology, and the Environment: An Introduction", *NWSA Journal*; 9 (3), 1997, s 1-17.

[17] Karen Warren, "Ecological Feminism," özel sayı *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 6 (1). 1991

[18] Bina Agarwal. 2001. "A Challenge for Ecofeminism: Gender, Greening and Community Forestry in India." *Women & Environments International* 52/53: 12–15.

[19] 2000. "Integrating Ethical Frameworks for Animals, Humans, and Nature: ACritical Feminist Eco-Socialist Analysis."*Ethics & the Environment* 5(2): 285–32

[20] Greta Gaard, Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism, *Feminist Formations*, 23, (2), 2011, ss. 26-53

[21] Konuyla ilgili makaleler: 1997. "Toward a Queer Ecofeminism." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 12 (1): 114–37.; Sandilands, Catriona. 2001a. "Desiring Nature, Queering Ethics." *Environmental Ethics* 23(2): 169-88.; 2001b. "From Unnatural Passions to Queer Nature." *Alternatives* 27 (3): 31–35.; 1997. "Mother Earth, the Cyborg, and the Queer: Ecofeminism and (More)Questions of Identity." *NWSA Journal* 9(3): 18–40.

[22] Konuyla ilgili Salleh, Ariel Kay, ed. 2009. *Eco-Sufficiency & Global Justice: Women Write Political Ecology.* London: Pluto Press. 1997. *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern.* London: ZedBooks.; Mellor, Mary. 1997. *Feminism and Ecology.* New York: New York University Press ve diğerleri.

ekofeminist akımları on farklı kategoriye ayırmıştır.[23]Fakat tüm bu karmaşa alanın tutarsızlığını değil, teorik tartışmalarla ne kadar müsait bir zemin olarak kullanılabileceğini gösterir.

Tüm bu teorik çeşitliliği ve üretkenliğinin yanısıra, ekofeminizm sadece bir entelektüel akım değil aynı zamanda bir sosyal harekettir. Kendisi de bir feminist aktivist olan Françoise d'Eaubonne *Le féminisme ou la mort* adlı eserinde ilk kez ekofeminizm ifadesini kullanmıştır. Bu entelektüel gün yüzüne çıkış ile eş zamanlı olarak, Hindistanda ortaya çıkan Chipko Hareketi olarak adlandırılan bir eylem dünyanın dikkatini ekofeminizme çekmiştir. Kuzey Hindistan'da 27 kadın ticari amaçlarla ağaçları kesmeye gelen kereste tüccarlarına karşı, ağaçlara sarılmışlar (Hinduca Chipko sarılmak demektir) ve onlara karşı direnmişlerdir. Chipko hareketi 12.000 kilometrekarelik bir ormanlık araziyi kurtarma başarısı göstermiştir. Bu kadınlar tarafından başlatılan, şiddet içermeyen, taban hareketi kadın ve doğa arasındaki ilişki üzerine düşünmeyi de olumlu etkilemiş, tarihe ilk ekofeminist eylem olarak geçmiştir, her ne kadar o kadıncağızlar kendilerini ekofeminist olarak tanımlamasa da.[24] Gene 1977'de Kenya'da ağaçların kesilmesine ve suların kirletilmesine karşı eyleme girişilmiştir. Amerika'da Berkeley Üniversitesi'nde "Kadın ve Çevre" başlıklı ilk ekofeminist konferans gerçekleştirilmiştir. 1980'de Amerika'da 2.000' den fazla feminist militarizmi, çevresel tahribatı ve kadına yönelik şiddeti engellemek için harekete geçmiştir ve Kadınların Pentagon Hareketi (The Women's Pentagon Action) olarak kayıtlara geçmiştir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde ekofeminist hareket, bir yandan teorik tartışmalarla zenginleşirken, bir yandan da çevresel tahribat ve kadınların ezilmesine karşı, sivil itaatsizlik, eylem, boykot, gösteri, lobi faaliyetleri, politik organizasyonlar tarzı doğrudan eylemlerle sivil mücadele sahasına toplumsal bir hareket olarak katılmaktadır.[25]

Öyleyse ekofeminizm, kapitalizm ve ataerkil sistemin, kadın ve doğayı tahakküm altına almasına karşı çıkan bir dizi felsefi tavır ve toplumsal hareketten mürekkep karmaşık bir bütündür. Bu bütünü, az ölçüde karikatürize etmek pahasına da olsa, üç farklı kategoriye indirgemek mümkün görünmektedir. Ekofeminizm radikal feminist hareket içerisinden doğduğu için ilk ekofeministler, kadın erkek arasındaki farka vurgu yapmış ve

---

[23] Pasty Hallen, "Reawakening the erotic. -Why the conservation movement needs ecofeminism-" *Habitat Australia*, 22 (1) 1994, p.18-21

[24] Mies Maria, Shiva Vandana, *Ecofeminism*, Fernwood Publications, Halifax, Nova Scotia, 1993.

[25] Bu hareketlerin tarihine dair ayrıntılı bilgi için: Sturgeon, Noël, *Ecofeminist Natures, Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*, Routledge, Newyork, 1997.

ekoloji ve kadın arasında bir ilişki kurmuşlardır. Bu nedenle ilk kategorimiz, bu özcü düşünce olacaktır.

1. FARKIN METAFİZİKLEŞTİRİLMESİ: ÖZCÜ YA DA KÜLTÜREL EKOFEMİNİZM

Kültürel ekofeministlere göre kadın ve erkek, doğa ve kültür öz itibari ile birbirinden farklıdır. Buna göre kadın doğa ile ilişkili, erkek ise kültür ve medeniyet ile ilişkilidir. Kadın biyolojik özelliklerinden dolayı doğa gibidir. Kadının biyolojisinin döngüsel yapısı (menstrual döngü gibi) ayın hareketlerine benzemekte, kadının tenselliği ve bedenselliği onun doğaya ilişkin olmasından kaynaklanmakta, kadın bedeni tıpkı doğa gibi besleyen, koruyan ve yaşam bahşeden bir alan olarak doğaya daha yakın olduğu düşünülmektedir.[26] Yani kadın bedeni biyolojik olarak doğaya yakındır. Bugün, doğa anaya karşı saldırıya geçen ve kadınların da baskı altında tutulmasını destekleyen modern kültüre karşı, öz itibari ile doğaya yakın olan kadınlar mücadele etmeli; kültürün erkek egemen değerlerine karşı kadınsı değerlerle karşı çıkılmalıdır. Örneğin kültürel ekofeminist Judith Plant tek dişi kalmış canavar olan erkek egemen kültüre karşı şöyle haykırır:

> Bir yanda Amazon ormanları Amerikan hamburgelerine ucuz biftek sağlamak için buldozerlerle dümdüz edilirken, o doğanın rahminde yaşayan ve onu seven sakinlerini de öldürüyor. Bu erkeklerin dünyası çöküşün eşiğindedir.[27]

Kültürel ekofeminizm gezegendeki hayatın iyileştirilmesi ve kadının özgürleştirilmesi için erkek egemen dil, din ve kültüre karşı çıkar. Bu kültürün zihinsel düzeyde değişmesi gerektiği düşüncesiyle yeni dilsel ve söylemsel stilllere, yeni tinselliklere ve feminist perspektiflere başvururlar. Kültürel ekofeminizm kadınların ve doğanın çifte ezilmesini Batı patriyarkal sistem içerisinde; çocuk bakımı, duygular, sezgi, beden gibi kültürel ve tarihsel olarak kadınla ilişkilendirilmiş değerlere bağlar ve bunlara sahip çıkar, bunlara dayalı yeni bir anlayış geliştirmeyi, kadın temelli bir kültür ve tinselliği hedefler. Başta Antik Yunan'daki doğa ana figürü olan Gaia mitini ve diğer pagan mitleri ve ritüellerini yüceltir, bu pre-modern mitlere dönerek daha holistik ve doğayla uyumlu kavrayışlar sağlayacak tinselliklerin peşine düşerler. Mesela Andre Collard, tanrıçalara tapınma

---

[26] Susan Buckingam-Hatfield, *Gender and Environment*, Routledge, 2000, s. 36.

[27] Judith Plant, ed.. *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism.* New Society Press. 1989, s. 2.

geleneğine, ilkel toplumların hiyerarşik olmayan maderşahi sistemlerine dönmek gerektiğini savunur.[28]

Bu hattı takip ederek Irene Diamond ve Ornstein, Starhawk, Carol Christ, Starhawk,[29] Charlane Spretnak[30] gibi ekofeministler patriyarkal geleneğin misojenik ve anti-ekolojik karakterini analiz ederek tanrıçalara dayalı yeni bir kadın bakışı geliştirmenin yollarını ararlar. Demeter Persofone, Gaia gibi antik yunan mitolojisi kahramanlarına başvurarak yeryüzünü yeniden kutsal kılacak bir tinsel yaklaşım geliştirirler. Bazı ekofeministler Yahudi-Hristiyan geleneğin erkek egemen, dünyadan kopuk tanrı imgesine karşılık, doğanın bilgeliğine sahip eski cadıları ve onların ekolojik bilgeliklerini överler.[31] Örneğin Spretnak, Antik Yunan'ın unutulan Tanrısı Gaia'nın ve diğer kadın tanrıçaların yeryüzüne saygılı geleneğini vurgulayarak eski tanrıçaları geleneğini över.[32] Mies ve Shiva'da modern kapitalist kültürün yıkıcılığına karşı, kadın tinselliğini, bedenin ve cinselliğin coşkusunu, kadın erdemlerini taltif eder ve desteklerler. Shiva ve Mies bu konuda şöyle diyor:

> Bizim tinselciliğimiz bu dünya tinselliğidir, öteki dünya gibi bir spiritüellik değildir. Dinden ziyade bir büyüye benzer. Aşkı ve yaşamı bağrına basan kadın duyumsallığı ve cinselliğinin yüceltilmesidir. Nasıl ki modern dönemin başında patriyarkal mantık bilimi ve teknolojisi ile kadının (yani cadıların) bilgeliğini ve doğaya yatkınlığını ortadan kaldırarak gelişebilmişse, bugün feminizm de bunun farkında olmalıdır.[33]

Özellikle James Lovelock'un geliştirdiği bilimsel açıdan temellendirilmiş Gaia ekolojik perspektifi de bu yaklaşımların gelişimine destek olmaktadır.[34]

Gene bu tinsellik doğrultusunda Elizabeth Dodson Gray, kadını hayvanın üstünde ve erkeğin altında konumlandıran kutsal kitabın varlık hiyerarşisini, kadın ve doğanın ezilmesinde tahripkâr bir kültürel faktör olarak analiz eder. Bu vesileyle klasik ataerkil dinlerin zararlı önyargıları ve

---

[28] Collard, A. and Contrucci, J. *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth,* London: The Women's Press, 1988.

[29] Bu yazarların makalelerinin derlemesi için Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein, *Rewaving the World: The Emergence of Ecofeminism* (ed: Diamond & G. F. Orenstein) Sierra Club Books, 1990. Ayrıca Carol Adams (ed.) Ecofeminism and The Sacred, Continuum Press, 1993.

[30] Charlene Spretnak, *The Spiritual Dimension of Green Politics,* Santa Fe: Bear & Co., 1986

[31] John Barry, *Environment and Social Theory*, İkinci Baskı, Routledge, 2007, s. 188

[32] Charlane Spretnak, *Lost Goddesses of Early Greece, A Collection of Pre-Helenic Myths*, Beacon Press, 1992.

[33] Mies Maria, Shiva Vandana, *Ecofeminism*, Fernwood Publications, 1993, s. 23.

[34] James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life On Earth*, Oxford University Press, 1979.

değiştirilme gerekliliği ekofeministler arasında tartışmaya açılır. Buna mukabil bir dizi teologda, klasik kozmolojilerin ve evren anlayışlarının, modernliğin doğa ve kadın karşısında saldırgan tutumuna karşı bir çözüm olabileceği imkânını öne çıkarırlar. Anne Primavesi, Sallie McFague, Rosemary Radford Ruether, Eleanor Rae and Catherine Halkes, gibi yazarlar doğrudan Hıristiyanlık ve ekofeminizm arasından diyalog yolları arayarak ikisinin sentezinin mümkün olabileceğini ortaya koyarlar[35]. Örneğin Rosemary Ruether *Gaia and God*[36] adlı eserinde yeryüzünü temsil eden Yunan Doğa Ana Figürü Gaia'nın içkinliğe vurgu yapan sesi ile tanrının aşkınlığını birlikte dinlemenin gerekliliğinden dem vurur ve geleneksel Batılı Hıristiyan bilince dönerek bu tarz bir kozmolojik perspektiften teoloji tekrar ele almamız gerektiğini belirtir.[37] Böylece Hıristiyan ekofeministler geleneksel Hıristiyan teolojisi içerisinde doğaya ve içkinliğe daya duyarlı yaklaşımların öne çıkarılmasını, bu bütüncül bakış açıları içerisinde düalistik hiyerarşik yapıların değiştirilmesini amaçlarlar.

Bu tinsellik ve düalite hattında bazı ekofeminist yazarlar, kadının ve doğanın baskı altına alınmasına dair tarihsel momenti saptamak ve bunla mücadele etmek adına ekofeminist tarih-yazımları geliştirirler. Özellikle Carolyn Merhant'ın 1983 yılında yayımladığı *The Death of Nature*[38] adlı eserinde Bacon'cı bilimsel devrim ile birlikte, daha önce koruyan besleyen ana olarak telakki edilen organik kozmolojiden, perdesinin yırtılması ve sahip olunması gereken sabit bir varlık olarak erkek karşısında fethedilecek doğa anlayışına geçilmesi ile kadın ve doğa üzerinde erkeğin tahakkümünün başladığını iddia eder. Merchant'ın bu çalışması ekofeminizmi tarihsel zihinsel kurumlarda ele alması hasebiyle ilerleyen sayfalarda farklı bir bağlamda ele alacak olmamıza rağmen, gene de bu çalışma organik doğa anlayışını ve kadına dair değerleri, Bilimsel Devrim sonrası Batılı değerlere göre olumlaması sebebiyle kültürel ekofeminizme de hizmet eder. Raine Eisler'in 1974 tarihli *Chalice and Blade*[39] adlı meşhur eserinde kadm ve doğanın ezilmesinin tarihsel köklerini ve buna eşlik eden sembolik sistemleri arkeolojik bulgulara dayanarak analiz eder. Ör-

---

[35] Heather Eaton; "At The Intersection of Ecofeminism and Religion: Directions for Consideration, in Ecotheology" *Journal of Religion Nature & the Environment*, 6.1, 6.2, (2001) 75-91, p: 82.
[36] Rosemary R. Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, HarperCollins Publishers, 1994.
[37] O., P. Dwivedi & Reid Lucy; "Women and the Sacred Earth: Hindu and Christian Ecofeminist Perspectives", in Worldviews: *Enviroment, Culture, Religion*, October 2007, 305-323, p: 314.
[38] Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*, Harper & Row Publishers, 1983.
[39] Riane Eisler, *The Chalice and The Blade: Our History, Our Future*, HarperCollins Publishers, 1987.

neğin bir kadeh eşitlikçi, barışçı, paylaşımlı anaç değerlere sahip, kadın değerleri ile doğayla uyum içinde yaşayan pre-modern toplumları sembolize ederken, bıçak savaşçı hiyerarşik, baskıcı toplumsal sistemlere işaret eder. Her ne kadar çalışması büyük oranda antropoloji ve tarih üzerinde temellense de kadeh ve bıçak, kadınlık ve erkeklik, paylaşım ve baskı arasında kurduğu zıtlık ve kullandığı normatif dille kültürel ekofeminizm için sıkça başvurulan bir kaynak olmuştur. Böylece, kültürel ve sembolik yapıların kadının ve doğanın ezilmesinde meşrulaştırıcı faktörler olarak ele alınması kültürel ekofeministlerin bir başka ilgi alanı haline gelir.

Kültürel ekofeminizmin öncülerinin bir çoğu akademisyen olmalarına rağmen, yazılarının bir çoğunda düşünceleriyle uyumlu bir ton vardır. Onlar akademik yazım tarzından biraz daha uzak, heyecan yüklü, coşkulu, şiirsel, ütopyacı ve mesiyanik bir üslupla yazarlar.

Dil ve ekofemizm arasındaki ilişki kültürel ekofeministler için ayrı bir ilgi sahasıdır. kültürel ekofeministler değerlerin biriktirildiği dilsel alanda kodlanan kadını sömürüsünü meşrulaştıran dilsel yapıları çözümlerler ve aynı zamanda Türkçede de olduğu gibi "bakir topraklar", "tabiat ana" "deniz kızı" gibi analoji ve ifadelerinde kadın ile doğayı benzeştiren ifadelerin arkasındaki toplumsal cinsiyet operasyonlarını araştırırlar. Dilbilimsel ekofeministlere göre dil cinsiyetçi, ırkçı görüşleri desteklemekte, erkek egemen dilsel yapı kadını ve doğayı çoğu zaman benzeştirmekte ve alt konumda konumlandırmaktadır. Kadının dilsel analojilerle hayvanileştirilmesi hayvanın aşağılandığı toplumlarda kadının da baskılanmasına imkân tanıyacaktır. Carol Adams kadınsılaştırılan doğanın ve doğalaştırılan kadının sömürülmesini meşrulaştırdığını iddia etmiştir.[40] Ayrıca Susan Griffin ve Patrick Murphy'de kadın-doğa-dil ilişkisini ele almış, erkek egemen dilsel baskılama mekanizmalarını çözümleyerek bunları bertaraf etmek, kadın ve doğa ile dost bir dil geliştirmek adına fikirler geliştirmişlerdir.[41]

Kültürel ekofeministler patriyarkal sistemin dışladığı, duygusallık, tinsellik, coşku, hayranlık hallerini üsluplarına dâhil ederler. Özellikle de Batı düşüncesinin kurduğu bu hiyerarşik sistemde öteki olarak kabul edilen değerleri yüceltmek için bunlara vurgu yaparlar. Mary Daly ve Susan Griffin gibi ilk kültürel ekofeminist yazarlar dilde kadını aşağılayan sembolik yapıları ve kadını ötekileştiren sembolleri tersyüz etmek, bu kültürü feminizmin özgürleştirici eylemleriyle alaşağı etmeye çabalarlar. Fallo-

[40] Carol Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegeterian Critical Theory*, Continuum Press, 1990.

[41] Carol Cantrell, "Woman and Language in Susan Griffin's Women and Nature: The Roaring Inside Her", *Hypatia*, 9 (3), 1994.

sentrik düzenin tüm söylemsel hiyerarşilerine stratejik olarak karşı çıkarak, özgürleştirici, jinosentrik bir yazım üslubunu öne çıkarırlar. Daly'e göre patriyarki dile ve kültüre sirayet etmiştir ve bu değerler radikal bir şekilde reddedilmeli ve değiştirilmelidir. "Fallik mitler ve dil, gezegendeki tüm hassas yaşamı yok etme tehlikesi olan maddi kirlenmeyi üreten, sürdüren, gizleyen ve meşrulaştıran düzendir"[42] ve acilen değişmelidir.

Susan Griffin de gene bu hatta akıl yürüterek Batılı düalistik zihniyetin bir çılgınlık olduğunu iddia eder. Kültürel olarak çocukların, zencilerini kölelerin, bedenin, duyguların, cinselliğin kadınsılaştırılarak aşağılanan öteki ilân edilmesi, saldırgan militarize erkek egemen sosyal düzenin tüm bunları sömürmesine mahal verdiğini iddia eder. Ekolojik kriz çevrecilerin iddia ettiği gibi sadece insan-merkezciliğin bir ürünü değil aslında erkek-merkezciliğin bir ürünüdür ve bu sistemin değişmesi için yeryüzü merkezli eko-feminist bir bakış açısı geliştirmek gerekmektedir.[43]

Görüldüğü üzere kültürel ekofeministler kadın=doğa ve erkek=kültür arasındaki farkı kabul edip bu farkı metafizikleştirirler. Kadın-erkek, doğa-kültür arasında özsel bir fark olduğunu ve bu farkın yarattığı kadını aşağı olarak konumlandıran hiyerarşik yapının kadın ve doğa üzerindeki baskıları meşrulaştırdığını iddia ederler. Çözümleri ise gayet basittir: Olumsuzlamayı olumlama, yani ikili karşıtlık diyalektiğinde erkeğin olumsuzlanması ile belirlenen alanın olumlanması. Eğer hiyerarşik yapı kadını ve doğayı öteki olarak konumlandırıp, onları edilgen, çevre (merkez olmayan), naif, gelişmemiş vs olarak görüyorsa, o zaman bizde ezilenleri bağrımıza basalım ve horlanmış hangi değer varsa onu yüceltelim. Patriyarkal sistem aklı yüceltiyorsa biz duyguları yüceltelim, o aşkınlığı arzuluyorsa biz içkinliği arzulayalım, erkek medeniyetse kadın doğadır, erkek aklı hesapçı ise kadın sezgi ve bilgeliktir gibi karşıtlıklar üzerinden kadın erkek ve doğa-kültür kavramını iki öz olarak kavramsallaştırır. Metodolojileri ve ilgi alanları farklı farklı olsa da kültürel ekofeminizmin temel iddiaları şu şekilde özetlenebilir:

1. Batı kültürünün ikili karşıtlıkları tersine çevrilmeli, kadına ilişkin sıfatlar, kavramlar ve düşünme biçimleri taltif edilip, buradan hareketle ekolojik olarak duyarlı, yaşamı olumlayan bir kültürün inşası.

2. Kadın ve doğa üzerinde erkek egemen baskının köklerinin kültürel, sembolik yapılarda aranması.

3. Eylem ve doğa ile doğrudan tecrübenin soyut teorilere öncelenmesi.

4. Erkeğin yerine doğayı temsil eden kadının yeğlenmesi.

---

[42] Mary Daly, *Gyn-Ecology: The Meta-ethics of Radical Feminism*, Beacon Press, 1978, s. 9.
[43] Barry, s. 187.

5. Politik ve toplumsal değişimden önce bireysel ve zihinsel değişim.

Bir yandan Collard, Daly, Griffin gibi ekofeministler kadın ve doğa arasında biyolojik ve özsel bir ilişki kurarken, Shiva, Merchant, Adams, Warren gibi düşünürler bu ilişkinin öz itibariyle değil, tarihsel, toplumsal ve kültürel faktörler sebebiyle kadının çevre olarak doğaya yakın olarak konumlandırılması sebebiyle olduğunu düşünürler ve bu anlamda savundukları özcülük stratejik özcülüğe daha yakındır. Hatta, ormanları korumak için mücadele eden kadınların tinselliğinin tam da politik bir tinsellik olduğu öne sürülmüştür.[44] Lakin gene de hepsi, toplumsal cinsiyetlendirmeden evvel bir kadın ve doğa kavramlarının verili mevcudiyetine inanırlar.

Kültürel ekofeminizm içerisinde eleştirilecek bir çok nokta barındırır. Bunların en başında gelen eleştiri kültürel ekofeminizmin kadın-erkek arasındaki farkı biyolojik özcülüğe indirgemesidir. Bu tür bir biyolojik özcülük toplumsal cinsiyet kuramlarına ters düşmektedir. Her ne kadar tüm kültürel feministler kadın değerlerini farklı biyolojik özcülüğe indirgemese de, hepsi bu değerleri erkek egemen değerlere öncelerler. Böylece, zaten ataerkil sistem tarafından dışlanmış olan kadınsı değerleri sahiplenerek, bu sistemin ikici yapısını sürdürülmesine katkıda bulunurlar. Bu anlamda kültürel ekofeminizm ikici yapıyı kırmak yerine, onu basitçe tersine çevirerek, bu yapıyı fark etmeden de olsa desteklemektedir. Bununla birlikte kadınları homojen bir blok olarak görmek, erkekleri bu mücadelenin dışına itmek anlamına gelir. Ayrıca Bookchin'in de belirttiği üzere "kadınlar" diye homojen bir grup yoktur. Ya da Plamwood'un ifadesi ile kadın kategorisi "ekosistemdeki melek"[45] gibi algılanmamalıdır. Kadınlar da pekâlâ patriyarkal kapitalist sistem içinde sömürü operasyonlarının bir parçası olmuş, tüketim toplumunda aktif olarak yer alabilmişlerdir. Bu nedenle masum bir kadın kategorisi ve onun değerlerini savunmak kültürel ekofeminizm açısından sıkıntı teşkil etmektedir.[46]

Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*[47] adlı eserinde kültürel ekofeminizmi, Batının ürettiği akıl, demokrasi, özgürlük, sivil toplum gibi değerleri patriyarkal değerler olarak dışlamasına karşı çıkar. Bunların özgürleşme için önemli olduğunu ve bu değerleri toptan reddetmenin mantık dışı olduğunu savunur. Ayrıca kültürel ekofeminizmin bu değerlere karşı öne çıkardığı, sezgi, duygular, tanrıçalar, cadılar ve antik toplum

[44] Chaone Mallory, "The Spiritual is Political: Gender, Spirituality and Essentialism in Forest Defense", *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture,* 4 (1), 2010, ss. 48-71.
[45] Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek,* çev: Başak Ertür, Metis Yayınları, 2004.
[46] Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 2010.
[47] Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics,* South End Press, 1991.

yapıları, ekofeminizmin irrasyonel bir akım olarak biçimlenmesine, bilimsel olmayan fantastik bir yapıya sebep olup özgürleşmenin önünü tıkadığını iddia eder. Buna mukabil Warren bu eleştiriyi haksız bulur. Ekofeminizmin tinselliği basitçe bir irrasyonalite değil, özgürleştirici bir politik tahayyüldür. Warren'e göre erkek-egemen tasavvurun ürettiği aşkıncı tinselliğin doğurduğu ihtiyaçtan dolayı kadınsı bir tinsellik gereklidir. Gene kadınsı değerlerin değersizleştirilmesine karşın kadın deneyimi devreye sokulmalıdır. Üstelik bu tanrıça mitleri kadınlar için gerekli tinsel motivasyonu sağlar. Bu tinsellik politik işlev görerek ataerkil yapının soğuk düzeninin gündelik hayat içinde eritir. Warren'e göre tinsellik fallik, monolitik, dışlayıcı, indirgeyici patriyarkal düşünme biçimine karşı bir mücadele mevzii sağlar.[48] Ayrıca Salleh'e göre Biehl'ın bu tutumunun logosentrik bir önyargı olduğuna, özgürleşmeye giden yolun zorunlu olarak akla dayalı olmadığına işaret eder.[49]

Biehl eleştirilerini sürdürür. Kültürel ekofeminizmin tutarlı bir bütünlük oluşturamadığını, çok seslilik içinde boğulduğunu, kuram ve eylem çeşitliliği içerisinde harekete geçirici bir blok oluşturamadığını iddia eder. Ama buna rağmen Carlassare bu çok sesliliğin bir nakısa değil, farklı sınıf, statü ve bölgelerden gelen kadın deneyimlerini içine alan bir zenginlik olarak algılar.[50]

Gene Biehl, kültürel ekofeminizmin kadın üzerinde tahakküme çok odaklandığını ve diğer tahakküm biçimlerine gereken ilgiyi göstermediğini iddia eder. Kültürel ekofeminizmin tanrıçalara ve bilincin aydınlanmasına odaklandığını, ciddi bir kapitalizm ya da ulus devlet eleştirisi geliştirmediğini iddia eder. Fakat bu eleştiriye Crittenden kadın üzerinde tahakküm ile diğer tahakküm ilişkileri birbirine bağlıdır, bu nedenle kadın üzerinde tahakkümü öne çıkarmak, diğerlerini görmezden gelmek anlamına gelmez diyerek cevap verir. Ataerkil sömürgeci sistem tüm tahakküm ilişkilerinin temelinde cinsiyetçi ayırımlar yatmaktadır.[51]

Lori Gruen, Biehl'ın eleştirilerini kültürel ekofeminizmin teorik çeşitliliğini ve zenginliğini görmezden gelerek ve bu akımı aşırı karikatürize ederek eleştirdiğini, tüm eser boyunca dogmatik bir solcu tarzında itirazda bulunduğunu ifade eder.[52]

---

[48] Glazebrook Trish, "Karen Warren's Ecofeminism", *Ethics&the Environment*, 7(2), 2002.

[49] Çağrı Eryılmaz, *Kültürel Ekofeminizmin Eleştirisi*, Yayımlanmamış Yüksek Linsans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı, 2005.

[50] Elizabeth Carlassare, *Socialist and Cultural Ecofeminism: Allies in Resistance, Ethics& Environment*, 5(1), 2000.

[51] Eryılmaz, 2005.

[52] Lori Gruen, *Book Rewiev Rethinking Ecofeminist Politics by Janet Biehl*, South End Press, *1991, Hypatia, 7 (3), 1992.*

Kısaca kültürel ekofeminizmin kadını ve kadınsı değerleri fazla öne çıkarması, kadın ve doğa arasında kurduğu özcü yakınlaşma sıkça eleştirilmektedir. Bu noktada materyalist ekofeminizm devreye girer. Kadınla doğa yakınlaşması yerine, toplumsal mekanizmalar olarak fallosentrik sistem ile kapitalizm ilişkisini ve kadın ve doğa üzerindeki sömürü operasyonlarını sorunsallaştırır. Homojenize edilmiş kadın kategorisi yerine, sınıf, ırk ve sömürü bağlamında sosyal bir fenomen olarak kadını ele alır.

2. FARKIN SOSYOLOJİKLEŞTİRİLMESİ: MATERYALİST YA DA SOSYALİST EKOFEMİNİZM

Materyalist ekofeminizm kadın-erkek ve doğa-kültür arasındaki farkın özsel bir ayniyet veya manevi bir kurbiyet olduğunu düşünmekten ziyade, bu farkın maddi üretim ilişkilerinin dağılımında, baskılama ve sömürü mekanizmalarını sürdüren kurumlarda ve söylemlerde olduğunu iddia eder. Carolyn Merchant, Ariel Salleh, Yanestra King, Mary Mellor, Vandana Shiva, Maria Mies gibi materyalist ekofeministler, kadın ve doğa ilişkisi yerine, toplumsal kurumlar olan patriyarki ve onun bir şubesi olan kapitalizmin baskıcı mekanizmaları üzerinde yoğunlaşırlar.

Bu konuda Ariel Salleh, kadınların erkeklerden daha çok doğaya yakın olduklarını varsaymanın anlamsız olduğunu söyler. Asıl mesele kadının üreme (reproduction) emeğinin sistem içinde görmezden gelinmesi, tıpkı doğanın çevre olarak kullanılabilir bir kaynak olarak telakki edilmesidir. Ataerkil sistemin kadına atfettiği yemek pişirme, temizlik gibi görevler ve rolleri, özel alana ait doğal işler olarak görürken, erkeklerin ait olduğu kamusal alandaki madencilik veya mühendislik gibi işlerle erkek kimliği güçlü, saldırgan, doğadan ayrı ve onun üzerinde bir şekilde kurulur.[53] Yani, ona göre, kadını doğaya yaklaştıran iş bölümü ve kadın emeğinin mahiyetidir. Materyalist ekofeministler bir çoğu Salleh gibi düşünür ve bu nedenle ezilmenin maddi temellerini ve mekanizmalarını araştırırlar. Onlar, kültürel ekofeministlere göre toplumsal cinsiyet kuramlarına (cinsiyete dayalı rollerin sosyal inşa olduğuna) daha yakın dururlar. Böylece sosyalist ekofeminizm, insan doğası ve biyolojisini tarihselleştirerek bunları söylemsel, temsilî, materyal alana irca eder.

Sosyalist ekofeministler analizlerinin temel kategorilerini sınıf ve üretim kavramları ile sınırlamazlar, farklı ezilme ve baskı biçimlerini de analizlerine dâhil ederek Ortodoks Marksizm'den ayrılırlar. Patriyarki, hiyerarşi, üreme emeği gibi kavramlar, ekofeminist analizlerde kullanılan bu

[53] Ariel Salleh, "The Ecofeminist/Deep Ecology Debate: A Reply to Patriarchal Reason", *Environmental Ethics*, 14 (3), 1992, s. 208-9.

tarz baskıcı ve aynı zamanda ekolojik olarak tahrip edici yapılardır.[54] Klasik Marksizm'in üretim (production) kategorisinin yanma sosyal ve biyolojik üreme (reproduction) kategorisini ekleyerek, kapitalizmin patriyarki ile el ele vererek doğal kaynakları ve kadının ücretsiz emeğini nasıl sömürdüğünü ortaya koymak suretiyle, sınıf ve üretim ilişkileri çerçevesini genişleten, farklı tahakküm mekanizmalarını daha geniş perspektiften ele alabilecek kategoriler üretmeye çalışır. Sosyalist ekofeministlere göre patriyarki ve kapitalizm, kadın üzerinde aynı sömürünün farklı veçheleri gibidir ve genellikle ikisinden tek bir genel sistemmiş gibi bahsederler. Kadın ve doğa, endüstriyel kapitalizm ve patriyarki sebebiyle acı çekmektedir. Kadını ve doğayı birleştiren, onlara kader birliği yaptıran şey, ikisinin de bu erkek egemen, cinsiyetçi, tacizkâr kültürün kurumları, değerleri ve pratikleri tarafından sömürülmesi ve tahakküm altına alınmasıdır.[55]

Materyalist ekofeminizmi kendi içerisinde, sosyalist ekofeminizm ve toplumsal ekofeminizm diye ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, daha çok kapitalizm, sınıf ve kadın emeğinin sömürülmesi meselelerine yoğunlaşırken, ikincisi ise daha genel tahakküm biçimlerine odaklanırlar. Sosyalist ekofeminizm Marksist bir görüntü arz ederken, toplumsal ekofeminizm Bookchin ekolünden giderek daha anarşist bir tavır takınır. Temelde aynı dertlere sahip olmakla birlikte toplumsal ekofeminizm açıyı daha da genişletme derdindedir. Sosyalist-anarşist ekofeminizmler, Avrupa sosyalist tahayyülünde yer alan, ütopyacı sosyalizm, klasik anarşizm, erken dönem Marks okuması, Engels, Eleştirel teori, neo-Marksizm gibi bir çok akımdan kendilerine fikirler devşirirler. Fakat şüphesiz onlar için en klasik kaynak, Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* eseridir. Engels'in kadınların erkekler tarafından tahakküm altına alınmasını ve bunun üretim ilişkileri bağlamında tarihsel sürecini izah etmesi, kapitalizm ve kadının ezilmesi arasındaki bağlantıları kurmak açısından ilham verici olmuştur. Engels şöyle diyor:

> Tarihte kendini gösteren ilk sınıf çatışması, erkekle kadın arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın karı-koca evliliği içindeki gelişmesiyle ve ilk sınıf baskısı da dişi cinsin erkek cins tarafından baskı altına alınmasıyla eşzamanlıdır.[56]

---

[54] Elizabeth Carlassare, "Socialist and Cultural Ecofeminism: Allies in Resistance", *Ethics& Environment*, 5(1), 2000. S. 92

[55] Barry, s. 190.

[56] Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev: Kenan Somer, Sol Yayınları, 1992, s. 70 (Aktaran Uzel, 2006).

Engels'ten açtığı yolu takip ederek kadın emeğinin sömürülmesini ve kadının özel alana hapsedilmesini kendine mesele edinir sosyalist ekofeminizm. Kadınlar; çocuk bakımı, ev işleri, temizlik, beslenme gibi "üreme" alanı ile sınırlandırılırken ve bu alan ücretsiz ve değersiz görülürken, pazar için meta üretimi ve gelir elde etme, üretim alanında erkeğe tevzi edilmiştir. Bu ücretsiz ve görünmeyen kadın emeği, üreme ve besleme (nurturing and reproductive) emeği ücretsiz ve görünmeyen bir emektir ve tıpkı doğanın çevre olarak bedava, herkesin kullanımına açık olarak görülmesi gibi kadın emeği de bedava olarak görülmektedir. Üreme, doğurma, besleme, çocuk bakımı gibi faaliyetler doğal faaliyetler olarak görüldüğü için, insan dışındaki doğa ile aynı özelliklere sahip ve dolayısıyla değersiz görünür.[57] Dünya Gıda ve Tarım Örgütü'nün (FAO) 1985'te yaptığı bir çalışma kadın emeğinin nasıl değersiz ve görünmez olduğuna dair maddi kanıtlar sunmaktadır. Araştırmaya göre, dünyadaki tarımsal üretimin %80'ini kadınlar tarafından gerçekleştirilmektedir, ve ayrıca ailelerinin yiyecek bulmasını sağlayacak tarımsal faaliyetin büyük kısmı da gene kadınlar tarafından yürütülmektedir. Fakat buna rağmen kadınlar dünya topraklarının sadece %1'inin sahibidirler.[58]

Kapitalizm ve ataerkil yapının birbirini destekleyen sistemler olduğuna vurgu yapılır. Kapital kâr uğrunda giderleri azaltmak için, çevresel masrafları ve özel alana ait üreme emeğini minimalize etmek durumunda kalacaktır ve bu noktada kadını ve emeğini değersizleştiren patriyarkal yapıyla kol kola girecektir.[59]

Bu minvalde Ariel Salleh *Ecofeminism as Politics* adlı eserinde kadın emeğinin doğallaştırılmasından ve erkeğin kendini doğadan koparark, insanlık-doğa düalitesi yaratılıp kadın, doğa ve üçüncü dünyanın ötekileştirilmesini görünür kılmaya çalışır.[60] Salleh, feminizm, sosyalizm ve ekolojiyi birleştirerek, ekofeminist analizler için somutlaşmış materyalizmi (embodied materialism) teklif eder. Buna göre insanı doğal koşullar içine yeniden yerleştirmeli, bu koşulların maddiliğini ve siyasallığını idrak etmeli ve bunları kadın, anne, köylü, işçi praksislerinde takip ederek eylem alanına aktarmalıdır.[61] Salleh, bu bağlamda kadın, doğa, kapital ve emek

---

[57] Barry, s. 191.

[58] I. Dankleman, and J. Davidson, (1998) *Women and the Environment in the Third World: Alliance for the Future,* London: Earthscan in association with IUCN. İçinde: Hatfield s. 75

[59] L. McDowell, (1986) 'Beyond patriarchy: a class-based explanation of women's subordinateon', *Antipode* 18, 3.

[60] Ariel Salleh, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern,* Zed Books, London, 1997.

[61] Garry Canavan, Lisa Klarr & Ryan Vu, "Embodied Materialism in Action: An Interview with Ariel Salleh", *Polygraph*, 22, 2010, s. 190.

ilişkisini sorunsallaştırır ve patriyarkal kapitalizmin, kadının ücretsiz emeği ve çevrenin dizginsiz sömürülmesi üzerinden işlediğini iddia eder. "Kapitalist birikim ve ulus-ötesi hegemonik operasyonlar kadının ve doğanın sömürülmesini artırmaktadır. Fakat ne kapitalizm sömürünün tek kaynağıdır, ne de kapitalizm sadece erkekleri sömürür"[62] diyerek kapitalizmin cinsiyetlendirilmiş sömürüsü ve doğa üzerindeki baskısına işaret eder.

Salleh, eleştirilerine Üçüncü Dünya kadınlarının tecrübesi ile Marksist-feminist-ekolojinin birleştirilme çabalarıyla devam eder. Üçüncü Dünya'nın sosyalist ekofeminist sesi özellikle Vandana Shiva olmuştur. Shiva ve Mies'e göre kadın ve doğa sömürülen kaynaklar fonksiyonu görmüş, doğa ve kadın emeği patriyarki ve kapitalizm tarafından sömürgeleştirilmiştir.[63] Shiva Üçüncü Dünya kadınının geçimini sağlaması ve hayatta kalması için doğaya nasıl bağımlı olduğunu (su taşımak, odun toplamak, ekmek biçmek) anlatır ve beyaz Batılı kalkınma modellerinin doğayı mahvettiğini, bu vesileyle ona bağlı yaşayan yerli kadının hayatını da zorlaştırdığını anlatır. Doğa ve bu kadınların yaşamı kalkınma paradigmalarının altında ezilmektedir. Shiva kitabında,[64] daha önce yerel komünitelerinde kendi geleneksel metotlarıyla geçimini sağlayan kadınların, Batı bilim ve teknolojinin indirgemeci ve kolonyal vasfı ile nasıl tahrip olduğunu anlatır. Besin kıtlığına ve ormansızlaşmaya yol açan teknikler, biyo-çeşitliliği azaltma, kadınları besin üretiminden ve ormandan uzaklaştırma, baraj inşası gibi tekniklerle buralardaki ekosistemi birinci dünyanın elitlerine ve şirketlere mal sağlamak için mahvetmişler ve nihayetinde burada yaşayanları da açlık ve kıtlığın pençesine bırakmışlardır.[65]

Shiva ve Mies Batılı politikaların Üçüncü Dünya kadını ve doğası için nasıl zararlı etkiler barındırdığını empirik bilgilerle birinci ağızdan anlatırlar.[66] Gerçekten de, gelişmiş ülkelerde kadın ve doğa arasında yakınlık kurmak hatalı bir teorik varsayım olarak görülebilir ama üçüncü dünya kadını üzerinde çevresel baskıların yarattığı nispi ağırlık kadının ezilmesi ve ekolojik tahribatı arasında bir ilişki zemini olarak telakki etmek mümkün görünmektedir. Çevresel adalet literatürü daha çok ırk ve yoksulluk üzerinden ilerlerken, buna toplumsal cinsiyet bağlamı ekofeminizm tara-

---

[62] Salleh, 1997, s. 22

[63] Maria Mies, Shiva Vandana, *Ecofeminism*, Fernwood Publications, 1993, s. 23.

[64] Shiva Vandana, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Zed Books, 1988.

[65] Gaard, 2011.

[66] Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy, A Western Perspective on What It Is and Why It* Matters, Rowman & Littlefield Publishers inc., 2000, s. 25

fından eklemlenmektedir.[67] Kadınlar birçok yıkıcı ve kronik çevresel kirleticiden erkeklere oranla daha fazla etkilenmektedir. Fordham'ın yaptığı bir araştırmada 1991'de Bangladeş'te vuku bulan bir kasırganın 140.000 insanı öldürdüğünü ve felâketin kurbanlarının % 90'ının kadın ve çocuklardan oluştuğunu ortaya koyar.[68] Öyleyse, "doğal" afetlerin de toplumsal cinsiyet boyutu bulunmaktadır. Sosyalist ekofeminizmin somutlaşmış materyalizmi bu şekilde verilerle kadınların çevresel kirlenme karşısında daha savunmasız olduklarını ortaya koyarlar. Çevresel kirlenme ve kimyasallar kadın ve erkek bedeninde fizyolojik olarak ayrı etkilere sahipken, aynı zamanda fiziksel yaşam koşulları üzerinde de doğrudan etki eder. Sıkça kullanılan pestisitlerin içindeki aldrin, benzen, kloridin, dieldrin, heptaklor gibi maddeler kadınlarda kısırlığa ve meme kanserine yol açmaktadır.[69] Ayrıca kapitalizmin kadınların geleneksel olarak kullandıkları su yollarını değiştirdiği ve onları yerinden ettiği için, kadınlar kilometrelerce su taşımak için yürümekte, günleri su yollarında geçmektedir. Dolayısıyla kadın bedeni ile doğa koşullarının maddi iç içe geçmişliği ortaya konulur.

Fakat kadın bedeni ile doğa ilişkisini maddi bir zeminde kurmak için zorunlu olarak üçüncü dünya kadını tecrübesine başvurmaya gerek yoktur. Modern batı biliminin kadın üzerinde tahakkümcü doğası ekofeminist bilim çalışmaları tarafından ortaya konulmuştur. Carolyn Merchant kapitalizmin bir karakteri olarak kadının ve çevrenin baskılanma biçimlerinin tarihsel jeneolojisini ve empirik malzemesini sunar. Kadın ve çevresinin birlikte ezilmesi empirik, ideolojik ve metinsel olarak, "doğanın ölümü" sürecinde birbirine bağlanmıştır ona göre.[70] Merchant'a göre Bacon, Hobbes, William Harvey, René Descartes gibi modern bilimsel düşüncenin kurucu babaları doğanın ve kadının baskı altına alınmasına imkân tanıdılar. Merchant'ın bakış açısından kapitalizmin ve bilimin mantığında doğanın ve kadının susturulmasını izleriz. Merchant sömürgeci Batı'nm üçüncü dünyaya açılırken ki fetihçi mantığı ile doğayı keşfederken kullandığı keşifçi mantığın ve cadı avı mantığının nasıl kesiştiğinin tarihsel anlatısını sunar. Ne kadar tadil edilse de, bugün hâlâ Bacon'cı paradigma-

[67] Susan Buckingham, "Ecofeminism in the twenty-first century", *The Geographical Journal*, vol. 170, No 2, 2004, ss. 146-154

[68] Fordham M., 2003 Gender, disaster and development: the necessity for integration in Pelling M. (ed.) *Natural disasters and development in a globalizing world* Routledge, London içinde

[69] Susan Buckingham-Hatfield, 2000, s. 156.

[70] Charis Thompson, "Back to Nature? Resurrecting Ecofeminism After Poststructuralist and Third-Wave Feminisims", *Isis*, 97 (3), 2006, s. 505-512.

ya[71] dayanan bilim mentalitesi, deneycilik, objektiflik, kontrol ve doğanın çevre olarak kullanılmasına dayanır. Gene yukarıda bahsettiğimiz Eisler' in arkeolojiye dayanan iddialarında bu tahakkümün daha eski kökenlerinin, hiyerarşik organize olmuş, savaşçı, erkek-egemen toplum yapısının gün yüzüne çıkışında olduğunu göstermeye çalışır.

Bununla birlikte bilimin beden ve doğaya müdahalesi sadece ideolojik, yazınsal düzlemle sınırlı kalmamakta, bugün de hız kesmeden kadın bedeni üzerinde operasyonlarına devam etmektedir: "Örneğin, kadın bedeni ve hayvan bedeni erkekler tarafından kontrol edilen ilaç şirketlerinde gebelikten korunma araçları araştırmalarında riske atılırlar. Dünyadaki nüfus artışının sorun olarak tanımlanması, III. Dünya ülkelerindeki kadınların gerçek deneylerle ve üreme seçimleri yönlendirilerek acı çekmelerine neden olur. Ataerkil annelere dönüştürülen anneler ile süt makinelerine çevrilmiş inekler aynı egemen düşüncenin sonucudurlar."[72] Gene bu konuda Stanworth, yeni üreme teknolojileri, erkeğin mahrum olduğu üreme gücünü, erkeklerin bir illüzyonu olarak devreye sokmak için bir araç haline gelmiştir diyor. Sadece kadının üremesini kontrol altına almak değil aynı zamanda onu üretime sokmak hem de kendisi de bu üreme ameliyesinin faili olmak arzusunu gerçekleştiriyor. Cerrahlar artık hiç olmadığı kadar doğurganlık üzerinde kontrol sahibi oldular.[73] Bilim ve teknolojinin bir yandan üreme teknolojileri ile kadını bazı açılardan özgürleştirirken, tüm bunların erkek egemen doğasının kadın üzerinde tahakkümü daha da artırdığını iddia eder, sosyalist ekofeministler. Mesela Shiva ve Mies çok gözü kara bir şekilde bilime saldırır bu noktada:

> Biyoteknolojide, genetik mühendisliğinde ve üreme teknolojilerindeki yeni gelişmeler kadınları, bilim ve teknolojinin toplumsal cinsiyet ön yargılarına karşı bariz bir şekilde bilinçlendirmiştir. Kadınlar görmüştür ki bilim bütün bir paradigma olarak ataerkil, doğa-düşmanı, sömürgecidir ve daha önce doğanın üretici kapasitelerine yaptığı gibi kadınların da üretimsel kapasitelerini elinden almayı amaçlamaktadır.[74]

Kapitalist sistem her ne kadar kadın üzerinde fazladan bir yük oluşturduysa da, toplumsal ekofeministler kadının özgürlüğünü daha derin yapılarda, en derinlerdeki baskılanma yapısında, yani insanın insana tahakkü-

---

[71] Bacon'ın insanı hayrete düşürecek denli cinsiyetçi bilim algısı için: Roger Bacon, *The Masculine Birth of Time or The Great Instauration of the Dominion of Man Over the Universe*, çev: Benjamin Farrington, 1603. http://isnature.org/files/Bacon_Masculine_Birth_of_Time.htm

[72] Esra Uzel, 2006, s. 186.

[73] Michele Stanworth, *Reproductive Technologies: Tempering with Nature* içinde Feminisms, derleyen: Sandra Kemp ve Judith Squires, 1997, New York: Oxford University Press

[74] Shiva & Mies, 1993, s. 15.

münde görür. İnsanın insana tahakkümü meselesi halledilmeden, ne doğa üzerindeki ne de kadın üzerindeki tahakküm sonra erer, çünkü tüm bu mekanizmalar birbirleri ile iç içe girmiştir. Toplumsal ekofeminizm bu genişletme hamlesi için müdahalede bulunur.

Toplumsal ekofeministlerden Rosemary Ruether 1975'te basılan eserinde hiyerarşik biçimde organize olmuş baskıcı toplum yapısı ortadan kalkmadan kadının özgürleşemeyeceğini, bu nedenle kadınların ekolojik perspektifle mevcut toplumun değerlerini değiştirmesi gerektiğini salık verir.

> Kadınlar bilmelidir ki, temel ilişki modeli tahakkümün sürdürülmesi olan bir toplumda ne onlar için bir özgürlük ne de ekolojik krize bir çözüm bulunamaz.[75]

Toplumsal ekofeminizm için sadece sınıf ve ırk tahakkümü değil, her türlü tahakküm biçimi aşılması gereken bir engele dönüşür. Onlar hem kapitalizme hem piyasa ekonomisine, hem de devlete karşı çıkan radikal siyasal taleplere sahiptirler. Toplumsal ekofeminizm sınıf ilişkisinden de öteye giderek, siyahlar, eşcinseller, azınlıklar gibi tüm ezilmişleri içine alacak şekilde her türlü tahakküm ilişkisinin bir bütün oluşturduğunu ve ekofeminizmin tüm tahakküm ilişkilerini bütüncül şekilde ele alması gerektiğini iddia eden daha anarşist bir konuma ilerler. Piyasa ekonomisi ile birlikte, devlet gibi baskıcı kurumları da içine alacak şekilde tahakküm mekanizmalarına karşı bir isyan politikası güderler. Murray Bookchin'in toplumsal ekolojik modelini takip eden toplumsal ekofeministler, ekonomik, siyasal, toplumsal ve toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin maddi temellerini, yabancılaşmayı ve tahakkümü inceleme konusu yaparlar.

Toplumsal ekofeminizmin önemli temsilcilerinden Mary Mellor, ekofeminizmin çevrecilik ve feminizmi bir araya getirirken aynı zamanda ikisinin de sınırlarını genişlettiğini iddia eder. Feminizme insan bedeninin materyalliğini hatırlatırken, çevreciliğe erkek egemen kültürün doğa ile ilişkiyi nasıl çarpıttığını hatırlatır.[76] Ataerkil sistemin içerisinde kadına atfedilen, bakım, doğurganlık, sevgi gibi roller, doğaları gereği değil, toplumsal yapılanma sonucudur. Dahası, bu yapılanmada kadın emeği görünmez ve kaybolur. Fakat kadının bu konumu onun biyolojisi ile ilgili değil, sosyal konumu ile ilgilidir ve değişmesi mümkündür.[77] Üretimin

---

[75] Rosemary Ruether, *New Woman, New Earth: sexist ideologies and human liberation,* New York: Seabury Press, 1975, s. 204.

[76] Karla Armbruster, "Feminism and Ecology" (Review), *NWSA Journal,* 12 (1), 2000, s. 213

[77] Oya Beklan Çetin, "Ekofeminizm: Kadın-Doğa İlişkisi ve Ataerkillik", *Sosyo Ekonomi,* 6 (1), 2005.

yanında üreme ekonomisinin de değer gördüğü daha eşitlikçi bir toplum yaratmak ideali mümkündür. Toplumsal ekofeministler bu ideallerin gerçekleştirilmesi için ekolojik köyler, yerel demokrasiler, katılımcı demokrasi, yerel yönetimcilik gibi daha anarşist yapılanmalar tahayyül ederler. Özetle toplumsal ekofeminizm, sosyalist ekofeminizmin daha genişletilmiş ve radikal halidir.

Materyalist ekofeminist bakış açısının genel özelliklerini şöyle toparlayabiliriz:

1. Toplumsal cinsiyet meselesine kayıtsız kalan ekonomik teorileri ve yapıları eleştirmek, üretim ve üreme katmanlarını bu ekonomik tasavvuru içine dâhil etmek

2. Kadından ziyade feminizmi savunmak, yani bir biyolojik varlık olarak kadın değil, toplum içerisinde kadını dikkate almak

3. Kadın emeğinin önemini vurgulamak, özel (üreme) alan ve kamusal (üretim) alanı içerecek politikalar geliştirmek, erkek egemen piyasa ekonomisine karşı olmak

4. İnsanlar üzerindeki tahakküm ilişkilerinin, doğa üzerindeki tahakkümle doğrudan alâkalı olduğunu vurgulamak[78]

Materyalist ekofeminizm kadın ve doğa ilişkisini düşünmeye önemli katkılar yapmış olmasına rağmen, bu akımda kendi içerisinde bir takım sorunlar barındırmaktadır. Öncelikle verili bir cinsiyet ve üzerine inşa edilmiş toplumsal cinsiyet ayırımını, apaçık bir gerçek olarak kabul eder ve sadece toplumsal cinsiyete odaklanır. Bu cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayırımının sorunları bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. İkincisi, materyalist ekofeminizm maddi koşullara fazlasıyla ilgi göstermekte, giderek ekolojik ve feminist kaygılardan uzaklaşmaktadır. Üçüncüsü iddia edildiği gibi tahakküm ilişkileri ile doğanın sömürülmesi ya da ekolojik tahribat arasında doğrudan bir ilişki kurmak sorunlu görünmektedir. Çünkü, Yunan toplumunda gayet katı hiyerarşik ilişkiler olduğu halde, Antik Yunan'ın doğa ile uyumlu bir yaşam sürdürebildiğini görürüz. Gene en ağır sömürü ilişkilerinden birini gördüğümüz Mısır toplumunda doğa muazzam derecede, saygı görmektedir. Hattâ o kadar ki Faşizm döneminde Almanya'da bile ciddi bir ekolojik duyarlılığın olduğu iddia edilebilir.[79] Şu halde insanın insana tahakkümü ile insanın doğaya tahakkümü arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Elbette, tahakkümcü zihin yapısının doğa üzerinde tahripkâr olması daha muhtemeldir ama materyalist ekofeminizm insan dünyasındaki tahakküm yapılarına o kadar çok

[78] Barry, s. 197.

[79] Nazi Ekolojisi için bkz: Luc Ferry, *Ekolojik Yeni Düzen*, çev: Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 2000.

odaklanır ki, artık ekolojik ilgiler periferide kalmaya başlar ve insan-merkezci bir konuma geçer. Materyalist ekofeminizm, kadın kategorisinin homojenleştirilmesine karşı önemli katkılar yaparak, farklı coğrafyalardaki kadın tecrübelerini hesaba katmayı sağlamıştır ancak o hâlâ doğayı ve bedeni verili bir kategori olarak algılar. Kadın, toplumsal bir inşadır ve homojen değildir, ancak doğa, homojen, verili, sabit, elde hazır şeydir. Son bölümde ele alacağımız post-yapısalcı ekofeminizm, mağduriyet üzerinden üretilen ortak kadın kimliğine ve doğanın verili, durağan bir gerçeklik olarak tasavvur edilmesine karşı çıkarak tartışmayı daha farklı boyutlara taşıyacaktır.

3. FARKIN İSTİKRARSIZLAŞMASI: POST-YAPISALCI YA DA QUEER EKOFEMİNİZM

Genellikle ekofeminist literatür, özcü ve materyalist olmak üzere iki ana akımda kategorize edilerek ele alınır. Ben burada, fark kavrayışı üzerinden üçüncü bir kategori olarak post-yapısalcı ekofeminizmi de bu tartışmaya dâhil etmek niyetindeyim. Bu son kategoride ele alacağım düşünürlerin bazıları kendilerini ekofeminist olarak tanımlamasa da, kadın ve doğanın çevre olarak birlikte düşünülmesi bağlamında önemli kavrayışlar sunduğunu ve ekofeminist düşünceye açılımlar getirdiğini belirtmek gerekir. Post-yapısalcı ekofeministlere göre, asıl mesele, ne kültürel ekofeministlerin yaptığı gibi doğayla özdeş kadınsı değerlere sahip çıkmak ve onlara geri dönmek, ne de materyalist ekofeminizmin uğraştığı gibi kadını ve doğayı yakınlaştırıp değersizleştiren tarihsel, ekonomik, politik mekanizmaları açığa çıkarmaktır. Kültürel ekofeministler olumsuzlamayı olumlarken, materyalist ekofeministler olumsuzlamanın koşullarını belirlemektedirler. Ancak post-yapısalcı ekofeminizm olumsuzlamayı olumsuzlar, her türlü belirlenim olumsuzlanır bu süreçte. Bu girişimde temel mesele, özellikle Batı metafiziğinin kurucu metinlerine dönerek, ikilik hiyerarşisinin parametrelerini belirsizleştirmek, doğa-kültür ve kadın erkek arasındaki sınırları istikrarsızlaştırmak ve bu suretle özgürleştirme adına öne sürülen her türlü özne ve kimliği sorunsallaştırma halini alır.

Bu noktada Val Plumwood, ekofeminizmin asıl sorun alanını ikili karşıtlıklar olarak belirler. Batı metafiziğinin ta Pisagor'dan beri ikilikler hiyerarşisi içerisinde iş gördüğünü ve bu ikici düşünmenin tahakkümün ideolojik koşullarını hazırladığını iddia eder. İkicilik makinası, karşıt taraflar belirleme ve diğerinin önemini inkâr etme, arka plana atma ile başlar, onu radikal bir şekilde dışarda bırakır. Fakat ikiciliğin diyalektiğinde sadece inkâr ve dışlama yetersizdir, aynı zamanda onu araçsallaştıracak ve homojenleştirecek ve kendi altı olarak konumlandırıp içine katacaktır. Bu

dışlanarak olumsuzlanan alan, homojenleştirilip olumlanarak içe katılacak ve araçsallaştırılacaktır. Plumwood, ikici düşünmenin kökenini Platon'da bulur. Günah keçisi Platon, yaşama dünyasından koparak, doğadan ve onla ilişkilendirilmiş kadınlıktan uzaklaşmayı, bedenden kurtulmayı ve aklın düzenleyici ilkesine tâbi olmayı yücelterek, hem ikiciliği bütüncül bir felsefi sistemde yerleştirmiş, hem de bu ikiciliğin aşağılık kısmında kalan beden ve kadının "çevre" olarak konumlanmasına mahal vermiştir. Ardından gelen tüm gelenek, akıl-erkek ile kadın-doğa arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmuştur. Tarihsel süreçte, içerdeki doğayı tahakküm altına almaya çalışan Platonik ve Hıristiyan geleneğinin yerini, bilim devrimi ile beraber dışardaki doğayı kontrol altına almaya çalışan bilim almıştır. Plumwood'a göre, kontrol altına alma tasavvuru hep hâkim olmuş ve Batı kültüründe eğilim farklılıklar, hep hiyerarşi açısından okunmuş, hemen karşıtlık ekonomisine tahvil edilerek, iktidar ve tâbiyet süreçlerine maruz bırakılmıştır.[80] Oysa yapılması gereken bu ikiciliği kırmaktır ve onun ikiciliğe getirdiği çözüm *Non opposita sed diversa*[81] ifadesi ile tasvir edilebilir. Fakat gene de Val Plumwood kimlikten tamamen vazgeçmeyi istemez, sadece ikici hiyerarşik ilişkileri bozmayı, çoğulluğu ve farklılığı tanımayı önemser. Onun "eleştirel ekofeminizm"den anladığı şey ikici karşıtlığa, ekolojik çoğulluk ve bağımlılık ilkeleriyle müdahale etmektir. Burada hâlâ kimliğe, kadın kategorisine kadar genel olmasa da daha atomize aynılıkların oluşturduğu istikrarlı bütünlüklere başvurulması post-yapısalcı feminizm açısından sorunlu bir durumdur. Bir diğer açından, Plumwood'un iddia ettiği gibi Platon'u ikici mentalitesi ile ekolojik yıkımın fikir babası olarak ilân etmek abartılı görünmektedir. Her ne kadar Platon, aklı bedenin üzerinde konumlandırdıysa da, Yunan logos'u, aynı zamanda evrende de hükümferma olduğundan, zorunlu olarak ekolojik düzen ile çatışma içerisinde olduğu iddia edilemez. Tüm bunlarla birlikte Plumwood'un ekolojik krize yol açan fallogosentrik düzenin ikici mantık üzerine kurduğu anlatının kendisi temelci (foundationalist) olması hasebiyle aynı mantığın yazım pratiğini sürdürmesi de onun yaklaşımı için bir sorun olarak okunabilir.

Robyn Ecklersey de, ataerkiyi, Batı düşüncesinin her yanına yayılmış olan genel felsefi düalizm meselesinin bir alt kategorisi olarak düşünür.[82] O da, Plumwood gibi patriyarkiyi bir ekonomik ve sosyal düzenleme ola-

[80] Val Plumwood, 2004.
[81] Karşıt değil, farklı.
[82] Robyn Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, UCL Press, 1992, s. 69.

rak değil, daha çok bir zihniyet, bir fikirler dizgesi, bir yaklaşım tarzı olarak okur.

Bu ikicilik düşmanı ekofeminist hattı takip ederek queer teoriyle ilişkiye giren Greta Gaard, ekofeminizmin mutlaka queer bir perspektif kazanması gerektiğini iddia eder. Gaard'a göre akıl-erotizm gerilimi, doğa-kültür karşıtlığının bir yönüdür ve queer ekofeminist perspektif için görev, akıl-erotik zıtlığını ve heteroseksüel-queer zıtlığını aşmak olacaktır. Queer teori bize, kadının, hayvanın, cinselliğin ve doğanın aşağılık olduğu bir kültürde, queer kimliğinin kadınsılaştırılıp, hayvanileştirilip, erotikleştirilip doğalaştırılarak aşağılandığını hatırlatırken; ekofeminizmde Batı kültüründe her türlü tahakküm altına alınanın, doğallaştırıldığını ortaya koyar. Fakat queer aynı zamanda doğaya ters diye de aşağılanır. Tam da bu doğal olma-doğaya ters olma zıtlığında ekofeminizm ile queerin diyalogu başlar. Queer ile ekofeminizmi birleştiren bir başka ana tema Batı kültürünün erotofobyası, yani erotik olanı, kadını ve doğal olanı aşağılamasıdır. Queer ekofeminizm, doğal yaşamdaki farklı cinsellik türlerinin hem "doğal" olanı karmaşıklaştırdığını hem de heteroseksüel üretkenlikle ilişkilendirilen doğal cinselliğin türler arasında her zaman böyle gerçekleşmediğini, üretkenliğin doğada seksüalite için bir kaide olarak konulamayacağını gösteriyor. Zaten birçok feminist bilim felsefecisi için bilim çoğu zaman doğaya dair yeni bir şey keşfetmekten ziyade sosyal normları gerekçelendirmek için kullanılır.[83] Gaard, ekofeminizmin başarılı şekilde ortaya koyduğu ikicilik zihniyetini, queer teorilerle bir araya getirerek ekofeminizmin teorik imkânlarını açmaya çalışır. Burada bakışı daha derinlere indirip, kadın öznenin queer özne ile yer değiştirmesi yaklaşımından uzaklaşarak, Butler'ın queer teorisinin ekofeminizm açısından açılımlarına değinmek gerekir.

Butler, *Cinsiyet Belası* kitabında feminizmin kimlik politikasına savaş ilân eder. Toplumsal cinsiyetin performatif bir eylem olduğunu, sabit, tutarlı bir kategori değil, istikrarsız, stilistik bir yoğunlaşma olduğunu iddia eder. Toplumsal cinsiyet tekrara ve taklide dayalı performans ile kurulur. Kitaptaki en çarpıcı tez ise, toplumsal cinsiyetin yanında, biyolojik cinsiyetin de sosyal bir inşa olduğu iddiasıdır. Butler, Foucault'nun cinsellik üzerine analizlerini daha da radikalleştirir ve Foucault'nun toplumsal inşa operasyonlarının üzerinde işlediği, yazılabilir bir alan olarak beden fikrini baştan kabul ettiğini öne sürer. Ona göre beden ve onun sınırları da sosyal inşaya tâbidir. Butler, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayırımını, toplumsal süreçlerden bağımsız bir beden varsayımını, kurucu ve kendinde bir dışsal-

[83] Greta Gaard, "Toward a Queer Ecofeminism", *Hypatia*, 12 (1), 1997

lığa ihtiyaç duymayı ve onu verili kabul etmeyi bir sorun haline getirir. Çünkü doğayı tarihin dışında görme ve doğanın atıl, üzerine her türlü kültürel motifin nakşedilebileceği boş bir zemin olduğu telakkisi moderniteye aittir.[84] Modernitenin bu varsayımı tam da ekolojik felâkete götüren doğa anlayışının temelinde yatar ki; Butler'ın ekofeminizm'e belki de asıl katkısı buradadır. Butler'a göre, "beden kendi dışında iktidar ilişkileriyle donatılmış, bağımsız bir maddeselliği işaret etmez, ancak tam da bundan dolayı maddeselleşme ve kuşatılma eş zamanlı işler"[85], beden ancak heteroseksüel matrisi kuran sembolik kültürel yasalarla karşılaştığı uğrakta cinsiyetlenen bir varlık olarak düşünülebilir.[86] Beden söylem içinde cinsiyetli olur, yasayla ilişkisinde maddileşir. Böylece, beden, biyolojik olan ve doğa da, sembolik alanın içine dâhil edilmiş, yabancılık, saflık, başkalık konumundan çıkarılmış olur.

Bu her şeyi söyleme irca etme, bedenin maddeselliğini unutmak anlamına mı gelir? Butler bunu *Bodies That Matter*'da açıklığa kavuşturur ve şunu sorar: "Post-yapısalcılık için herhangi bir şey maddileşebilir mi? Bedenin toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş olduğunu iddia etmek onu yok etmek değil, "onun cinsiyetin maddeleşmesini üreten normatif ve zorlayıcı bir pratik olduğunu, onun yalnızca düzenleyici değil, aynı zamanda maddeleşmeyi yaratan üretici bir nitelikte"[87] olduğunu iddia etmektir. Butler, hiçbir zaman inşa edici bir fail olarak kültür, söylem, iktidar gibi soyutlamaları, insandan boşalan özne konumuna yerleştirme gayretinde değildir, çünkü bu sadece bir yer değiştirmedir ve öznenin metafizik konumu aynen korunur. Zaten bu sebeple, Irigaray'ın felsefi dışarısı, zorunlu imkânsızlık olarak konumlandırılmış kadın konumunu topografik şekilde belirleyerek, idealize etmesine karşı çıkar.

Irigaray'a göre felsefe tarihinde dişil olarak tanımlanan madde, felsefede tanımlanmamış olandır ve bu dışlama felsefenin tutarlılığı için bir meşruiyet koşuludur. "Fallogosentrizmin madde ve form arasında sunduğu ayırım, ayırımın kendisini barındırmadığı yazıtsal bir mekânda vuku bulur ve bu kayıt yüzeyi olarak madde, açık bir şekilde tematize edilemez."[88] Şöyle ki, Platon'un *Timeaus*'unda madde, ancak form ile gerçekliğe kavuşur, formu örneklediği ölçüde varlığa gelir. Formların üretimi "baba" olarak tanımlanırken, ürettiği benzerlik, yani cisimler çocuk ola-

[84] Zeynep Direk (der.), *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, 2. Bs. Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 79
[85] *A.g.e.*, s. 61
[86] Judith Butler, "Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler (Bela Bedenler)", çev: Cüneyt Çakırlar & Donat Bayer, *Cogito*, 65-66, 2011, s. 41
[87] Direk, 2009, s. 78
[88] Judith Butler, "Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler (Bela Bedenler)", s. 66.

rak tanımlanır. Baba ile çocuk arasındaki ilişkiyi kuran, yani bedenlenmenin gerçekleştiği zemin, her şeyi içine alan, her formun içine girdiği fakat kendisi forma bürünmeyen ve hep kendisiyle aynı kalan bir dişil haznedir. Bu tanımlanamayan, belirsiz, formsuz, ancak içine girmek için var olan hazne (receptale) Irigaray'a göre ontolojiye dâhil edilemez, bir imkânsız gerçeklik olarak kalır. Reddedilen bu dışarısından (aşırı dişi) arta kalan alan (speküler dişi) "fallogosentrizmin yazılım alanı olan eril anlamlandırıcı edimin işaretlerini temsil eden speküler bir yüzey olarak var olur."[89] Butler buna dışarısının zorunlu olarak dişil ve dişilin zorunlu olarak dışarı olarak konumlanıp, dondurulamayacağım söyleyerek itiraz eder. Dişil maddenin form tarafından biçimlendirilmesi ve dışlanması şöyle tahlil edilir:

> Üremeye katkıda bulunan dişilliğin alanında, sadece üreyen ve daima türevlerini üreten, bunu dişil üzerinden ve fakat onun desteği olmaksızın icra eden Fallik bir form buluruz. Üreme physis'in chora olarak, mekân olarak örtbas edilmesini gerektirir.[90]

Burada üremenin *physis*'inin dışlanması, aynı zamanda hem dişil olanın hem *physis*'in doğanın formsuz, dışarıda, hazır, tanımsız şey olarak fallik ekonomide konumlandırılışını görüyoruz. Butler, maddeselliğin cinsiyetini analiz ederken, maddenin bedenlenirken onu kendi çıkarları doğrultusunda araçsallaştıran cinsiyet farklılıkları ekonomisini gün yüzüne çıkarır. Butler, fallogosentrik düzende dışlanan, adlandırılamayan, tanımlanamayan, ancak bir form, bir *schema* (gramer, söylem, inşa) dolayımıyla varlığa gelen bedenlenme sürecinde, maddenin ve dişilin yarattığı felsefi açmazları anlatırken, beden-doğa ve dişiliğin bir şekilde gene yan yana geldiği ekofeminist temaları görürüz, fakat bu sefer çok daha kompleks ve bulanık bir şekilde. Peki, bu bulanıklaştırma ekofeminizm için karmaşa ve politik güç kaybından başka bir şey sağlayabilir mi? Butler buna şöyle cevap verir:

> Beden meselesini sorunsallaştırmak bir epistemolojik kesinlik kaybının başlangıcını zorunlu kılabilir, ancak bu kesinlik kaybı, politik nihilizmle aynı şey değildir. Bu bedenlerin maddeleşmesinde yeni yollar olarak algılanabilir.[91]

Görüldüğü gibi beden sorunu post-yapısalcı ekofeminizm için temel sorun alanını oluşturur. Bedenin fallik yasa ile ilişkisi bağlamında yeni teo-

[89] *A.g.e.*, s. 67.
[90] *A.g.e.*, s. 72.
[91] *A.g.e.*, s. 55.

rik açılımlar ve pratikler teklif edilir. Bu doğrultuda, Rosi Braidotti, patriyarkal toplumların iç sistemi olan fallogosentirizmin temel görevi farkı hiyerarşik olarak organize etmek olduğunu hatırlatır. Erkek burada evrensellik ile ilişkilendirilir ve Hartsock'un tabiri ile "soyut erkeklik" haline gelir. Buna mukabil kadınsa kendi toplumsal cinsiyet alanının içine, Beauvoir'ın gözlemlediği gibi "ikinci cins" olarak gömülür. Erkeğin evrensel olarak temsil edilmek için ödediği bedel cisimsizleşmektir, ya da toplumsal cinsiyet açısından belirliliğini fallik maskülanitenin soyutlaması içinde kaybetmesidir. Kadınların ödediği bedelse aşırı cisimleşme ile öznelliklerinin yitimi ve toplumsal cinsiyet belirlenimi içinde hapsolmasıdır der. Braidotti'ye göre fallogosentirik sosyo-sembolik düzenin aşılması için kadınlar öznelliklerini belirginleştirip bedeni yapı söküme uğratmalı, erkekse bedenlenmeli, gerçekleşmeli hattâ kelimenin açık mânâsıyla bedenlerine hulûl etmelidir.[92] Fakat Braidotti'nin önerisinde kadın ve erkek kimlikleri hâlâ istikrarlı bir birlik olarak devam eder ve Butler'ın Irigaray'ı eleştirirken değindiği öznenin yerinden edilmesi ile kimlik politikasını sürdürür.

Bedenlenme konusunda Butler çizgisini devam ettiren düşünür Haraway olacaktır. O da gene kimlikleri istikrarsızlaştırmak, bedenin saflığını bozmak ve doğa-kültür hattındaki sınır çizgilerini ihlal etmek için devreye girer. Post-yapısalcı sosyalist bir feminist olan Donna Haraway, *Siborg Manifestosu* adlı eserinin girişinde girişiminin feminizm, sosyalizm ve materyalizme sâdık kalan ironik siyasal bir mit inşa etme çabası olduğunu yazar. Haraway'in bahsettiği siborg bir sibernetik organizma, hibrit makina ya da organizma, hem sosyal gerçekliğin yaratığı hem de kurgu yaratığıdır.[93] Kalp pili kullanan biri, diş dolgusu olan, ışıklarla dans eden, hafızasının uzantısı olarak bilgisayar kullanan, kimyasallarla üretilen yiyecekleri yiyen kişiler birer siborg örneğidir. Haraway'e göre yaşadığımız mitik zamanda hepimiz makina ve organizma karışımı hibrit birleşimleriz, hepimiz siborguz.[94] Haraway, bu ironik mit vesilesiyle, doğa kültür karşıtlığına ve doğa gibi herhangi bir saf başlangıç noktasına itiraz etmeyi amaçlar. Haraway'in toplumsal-cinsiyet-sonrası dünyaya ait bir tasavvur olduğunu iddia ettiği siborg kavramı, her türlü başlangıç noktasını, kökensel bütünlüğü ve saflık zeminini reddeder. Siborg aracılığıyla tüm sistemli, kendine yeten, saf, düzenli kimlikleri yapısökümüne uğratmayı hedefler ve bunu şöyle dile getirir:

---

[92] Rosi Baridotti, "Cyberfeminism with a difference", *New Formation*, 23, 1996, s. 29

[93] Donna Haraway, J., Simians, *Cyborgs, and Women, The Reinvention of Nature*, Routledge, 1990, s. 149.

[94] *A.g.e.*, s. 150.

> Tahakküm-üzerinden-birlik ya da dâhil-etme-üzerinden birlik karşısındaki kuramsal ve pratik mücadele ironik olarak sadece ataerkilliğin, sömürgeciliğin, hümanizmin, pozitivizmin, özcülüğün, bilimciliğin ve diğer yası tutulmamış –izmlerin gerekçelerinin değil, organik ya da doğal bir bakış açısı olarak sunulan bütün iddiaların altını oyar... Siborg Feministler "biz"im artık doğal bir birlik matrisi istemediğimizin ve hiçbir yapının tamamlanmış olmadığını savunmak zorundalar. Masumiyet ve bunun bir sonucu olarak içgörünün tek temelinin mağduriyet olduğu üzerindeki ısrar, yeterince hasar verdi.[95]

Haraway, Kadın, Annelik, Sıfır Noktası, Ayna Evresi gibi her türlü bütünlük idealine karşı çıkmaktadır. Feministleri, sürekli ya bir tahakküm hiyerarşisi perspektifinden devrimci bir özne inşa etmek ya da ahlâki üstünlüğün, masumluğun ve doğaya yakınlığın sabit konumuna ulaşmak için sabit Batılı epistemolojik buyruklar etrafında dolanıp dururlar diye eleştirir. Böylece, sosyalist ekofeminizmin ezilenler ile kurduğu tahakküm-üzerinden birliğe ve kültürel ekofeminizmin patriyarkal sistem karşısına çıkardığı masum Gaia'sına karşı durur. Hattâ çok net bir şekilde; "siborg olmayı tanrıça olmaya yeğlerim"[96] der. Bize hem ontolojimizi hem de politikamızı verecek olan şey siborg tasavvurudur. Buradan hareketle Haraway modası geçmiş Marksist kategorileri ve ikilikleri bir yana bırakıp, sibernetik dünyanın her tür varlık ve ilişkiyi bir kod problemine tahvil eden enformatik tahakkümüne odaklanmak gerektiğini öne sürer. Siborg doğa-kültür, makina-organizma, gerçek-simülasyon arasındaki tüm kategorik ayırımları bulanıklaştırmayı hedefleyen postmodern bir dispositif haline gelir.[97] Bu bulanıklaştırma operasyonu, fallogosentrik epistemolojinin önyargılarına darbe vurma hedefindedir. Siborg ilginç bir şekilde hem patriyarkal militarist kapitalist sistemin arzu ettiği canlıdır, hem de onun bu sistemin katı sınır çizgilerini yıkan yıkıcı bir varlık durumudur.[98] Bu patriyarkal kapitalizmin gayri meşru çocuğu, bütünlüğü, aynılığı, saflığı, yakınlığı reddederek, patriyarkal düzenin sınırları açısından tehlikeli imkânlara ve potansiyel kaynaşmalara yelken açar. Siborg ontolojisinde tasarlanan doğa, kültürün ötekisi olarak şurada duran bir varlık değil, belirsiz, aktif ve insan temsilinin totalleştirmesine karşı çıkan bir hal alır.

---

[95] Donna Haraway, *Başka Yer*, çev: Güçsar Pusar, Metis Yayınları, 2010, s. 151, 157

[96] *A.g.e.*, s. 90.

[97] Anne Kull, "The Cyborg as An Interpretation of Culture-Nature", *Zygon*, vol. 36, no. 1, March 2001, 49-56, s. 51

[98] Rita Lester, "Ecofeminism and The Cyborg", *Feminist Theology*, Vol. 7, 19, Sep 1998, 11-33, s. 19.

Bu şemada artık, kadın kategorisinin, hattâ insan ve canlı kategorisinin bile özel konumu yoktur. Yeni yüksek teknoloji kültüründe her şey kod, kontrol, iletişim ekonomisine tebdil edilir. Biyolojik olan kriptolojik olana çevrilir. İnsan ve diğer canlılar, beden ve inorganik madde iç içe geçer, tüm dünya genel kod-çevrimi altında bir network haline gelir.[99] Böylece artık, her şey sürekli çevrim içinde dönen kod sistemi içinde dolanıyorsa, sürekli ve istikrarlı bir kimlik bulamayacağımız için herhangi bir kimlik politikasının da kapısını kapamış olur.

Sadie Plant ve Haraway'in siber feminizmi ekofeminizm açısından önemli kavrayışlar getirse de, kendi içerisinde bir takım sıkıntılar barındırmaktadır. Haraway siborgu hem mecaz, hem kurgusal, hem gerçek anlamda kullanarak belirsizleştirirken, biz onun anlatısında siborgun ne olduğuna da karar veremeyiz.[100] Ayrıca bir yandan romantikleştirilen doğa eleştirilirken, siborg kimliği aşırı romantize edilerek sunulur. Daha da önemlisi, ileri teknoloji kapitalizminin kıyımlarında kullandığı askerî siborgları tutup da bir sosyalist ütopya olarak öne çıkarmakta tuhaf bir durum oluşturur.[101] Yani teorik etik bağlamında heyecan verici bir mecaz iken siborg, uygulamalı etikte ele avuca gelmez bir ölüm makinasına dönüşür. Tüm bunlarla birlikte siborg kimliği belki sadece Batılı entelektüel kadın için işe koşulabilir, yüksek teknolojinin tüm imkânlarından mahrum üçüncü dünya kadını için siborg anlamsız bir ikon haline gelir. Ayrıca kültürel ve teknolojik değişimler yerleşik ekonomik-politik yapının da değiştiği ve tüm eski analiz birimlerini rafa kaldırmak anlamına gelmez. İnsan doğası ta başından beri, *homo faber*'den beri doğa-kültür arasında belirsiz bir konumdadır, *homo faber* ile siborg arasındaki ayırım ontolojik bir ayırımdan ziyade, bir yoğunluk farkına tekabül eder. Bununla birlikte organizma-makina ilişkisi çok kompleks bir boyuta taşınmış olmakla birlikte, halihazırda bu fark tasvir edildiği kadar görünür değildir. Yani siborg bünyesinde gerçekleşen organizma-makina arasındaki ilişkideki yoğunluk farkının, dünya-tarihsel bir kırılmaya işaret edecek denli keskin olmadığı savunulabilir. Ayrıca Mahmut Mutman'ın da iddia ettiği gibi Bhabha'nın hibritliğinde ya da Haraway'in siborgun da gördüğümüz şey, yerinden edilmiş özne teorisine dayanan yeni bir tür kimlik politikasıdır.[102]

---

[99] Jonathan Crewe, "Transcoding the World: Haraway's Postmodernism", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 22 no. 4, 1997, 891-905, s. 893

[100] Kate Soper, "Of OncoMice and female/man: Donna Haraway on Cyborg Ontology", *Capitalism, Nature, Socialism*, 10 (3) September, 1999, 73-80, 75

[101] Rita Lester, 1998, s. 24

[102] Mahmut Mutman, "On Empire, Rethinking Marxism: A Journal of Economics", *Culture & Society*, 13: 3, 2001, 43-60, s. 58

Butler'ın drag kimliği, Haraway'ın siborg kimliği parodik performanslarıyla, beden, doğallık ve ataerkil değerler sisteminin yıkıcı bir sorgulaması niteliğinde olmasına rağmen, bu parodiler ve ironiler hizmet ettiği politik ve felsefi tahayyüller ile aktüel cinsiyetleriyle yaşayan kadın kimlikleri arasında gerilim oluşturmaktadır. Birçok ekofeminist bu ironileri politik bir müdahale olarak anlamamakta, sadece gülmektedir. Fakat Sandilands, Stacy Alaimo gibi queer ekofeminist düşünürler bu tasarımların ekofeminist politika için gerekli açılımları sağlayacağını iddia ederler.

Cartiona Sandilands, queer teorinin mutlaka ekofeminizm ile aktivasyona geçmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre postmodern bir kimlik istikrarsızlaştırılması özgürleştirici bir feminizm için engel teşkil etmez. Sandilands'a göre ekofeminizm kimliğin sınırlarını yeniden düşünmeli ve bunu politikleştirme işini kendine görev edinmelidir. Bu doğrultuda toplumsal cinsiyet ve doğallık kategorilerinden kurtulmuş Butler'ın drag kimliği ve Haraway'in siborg kimliğini örnek olarak gösterir.[103]

Sandilands, bu düşünürlerin ironi ve performatif benzeşim şeklinde beliren yöntemleri dikkate alarak ekofeminizmi yeniden yönlendirmeye çalışır. Çünkü doğanın parodik şekilde anlaşılması, kadını doğayla özdeşleştiren söylemlerin doğa kategorisine karşı yıkıcı bir yaklaşım olacaktır. Böylece Sandilands, ikisi de sabit olmayan doğa ve kadın kategorileri arasında sürekliliğin inkârı yerine, ikisi arasında performatik bir yakınlığı, parodinin, eleştirel ve ironik duruşunu gündeme getirir.[104] Sandiland'ın Erickson ile birlikte derlediği *Queer Ecologies*[105] eseri, ekoloji ve queer teoriyi farklı açılardan ele alan makalelerden oluşur. Doğadaki cinselliğin heteronormativiteyi nasıl aştığını göstererek pembeyi yeşilleştirir, ardından ekolojik biyo-politika ve queer teori arasında kesişim alanları incelenir ve son olarak çevresel etiği queer çerçevesinden ele alıp yeşili pembeleştirir. Queer ekoloji, çevre politikasının heteronormatifliği ve beyazlığını sorgulamaya açar.[106]

Kısaca değindiğimiz post-yapısalcı ekofeminizm yaklaşımının temel özelliklerini belirtmek gerekirse şunlar sıralanabilir:

1. Tartışmayı, doğal özellikler ya da toplumsal ve ekonomik koşullardan ziyade, metinlere ve diskürsif zemine çekmek

---

[103] Cartiona Sandilans, "Mother Earth, The Cyborg and the Queer: Ecofeminism and the (More) Questions of Identitiy", *NWSA Journal*. 9 (3), s. 18-40

[104] *A.g.e.*, s. 34

[105] Catriona Mortimer-Sandilands & Bruce Erickson (ed.), *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*, Indiana University Press, 2010.

[106] Greta Gaard, "Green, Pink and Lavender: Banishing Ecophobia Through Queer Ecologies", *Ethics & The Environment*, 16 (2), 2011

2. Patriyarkal sistemin sınırlarını bulanıklaştırarak, her türlü özdeşleşme ve kimlik politikasını terk etmeye çalışmak

3. İroni, performans, tekrar, parodi gibi negatif politikalara başvurmak

4. Kadın ve doğayı belirli bir varlık olarak tanımlama imkânını ortadan kaldırarak farkın çoğulluğu içerisinde, sosyal inşacı toplumsal cinsiyet teorilerini aşmak.

Daha önce de belirtildiği gibi, post-yapısalcı eko-feminizmin metinsel alanda gerçekleştirdiği teorik açılımları, aktüel politik yaşama aktarma güçlüğü sorunu hep bakidir. Drag ve siborg kimliklerini dikkate alırsak eğer, bunlarda aktüel yaşamda patriyarkal kapitalizm içine eklemlenebilecek türde önerilerdir. Gene Alcoff'un da belirttiği gibi post-yapısalcı ekofeminizm bir farklar çoğulluğu imkânı açmakla cazip görünmekle birlikte, sadece negatif bir politikaya izin vermektedir. Fakat pozitif bir alternatif olmadan kitlelerin nasıl harekete geçirilebileceği sorusu can yakıcı bir sorun olarak durmaktadır.[107] Alcoff öznelliği toplumsal cinsiyetinden arındıran analizlerin nominalist konumları, feminist politikayı sorunsallaştırdığını söyler. Bu noktada bir kimlik politikasına dönmek gerektiğinden bahsedilemez ama nasıl post-yapısalcıların önerdiği parodik operasyonlar da, pek sadra şifa çözümler olarak görünmemektedir.

Sonuç:

Doğa dildeki en zor kelimedir der Raymond Williams.[108] Ekofeminizm özelinde de gördüğümüz üzere doğanın ne olduğu kolaylıkla çözülemeyecek bir meseleye benziyor. Ekofeminizm bu zor soruya bir de kadın değişkenini ekleyerek denklemi iyice karmaşıklaştırmış ama bir o kadar da zenginleştirmiştir. Kadın ve doğa arasında bir ilişki var mıdır? Kültürel ekofeministler böyle bir ilişkinin hem kültürel hem de biyolojik düzlemde varlığını iddia ederler, materyalist ekofeministler ise bu ilişkinin sadece sosyolojik bir düzlemde var olduğunu savunurlar. Her iki yaklaşımda erkek egemen düzenin, kadını ve doğayı çevre (periferi anlamı da dâhil) olarak konumlandırdığını, değersizleştirip araçsallaştırdığını düşünürler. Bu gerçek karşısında materyalistler, sosyal inşa olarak bu konumlandırmanın bir yazgı olmadığını düşünür, doğaya ve kadına sahip çıkıp patriyarkal kapitalizme karşı direnişe geçmeyi hedeflerken, özcüler kadın ve doğaya sahip çıkıp romantize ederek erkeğin dünyasına sırt çevirirler. Bu ezilenlerin erdemine övgü ve ezilenlerin birliği için mücadele hattının

[107] Linda Alcoff, "Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory, *Signs*, 13 (3), 1988, s. 419.

[108] Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev: Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, 2007, s. 265.

ötesinden post-yapısalcı ekofeminizm tartışmaya dâhil olur ve tüm özdeşleşmeleri imkânsız kılacak operasyonlar gerçekleştirir. Hem kültürel ekofeminizmin realizminden hem sosyal inşacı materyalistlerin nominalizminden ayrı bir cinsiyet kuramını devreye sokar. Burada artık cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayırımı mesele olmaktan çıkar, bedenin kendisi sorun haline getirilir. Sadece kadın kimliği istikrarsızlaştırılmakla kalmaz, aynı zamanda doğa da sabit, sömürülen ve savunulması gereken bir kategori olmaktan çıkıp, belirsiz, müdahil ve aktif bir hal alır. Böylece post-yapısalcı ekofeminizm felsefi derinliği ile ekofeminist tartışmaları kuvvetlendirir ama politik olarak sunduğu yıkıcı parodik kimlikler, aktüel hayat ve feminist mücadele için pek de cazip görünmez.

Tüm makale boyunca görüldüğü üzere, ekofeminizm kendi içinde bir sürü farklı pozisyonlar barındıran dinamik bir alandır. Bu çok seslilik ekofeminizmin gücünü azaltmamakta, aksine ihtilafın rahmetiyle onu, bereketli teorik birleşimlere açık, alternatif felsefi eleştiriler ve politik duruşlar geliştirmek için müsait eleştirel bir zemin haline getirmektedir. Türkiye'de de henüz bir alan olarak belirginleşmemiş ekolojik eleştiri için, hem toplumsal cinsiyet çalışmaları için, hem de sosyal bilimlerin diğer alanları için ekofeminizm üzerine bir literatür geliştirilmesi faydalı olacaktır. Türkiye'ye ekofeminizm ile bakınca siyanürle altın aramaya direnen köylü teyzeler mi, şehirdeki evlerinin pencerelerinin önünde son sardunyaları büyütmeye çalışan kadınlar mı, yoksa güzellik merkezinde formatlanan siborg bedenleri mi görürüz bilinmez ama kadın ve doğa meselesinin ciddiyetle ele alınması Türkiye'deki toplumsal cinsiyet çalışmaları açısından büyük önem arz etmektedir.

BİR SOSYAL MEKANİZMA OLARAK TOPLUMSAL CİNSİYET: *H. HARTMANN'A ELEŞTİREL-REALİST BİR YORUM*

Vefa Saygın Öğütle*

Heidi Hartmann'ın ([1981] 2006: 25-29) genel olarak "radikal feminist analiz" şeklinde adlandırdığı, aslolarak psikolojik, psikanalitik ve belki de gitgide felsefî-antropolojik bir temele yaslanan kavramsal çerçevenin bugün için feminist literatürde başat konumda bulunduğunu bir ilk saptama mahiyetinde dile getirmek sanırım ki yanlış olmayacaktır. Bunun hiç kuşkusuz dönemin kültürelci eğilimleriyle de bağlantısı kurulabilir ve dahası, zamanında patriyarkayı ideolojik üstyapıda tanımlayan klasik yaklaşımlarla pek çok noktada nasıl benzerlik gösterdiğine bakılıp şaşkınlığa düşülebilirdi. Patriyarkal tahakkümün temellerini ideolojiler, söylemler, kültürel-antropolojik öğeler ve gittikçe güdüler, arzular vs.de arayan bu

* Dr. Vefa Saygın Öğütle, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

Bu çalışmanın ilk halini değerlendirip eleştiri, görüş ve önerileriyle katkıda bulunan Aksu Bora, Ayşe Durakbaşa, Emrah Göker ve Güney Çeğin'e çok teşekkür ederim.

türden kavrayışlara karşı, elinizdeki yazıda tözel bir argüman geliştirilmeyecektir.[1] Kısacası bu tür kavrayışlarla herhangi bir polemik yürütmek amaçlanmamaktadır. Bu yazının temel amacı; konu özelinde Hartmann'ın oluşturduğu kavramsal çerçeveyi esas alan ama bunu genel düzlemde eleştirel realizmin gerçeklik alanları kavrayışından mülhem bir çerçeveyle ilişkilendiren bir öneri sunmak suretiyle, toplumsal cinsiyeti nesnel-tarihsel bir sosyal mekanizma olarak tanımlamanın imkânlarını soruşturmaktır.

Sosyalbilimsel analizlerde on yıllardır içeriği ayrıntılandırılmış olan iki temel sosyal mekanizmanın varlığı göz önüne alındığında, bu türden bir girişimin derhal sınıf ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin mahiyeti meselesini gündeme getireceği aşikâr olsa gerektir. Bu hususta feminist literatür içersinde çeşitli karakteristik konumlanmalar mevcuttur ve bunlar yazının içersinde tipik biçimleriyle ele alınacaktır. Ancak burada, angaje bir tartışmaya girmekten ziyade, 'sömürü'yü ve 'toplumsal cinsiyet'i iki ayrı sosyal mekanizma olarak analize tâbi tutmanın olası sosyalbilimsel verimleri üzerine odaklanacağım; zira sömürüyü cinsiyetlendirmeye ya da ters yönde toplumsal cinsiyeti sınıfsallaştırmaya, veya Kathleen Canning'in (1992: 767) deyişiyle her iki kategoriyi de "sabitlikten uzaklaştırma"ya [*destabilization*] dönük teşebbüslerin, her ne kadar 'somut' düzlemde bazı önemli vukuflar yaratmaktaysa da, her iki 'reel' mekanizmanın da bağımsız açıklayıcı gücünü yıkıma uğrattığını düşünüyorum.

Yazının ilk kısmında, başka bir yerde (Öğütle, 2013) önerip ayrıntısıyla temellendirmeye çalıştığım, eleştirel realizmin (reel, somut ve empirik) gerçeklik alanları kavrayışına yaslanan teorik çerçevenin ana hatları aktarılacaktır. Böylelikle, "sosyal mekanizma"dan kast edilen şeyin tam anlamıyla ne olduğu ve sosyal kurumlarla nasıl bir ilişki içersinde bulunduğu netleştirilmiş olacaktır.

İkinci kısımda ilk olarak, *reel* birer sosyal mekanizma olarak kavranan sömürü ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin mahiyetine dair genel tartışmaya yer verilecek, tipik konumlanmaların temel argümanları ve iddiaları sergilenecektir. Burada, sözkonusu konumlanmalar karşısında

[1] Sözgelimi, bedenin doğal ile toplumsalın kesişim noktası olduğu gerçeğine dayanan cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayırımına karşı, bu ayrıma olanak veren doğal veçhenin ve dolayısıyla da bizzat "toplumsal cinsiyet" kategorisinin yadsınmasına varan radikal inşacı teoriler sözkonusudur. Bu tür inşâcı teorilere karşı Acar-Savran'ın (2009: 233-309) geliştirdiği ve doğal ile toplumsal arasındaki içsel-ilişkiselliğe vurgu yapan argümantasyon, bu çalışmada içeriği tartışılmaksızın bir önkabûl olarak alınacaktır: "...doğa ile tarihi, biyoloji ile kültürü birbirinden kopartmayan, bu ikisi arasındaki ilişkiyi dışsal olarak kurmayan bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğini tasarlamamız mümkün[dür]" (Acar-Savran, 2009: 240).

Hartmann'ın tutumu ve eleştirileri merkeze alınacak, ardından da Hartmann'ın genel kavrayışının ana hatları irdelenecektir.

Üçüncü kısımda ise, Hartmann'ın genel teorik çerçevesinin somutta nasıl tezahür ettiğini kavrayabilmek adına, iki somut konfigürasyona odaklanılacaktır. İlk olarak, sınıf konumlarının *somut* örgütlenmesi üzerine, empirik bir incelemeyi (Andes, 1992) merkeze alan bir tartışma yapılacaktır. İkinci olarak da Hartmann'ın, "aile, kendi içinde tutarlı, nötr bir birim midir?" sorusunu odağına alan ve kanımca mekanizmalar-kurumlar ilişkisine dair teorik önerinin sağlam bir örneği olan ilgili çalışması (1981) irdelenecektir. Son iki kısımdaki tartışmalardan, genel teorik çerçevemizi destekleyecek bazı çıkarımlarda bulunmak amaçlanmaktadır.

Bu girizgâhı bir uyarıyla kapatmak gerekli olabilir: Toplumsal cinsiyetin *nesnel* bir sosyal mekanizma olarak kavranabileceği iddiasında olan bu çalışmanın *yansız* bir çalışma olduğu düşünülmemelidir. Aksine, burada teşhis edilmeye çalışılan, nesnel bir *tahakküm* mekanizmasıdır ve bu tahakküm mekanizmasının tarihsel-nesnelliği asla herhangi bir araştırmacının iddiasından ibaret değildir. Bunu derken, temel bir sosyolojik içgörüye dayanmaktayım: *Sosyal tahakküm mekanizmaları ve bunların altında yatan sosyal yapılar, ancak sınırları zorlandıkça görünür hale gelirler.* Nasıl ki temel sömürü mekanizması ve bunun altında yatan yapısal ilişkilerin bu denli net görünür ve kavranır hale gelmesi, işçi sınıfının kendisini örgütleriyle tarihsel bir aktör olarak oluşturarak tarih sahnesine ve burjuva kamusal alanına baskın vermesi sayesinde gerçekleşmişse, aynı şekilde patriyarkal yapı ve mekanizmaların ve bunlara dair üretilmiş bilginin bu denli açık ve sofistike bir hale gelmesi de feminist hareketin direngen faaliyeti sayesinde mümkün olmuştur. Ve bu mekanizmaların *tarihsel* karakteri, biraz da bundan ileri gelir.

I. REEL-SOMUT AYIRIMINDA SOSYAL MEKANİZMALARIN TEORİK YERİ

Bu yazıda önerilen sosyal mekanizma kavrayışı, eleştirel realizm akımının "gerçeklik alanları" yaklaşımı temel alınarak oluşturulmuştur. Bu hususta ki paradigmatik çalışmalar ise Roy Bhaskar'a aittir. Dolayısıyla öncelikle Bhaskar'ın genel kavram ve çıkarımlarını aktarmak faydalı olacaktır.

Bhaskar, bilginin "geçişli" [*transitive*] ve "geçişsiz" [*intransitive*] boyutları ayırımına dayanan "transandantal realizm"ini ve bunun felsefî gerekçelendirmesini bir yana koyarsak, çalışmamızda temel alacağımız ayırımı şöyle sunar: Gerçeklik, katmanlı bir yapıya sahip olup, "reel" gerçeklik, "somut" [*actual*] gerçeklik ve "empirik" gerçeklik düzlemlerinden

oluşur. Bhaskar'ın bu ayırımı koymasında ve bilhassa "reel olan"ı kavramsallaştırmasında, Marx'ın meşhur pasajı kurucu bir rol oynar: "Eğer dış görünüm ile şeylerin özleri [empirik/somut gerçeklik ile reel gerçeklik] birebir örtüşseydi, bilim diye bir şeye gerek kalmazdı" (Marx, 1966: 817, köşeli parantez bana ait). Bhaskar'da 'reel', 'somut' ve 'empirik'in ne anlama geldiğine dair girizgâh düzeyinde şöylesi bir tanım verilebilir:

> (a) bilimin ortaya çıkarmaya çalıştığı 'reel' mekanizmalar, güçler, eğilimler vs. dünyası.
>
> (b) deneysel koşullar altında üretilebilen veya laboratuar dışındaki daha kompleks ve daha az öngörülebilir 'konjonktürler'de ortaya çıkan 'somut/fiili' olay akışları ve dizileri düzeyi.
>
> (c) zorunlu olarak sadece b'nin küçük bir alt-seti olması gereken 'empirik' gözlenen olaylar [deneyimler] düzeyi (Benton ve Craib, 2008: 160).

Bhaskar'ın bu "derinlikli ontoloji"yi geliştirirken, aslolarak empirizme (ya da kendisinin deyişiyle, "empirik realizm"e) karşı argümanlar geliştirdiğini ve temel felsefî derdinin, empirist/pozitivist olmayan bir natüralizmin olanaklılığını göstermek olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim empirik realizm, dünyaya, gözlemlenebilir atomistik nesnelerden, olaylardan ve düzenliliklerden ibaret bir şeymiş gibi muamele eder; oysa hem nesneler gözlemlenemez niteliklere sahiptir hem de bizzat gözlemlenemez nesneler sözkonusudur. Dolayısıyla empirik realizm, üç-katmanlı ontolojik kavrayışta sadece (c)'yi reel/gerçek olarak kabûl eder. Bunun karşısında Bhaskar, yapı/mekanizmaların, olayların ve deneyimlerin üst üste binmiş üç gerçeklik alanını, yani *reel* olanın alanını, *somut* olanın alanını ve *empirik* olanın alanını teşkil ettiğini öne sürer (Bhaskar, [1975] 2008: 46). Dolayısıyla Bhaskar'a göre yapılar ve doğurgan mekanizmalar, empirik ya da somut gerçeklik alanlarında değil, reel gerçeklik alanında tanımlanmalıdır; empirik yasa diye bir şey olamaz.

Bu kavrayış içersinde, bilimlerin nesneleri olarak yapılar, nedensel güçlere sahiptirler. Bu nedensel güçler, mekanizmalar olarak işlerler. Dolayısıyla 'reel', nesnelerin ve onların mekanizmalar aracılığıyla sergiledikleri güçlerin alanıdır. Kuşkusuz bu, 'nedensellik' kavrayışında da köklü bir farklılığı gündeme getirir. Nitekim nedenselliği tekil olaylar arasındaki olumsal bağlantılarda ve ardışıklıklarda arayan pozitivizmin aksine, eleştirel realistlere göre nedensel ilişki, doğal ya da metafizik zorunluluk ilişkisidir ve bu zorunluluk, sözkonusu nedensel ilişkilerde içerilen nesne-

lerin doğasından kaynaklanır.[2] Dolayısıyla eleştirel realist kavrayış, nesnelerin "reel nedensel güçler"e sahip olduklarını savunur: "Doğurgan mekanizmalar, (...) şeylerin [nesnelerin] eyleme yollarından başka bir şey değildir" (Bhaskar, [1975] 2008: 3). Bir başka deyişle "doğurgan mekanizmalar, şeylerin nedensel güçleri olarak var olurlar" (Bhaskar, [1975] 2008: 40). 'Somut'ta olagelen şey ise, pozitivizmin iddia ettiği gibi 'empirik yasalar'ın işleyişi değil, farklı kendiliklerin sahip olduğu nedensel güçlerin (ya da bu kendiliklerden doğan mekanizmaların) birleşiminin ürettiği bir şey olarak, "somut nedenleme"dir [*actual causation*]. O halde somuttaki bir olayın nedenlerini açıklamak için, bu olayın oluşumunda hangi mekanizmaların işlediğine, hangi mekanizmaların işlemediğine ve hattâ hangi mekanizmaların işlemesinin hangi mekanizmalar tarafından engellendiğine bakmak gerekir.

Bu genel ontolojik çerçevenin sosyal bilimler için ne anlama geldiği meselesine gelirsek: Sosyal yapıların ve sosyal mekanizmaların reel düzlemde yer aldığı hususunda eleştirel realistler arasında genel bir mutabakat sözkonusudur. Gelgelelim, sosyal yapılar ile sosyal mekanizmalar arasındaki ilişkinin ne olduğu ve yanısıra, reel düzlemin diğer düzlemlerle ilişkisinin mahiyeti hususlarında eleştirel realist literatür içersinde önemli farklılıklar sözkonusudur. Bu farklılıklara dair bir tartışmayı burada yapmamız mümkün değildir; dolayısıyla ben burada sadece kendi önerimin ana hatlarını sergilemekle yetineceğim.[3]

Bu öneriye göre; sosyolojik teoriye damgasını vuran malûm ikilikteki 'sosyal yapı' sosyal bilimlerde reel alana, bireyler ve birey grupları ise empirik alana tekabül etmektedir; dolayısıyla karşımızda, sosyal bilimlerin somut alanını tanımlamak gibi bir görev bulunmaktadır. Burada, yapı-fâil kısır tartışmasını aşmaya dönük bir imkânın da sözkonusu olduğunu düşünüyorum. Zira sosyo-ontolojik olarak sadece yapı ve fâili var sayan kavrayışların, bu soruna bir çözüm bulma iddiasıyla yola çıktıklarında dahi (ki Berger'in ve yanısıra Giddens'ın "diyalektik" yaklaşımlarında bu barizdir), ya birinin diğerini yutmasıyla ya da faydasız bir eklektizmle sonuçlandığı bilinmektedir. O halde yapı ile fâil arasında bir *dolayım* gerekmektedir ve 'somut'ta tanımlanacak nesne bize bu imkânı sağlayabilir: Bhaskar'ın alan tabakalaşmasındaki 'somut alan', sosyal bilimler için bir *ara-ontolojik düzlem* olarak kabul edildiğinde, "sosyal kurumlar" sosyal bilimin *somut nesneleri* haline gelir ve bununla birlikte "sosyal olaylar"ın da analiz edilebileceği ontolojik düzlem tanımlanmış olur. O halde artık,

[2] "İlişkisellik" ise, nesneler arasındaki dışsal, olumsal ilişkilere değil, nesnelerin varlık koşulu olan, yani ilişki halindeki nesneleri ne iseler o yapan içsel, zorunlu ilişkilere atıfta bulunur.
[3] Bu hususlaki ayrıntılı tartışma ve teorik temellendirme için bkz. Öğütle, 2013.

reel yapı ve mekanizmaların somut kurum ve olaylarla ilişkisi meselesine odaklanabiliriz. Bunun için ilgili unsurları sırasıyla ele alalım.

İlişkiselci bir sosyal yapı kavrayışı, belirli türden bir 'ilişki' tanımına yaslanır ve bu, kişiler arası ilişki nosyonu değildir. Ortakduyusal anlamıyla 'ilişki', bağımsız kendilikler arasında dışsal olarak kurulur; yani önce şeyler var olurlar, sonra da bunlar birbirleriyle olumsal ilişkilere girerler. Buradaki ilişkiselci kavrayışa göre ise, 'ilişki' şeylerden önce oluşur ve bu, şeylerin zorunlu varlık koşuludur. Dolayısıyla 'yapı'dan söz edildiği yerde, bunun bir *yapısal ilişki* olarak anlaşılması gerekir. Nesnel bir ilişkiler dizisi olarak yapının 'somut'ta nasıl etkide bulunduğunu, nasıl etkinlik gösterdiğini açıklayabilmek için, yapıdan doğan ve 'somut'ta işleyen bir mekanizma tanımlamak ve bunu da yapıdan ayrı kavramsallaştırmak gerekmektedir. Demek ki doğurgan nitelik arz eden yapılar, mekanizmalar doğururlar. Şimdi bu kavrayışı, çalışmamızın odağı gereği, iki ayrı sosyal yapıya uygulayalım: Sınıfsal yapı ve patriyarkal yapı.

Alanımızdaki çoğu kavrayışın aksine, 'sınıfsal yapı', tek tek sınıfların tekil yapıları anlamına gelmez (ilişkiselci kavrayışa göre sınıflar önce oluşup sonra birbirleriyle ilişkiye girmezler); sınıfsal yapı, sınıfların varlık koşulu olan yapısal ilişkiler ağının adıdır ve bu ilişkiler ağını karakterize eden de, bilhassa artık-değer üzerine Marksist iktisat literatürünün ayrıntılandırdığı üzere, "sömürü ilişkisi"dir. Dolayısıyla sınıfsal yapıdan doğan temel mekanizmayı *sömürü mekanizması* olarak adlandırabiliriz. Bu noktada önemli olan, bu *reel* yapı ve mekanizma ile sınıfların *somut* organizasyonlarını birbirine karıştırmamaktır, çünkü tüm diğer mekanizmalar gibi sömürü mekanizması da somut nedenlemeye tek başına girmez; bu hususu ileride ele alacağız.

Öte yandan, Hartmann'ın patriyarka tanımının tam da bu türden bir kavrayışla örtüştüğünü düşünüyorum: "Patriyarkayı, yararlı bir biçimde, maddi temeli olan ve hiyerarşik olsa da erkekler arasında, onların kadınlara egemen olmalarını sağlayan bir karşılıklı bağımlılık ve dayanışma ilişkisi kuran ya da yaratan erkekler arası toplumsal ilişkiler dizisi şeklinde tanımlayabiliriz" (Hartmann, [1981] 2006: 29). Bu tanım karşımıza kimi zaman "patriyarka, yani erkeklerin kadınlara egemen olmalarını sağlayan erkekler arası karşılıklı ilişkiler dizisi..." (Hartmann, [1981] 2006: 37) şeklinde, kimi zaman da "erkeklerle kadınlar arasında bir ilişkiler sistemi olarak patriyarka..." (Hartmann, [1981] 2006: 40) şeklinde çıkmaktadır. Ama her halükârda, altta yatan bir yapısal ilişkiler ağına atıfta bulunulduğu aşikâr olsa gerektir. Nitekim şu söylenenler, burada önerilen kavrayış açısından son derece önemlidir: "...baştan sona patriyarkal kapitalist bir toplumda, *patriyarkanın mekanizmalarını* yalıtmak güçtür. Yine

de yapmamız gereken budur" (Hartmann, [1981] 2006: 64, italikler bana ait).

Bu tür sosyal mekanizmaları kavrama çabasında, yukarıda zikredilen 'somut nedenleme'nin gerçek anlamı ortaya çıkar: Somut sosyal nedenleme, farklı sosyal mekanizmaların bir arada işleyişi sonucu gerçekleşir. Bu konumuza tercüme edildiğinde, ister sömürü mekanizması isterse de toplumsal cinsiyet mekanizması olsun hiçbir sosyal mekanizma, 'somut'taki hiçbir sosyal olayın ya da hiçbir sosyal kurumun açıklamasını *a priori ve tek başına* veremez. Demek ki sosyal olaylar ya da kurumlar, "farklı mekanizmaların yol açtığı sonuçların ortak belirlenimi"nin (Benton, 1998: 300) neticeleridirler.

Buradan doğan 'sosyal kurum' tanımını ise şöyle verebiliriz: *Sosyal kurumlar, yapılardan doğan mekanizmaların 'somut düzlem'de çoklu-işleyişini sağlayan somut organizasyonlardır.* Başka bir deyişle sosyal mekanizmalar, kurumlarda 'somut'laşır, cisimleşirler. Kuşkusuz, yukarıdaki mekanizma tanımını dikkate alırsak, mekanizmalar çoğu zaman birden fazla kurumda cisimleşirler ya da aynı anlama gelmek üzere, bir kurum birden fazla mekanizmayı cisimleştirebilir. Bu kavrayışı konumuz açısından kritik bir örnekle dile getirirsek: Aile kurumunun sadece eril tahakkümü veya sadece mülkiyet tahakkümünü veyahut da sadece ebeveyn tahakkümünü cisimleştirdiğini söyleyebilir miyiz? Öyleyse mekanizmaların taşıdığı nedensel güç, kurumlar vasıtasıyla işlerlik kazanır. Ama bu aynı zamanda, kurumların kendi içlerinde, yani kurum olmak sıfatıyla herhangi bir güce sahip olmadıkları anlamına da gelir ve bu kabûl edildiğinde, aile kurumuna dair sorduğumuz soru şu biçime dönüşür: Ailede işlediği öngörülebilecek çoklu mekanizmaların gücünün bizzat ailenin kendisinde içkin olduğu söylenebilir mi? İşte tam da bu soru, Hartmann'ın teorik kavrayışı ile kurulacak bağ açısından can alıcı önem arz etmektedir.

II. SÖMÜRÜ VE TOPLUMSAL CİNSİYETİN BİRER SOSYAL MEKANİZMA OLARAK İLİŞKİSİ

Sınıfsal yapıdan doğan mekanizmayı yukarıda 'sömürü mekanizması' olarak adlandırmıştık. Ancak bu noktada, yazının temel amacının, belirli bir feminist kavrayışta *gömülü* olarak var olan ve eleştirel-realist bir içeriğe tercüme edilebilecek bir mekanizma tanımını açığa çıkarmak olduğunu tekrar vurgulamak gerekmektedir. Şüphesiz ki bu, ilgili literatürde bu mekanizmanın 'sömürü mekanizması' olarak *adlandırılmadığı* ancak bunu kavramsallaştırabilecek içgörünün ilgili literatürde var olduğu anlamına gelir. Nitekim aşağıda ele alınacak feminist çalışmalarda bu mekanizmanın çoğu zaman sadece 'sınıf' terimiyle karşılandığı görülecektir. Zira

ilgili literatürün kuruluş mantığı, Marksist çerçeveyi verili kabûl etmekte ve sıklıkla karşılaştığımız şekliyle sözgelimi 'sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırk ilişkisi' dendiğinde, 'sınıf', buradaki anlamıyla 'sömürü mekanizması' na tekabül etmektedir. Öyleyse, bir teorik uyarı olarak, aşağıda ilgili literatürden aktarılan pasajlarda ve buna dair tartışmalarda, aksi iddia edilmediği, yani bir *somut* duruma vurgu yapılmadığı müddetçe, 'sınıf'ı 'sömürü mekanizması' olarak anlamak gerekir. Kuşkusuz, ilgili literatürün (ve aslına bakılırsa, genel olarak ilgili sosyolojik literatürün) kavramsal çerçevesinde 'sınıf'ın hem bir yapı (başat bir tarihsel ilişkiler ağı) hem bir mekanizma (sömürü) hem de bir somut konfigürasyon (işçi sınıfı, orta sınıf vs. ve tüm bunların işbölümünde ya da emek piyasasında cisimleşen somut organizasyonları) olarak kavrandığı bir muğlâklık sözkonusudur. Ama bu yazıda tam da bu muğlâklığı giderebilecek bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmaktadır. Öyleyse burada koymaya çalıştığım teorik ayırımları tekrarlayayım: 'Sınıfsal yapı', somut sınıf konfigürasyonlarının var olmasını mümkün kılan ve tarihsel olarak bizzat etten-kemikten insanların etkinlikleri sayesinde biz sosyal bilimcilere bir nesne olarak sunulmuş bir ilişkiler ağının adıdır ve bu anlamıyla 'sınıf bilinci'nden öncedir; bu yapıdan doğan mekanizma olarak sömürü mekanizması, somut konfigürasyonların oluşumuna diğer mekanizmalarla birlikte 'neden' olmaktadır; ve sosyal kurumlar, bu nedenselliğin somutlaştığı yerler, mahaller, lokasyonlardır. Nitekim bu yazıda 'patriyarkal yapı'nın ve bundan doğan 'toplumsal cinsiyet tahakküm mekanizması'nın bu tür bir nedenselliğin bileşeni olduğu iddia edilmektedir.[4] O halde artık "sınıf"ın toplumsal cinsiyetle ilişkisi meselesine odaklanabiliriz.

Bilindiği üzere, sınıf ile toplumsal cinsiyet ya da daha genel bağlamda kapitalizm ile patriyarka arasındaki ilişki meselesine yönelik hacimli bir feminist külliyat sözkonusudur ve bu külliyatın oluşumunda temel bir politik motivasyonun (Marksizm ile feminizm arasındaki ilişkinin mahiyetini açığa çıkarma) varlığı aşikârdır. Ben bu hususta, her birinin doğrudan politik içerimlere sahip olduğunu teslim etmekle birlikte, feminizm içi belirli karakteristik sosyo-teorik konumlanmaları sergilemeyi deneyeceğim.

Sınıf ile toplumsal cinsiyet ya da kapitalist üretim tarzı ile patriyarka arasındaki ilişkinin mahiyetine dair, Hartmann'ınki de dâhil dört tipik ko-

[4] Kuşkusuz, burada sınıfsal yapı-sömürü mekanizması reel ilişkisini patriyarkal yapı-toplumsal cinsiyet *tahakküm* mekanizması reel ilişkisini kavramada bir dayanak olarak öne sürüyorsam da, bu ikinci ilişkinin unsurlarının bu şekilde *adlandırılması* sadece bir öneri mahiyetindedir ve dolayısıyla bu *reel* ilişki, başka adlandırma teşebbüslerine tamamen açıktır. Burada koyduğum tek tahdit, bunun *başka bir sömürü mekanizması* olarak kavramsallaştırılamayacağı yönündedir ki bunun konumuzla ilgili sebeplerini, birazdan Delphy tartışmasında göreceğiz.

numlanma resmetmek mümkündür ya da hiç değilse, amaçlarımız açısından uygundur. Bu konumlanmaları oluştururken, Hartmann'ın bunlara dönük eleştirilerine öncelik tanıyacağım.

Bunlardan ilki, karakteristik ifadesini Juliet Mitchell'de bulur. Bu yaklaşım içersinde patriyarka, evrensel ve formel bir yapı olarak kabûl edilir ya da Marksist terimlerle dile getirilirse, ideolojik üstyapıya ait bir fenomendir: "Patriyarka, belirli bir evrensel kültürü tanımlar; gelgelelim her bir spesifik üretim tarzı bunu farklı ideolojik formlar içersinde dışa vurur" (Mitchell'den aktaran Young, 1986: 46). Bunun doğal sonucu ise şu olacaktır: "Sorunu şematik olarak koyacak olursak... bizler... iki özerk alanla ilgileniyoruz: kapitalizmin ekonomik tarzı ve patriyarkanın ideolojik tarzı" (Mitchell'den aktaran Hartmann, [1981] 2006: 23). Bu yaklaşım, belirli bir feminist literatür içersinde, kadın üzerindeki tahakkümü tarihdışılaştırdığı ve tek maddî sistem olarak üretim sistemini gördüğü yönünde haklı eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim Hartmann tam da bu noktada, bir sosyal ilişkiler dizisi olarak toplumsal cinsiyetin maddîliğini vurgulayacak ve toplumsal cinsiyeti nesnel bir sosyal mekanizma olarak kavramamızın yolunu açacaktır.

İkinci konumlanma Iris Young üzerinden sergilenebilir. Bu konumlanma en genel teorik ifadesini, "iki-sistem teorisi" [*dual-systems theory*] karşıtlığı şeklinde bulur: "...sosyalist feminizm, hem Marksizm'in hem de radikal feminizmin en sağlam içgörülerinden hareketle üretilmiş ve kapitalist patriyarkayı tek bir sistem olarak kavrayabilecek tek bir teori geliştirmek durumundadır" (Young, 1986: 44). Bu genel teorik hedefe dönük bir yaklaşım geliştirmek kuşkusuz bu çalışmanın işi değildir. Bizim için burada önemli olan, Young'ın bu "tek" teoriyi hangi sosyal fenomen üzerinden temellendirmeyi önerdiğidir. Young'ın önerisi, tüm ilgili bölünmelere (sözgelimi ırk, cinsiyet, sınıf) aynı anda bakmamıza yardım edebilecek bir kavram olarak "işbölümü"dür. Başka bir deyişle Young, kendisinin adlandırmasıyla "toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü"nün [*gender division of labor*] hem sınıfın hem de toplumsal cinsiyetin açıklayıcı güçlerini bir arada içerdiğini savunmaktadır. Hartmann'ın buna yönelik eleştirisi, tam da yukarıdaki sosyal mekanizma tanımının yankısı gibidir: "İşbölümünün mevcut konfigürasyonu, patriyarka ve kapitalizmin altta yatan dinamiklerinin bir sonucudur; kendine özgü bir dinamiği yoktur" (Hartmann, 1986: 365). Tercüme edilirse: Verili bir tarihsel bağlamda oluşmuş *somut* işbölümü, *reel* mekanizmaların işleyişinin bir neticesidir. Nitekim ileride göreceğimiz üzere, Hartmann aynı kavrayışını bir kurum olarak aileyi analiz ederken de sürdürecektir.

Üçüncü konumlanma, kadınların bir sınıf teşkil ettiği argümanına dayanır ve en klasik ifadesini Christine Delphy'nin çalışmalarında bulur. Çalışmanın odak noktası gereği, bu konumlanmayı biraz daha ayrıntılı bir biçimde ele almak faydalı olacaktır.

Delphy'nin yaptığı, en genel anlamıyla, Marksist analiz tarzını özgün bir biçimde çalıştırarak, patriyarkayı bir "üretim tarzı" ve dolayısıyla bir "sömürü ilişkisi" olarak tanımlamaktır.[5] Ona göre Batılı sanayi toplumlarına özgü patriyarkanın maddî temeli "ev-içi üretim tarzı"dır. Kapitalist üretim tarzından ayrı olan bu ev-içi üretim tarzı içersinde, erkekler ile kadınlar arasında bir sömürü ilişkisi mevcuttur: "Patriyarkal sömürü, kadınların ortak, özgül ve birincil ezilme biçimidir" (Acar-Savran, 2009: 47) ve bunun hukukî ifadesi de, Delphy'ye göre, evlilik sözleşmesidir.[6]

Kadınların karşılıksız emeğine el koymanın farklı biçimlerini tek bir üretim ve sömürü ilişkisi olarak görmenin sorunlu olduğunu düşünüyorum ve bu hususta Acar-Savran'ın Delphy'ye yönelttiği eleştirileri izleyeceğim.[7] Acar-Savran en temel eleştirisini şöyle dile getirir:

> Delphy'nin teorik çerçevesi içersinde, ev dışında ücret karşılığı çalışan kentli kadın da, köyde yaşayan ve aile işletmesinde çalışan kadın da, ücret karşılığı çalışıp ayrıca kocasının sekreterlik işlerini üstlenen kadın da, eve iş alan kadın da aynı sömürüye tâbidir. Bu yaklaşım, her şeyden önce, tarihsel olarak anlamı değişmeyen bir ev emeği kavramına yaslanır (Acar-Savran, 2009: 52).

Acar-Savran, Delphy'nin teorisini gayrimeşrû bir soyut genelliğe sahip olmakla itham etmektedir ve bu durum, kadınların kocalarının sınıfsal konumlarındaki farklılıklar şöyle dursun, kadınların bizzat kendi emek güçleriyle ilişkilerindeki farklılıkların göz ardı edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Acar-Savran, bu soyut genelliğin nasıl oluştuğuna dair akıl yürütür. Buna göre; evlilik sözleşmesini mutlak bir el koyma olarak kavrayan Delphy, bu tam-bağlılık ilişkisinin patriyarkal sömürünün maddî temeli olduğunu iddia eder: "Ama bu mutlaklıkta bir tez ileri sürdüğü içindir ki, ev dışında

---

[5] Aslına bakılırsa Delphy, elinizdeki yazıya temel arz eden "ilişki" nosyonunu kelimesi kelimesine ifade etmiştir: "Gruplar artık nevi şahsına münhasır değillerdir, birbirleriyle ilişkiye girmeden meydana gelemezler. Aksine, onları bu şekilde oluşturan aralarındaki ilişkidir" (Delphy, 1999: 25). Ancak ilerleyen kısımlarda bu "ilişki"nin bir "sömürü ilişkisi" olarak kavramsallaştırılmasındaki sorunları göreceğiz.

[6] Delphy'ye göre, boşanma sonrası kadına bağlanan nafaka, evlilik süresince harcanan karşılıksız emeğin itirafıdır.

[7] Kuşkusuz Acar-Savran (2009: 46-60), bir bütün olarak Delphy'nin entelektüel kariyerini sorgulamaya açan bir eleştiri geliştirmektedir. Burada ise sadece konuyla ilgili eleştiri başlıklarına yer verilecektir.

ücret karşılığı çalışan kadınların konumu, teorinin bu düzlemde kurulan çerçevesine sığmaz. Bu tanımda esas olarak, tam gün ev kadınlığı yapan ya da aile işletmesinde karşılıksız çalışan kadınların emek güçlerine el konuş biçimi yansıtılmaktadır" (Acar-Savran, 2009: 53). Oysa kendi ücreti üzerinde ne kadar söz sahibi olduğundan bağımsız olarak, kadın kendi emeği karşılığında herhangi bir ücret aldığı an, bu durum farklı bir kategoriyi gerektirir. Kadının aldığı ücretin doğrudan kocasının tasarrufuna geçmesi sözkonusu olsa dahi, bu artık farklı bir tahakküm kategorisidir.[8] Ve bunu, oluşturulan "sömürü" tanımının içine yedirmek; Acar-Savran'ın deyişiyle "tanımları gevşetmeye başlamak", buradaki anlamıyla ise farklı reel ilişkisel mekanizmaları birbirine karıştırmak anlamına gelir. Nitekim Acar-Savran'ın analizini temel alırsak; Delphy, önce ücret karşılığı çalışan kadının sözkonusu üretim ilişkisinin dışına kısmen çıkabildiğini, sonra bu ilişkinin sadece evlilik için değil birlikte yaşayan çiftler için de geçerli olduğunu ve dolayısıyla sadece yasa ve hukukla değil âdet ve geleneklerle de sürdürüldüğünü söylerken, hem tüm kadınları içine alan bir üretim ve sömürü ilişkisi iddiasından zımnen vazgeçmiş hem de ilk başta teorileştirdiği "ekonomik" sömürüyü gitgide ideolojik ve kültürel bir düzleme kaydırmış olur:[9]

> İşte bu noktada, Delphy'nin maddeciliğinin, üretim tarzı ve üretim ilişkilerine dayalı özgün çerçevesi zorlanır; başka feminist teoriler karşısında çok da fazla bir özgünlüğü kalmamaya başlar. Böylesine gevşetilmiş bir "ekonomik" sömürü tanımını bilimsel bir kategori olarak sunmak ne kadar mümkündür? (Acar-Savran, 2009: 54)

Delphy, ev dışında ücretli çalışan kadınları "karma" bir üretim tarzına bağımlı olarak tanımladığında ise, kapitalizm ile patriyarkanın bir arada oluşturduğu bir konfigürasyonu anlatmış olur ki artık bu noktada kadınlardan belirli bir üretim ve sömürü ilişkisi içersindeki bir sınıf olarak söz etmek mümkün olmaktan çıkar. Dahası varılan bu yer, zaten Hartmann'ın çerçevesi içersinde çok daha iyi kavramsallaştırılmaktadır. Gene de ka-

---

[8] "...erkeğin, kadının ücreti üzerindeki denetimiyle aile işletmesinde boğaz tokluğuna çalışan kadının harcadığı emek üzerindeki denetimi, pratik sonuçları itibariyle birbirine yakın olsa bile aynı üretim ilişkisi olarak kategorileştirilemez. Aile ilişkileri çerçevesinde ev içinde ve ev dışında harcadıkları emek dolayımıyla bütün kadınların emeğine el konur ve emek güçleri denetlenir, ama bu el koyma *kadınların* işgücü piyasasıyla ilişkilerine göre farklı biçimlere bürünür. Tek bir üretim ilişkisinin tarafı sayılamayacakları için de bir sınıf oluşturmaz kadınlar" (Acar-Savran, 2009: 56-57).

[9] Bu noktada, hukukî düzlemden ideolojik ve kültürel düzleme doğru gerçekleşen kaymayı fark etmek için, Delphy'nin kendi teorik önerisini ilkin "miras"la ilgili yaptığı çalışmalar üzerinden geliştirmeye başladığını hatırlamak gerekir. Bkz. Delphy, 1999: 9, 14-15.

nımca önemli bir hususu teslim etmek gerekir: Delphy'nin hane-içi çıkar çatışmasına yaptığı vurgu, her ne kadar bunu buradaki anlamıyla bir "mekanizma" olarak kavramaya çalıştığı için başarısız olmuşsa da, gene de oldukça önemli bir vurgudur. Nitekim bunun, eleştirel-realistçe yorumlanmış Hartmanncı bir analiz çerçevesi içersinde kazandığı anlamı ileride göreceğiz.

Şimdi bu üç konumlanmaya dair genel saptamalarda bulunalım.[10] Mitchell'de cisimleşen tipik konum, toplumsal cinsiyete hiçbir sosyal nesnellik atfında bulunmamaktadır. Diğer iki konumlanmada ise bu tür atfın mevcut olduğunu ama bunun sorunlu bir biçimde formüle edildiğini gördük. Buradaki kavramsal çerçeveden ifade edildiğinde bunun temel sebebi, reel bir sosyal mekanizmanın somut konfigürasyonlarda aranmasıdır ki bu Young örneğinde "işbölümü", Delphy örneğinde ise "ev-içi" ya da "aile" olarak karşımıza çıkmıştır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet mekanizmasının maddî temelini başka bir sosyal kurumda ya da somut bileşimde aramak da aynı sonucu verecekti. Nitekim Hartmann, tam da patriyarkanın özgün dinamiklerine (yani mekanizmalarına) vurgu yaptığı ve bunları belirli sosyal kurumların *ürettiği* değil belirli sosyal kurumlarda *cisimleşen* şeyler olarak kavrayıp kavramsallaştırdığı için kendisini bu konumlanmalardan ayırabilmiştir: Hartmann, sosyal kurumların sosyal kurumlar olmak sıfatıyla herhangi bir güce sahip olmadıklarını fark etmiştir.

Hartmann'ın teorisinin çıkış noktası, belirli bir bakımdan Delphy'ninkine benzer: Kapitalizm ile patriyarkayı birbirinden ayrı düşünmek gerekir. Başka bir söyleyişle, "kapitalizm ile patriyarka arasında mantıksal bir bağlantı yoktur" (Acar-Savran, 2009: 44). Ancak Hartmann, buradan hareketle patriyarkal tahakkümü belirli bir üretim ve sömürü ilişkisi olarak tanımlamak yerine, patriyarkanın *özgün* mekanizmalarını keşfetmeye dönük oldukça önemli bir adım atar; ayrı bir "üretim tarzı"ndan değil, ayrı bir *sosyal yapı ve mekanizmalar*ından söz eder: "Kapitalizm ve patriyarka, birbirinden ayrı ama birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı iki sosyal ilişkiler

[10] Aslında bir başka konumlanma olarak, "kapitalizm patriyarkanın ileri bir aşamasıdır" diye formüle edilebilecek bir yaklaşımdan söz edilebilir (örneğin bkz. Al-Hibri, 1986). Gelgelelim kapitalizm ile patriyarka arasındaki ilişki meselesine yoğunlaşıyor gibi görünen bu yaklaşım, aslında erkeğin tahakküm güdüsünü tarihin motoru haline getiren radikal feminist bir perspektiften beslenmekte ve "dolayısıyla tarihin devindirici gücü, erkek psişesi haline gelmektedir" (Hartmann, 1986: 366). Nitekim "radikal feminist yaklaşım, erkeğin iktidar güdüsünün kökenlerinin ne olduğu sorusunu, eğer ki biyolojik olduğu varsayılmıyorsa, cevapsız bırakır" (Hartmann, 1986: 367). Bu noktada, tarih-dışı ve sabit bir erkek psişesinin var olup olmadığı tartışma konusu yapılabilirdi hiç kuşkusuz. Ama her halükârda bu konumlanmanın, sosyo-tarihsel analizi engelleyen ya da en azından devre dışına çıkaran yapısı aşikâr olsa gerektir.

dizisidir ve her ikisi de maddi bir temele ve kendi dinamiklerine sahiptir" (Hartmann, 1986: 364). Patriyarkanın maddi temeli, "gerek üretim gerekse yeniden üretim ve cinsellik alanlarında, kadınların emek güçleri üzerindeki erkek denetimi"nde (Acar-Savran, 2009: 43) yatar.

Hartmann'ın bu tür bir ayırım koyarken temel içgörüsü, anti-kapitalist bir yaklaşımın zorunlu olarak anti-patriyarkal olmadığı ve bunun tam tersinin de geçerli olduğudur. Burada Hartmann, temel bazı tarihsel gerçeklere yaslanır: "Örneğin bir toplum kapitalizmden sosyalizme geçiş yaşayabilir ve gene de patriyarkal kalabilir" (Hartmann, [1981] 2006: 36). Nitekim Hartmann, dönemin sosyalist ülkelerinde durumun böyle olduğunu düşünmektedir (1986: 364).[11] Kuşkusuz buradan, tam ters istikamette bir argüman da türetilebilirdi: "...bütün toplumlarda bir ekonomik üretim sistemi, bir de insanların cinsellik, akrabalık ve bakım ilişkilerini düzenleyen cinsiyet-toplumsal cinsiyet (sex-gender) sistemi vardır. Birbiriyle eklemlenmiş olan bu toplumsal sistemlerin her ikisi de değişkendir ve bunların baskıcı olmayan, eşitlikçi sentezleri de tarihsel olarak mümkündür" (Acar-Savran, 2009: 43-44).

Hartmann'ın bu temel içgörüsünün bizim için bilhassa önemli bir diğer sonucu da şudur: Kapitalizm ile patriyarka arasında yapısal anlamda belirlenebilecek işlevsel bir uyum yoktur.[12] Bu noktada, Hartmann'ın teorisinin diğer iki-sistem teorileri karşısındaki teorik üstünlüğü ortaya çıkmaktadır: Hartmann, kapitalizm ile patriyarka arasındaki ilişkiyi *yapısal değil tarihsel* bir eklemlenme olarak kavramayı önermektedir. Elinizdeki yazının temel önerisini dikkate alırsak, bunun anlamı, sömürü mekanizması ile toplumsal cinsiyet mekanizması arasındaki ilişkinin reel düzlemde değil somut düzlemde kurulması gerektiğidir. Nitekim bu, oldukça önemli bir imkân daha sağlar; zira çoğu iki-sistem teorisinden bildiğimiz yapısal eklemlenme mefhumu ırksal, etnik vb. tahakküm mekanizmalarının teorik çerçeveye nasıl eklemleneceği sorusunu cevapsız bırakır. Bu sorunun cevabı yapısal (buradaki anlamıyla, reel) düzlemde zorlandığında ise, karşımıza somut sosyal analizde hiçbir işe yaramayacak oldukça

[11] Sosyalist Çin'deki toplumsal cinsiyet eşitliği retoriğini sorunsallaştıran yakın dönemli bir çalışma için bkz. Liu, 2007. Yazar bu çalışmasında, sosyalist Çin'in temel yapıtaşı olan "danwei" nin (çalışma birimi) örgütlenme biçimindeki toplumsal cinsiyet eşitsizliğini incelemekte; bilhassa Mao Zedung'un 1978'de ölümünden sonra başlayan piyasa reformları döneminde iyice aşikâr hale gelen bir şey olarak, hem "yatay ayırım"ın (kadınların hafif, erkeklerin ağır sanayide istihdam edilmesi ya da kadınlara daha az, erkeklere daha çok beceri gerektiren işlerin verilmesi) hem de "dikey ayırım"m (performans ölçütlerinin hayli öznel ve cinsiyetli karakteri sonucu, erkeklerin terfi etmeye daha yakın olması) sözkonusu olduğunu ortaya koymaktadır.

[12] Hattâ Ferguson ve Folbre (1986), daha da ileri giderek, buna "patriyarkayla kapitalizmin mutsuz evliliği" diyeceklerdir.

soyut modeller, Hartmann'ın deyişiyle "ortak düşmanı, en küçük ortak paydaya (daha kesin deyişle, üst üste binmiş dizilerin kesişim noktasına), yani beyaz erkek kapitalistlere indirgeyen" (1986: 366) modeller çıkar. Dolayısıyla bu türden yapısalcı arayışların yerine, sadece ikili değil çoklu reel mekanizmaların bir arada işleyerek somut nedenlemeyi sağladığı bir mefhumu gündeme getirmek gerekir ki Hartmann bunu kendi sözcükleriyle şöyle ifade eder: "Birbirinden ayrı ve karşılıklı ilişkili sistemler mefhumunu, toplumumuzu ve muhtelif grupların ikili (*aslında çoklu*) motivasyonlarını ve değişen ittifaklarını anlamak açısından daha kullanışlı buluyorum" (1986: 364, italikler bana ait).

Hartmann, kendi önerdiği bu yapı ve mekanizma kavrayışının geliştirilmeye ihtiyaç duyduğunu açık yüreklilikle kabûl etmektedir: "Burada kullandığımız anlamıyla patriyarka, analitik bir terim olmaktan ziyade betimleyici bir terim olarak kalmaktadır" (Hartmann, [1981] 2006: 63). Kuşkusuz bu hususta adımlar attığı söylenmelidir; nitekim aşağıda Hartmann'ın 'aile' kavrayışına dönük tartışmada bunun önemli bir örneğini göreceğiz.

Öte yandan, Hartmann'ın oluşturduğu çerçeveyi genel hatlarıyla kabûl eden bazı girişimler de sözkonusu olmuştur. Bir örneği kısaca zikredersek: Ferguson ve Folbre (1986), "patriyarkal tahakkümün mekanizmaları"nı ortaya çıkarmaya odaklandıkları çalışmalarına, Hartmann'ınkine benzer bir argümanla başlamaktadırlar: "Kapitalist sosyal ilişkiler pek çok patriyarkal tahakküm biçimiyle bir arada işliyorsa da, aynı zamanda kadınlar üzerindeki patriyarkal denetimin bazı formlarını da zayıflatmaktadır" (Ferguson ve Folbre, 1986: 314). Bunun ardından da, patriyarkaya istikrar sağlayan önemli bir mekanizma olarak, başta "annelik" (Ferguson ve Folbre, 1986: 319) olmak üzere "cinsiyete-duyarlı üretim"e [*sex-affective production*] odaklanmaktadırlar. Çalışma, hayatî derecede önemli bir uyarıyı içermektedir:

> Açıklama, sadece birey erkeğin kendi ayrıcalıklı konumunu savunma arzusuna dönük bir atfı değil ama aynı zamanda cinsiyete-duyarlı üretim sisteminin erkek ve kadınların kişisel tercih ve seçeneklerinin yönlendirilmesinde oynadığı *yapısal* role dönük bir kavrayışı da içermelidir (Ferguson ve Folbre, 1986: 320, italikler orijinaldir).

Ferguson ve Folbre, cinsiyete-duyarlı üretimin (ve dolayısıyla "annelik" ve "cinsellik"in) ilgili literatürde genellikle görece soyut ve tarih-dışı kategoriler olarak görüldüğünü, oysa kadınların bu üretimde oynadıkları rolün tarih içinde değişkenlik gösterdiğini ve göstereceğini, dolayısıyla bunun patriyarkanın özgün bir sosyo-tarihsel mekanizması olarak görülmesi

gerektiğini savunmaktadırlar. Kuşkusuz bu noktada, annelik üzerindeki vurgunun salt aile içine göndermede bulunmadığım, bu hususta tam da mekanizma tanımımıza uygun olarak aile-dışı pek çok etkenin devrede olduğunu kuvvetle vurgulamak gerekir.

Belirli sosyal kurumlara indirgenemeyecek patriyarkal mekanizmalara yönelik bu türden girişimlere alanın halen açık olduğunu kuşkusuz söylemek gerek. Bu reel mekanizmaları kavramsallaştırmaya yönelecek çalışmaların geniş bir tarihsel materyal üzerinde çalışması gerektiği de aşikârdır. Ben burada, bu tür bir çalışma gündeminin sosyal bilimler açısından önemli bir görev olmaya devam ettiğini sadece vurgulamakla yetinecek ve yazının kalan kısmında, önerdiğim reel-somut ilişkisine uygun olarak bu mekanizma kavrayışının somut sosyal konfigürasyonlarda nasıl karşılık bulduğu üzerine akıl yürütmeye çalışacağım.

III. İKİ SOMUT KONFİGÜRASYON

Yukarıda ilk olarak, reel mekanizmalar ile somut sosyal nedenleme arasındaki ilişkiye dayalı eleştirel-realist nedensellik anlayışının meta-teorik içerimlerini sergileyerek, reel-somut ilişkisine dair bir öneriyi gündeme getirdim. Bunun ardından da, patriyarkanın ve buradan doğan toplumsal cinsiyet mekanizmasının teorik içeriğini ayrıştırmaya çalıştım. Şimdi ise, bu teorik çerçevenin konumuzla ilgili sunduğu verimleri kavrama çabasında, bilhassa iki temel sosyalbilimsel inceleme konusuna odaklanacağım: Sınıf konfigürasyonlarının empirik olarak izlenebilmesini sağlayan meslekî yapılanma ve bir mücadele arenası olarak ailenin somut karakteri.

3.1. SINIFLARIN SOMUT ORGANİZASYONU

Sınıf ve toplumsal cinsiyet süreçlerinin toplumumuzun meslekî örgütlenmesinde nasıl bir arada işlediğini araştırmaya yönelmiş önemli çalışmalar bulunmaktadır.[13] Zira meslekî dağılım, empirik araştırmaya oldukça elverişli bir temel sunmaktadır. Burada, bu araştırmaların sonuçlarını karşılaştırarak analiz etmek yerine, biraz pragmatik ama aslolarak paradigmatik bir kaygının gereği olarak, belirli bir araştırmanın (Andes, 1992) kavramsal çerçevesini buradaki önerilen kavrayışı açımlamada vesile kılacağım. O halde ilk önce Andes'in temel argümanlarını sergilemekle başlayalım.

---

[13] Bilhassa *Gender and Society* ve *Signs* gibi sosyal bilim dergileri başta olmak üzere, toplumsal cinsiyetin sosyal tabakalaşmadaki rolü meselesine odaklanan pek çok çalışma bulmak mümkündür. Bazı örnekler için bkz. Acker, 1988; Baron ve Bielby, 1986; Crompton ve Mann, 1986; Hartmann, 1976; Jacobs, 1989; Reskin, 1988; Reskin ve Hartmann, 1986 ve tüm bu çalışmaların kaynakçaları.

Andes'e göre somut meslekî örgütlenmede sosyal sınıfın ve toplumsal cinsiyetin rolüne dair geliştirilen yaklaşımlar, üç model altında toplanabilir. Andes'in "cinsiyet ayırımı modeli" [*sex segregation model*] olarak adlandırdığı ilk model, işçilerin bireysel durumu ve tutumu olarak cinsiyete odaklanır ve bunun, kadınların ve erkeklerin meslekî kapasitelerine dönük normatif kavrayışlar aracılığıyla ya da kadın ve erkeklerin bir meslekteki yüzdelik oranları aracılığıyla meslekî istihdamı etkilediği sonucuna varır. Andes, bu modelde 'cinsiyet'in [*sex*] verili bir değişken olarak kavrandığını ve hem 'toplumsal cinsiyet'e [*gender*] dönük hem de meslekî konumlar yapısının bireysel olmayan karakterine dönük herhangi bir vurgu olmadığını imâ ederek, buna karşı eleştirel bir tutum takınır. "Saf sınıf modeli" [*pure class model*] olarak adlandırılan ikinci model, Andes'e göre Burawoy, Goldthorpe ve Wright gibi isimlerin çalışmalarında cisimleşir ve bu modele göre "işçilerin konumları, işçinin bireysel cinsiyetine bakılmaksızın, mesleklerinin yapısal konumu tarafından ve otorite, özerklik ve mülk sahipliği bakımından belirlenir". Andes'in "toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş sosyal sınıf modeli" [*gendered social class model*] olarak adlandırdığı ve bizzat kendisinin de savunduğu modele göre ise "toplumsal cinsiyet ve sınıfın tabakalaşma sistemindeki sosyal süreçler olarak bir arada işleyen sosyal örgütsel karakteristikleri, kadın ve erkeklerin işgücü içersindeki konumlarını etkiler" (Andes, 1992: 231-232).

Andes, bunun ardından, kadın ve erkeklerin farklı mesleklere dağılımına ve aynı mesleklerdeki kadın ve erkekler arasındaki gelir dağılımına dair muhtelif araştırmaların koyduğu verileri kısaca sergileyerek, emek piyasasındaki farklılıkların hem hiyerarşi (sınıfsal konum) hem de ayrımlaştırma (toplumsal cinsiyete dayalı konum) açısından var olduğunu bir ön bilgi olarak kabûl eder. Kendi araştırmasının amacını ise oldukça Hartmannc bir soruyla formüle eder: "Meslekî yapı içinde tezahür eden empirik örüntülerin altında yatan ve onları örgütleyen sosyal, ekonomik ve toplumsal cinsiyete dayalı süreçler nelerdir?" (Andes, 1992: 234) ya da daha açık bir ifadeyle "*sınıf ve toplumsal cinsiyet süreçleri, tabakalaşma sistemleri içersinde empirik olarak nasıl kesişirler?*" (Andes, 1992: 238, italikler orijinaldir).

Andes'in, kendi savunduğu modeli temellendirebilmek için bilhassa "saf sınıf modeli"ne karşı argümanlar geliştirmesi gerektiği aşikârdır. Andes, saf sınıf modelinin muhtelif iddialarını şöyle sıralar (1992: 235-236): Kadınların sınıf yapısı içindeki konumları, onların *kadın olarak* emek piyasasına eklemlenmeleri tarafından *tek bir biçimde* belirlenmez; kadınlar bir kendinde sınıf teşkil etmezler; kadınların istihdamı başka sosyal yapılar tarafından dolayımlanır; kadınlar arasında sınıf konumu ve gelir

açısından ciddi bir fark vardır. Saf sınıf teorisini bu yargılara vardıran parametreler ve Andes'in buna dönük eleştirisi ise şu şekildedir:

> Sosyal sınıf yapısı, kişinin üretim araçlarına sahip olup olmadığına, bir sosyal sınıfın para ya da fiziksel sermaye üzerinde denetim sahibi olup olmadığına ya da o sınıfın işçilerin gözetim ve denetimi üzerinde söz sahibi olup olmadığına göre ayrımlar gösterir. Bu boyutlar mülkiyet sahipliğine, özerkliğe ve işyerindeki otoriteye tekabül ederler ve menajerler açısından serbest çalışmaya ve denetleyici kapasiteye, işçiler açısından gözetim ve denetim derecesine ve yine işçiler açısından sendikalaşma oranlarına atıfla ölçümlenirler. Bu kriterler bizatihi toplumsal cinsiyetlidirler çünkü erkek ve kadın işçilerin farklı biçimlerde maruz kaldıkları mülkiyet sahipliği, iktidar ve işyeri denetimine atıfta bulunurlar (Andes, 1992: 239).

Andes burada aslında, Hartmann'ın klasik Marksist sınıf kavrayışlarına yönelik bir saptamasını yankılamaktadır: "Marksist analizin sınıf, yedek emek ordusu, ücretli emek gibi kategorileri neden belirli insanların belirli yerleri doldurduğunu açıklamaz" (Hartmann, [1981] 2006: 20) ya da aynı anlama gelmek üzere, "Kapitalist gelişim bir işçi hiyerarşisine yer açar, ancak geleneksel Marksist kategori bize hangi yerleri kimin dolduracağını söylemez" (Hartmann, [1981] 2006: 37). Bu saptamanın hayatî önemi haiz olduğunu düşünüyorum. Hartmann, bu yazıdaki kavramsal çerçeveye tercüme edildiğinde, sözkonusu yerlerin/mevkîlerin [*location*] verili somut konfigürasyon içersinde nasıl ve kimler tarafından doldurulduğunu açıklamak için sömürü mekanizmasının yanısıra toplumsal cinsiyet mekanizmasını (ve hattâ somut duruma göre, ırksal, etnik vs. tahakküm mekanizmalarını da) devreye sokmak gerektiğini söylemektedir.

Ancak tam da bu noktada çubuğu tersine bükmek zarurî hale gelmektedir. Çünkü bana öyle geliyor ki Hartmann'ın sözkonusu saptaması ne kadar doğru ise, bu saptamadan çıkardığı eleştiri de bir o kadar tartışmaya açıktır: "*Marksist kategoriler, sermayenin kendisi gibi, cinsiyet-körüdür*" (Hartmann, [1981] 2006: 20, italikler orijinaldir). Hartmann'ın somutta doldurulan yerlere dair saptamasının burada önerilen türden bir yorumu meşrû ise, bu durumda sömürü mekanizmasının cinsiyet-körü olduğu eleştirisi, doğru olsa bile, bir truizm olmaktan öteye geçmez. Hiç kuşkusuz buna hemen, bir yanlış anlaşılmayı engellemek adına, Marksist kategorilerin ve özellikle de sömürü kategorisinin kuruluş mantığı gereği cinsiyet-körü olmasının, Marksistlerin hem politik olarak hem de her tür sosyal analiz düzleminde cinsiyet-körü olmalarını mazur göstermeyeceğini eklemek gerekir. Dahası bunu, bütün tahakküm süreçlerini sömürü ilişki-

sinin yansıması olarak gören indirgemeci yaklaşımla da karıştırmamak gerekir.

Gelgelelim sınıfsal yapıdan doğan mekanizmaları ya da Marksist söylemle emek-sermaye ilişki/çelişkisinin dinamiklerini, inceleme altına alınan somut meslekî organizasyonla birbirine karıştırmak ciddi biçimde yanlışa sevk edicidir. Zira bu, somut konfigürasyonlara ait reel dinamiklerin var olduğunu iddia etmek ve dolayısıyla açıklanması gereken şeyi bir açıklayana çevirmek (ve çoğu durumda, açıklanması gerekeni fetişleştirmek) anlamına gelir. Sömürü mekanizması, bilhassa Marksist iktisat içersinde ayrıntılandırılmış içeriğiyle, sömüren ile sömürülen arasında oluşmuş ve gerçekleşen kategorik olarak cinsiyetsiz bir ilişkiye işaret eder ve bu mekanizmanın, hiç kuşkusuz somut nedenlemeye başka sosyal mekanizmalarla birlikte giriyorsa da, pek çok analiz düzleminde sergilediği bağımsız açıklayıcı gücü bulunmaktadır. Dahası her türlü somut sosyal kurum, konfigürasyon ya da olayın nedenselliğine değişik ağırlık dereceleriyle giriyor ya da bazen hiç giremiyor olması, reeldeki bağımsız varlığının kanıtıdır.

Bunun aynısı patriyarkal yapıdan doğan toplumsal cinsiyet mekanizması için de geçerlidir. Zira sözü geçen eleştiri başka türlü uygulandığında, patriyarka tanımı ve buradan hareketle toplumsal cinsiyet mekanizması da sınıf- ya da ırk-körü olmakla itham edilebilirdi. Nitekim bu ithamı yanlış bir bağlamda ciddiye alarak yapısal eklemlenme arayışına giren bazı feminist sosyal bilimciler, bu yapısal eklemlenmeyi sergileyebilmek için kaçınılmaz olarak ideolojik, söylemsel şemalar ve modeller üretmişler (kaçınılmaz çünkü bu tarz bir eklemlenmeyi somut, maddî bir içerikle formüle etmek mümkün değildir) ve bu yönelim, maddî bir mekanizma olarak toplumsal cinsiyetin bağımsız açıklayıcı gücünün yıkıma uğramasıyla sonuçlanmıştır. Şunu itiraf etmek gerekir: ABD'de Beyaz-Anglosakson-Protestan-Erkek-Kapitalist bir ideolojinin ya da Türkiye'de Türk-Sünni-Erkek-Kapitalist bir ideolojinin hâkim olduğunu söylemenin, somut sosyolojik analiz ve empirik araştırmalar açısından çoğu zaman hiçbir anlamı yoktur. Yapılması gereken şey, bu adlandırmaların işaret ettiği sömürü ve tahakküm süreçlerinin, inceleme altına alınan her bir somut konfigürasyonda ne tür bileşimler içersine girdiklerini, hangi somut durumda hangisinin öne çıkıp hangisinin geri plana geçtiğini ve mümkünse bunun nedenlerini analiz etmektir.[14] Bunu buradaki tartışmaya uygun bir

[14] Mekanizma terimi kullanılmıyor olsa da, bu tür mekanizma bileşimlerine odaklanan yakın dönemli bir çalışma için bkz. Ken, 2010. Irk, toplumsal cinsiyet ve sınıfı, karşılıklı birbirini dışlayan değil birbiriyle üst üste binen kavramlar olarak incelemek gerektiğini belirten Ken,

örnekle ifade edersek; sözgelimi açık ya da zımnî bir *apartheid* rejiminin hüküm sürdüğü bir ülkede, emek piyasasının somut örgütlenmesinde farklı bir mekanizmalar bileşiminin ortaya çıkacağı pekâlâ öngörülebilir.

Aslına bakılırsa Andes, oldukça kapsamlı araştırmasının sonucunu "işçilerin meslekî pozisyonlara dağılımında *hem* sosyal sınıf *hem de* toplumsal cinsiyet süreçleri işlemektedir" (Andes, 1992: 241, italikler orijinaldir) şeklinde açıkladığında, en azından iki ayrı mekanizmanın varlığını kabûl etmiş ve burada önerilen mekanizma-sosyal nedenleme ilişkisini bir anlamda yankılamış olmaktadır. Ancak buradan hareketle sömürü mekanizmasının içkin bir biçimde, doğası gereği cinsiyetlenmiş olduğu sonucuna varmak, sorun arz eden bir çıkarımdır. Geleneksel Marksist sınıf analizlerinin reel sömürü mekanizmasını ve bundan doğan sınıfsal tahakküm biçimlerini somut meslekî yapılanmanın tek belirleyeni olarak dayatmasını haklı olarak eleştiren Andes, tam tersinden, belirli bir somutlukta yakalanmış bir bileşimi reele dayatma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Başka bir deyişle burada, emek piyasasının somut örgütlenmesine, Young'ın "işbölümü"ne yaptığı türden bir atıf yapılıyor gibidir. Dolayısıyla Hartmann'ın Young'a yönelttiği eleştiri şu şekilde dönüştürülebilir: Emek piyasasının somut organizasyonunun kendine özgü dinamikleri yoktur. Somuttaki herhangi bir kurum, konfigürasyon ya da olayın açıklamasını tek bir sosyal mekanizmadan beklemek ne kadar yanlışsa, verili bir tarihsel somutlukta yakalanmış bir bileşimi reel mekanizmaların içeriğinin eleştirisi için kullanmak da bir o kadar yanlıştır. Nitekim burada önerilen reel-somut ayırımı, yapısal değil tarihsel bir eklemlenme arayışı içinde olanlara da teorik bir zemin sağlayacaktır.

3.2. SOMUT BİR ARENA OLARAK AİLE

Hartmann'ın 'aile'yi ele alış tarzı, doğrudan "Mutsuz Evlilik"teki sosyal kurum kavrayışının bir neticesidir. Dolayısıyla önce bu kavrayışı, önemli bir pasajı temel alarak irdeleyelim:

> [Toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşinin oluştuğu] sürecin merkezî alanları, patriyarkal davranışların öğretildiği ve kadınların aşağı konumda tutulduğu ve bu konumlarının pekiştirildiği ev dışı yerlerdir: kiliseler, okullar, spor kulüpleri, sendikalar, ordular, fabrikalar, bürolar, sağlık merkezleri, medya vb.

---

ilgili çalışmasında, bu kategorilerin aile, medya, hukuk, eğitim sistemi gibi kurumların oluşumunda nasıl üst üste bindiklerini somut örneklerle anlatmaktadır.

> Öyleyse patriyarkanın maddi temeli, yalnızca ailede çocuk yetiştirmeye değil, erkeklerin kadın emeğini denetlemesine izin veren bütün toplumsal yapılara yaslanır (Hartmann, [1981] 2006: 32).

Hartmann bize patriyarkal tahakküm mekanizmalarının cisimleştiği ve bunların yeniden üretiminde rol oynayan olası sosyal kurumları saymaktadır ve bu kurum kavrayışı, 'ev-içi'nin ve 'aile'nin kavranması açısından iki can alıcı sonuç doğurmaktadır. İlk olarak burada, patriyarkal tahakkümün kaynağını ev-içinde arayan yaklaşımlara karşı (ki iddialı bir örneğini Delphy'de görmüştük[15]), sadece ailede değil başka sosyal kurumlarda da cisimleşen bir toplumsal cinsiyet mekanizması tanımı sözkonusudur. Zira eğer bir mekanizmanın *kaynağı* olarak belirli bir sosyal kurumu gösteremiyorsak bu, sosyal mekanizmaların sosyal kurumlardan başka bir düzlemde tanımlanmaları gerektiği anlamına gelir ki bu tam da burada önerdiğim anlamıyla reel düzlemdir. Başka bir deyişle toplumsal cinsiyet mekanizması, belirli bir sosyal kurum ya da somut bileşim içindeki ilişkiler vasıtasıyla tanımlanamaz. Nitekim patriyarkal tahakkümün son dönemlerde ev-içinden kamusal alana doğru kaydığına vurgu yapan feminist araştırmalar (örneğin bkz. Brown, 1986; Walby, 1990a; Walby, 1990b; Walthall, 2004), bu tür bir kavrayışı desteklemektedir.

İkinci ve bununla bağlantılı olarak bu kavrayış, aileyi sadece patriyarkal tahakküm mekanizması açısından merceğe alan yaklaşımlara karşı, aile içinde başka sosyal tahakküm mekanizmalarının da cisimleştirilebilmesine ve dolayısıyla aileyi bir kendinde-şey, bir sosyal kendilik olmaktan çıkararak, bir *çoklu mücadeleler arenası* olarak ele almaya imkân sağlamaktadır. Bu kurum kavrayışı sayesinde, aile artık sınıfsal, toplumsal cinsiyete dayalı, politik vs. mekanizmaların cisimleştiği somut düzlemde karşımıza çıkmaktadır. O halde şimdi, bu çıkarımlarımızın içerimlerini Hartmann'ın ilgili çalışması (1981) üzerinden izleyelim.

Sosyal bilimler ve bilhassa da sosyoloji içersinde, aile üzerine yapılan çalışmalarda iki temel geleneğin var olduğunu söylemek sanırım ki yanlış olmaz. Her ikisinde de aile bir sosyal kurum olarak kavranır ama sosyal kurum kavrayışında temel farklılıklar sözkonusudur. Daha nesnel bir kurum kavrayışına dayanan ilk geleneğe ilişkin Hartmann faydalı bir döküm sunmaktadır. Bu gelenek içersinde "ailenin servet birikimindeki, nüfus artışı ya da azalmasındaki, yeni bir sanayi sistemine emek gücü sağlama ya da sağlayamamadaki, sosyal değerlerin yeni kuşaklara aktarımındaki

---

[15] Bunun net bir ifadelendirmesi için: "*Eviçi hizmetleri, çocuk bakımı ve bazı metalar aile üretim tarzıyla üretiliyor...* [Bu] *tarz ailevi sömürüye, daha doğrusu patriyarkal sömürüye yol açıyor*" (Delphy, 1999: 41, italikler orijinaldir).

ve yeni ve henüz oturmamış sosyal düzenlerdeki yerleşim bölgeleri ihtiyacını karşılayıp karşılayamamadaki rolü" (Hartmann, 1981: 367) incelenir. Aileyi daha geniş bir sosyal alana yerleştirme amacı taşıyan bu tür çalışmalarda kâh hâne boyutunun sanayileşmeden önce, sanayileşme sırasında ve sanayileşme sonrasında sabit kaldığından, kâh kapitalizmin eviçi üretimi azaltmasıyla birlikte hâne boyutunun küçüldüğünden, kâh kapitalizmin geniş aileyi yıkıp çekirdek aileyi yarattığından, kâh kapitalist sanayileşmenin çekirdek aileyi yıkıma uğrattığından ve kâh çekirdek ailenin sanayileşmeyi kolaylaştırdığından söz edilir. Hartmann'a göre ise "tüm bu çeşitliliğe karşın, aile ile toplum arasındaki karşılıklı ilişki üzerine geliştirilmiş aile tarihi literatürünün sabit odağı, belirli bir aile tanımını imâ eder" (Hartmann, 1981: 367-368).

Daha normatif bir kurum kavrayışına yaslanan ikinci gelenek ise bilhassa sosyoloji içersindeki ana-akımda kendisini gösterir. Yaygın yaklaşımı kabaca karakterize edersek: Burada sosyal kurumları 'normatif sosyal pratikler' üzerinden tanımlamaya dönük güçlü bir eğilim sözkonusudur. Bu pratikleri düzenlileştiren ise, hukukî sistemlerin, dinsel inançların ya da kültürlerin koyduğu kurallardır ve bunlar çoğu zaman 'normlar' olarak adlandırılır. Böylelikle bu gelenek içersinde kurumların nedensel gücü normlara atfedilmiş olur. Normlara nedensel güç atfetmeye dönük en yaygın strateji ise, onları 'kolektif temsiller' olarak tanımlamaktır. Öte yandan, farklı insanların neden benzer düzenli pratikleri yerine getirdikleri sorusu karşısında, bu teorik çerçeve, bir tür 'kolektif basınç/zorlama' [*collective pressure*] kavramsallaştırır. Buradaki 'kolektif', çoğu zaman, içeriği muğlâk kalmış bir 'Toplum' olarak, aile de çoğu zaman bu normatif sistemdeki işlevselliği içersinde birincil sosyalizasyonun fâili olarak karşımıza çıkar.

Farklı türlerde ve kuşkusuz farklı dozlarda işlevselciliğin izini sürebileceğimiz her iki gelenek içersinde de "aile, genellikle, bir dinamik değişim kaynağı, bir aktör, bir fâil olarak, yani bir sosyal kendilik olarak görülür" (Hartmann, 1981: 368). Her iki gelenek açısından da ailenin geniş toplumla ilişkisi esastır ve ilk gelenek içersinde aile daha çok "kendi içinde çıkar çatışması barındırmayan türdeş bir birim olarak, yalnızca aile-dışı ekonomik yapıyla ilişkisi açısından ele alın[ırken]" (Acar-Savran, 2009: 42), ikinci gelenekte ise aynısı aile-dışı sosyal norm ve değerler sistemiyle ilişkisi açısından geçerlidir. Ve her iki gelenek de aile mensupları arasında çıkar birliği olduğunu varsayarak, ailenin bir birim olarak rolünü ya da işlevini vurgular. Hartmann'ın temel özgünlüğü ise, ailenin bu tür kavranışı karşısında, "bir mücadele odağı olarak aile kavrayışı"nı önermesidir:

> Aile sadece (ve hattâ esas itibarıyla) duyguların ya da akrabalık bağlarının biçimlendirdiği bir birim olarak anlaşılamaz; aile, üretim ve yeniden-dağılımın içinde vukû bulduğu bir *yer* [location] olarak anlaşılmalıdır (...) farklı etkinlikler içersindeki ve farklı çıkarlara sahip insanların bu süreçler içersinde sıklıkla birbiriyle çatıştığı bir yer" (Hartmann, 1981: 368).

Yukarıdaki meta-teorik çerçeveyi aktarırken aileye dair birbiriyle bağlantılı iki soru sormuştum: Aile kurumunun sadece eril tahakkümü veya sadece mülkiyet tahakkümünü veyahut da sadece ebeveyn tahakkümünü cisimleştirdiğini söyleyebilir miyiz? Ve bunun sonucu olarak, ailede işlediği öngörülebilecek çoklu mekanizmaların gücünün bizzat ailenin kendisinde içkin olduğu söylenebilir mi? İşte, bizzat Hartmann'ın da altını çizdiği üzere, hemen yukarıdaki pasajdaki "yer" vurgusu, iki sorunun da cevabını teşkil etmektedir. Çünkü ilk soruya cevap olarak burada, "altta yatan patriyarkal ve kapitalist ilişkiler"in somutlaştığı bir yer, bir arena olarak aile kavrayışı sözkonusudur. Bu kavrayış sayesinde Hartmann, üretim ve yeniden bölüşüm süreçleri üzerinden politik iktidar mekanizmalarının aile içindeki işleyişine dair çıkarımlarda bulunabilecek (Hartmann, 1981: 370-376) ya da ev-içi emek tartışmaları açısından aileyi "erkeklerin kendi sahip oldukları patriyarkal gücü kadınların emeği üzerinde uyguladıkları temel bir arena" (Hartmann, 1981: 377) olarak kavramsallaştırabilecektir.

İkinci soruya cevap olarak ise burada, ailenin sosyalbilimsel açıklamaya kendi başına bir açıklayan olarak giremeyeceği, bizzat somut bir konfigürasyon olarak ailenin açıklanması gerektiği anlatılmaktadır: "Toplumumuzun dinamik kaynakları, ailevi ilişkilerden ziyade, insanlar arasındaki altta yatan patriyarkal ve kapitalist ilişkilerdir" (Hartmann, 1981: 368). Bu demektir ki aile, kendi içinde tutarlı, nötr bir birim, "birleşik bir çıkar grubu" (Hartmann, 1981: 367) değil, muhtelif sosyal mekanizmaların bazen örtüşen bazen de çatışan güçlerinin cisimleştiği bir yer, bir alandır. Farklı ve kimi zaman çatışan çıkarlara işaret eden bu durum, aile mensuplarının tanımlanması açısından da kuşkusuz dolaysız sonuçlar yaratacaktır:

> ...insanlar (erkekler ve/veya kadınlar, yetişkinler ve/veya çocuklar) ailevi formları farklı biçimlerde kullanırlar. Onlar, "ailevi" bağlantılarını ya da akraba topluluklarını ve aileleri içindeki konumlarını birtakım projeler (iş bulmak, sendika kurmak, cemaat mücadelelerini sürdürmek, ev almak, araba kiralamak ya da çocuk bakımını paylaşmak) için kullanırlarken, sadece aile mensupları olarak değil ama aynı zamanda kapitalizm ve patriyarkanın örgütlediği işbölümüyle tikel ilişkiler içer-

sindeki toplumsal cinsiyet kategorilerinin mensupları olarak da hareket ederler (Hartmann, 1981: 369).[16]

IV. SONUÇ YERİNE

Belirli bir sosyal mekanizma kavrayışı temelinde odaklandığımız iki somut konfigürasyonun sosyal bilimciler açısından önemli araştırma gündemlerine tekabül ettiği aşikârdır. Öte yandan, burada önerilen teorik çerçeve, bilhassa sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkisi açısından başka araştırma gündemlerinde de sınamaya açıktır. Zira bilhassa bu iki sosyal mekanizmanın bileşiminde vukua gelmiş inceleme alanları sözkonusudur.

Sözgelimi "ücretli ev emeği" olgusu tam da bu türden bir inceleme alanına işaret etmektedir. Zira kadın işi olarak görülen ev işinin başka bir kadına ücret karşılığı yaptırılması, daha sezgisel düzeyde bile, hem sınıf hem de toplumsal cinsiyete bağlı bir işbölümünün nasıl üretildiğinin ipuçlarını vermektedir. Zira karşımızda, ücret karşılığı ev işi yapan kadın ile ücret üzerinde denetim sahibi olan kocası arasında, işveren kadın ile kocası arasında, işveren kadın ile onun evinde ücret karşılığı çalışan kadın arasında ve hattâ Hartmann'ın patriyarka tanımını hatırlarsak, her iki koca arasında oluşmuş ve yeniden üretilen ve kimi zaman birbirini pekiştirirken kimi zaman birbirini zayıflatan girift bir ilişkiler ağı sözkonusudur.[17]

Bu türden bir diğer inceleme alanı olarak "kadın grevleri"nden söz edilebilir. Zira klasik tarihyazımı içersinde çoğu zaman sınıf-temelli bir çerçeve içersinde eritilen bu olgu, feminist araştırmacıların gayretli çalışmaları sayesinde su yüzüne çıkmıştır.[18] Yukarıdakine benzer giriftlikte bir ilişkiler ağının burada da bulunduğu kuşkusuz öngörülebilir. Ancak inceleme alanı, bunun dışında, bilhassa sınıf ve kadınlık bilincinin ve kimliğinin bir arada ya da belki birbirine rağmen somut durumda nasıl inşâ edildiği üzerine kapsamlı bir materyal de vaat etmektedir.

---

[16] Ailenin türdeş bir birim olmadığını kuşaklar arası bağlantı üzerinden inceleyen yakın dönemli bir çalışma için bkz. Gerson, 2009. 1970 ve 1980'lerde doğmuş olan "toplumsal cinsiyet devriminin çocukları" üzerinde çalışan Gerson (çalışmada 18-32 yaş arası 120 kişiyle derinlemesine görüşme yapılmıştır), araştırmasını iki soruyu merkeze alarak oluşturmuştur: İçinde yetişmeleri gereken destekleyici ve yapıcı koşulları bu genç yetişkinlere hangi aile türü sağlamaktadır? Kendi geleceklerinde hangi aile türünü tahayyül etmekte, planlamaktadırlar? Çalışma, bizzat ailenin yapısına dair kavrayışlarda kuşaklar arası farklılıklar olduğunu, genç yetişkinlerin kendi gelecekteki ailelerini tahayyül ederlerken başta iş kariyeri olmak üzere aile dışı faktörlerin nasıl devreye girdiğini ortaya koymaktadır.

[17] Bu konuda Türkiye'de yapılmış önemli çalışmalar için bkz. Bora, 2005 ve Özyeğin, 2005.

[18] Bu hususta bilhassa Glickmann'ın öncü çalışmasını (1984) zikretmek gerekir. Bunun dışında son dönemlerde yapılmış bazı çalışmalar için bkz. Canning, 1992; Smith, 1994 ve bu çalışmaların kaynakçaları.

Şüphesiz ki bu türden örnekler çoğaltılabilir ve hattâ bu ikisinden başka mekanizmaların da devrede olduğu inceleme alanları bulmak mümkündür.[19] Buradaki teorik anlamda belki de en kritik nokta, sınıf ve toplumsal cinsiyet mekanizmalarının bir arada *işlemediği* inceleme alanlarının da var olduğudur ki bu bizzat bu ikisini ayrı mekanizmalar olarak düşünmek gerektiğine kanıt teşkil etmektedir. Sözgelimi, bilindiği üzere, politik iktidar ile toplumsal cinsiyetin kesişiminde vukua gelmiş inceleme konularına odaklanan ve sınıfsal mekanizmaları devreye sokma gereği duymayan çalışmalar bulunmaktadır.[20] Bunun tam aksine, sözgelimi politik iktidar mekanizmaları ile sınıf mekanizmalarının ya da etnik tahakküm mekanizmaları ile sınıf mekanizmalarının kesişim noktalarına yönelmiş ve toplumsal cinsiyet mekanizmalarını devreye sokma gereği duymayan bol miktarda çalışma da yapılmış ve yapılmaktadır. Araştırma odağının uygun bir biçimde oluşturulup oluşturulmadığına bağlı olarak, bu türden inceleme alanlarının incelenmesinin sosyalbilimsel açıdan meşrûiyeti aşikâr olsa gerektir. Dolayısıyla yukarıda sözü edilen 'yapısal değil tarihsel eklemlenme' ihtiyacının da ötesinde, bizzat alanımızdaki somut inceleme konuları bizlere ayrı mekanizmalar tanımlamayı dayatıyor görünmektedir.

Gelgelelim bu söylenenlerden, konumuz özelinde sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkisini yukarıda aktarıp eleştirilen üç tipik biçimde kuran yaklaşımların bu somut gündemlere dair hiçbir şey söylemedikleri sonucu çıkarılmamalıdır. Tam tersine, bu tür yaklaşımların 'somut'ta önemli vukuflar yaratabileceğini yazının girişinde belirtmiştim. Dahası, yukarıda bazı örnekleri verilen araştırma gündemleri içersinde çalışma yürüten araştırmacıların göz ardı edilemez bir kısmının sözkonusu üç tipik teorik konuma yakın durdukları ve kimi zaman kendilerini açıkça iki-sistem teorisi karşıtı olarak konumlandırdıkları da aşikârdır.[21] Gene de bu tür pozis-

---

[19] Tam da bu noktada, Türkiye'de yapılmış önemli bir saha araştırmasını zikretmek gerekir. Politik nüfuz, sosyal sınıf konumu ve toplumsal cinsiyet rollerinin kesişiminde vukua gelmiş olan "eşraf"a yönelik kapsamlı bir araştırma projesinin ürünü olan makaleler için bkz. Durakbaşa, 2010; Karadağ, 2010; Özsan, 2010. Sözlü tarih yöntemi gibi niteliksel araştırma yöntemlerinden yararlanılarak gerçekleştirilen araştırmada, bir "sosyal aktör" olarak eşrafın taşra burjuvazisine dönüşümünde ortaya çıkan politik nüfuz birikimi ve aktarımı, sermaye birikimine bağlı olarak değişen sosyal sınıf konumları ve eşraf ailesinin bir statü ve itibar kaynağı olarak inşâsı ve bunda kadınların rolüne dair oldukça kapsamlı veri ve analizler bulunmaktadır.

[20] Türkiye'ye dair bazı örnekler için bkz. Akşit, 2005; Çağlayan, 2010; Durakbaşa, 2012; Yuval-Davis, 2010.

[21] Sözgelimi yukarıdaki 17. dipnotta çalışması zikredilen Aksu Bora, kişisel yazışmamızda, iki ayrı sosyal mekanizma fikrine, dolayısıyla iki-sistem teorilerine sıcak bakmadığını, hem sınıfın toplumsal cinsiyetle hem de toplumsal cinsiyetin sınıfla birlikte kurulduğunu ve dolayısıyla bunların bağımsız açıklayıcı güçlere sahip olduğundan kuşku duyduğunu belirtmiştir.

yonlardan gelen katkıların, kesinlikle önemli olmakla birlikte, teorik çerçevelerinden dolayı sınırlı kaldıklarını düşünüyorum.

Son olarak, yazının teorik iddialarını toparlarsak: Sömürü-toplumsal cinsiyet eklemlenmesi yapısal (reel) düzlemde çözümlenemez; çünkü bu, somut sosyal analizler ve empirik araştırmalar açısından hiçbir anlamı olmayan soyut modellere yol açar. Öte yandan, somuttaki eklemlenme de reel mekanizmaların içeriğine dayatılamaz; çünkü bu da, belirli bir tarihsel somutluğu veya belirli bir somut bileşimi/konfigürasyonu genelleştirmekle ve gitgide evrenselleştirmekle sonuçlanır. "İşbölümü"ne, "aile"ye ve "emek piyasası"na yapılan bu ikinci türden atıfların ne tür sorunlar yarattığını gördük. Belirli bir zaman ve mekânda oluşmuş somut bileşimin reel bir mekanizma yarattığı iddiası, derhal başka bir zaman ve mekânda oluşmuş somut bileşim tarafından çürütülecektir. Çoklu reel mekanizmaların bir arada ve bazen birbirlerini engelleyerek işledikleri fikri, bizzat Hartmann'da da içerimlerini gördüğümüz üzere, bu noktada oldukça önemli bir imkân sağlamaktadır. Hartmann bize, *hem* işbölümünde *hem* ev-içinde *hem de* emek piyasasında, sömürü mekanizmasıyla ve diğer tahakküm mekanizmalarıyla bir arada işleyen bir sosyal mekanizma olarak toplumsal cinsiyeti kavramanın teorik ipuçlarını sunmaktadır.

Kaynakça

Acar-Savran, Gülnur (2009) *Beden, Emek, Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*, Kanat Kitap, İstanbul.

Acker, Joan (1988) "Class, Gender, and the Relations of Distribution", *Signs*, cilt 13, No. 3, s. 473-497.

Akşit, Elif Ekin (2005) *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Al-Hibri, Azizah (1986) "Capitalism is an Advanced Stage of Patriarchy: But Marxism is not Feminism", *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate of Class and Patriarchy* (ed. Lydia Sargent), Pluto Press, London.

Andes, Nancy (1992) "Social Class and Gender: An Empirical Evaluation of Occupational Stratification", *Gender and Society*, cilt 6, No. 2, s. 231-251.

Baron, James N. ve Bielby, William T. (1986) "Men and Women at Work: Sex Segregation and Statistical Discrimination", *American Journal of Sociology*, cilt 91, No. 4, s. 759-799.

Benton, Ted (1998) "Realism and Social Science: Some Comments on Roy Bhaskar's 'The Possibility of Naturalism'", *Critical Realism: Essential Readings* (ed. M. Archer vd.), Routledge, London.

Benton, Ted ve Craib, Ian (2008) *Sosyal Bilim Felsefesi*, çev. Ümit Tatlıcan ve Berivan Binay, Sentez Yayıncılık, İstanbul.

Bhaskar, Roy ([1975] 2008) *A Realist Theory of Science*, Routledge, London.

Bora, Aksu (2005) *Kadınların Sınıfı*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Brown, Carol (1986) "Mothers, Fathers, and the Children: From Private to Public Patriarchy", *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate of Class and Patriarchy* (ed. Lydia Sargent), Pluto Press, London.

Canning, Kathleen (1992) "Gender and the Politics of Class Formation: Rethinking German Labor History", *American Historical Review*, cilt 97, No. 3, s. 736-768.

Crompton, Rosemary ve Mann, Michael (eds.) (1986) *Gender and Stratification*, Polity Press, Cambridge.

Çağlayan, Handan (2010) *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İletişim Yayınları (3. Baskı), İstanbul.

Delphy, Christine (1999) *Baş Düşman: Patriyarkanın Ekonomi Politiği*, çev. Handan Öz ve Lale Aykent Tunçman, Saf Yayıncılık, İstanbul.

Durakbaşa, Ayşe (2010) "Taşra Burjuvazisinin Tarihsel Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, No. 118, s. 6-38.

Durakbaşa, Ayşe (2012) *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları (5. Baskı), İstanbul.

Ferguson, Ann ve Folbre, Nancy (1986) "The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism", *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate of Class and Patriarchy* (ed. Lydia Sargent), Pluto Press, London.

Gerson, Kathleen (2009) *The Unfinished Revolution: How a New Generation is Reshaping Family, Work, and Gender in America*, Oxford University Press, New York.

Glickman, Rose L. (1984) *Russian Factory Women: Workplace and Society, 1880-1914*, University of California Press, Berkeley.

Hartmann, Heidi (1976) "Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex", *Signs*, cilt 1, No. 3, 132-169.

Hartmann, Heidi (1981) "The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework", *Signs*, cilt 6, No. 3, s. 366-394.

Hartmann, Heidi ([1981] 2006) *Marksizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği*, çev. Gülşad Aygen, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Hartmann, Heidi (1986) "Summary and Response: Continuing the Discussion", *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate of Class and Patriarchy* (ed. Lydia Sargent), Pluto Press, London.

Jacobs, Jerry A. (1989) "Long-term Trends in Occupational Segregation by Sex", *American Journal of Sociology*, cilt 95, No. 1, s. 160-173.

Karadağ, Meltem (2010) "Taşra Kentlerinde Yaşam Tarzları Alanı: Kültür ve Ayrım", *Toplum ve Bilim*, No. 118, s. 39-58.

Ken, Ivy (2010) *Digesting Race, Class, and Gender: Sugar as Metaphor*, Palgrave McMillan Press, New York.

Liu, Jieyu (2007) *Gender and Work in Urban China: Women Workers of the Unlucky Generation*, Routledge, London.

Marx, Karl (1966) *Capital vol. 3*, Lawrence and Wishart, London.

Öğütle, Vefa Saygın (2013) *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi: Sosyal Bilimlerin Nesnesine Dair Realist Bir Girişim*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Özsan, Gül (2010) "Eşraf Ailelerinin Statü Kazanma Mücadelelerinde Kadınların Rolü", *Toplum ve Bilim*, No. 118, s. 59-91.

Özyeğin, Gül (2005) *Başkalarının Kiri: Kapıcılar, Gündelikçiler ve Kadınlık Halleri*, çev. Suğra Öncü, İletişim Yayınları, İstanbul.

Reskin, Barbara F. (1988) "Bringing Men Back in: Sex Differentiation and the Devaluation of Women's Work", *Gender and Society*, cilt 2, No. 1, s. 58-81.

Reskin, Barbara F. ve Hartmann, Heidi (1986) *Women's Work, Men's Work: Sex Segregation on the Job*, National Academy Press, Washington DC.

Smith, Steve (1994) "Class and Gender: Women's Strikes in St. Petersburg, 1895-1917 and in Shanghai, 1895-1927", *Social History*, cilt 19, No. 2, s. 141-168.

Walby, Sylvia (1990a) *Theorizing Patriarchy*, Blackwell, Oxford.

Walby, Sylvia (1990b) "From Private to Public Patriarchy: The Periodisation of British History", *Women's Studies International Forum*, cilt 13, No. 1-2, s. 91-104.

Walthall, Anne (2004) "From Private to Public Patriarchy: Women, Labor and the State in East Asia, 1600-1919", *A Companion to Gender History* (ed. T. A. Meade ve M. E. Wiesner-Hanks), Blackwell, Oxford.

Young, Iris (1986) "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory", *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate of Class and Patriarchy* (ed. Lydia Sargent), Pluto Press, London.

Yuval-Davis, Nira (2010) *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İletişim Yayınları (3. Baskı), İstanbul.





Üst: 1913-1921 yılları arasında yayımlanan *Kadınlar Dünyası* dergisinin bir kapak çalışması.

Alt: Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nin protesto eylemleri sonucunda Telgraf İdaresi'nde çalışmaya başlayan ilk Müslüman kadınlar (*Zehra Toska arşivi*).

HANIMLARA MAHSUS TARİHÇE



Nezihe Muhittin'in başkanlığındaki Türk Kadınlar Birliği yönetimi ve üyeleri (*Zehra Toska arşivi*).

KADINLAR HALK FIRKASI: DOĞUDAN YÜKSELEN IŞIK

Funda Gençoğlu Onbaşı*

İlköğretim çağında çocuğu olan diğer ebeveynler gibi ben de her eğitim yılında mutlaka en az bir kez hayat bilgisi ya da sosyal bilgiler derslerinin sınavları öncesi Mustafa Kemal Atatürk ve Cumhuriyet'in kurucu kadrosuyla birlikte yürürlüğe giren ve Türkiye toplumunun hayatını değiştiren reformlar listesini "ezberlerken" bulurum kendimi. Bir çocuk için, özellikle de ilköğretimin henüz başındakiler için, gerçekten de bunları "ezberlemek" tek seçenek gibidir; çünkü çoğu, zaman zaman ağzından çıkan kelimelerin anlamlarını bile bilmiyor olabilir. Liste, saltanatın ve halifeliğin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, yeni ölçüm birimlerinin kullanılmaya başlaması, şapka kanunu, harf devrimi ... diye uzayıp giderken sıra kadınlara eşit miras hakkı, evlenme ve boşanma hakkı, seçme ve seçilme hakkının "verilmesi"ne gelir. Ve çocuk bunu da işte böylece ezberler: kadınlara bazı hakların, hattâ ve hattâ en gelişmiş bazı ülkelerdeki kadınların bile sahip olmadığı (dolayısıyla Türkiye'deki kadınların bırakın talep etmeyi belki aklının ucundan bile geçmeyeceği ön-varsaydırılan) bazı hakların Atatürk ve Cumhuriyet tarafından "verilmesi", âdeta gökten zembille inmesi.

* Dr. Funda Gençoğlu Onbaşı, Başkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Kendi çocuğuma durumun daha farklı olduğunu dilim döndüğünce anlatmaya çalışırım her seferinde. Fakat bunu zamanında benim ve bütün okul arkadaşlarımın da böyle öğrendiğimizi, uzunca bir dönem böyle bilmeye devam ettiğimi ve şimdi de çocukların bu bilgiyle donatıldığını düşündükçe canımın sıkılmasına engel olamam. Benzer duyguları üniversitede sivil toplum, demokrasi ve toplumsal hareketler konularında ders veren bir akademisyen olarak konu Türkiye'de kadın hareketine geldiğinde bu topraklarda bu hareketin geçmişinin on dokuzuncu yüzyılın sonlarına dek uzandığını, kadınların 1930'lardan epey önce giriştikleri hak mücadelesindeki örgütlenme ve bilinçlilik düzeyinin yüksekliğini ortaya koyan okumalar ve sunumlar sonrası öğrencilerin şaşkınlığı karşısında da yaşıyorum. Özellikle, daha Cumhuriyet ilân edilmeden ve hattâ daha Cumhuriyet Halk Fırkası kurulmadan önce kurulan ilk siyasi partinin Kadınlar Halk Fırkası (KHF) olduğunu hayatlarında ilk defa duyan çocuk ve gençlerin ezberlerindeki bozulmanın yarattığı boşluğun gerçekten üzerinde düşünülmesi gereken bir husus olduğuna inanıyorum. Öte yandan, KHF gibi bir oluşumu sadece unutulmaması gereken bir gelişme değil, aynı zamanda alelade bir siyasi gelişmeden daha fazlası olarak hatırlanması gereken bir siyasi olay olarak algılıyorum. Daha açık ifade etmek gerekirse, bahis konusu olan şey o tarihe kadar "gelişmiş" addedilen "Batı"da benim bilebildiğim kadarıyla Amerika Birleşik Devletleri'nde National Woman's Party olan ve bugün bile eşine neredeyse hiç rastlamadığımız bir şekilde kadın hakları hareketinin "hem de" Türkiye'de, "Doğu'da", bir "İslâm toplumu"nda, böylelikle "geri kalmış" ve "kadınların ezildiği" bir toplumda, üstelik henüz cumhuriyet ilân edilmemişken, Büyük Millet Meclisi'nin açılmasını buna imkân veren bir gelişme olarak yorumlayıp feminist söylemi sahiplenen bir kadın partisi kurmuş olmasıdır.

Bu yazı doğudan yükselen bu ışığı yeniden gündeme getirmeyi, bunu yaparken neredeyse tümüyle unuttuğumuz şeyin aslında ne kadar mühim bir mesele olduğunu bir kez daha vurgulamayı, bu bilmeme/unut(turul)ma halinin arka plânını "nasıl?" sorusu ekseninde ve patriarka ve oryantalizm kavramlarına atıfla analiz etmeyi amaçlıyor. Bu şimdiye kadar hiç denenmemişi denemek ya da söylenmemişi söylemek değil elbette; gerek KHF gerek Osmanlı kadın hareketi üzerine çok değerli akademik çalışmalar yapıldı ve bilmediğimiz birçok şeyi onlardan öğrendik.[1] Bu makale bu çalışmaların sağladığı entelektüel birikime iki önemli noktayı vurgu-

[1] Örneğin, Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, (İstanbul: Metis, 1996); Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap*; Ayşegül Yaraman, *Resmi Tarihten Kadın Tarihine* (Ankara: Bağlam, 2001); Aynur Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi* (Ankara: Ayizi, 2011).

layarak bir boyut daha eklemek niyetindedir. İlk olarak, mevcut çalışmalar Türkiye'de erken cumhuriyet dönemi kadın hareketi ve devlet arasındaki ilişkileri başından itibaren bir "proje" olarak tasarlanan Türk modernleşmesine ve bu projede kadının, kadın bedeninin sembolik değerinin ve anlamının reformcu seçkinler tarafından kullanılmasına, diğer bir ifadeyle kadın konusunun reformcu seçkinlerce araçsallaştırılmasına atıfta bulunarak ele almakta fakat KHF'nin kısa ömründe başına gelenler bu çözümlemeye bir şeyler eklemeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü, bu analiz bize ek olarak bir soru daha sordurmaktadır: KHF gibi bir siyasi partinin sembolik anlamı çok büyük olmasına rağmen neden yönetici seçkinler bu sembolik anlamdan "yararlanmak" yerine KHF'yi ortadan kaldırmayı tercih ettiler? Bu çalışma bu meselenin patriarka ve onun üzerinde şekillenmiş siyaset/siyasal olan tanımlarına atıfla açıklanabileceğini önermektedir. İkinci olarak, "kadınlara haklarının verilmesi" söyleminin bu kadar yaygınlık kazanmasını ve uzun süre neredeyse hiç sorgulanmadan tedavülde kalmasını anlamakta şarkiyatçılık (*orientalism*) ve şarklılaştırma (*orientalization)* nosyonlarına başvurabileceğimizi vurgulamaktadır.

Osmanlı-Türkiye Kadın Hareketi ve KHF

Aynur Demirdirek, Yaprak Zihnioğlu, Ayşegül Yaraman ve Serpil Çakır gibi araştırmacıların birincil kaynaklara dayanan çalışmalarının da gösterdiği gibi Osmanlı-Türkiye bağlamında kadın hareketinin ve kadınlık mefkûresinin kökenleri on dokuzuncu yüzyıla uzanır.[2] Öte yandan, Türkiye'deki kadın hareketine dair farklı dönemlendirmeler mevcuttur. Bir yaklaşım üç aşamalı bir dönemlendirme önermekte ve buna göre on dokuzuncu yüzyıl sonundan Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar geçen süre birinci safha; Cumhuriyet'in kuruluşuyla başlayıp 1980'lerin sonlarında bağımsız feminist örgütlenmelerin kuruluşuna kadar geçen süre ikinci safha, 1990'larla birlikte başlayan süreç de üçüncü safha olarak düşünülmektedir.[3] Diğer bir yaklaşım ise 1868-1935 arasını birinci dalga feminizm, 1980 sonrası feminizmi de ikinci dalga feminizm olarak adlandırmaktadır.[4] Her ikisinde de başlangıç noktası olarak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısın-

[2] Zihnioğlu adı geçen çalışmasında on beşinci yüzyılda yaşamış Divan'ı olan ilk kadın şair Mihri Hatun'un yazdığı ve kadınların değersizleştirilmesine karşı başkaldırışı simgeleyen bir şiire yer vermekte ve bunun da aslında "kadınların on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunda yükselen varoluş mücadelelerinin kaynakları[nın] da dörtyüz yıl öncesine uzan"dığını gösterebileceğini belirtmektedir (s. 42).

[3] Bkz. örneğin Simten Coşar ve Metin Yeğenoğlu, "New Grounds for Patriarchy in Turkey? Gender Policy in the Age of AKP", *South European Society and Politics,* 16 (4) (2011), s. 555-573.

[4] Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 20-21.

da Osmanlı İmparatorluğu'nda faaliyete geçen azımsanamayacak sayıda kadın dernekleri[5] ve kadınlar tarafından yayımlanan dergiler[6] işaret edilmektedir. Bu dergilerin ve derneklerin Türkiye'de kadın hareketinin tarihi açısından önemi onlar aracılığıyla kadınların, Çakır'ın ifadesiyle, "yaşamlarını değiştirme istek ve azim"lerini çarpıcı bir şekilde ortaya koymuş olmalarıdır.[7] 1918 yılında *Kadınlar Dünyası* dergisinde çıkan bir yazıda bu durumu çok rahat gözlemlemek mümkündür:

> Son zamanlarda Osmanlı Kadınlığı can sahibi olduğunu, var olduğunu gösterdi. Onun her an iniltiler içinde kopup gelen sadasını işitiyoruz. 'Biz varız, uyanıyoruz, kalkacağız, kalkınız, yol gösteriniz' diyor. Bu hareketi kadınlığın bütün tabakalarında müşahade ediyoruz. Düşünenler eski hayattan bıktı, düşünemeyenler de bıktı. Artık başka bir hayata girmek ihtiyacı, hemen kadınlığın her tarafında his olundu... Artık şimdi yaşayışımızın yanlışlıklarını bulup ortaya koyuyoruz. Muharrire ve hemşirelerimiz her birisi bir derdimizi açmış onun devasına çalışıyor ... Artık iman ettik ki hayatımız iyi bir hayat değildir... Artık kadınlık böyle yaşamayacaktır ve yaşayamaz. Buna katiyen emin olunuz.[8]

KHF'nin kuruluşunu kadınların hayatlarını değiştirme istek ve azimlerinin yanı sıra, bilinçlilik, örgütlülük ve eylemlilik düzeyinin yukarıda değinilen süreç içerisinde ulaştığı olgunluk aşaması olarak görmek mümkündür. Zaten kurucu başkan Nezihe Muhiddin de 4 Haziran 1923'te *Vakit* gazetesinde çıkan bir makalesinde "'düşüncelerin yaşam içinde uygulanması" için gerekli olan evrelerin son gelişme aşamasına ulaştığını" belirtiyordu.[9] Zihnioğlu'nun tespitiyle "1923 yılı başlarında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde "halk hükümeti kavramının ve cumhuriyetçi siyasaların belirmesiyle Muhiddin ve KHF kurucuları haklar mücadelesi için müsait bir zemin oluştuğu tahlilini yaptı. Müdafa-i Hukuk Cemiyeti'nin

---

[5] Serpil Çakır (*a.g.e.*, s. 43-78) bu dernekleri faaliyet konularına göre şu şekilde gruplandırır: Yardım dernekleri, yardımın ötesinde kadının eğitimine önem veren, çalışabileceği işyerleri açmayı böylelikle kadının geçim sorununa çözüm oluşturmayı amaçlayan dernekler, kültür amaçlı dernekler, ülke sorunlarına çözüm bulmayı amaçlayan dernekler, siyasal partilerin kadın dernekleri, feminist kadın dernekleri, ülke savunmasına yönelik kadın dernekleri ve siyasal amaçlı kadın dernekleri.

[6] Demirdirek bu dergilerden *Şükufezar* (1886), *Hanımlara Mahsus Gazete* (1895-1908), *Demet* (1908), *Mahasin* (1908-1909), *Kadın/Selanik* (1908-1909), *Kadın/İstanbul* (1911-1912), *Kadınlar Dünyası* (1913-1914, 1918-1921), *Kadınlık* (1914) dergilerini inceleme konusu yaparken Serpil Çakır bu dönemde çıkan dergiler arasında en uzun süreli yayın olması özelliğine atıfla *Kadınlar Dünyası* dergisine odaklanmaktadır.

[7] Çakır, *A.g.e.*, arka kapak yazısı.

[8] *A.g.e.*

[9] Zihnioğlu, *a.g.e.*, s.125.

Dokuz Umde'yi yayımlaması KHF kurucularım bu ilkeleri kadın hakları açısından değerlendirmeye yöneltti."[10] *Vakit* gazetesinde çıkan haberle 15 Haziran 1923'te "Kadınlar Halk Fırkası nâmıyla merkezi İstanbul'da şubeleri Anadolu'da olmak üzere bir parti kurulduğu" belirtiliyordu; gazete ayrıca fırkanın programını, nizamnâmesini ve kuruluş bildirgesini de yayımladı:

> Bildirgede kadınların memleketin her yerinde siyasi, içtimai ve iktisadi bütün meselelere doğrudan doğruya katılacakları, muntazam bir program dâhilinde kütlevi olarak harekete geçecekleri belirtiliyordu... Ve en önemli husus bildirgenin sonunda belirtiliyordu: Fırka kadınlarımızı toplumsal, siyasi ve iktisadi evrimleşme/gelişme aşamalarından geçirerek bunların bileşkesi olan siyasal haklarına en kısa ve dürüst yoldan ulaşmasını sağlayacaktı.[11]

KHF'nin kuruluş bildirgesi gibi nizamnâmesi de bu oluşumun kadın haklarına dair siyasal bir mücadele yürüteceğinin açık ifadesiydi. Nizamnâmenin ilk iki maddesini burada alıntılamak bu duruşu göstermek açısından yerinde olacaktır:

> (Madde 1) Kadınlar Halk Fırkası kadınlarımızı memlekete yararlı olan dokuz umde etrafında yalnız dolaylı, fikren değil bilfiil toplayarak onları kadınlığa temas eden noktalarında katılımcı, dolayısıyla alâkadar eden kısımlarında doğrudan doğruya müessir, muavin ve tamamlayıcı olarak tatbik edecektir.
>
> (Madde 2) Hukuk-i siyasiyyemizin alınması ancak hak etme ve liyakate dayandığı cihetle Türk kadını memleketin siyasi, içtimai, iktisadi en mühim mesail-i hayatiyyesinde belirgin bir şahsiyyet, kabiliyyet ve failiyyet isbatına muvaffak olunca bütün bu safahat-ı tekamüliyyenin muhassalası olan hakk-ı siyasisini temin edecek bir umde ilâvesine hak kazanacaktır.[12]

Kurucuları KHF için gerekli izni almak için yaptıkları başvuruya ancak sekiz ay sonra yanıt alabildi: Fırkanın kuruluşuna "neyi kapsadığı hiçbir zaman tam olarak öğrenileme[yen] 'bazı esbab ve mülâhazata binaen

---

[10] Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 119. KHF'nin kuruluşuna dair olaylar silsilesi, bu oluşumun doğurduğu tartışmalar ve sonrasında yaşananlarla ilgili ayrıntılı arşiv taramasına dayanan bilgiler için bkz. *A.g.e.*, özellikle s. 119-149.

[11] Zihnioğlu, s. 132. Yazar bu belgelerin orijinallerinin bulunmadığını, o nedenle bildirge, tüzük ve programla ilgili olarak gazete haberlerindeki verilerden yararlandığını belirtmektedir. Gazetede yayımlanan haliyle bildirgenin tam metni için bkz *a.g.e.*, s.132-133.

[12] Aktaran Zihnioğlu, *a.g.e.*, s.133.

[bazı düşünceler nedeniyle]'" izin verilmemişti. Sonrasını Nezihe Muhiddin şöyle anlatıyor:

> Tetkik ettik, henüz siyasi haklarını almamış olan kadınların fırka teşkiline kanunen müsaade edilemeyeceği cevabını aldık. Aramızda bazı hanımlar nizamnâmenin çok taşkın olduğunu ileri sürdüler... Nizamnâmeyi mümkün olduğu kadar tadil ettik. Ve cemiyetin ismine de Türk Kadın Birliği unvanını vererek vilayete takdim eyledik... Bu sefer bir hafta sonra vilayet mevcudiyetimizi tasdik ve nizamnâmeyi kabul etti.[13]

Aşağıda da değinileceği üzere nizamnâme aslında tümüyle değiştirilmişti, kadınlar hak taleplerini geri çekmiş ve kurulan yeni cemiyetin siyasetle alâkasının olmadığını belirten bir madde eklemişlerdi. Türk Kadın Birliği (TKB) zaman içerisinde, özellikle 1927'den sonra "siyasalarını değiştirecek, kadın hakları politikalarından uzaklaşacak, 1935'te kendini feshedene kadar "hayır işlerine" ve Atatürk'ün önerisi üzerine İstanbul'un çevre köylerinde "köylü kadınların eğitimine" ağırlık verecekti".[14] 1927-1935 arası kesintisiz olarak TKB Başkanlığını yürüten Latife Bekir "seçildikten kısa süre sonra bir gazetecinin "Kadınların hukuk-i siyasiyyesi ile meşgul olacak mısınız?" sorusuna açık ve net olarak, "Hayır. Biz Nezihe Hanım gibi hayaller peşinde koşacak değiliz" yanıtını verdi. Bundan böyle siyasi haklarla ilgilenmeyeceklerini, memlekette himayeye muhtaç çocuk ve kadınlara iş bulmak üzere çalışacaklarını açıkladı."[15]

Daha önce de belirtildiği üzere, KHF'nin –burada kısaca bahsetmek zorunda olduğumuz– macerası bizi iki önemli soruya yanıt aramaya zorluyor: Kadınların bir siyasi partinin çatısı altında bağımsız örgütlenmesi yönetici reformist seçkinlerce neden bu kadar soğuk karşılandı, yaşamasına müsaade edilmedi ve/ya da şekil ve içerik değiştirmesi sağlandı? Böyle bir siyasi oluşumun varlığı/yokluğu neden uzun yıllar boyunca bu kadar kolay unutulabildi ve/ya da unutturulabildi?

TÜRK MODERNLEŞMESİ, KADINLAR VE KHF

Türkiye'de 1980'lerden itibaren bağımsız bir siyasi hareket olarak karşımıza çıkan kadın hareketi Türk modernleşmesi ve bu projede kadınların yeri ve rolü üzerine odaklanan bir akademik literatürün de gelişmesine paralel bir seyir izlemiştir. Bu çalışmalarda ortak olarak vurgulanan ve

[13] Aktaran Zihnioğlu, s.148.
[14] Zihnioğlu, s.249-250.
[15] Zihnioğlu, s.250.

açıklığa kavuşturulan husus Cumhuriyet'in kurucularının kadın hakları konusunda araçsal bir yaklaşım sergilemiş olduklarıdır. Bu anlamda kadınların siyasal, toplumsal ve ekonomik konumlarını iyileştirmeye yönelik reformlara sembolik bir anlam yüklenmiş ve bunlar yönetici seçkinler tarafından Osmanlı ile "yeni Türkiye" arasında radikal bir kopuşun, Batı dünyasına verilmek istenen demokratikleşme ve batılılaşma mesajının ve İslâm'ın yeni ve farklı bir yorumunun sembolleri olarak işlevselleştirilmiştir.[16]

Türk modernleşmesini konu edinen tüm çalışmalarda vurgulandığı üzere, cumhuriyetin ilânından sonra hayata geçirilen reformlarla hedeflenen yalnızca bir siyasal rejim değişikliği değil, aynı zamanda yeni bir hayat tarzı ve bu hayat tarzına uygun yeni bir insan yaratılmasıydı. Tek parti ideolojisinin merkezinde ülkeyi modernleştirmek ve bu amaç doğrultusunda toplumu hem kurumsal hem entelektüel anlamda yeniden yapılandırmak vardı. Bu nedenle amaçlanan değişim ülkedeki siyasal sistemi monarşiden cumhuriyete çevirmekten daha fazlasını ifade ediyor, yaşam biçimlerinde, davranış ve hattâ düşünce tarzlarında bir değişikliğe işaret ediyordu. Kurucu seçkinler, yeni toplum/yeni hayat yaratma projesi çerçevesinde "Osmanlı'dan çok farklı bir Türk"[17] yaratma arzusundaydılar. Bu nedenle, cumhuriyet modernleşmesi de on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernleşme çabalarından farklı bir karaktere sahiptir. Cumhuriyet öncesi dönemin modernleşmeci seçkinleri kendi aralarında bölünmüş durumdaydılar: Bir grup aydın batı medeniyetinin maddi ve manevi yönleri arasında bir ayırım yapılabileceğini iddia etmekte ve Batı'dan sadece bilim ve teknolojisini ödünç alarak modernleşmek gerektiğini öne sürmekteydi. Diğer bir grup ise Batı medeniyetini bölünmez bir bütün olarak görmekte, modernleşmeyi ve gelişmeyi de teknolojik ilerlemenin yanında batılı düşünce ve davranış şekillerinin de adaptasyonuyla tanımlamaktaydı. Bu dönemin modernleşme tartışmalarında dikkat çeken husus gelenek ile modernlik arasında kurulması gereken bir dengenin olması gerektiğinin sıklıkla vurgulanmasıdır. Cumhuriyet'in ilânıyla birlikte hâkim anlayış hem söylemsel hem pratik düzeyde ikinci yaklaşım yani siyasal, kurumsal, yasal ve kültürel alanlarda toptan bir yeniden yapılanmanın zorunluluğunu vurgulayan yaklaşım olmuştur.

---

[16] Ayşe Kadıoğlu, "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?", *Middle East Journal*, Vol. 48 No.4 , Güz 1994; Deniz Kandiyoti, "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, (Seattle ve Londra: University of Washington Pres: 1997), Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, (İstanbul: Birikim Yayınları, 1982).

[17] Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, (London, New York: Routledge, 1993), 77.

Modern bir ulus-devletin inşası Kemalist seçkinlerce medenileşmenin anahtarı olarak görülüyordu. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, on dokuzuncu yüzyıla kadar insanların kendilerini dinsel kimlikleriyle tanımladıkları düşünülecek olursa bunun gerçekleştirilmesinin çok da kolay olamayacağı açıktı. Fakat reformcu seçkinler, ilerleme ve gelişme kavramını yerel İslâmi kültürle karşıtlık içinde kurdular ve modernleşme kavramını da bu dinsel kültürü dönüştürecek bir siyasi irade ile desteklemeye çalıştılar.[18] Partha Chattarjee, Doğu ve Batı milliyetçilikleri arasında yaptığı ayırımda doğu milliyetçiliğini, kendi durumlarını batı tarafından oluşturulmuş standartlara göre ölçmek zorunda kalan ve geri kalmışlığının kaynağını da kendi kültürel özelliklerinde bulan toplumlardaki milliyetçilik olarak tanımlar.[19] Bu toplumların seçkinleri bu nedenle kendi kültürlerinin Batı tarafından oluşturulmuş normlar çerçevesinde ve ilerleme hedefi doğrultusunda yeniden yapılandırılması misyonunu yüklenirler. Türkiye' de Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin de hareket noktası bu olmuş ve gerçekleştirilen reformlarla mevcut toplumsal yapının ve hâkim kültürel pratiklerin dönüştürülmesi amaçlanmıştır. Bu noktada da milliyetçiliğin yanısıra Cumhuriyet'in altı temel ilkesinden bir diğeri, laiklik, ön plâna çıkmıştır: İnşa edilecek Türk ulusal kimliğinin batılı seküler mantığın ve pozitivizmin üzerinde yükselmesi gerektiği düşünülmüş, saltanatın ve hilafetin kaldırılmasından Latin alfabesinin kabulüne, şapka inkılabına kadar yapılan tüm değişikliklerin bu amaca hizmet etmesi beklenmiştir. Bu da, en temelde, İslâm'ın bireysel ve toplumsal hayat açısından sahip olduğu önemin kontrol altına alınması anlamına gelmiştir. Buna göre, insanları birbirine bağlayan bağ, din değil millî duygular olmalıdır. Bu anlayışın bir sonucu olarak, dinin rolü bireyin özel alanıyla sınırlandırılmıştır. Diğer bir ifadeyle, Sencer Ayata'nın belirttiği gibi, hükümet sadece İslâm'ın toplumsal rolünü kontrol altına almaya çalışmamış, aynı zamanda kendi vizyonuna göre ona yeni bir form vermeye çalışmıştır ve bu anlayış Fransız devrimi sonrasında gelişen ve "bireysel vicdanın özelliğine" vurgu yapan din tanımını örnek almaktadır.[20] Bu noktada Kemalist modernleşmenin bilime, pozitivizme ve rasyonel düşünceye verdiği önem ön plâna çıkar. Hâkim söylemde modernleşmenin olmazsa olmaz koşulu, toplumsal

[18] Nilüfer Göle, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey" *Civil Society in the Middle East* içinde, A.R. Norton der. (Leiden: E.J. Brill, 1996), 22

[19] Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993)

[20] Sencer Ayata, "Patronage, Party and the State: The Politicization of Islam in Turkey", *Middle East Journal,* Vol. 50, No.1, Winter 1996, s. 42.

davranış kodlarının geleneksellik atfedilen dinî kurallar çerçevesinde değil, bilimin ve rasyonel düşüncenin kılavuzluğunda oluşturulmasıdır.

Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin toplumdan beklentilerinin ve "yeni toplum-yeni insan"a dair tahayyüllerinin yansıması kadının toplumdaki konumu üzerine yürütülen tartışmalarda net olarak görülüyordu. Nilüfer Göle'nin belirttiği gibi "kadın meselesi Batı dünyasına yönelme ve 'Batılılaşma' hareketleriyle birlikte siyasi iktidar mücadelelerinin, ilericigerici tartışmalarının odak noktası olmuştur".[21] İslâmi gelenekleri medeniyetin önünde bir engel olarak gören ve kadının bu gelenek zincirlerinden kopmasını savunan[22] Batıcı seçkinler açısından kadının toplumsal konumu ile ilgili değişiklikler İslâmi bir hayat tarzından modern bir yaşama geçişi, geçmişten koparak muasır medeniyet seviyesine ulaşmayı simgelemekteydi. Bu nedenle, "Batılılaşma kadın-erkek mekânlarını ve ilişkilerini yeniden düzenleyerek, İslâmi geleneklerin belirlemiş olduğu toplumsal dokuyu çözmekte"ydi.[23]

Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen medeni kanunun kabulü gibi kurumsal değişikliklerin yanısıra kadınların toplumsal hayatta daha görünür olmaları söylemsel düzeyde de yoğun bir şekilde teşvik edilmekteydi. Kadınlar artık fotoğraflarda Batı tarzı kıyafetleri içinde yeni hayatın temsilcileri olarak resmediliyorlardı. Örtünme yasal olarak yasaklanmamış olsa da kadınların örtülerinden ve dolayısıyla dinin belirlediği davranış kodlarından sıyrılarak kamusal alana katılmaları şiddetle teşvik ediliyordu. Yeşim Arat, ataerkil yapılanmaların baskın olduğu bir toplumsal dokuya sahip Türkiye'de kadınların yasal vatandaşlık haklarına bazı Batılı ülkelerden bile erken kavuşmuş olmalarını ve geleneğin bağlarından koparak kamusal alana katılmalarının erkek yöneticiler tarafından bu derece teşvik edilmesini bir paradoks olarak nitelendirmektedir.[24] Şirin Tekeli, bu çelişkili durumun ancak kadının konumu ile ilgili değişiklikler bir amaçtan ziyade başka bir hedefe ulaşmayı sağlayabilecek araçlar olarak değerlendirilirse açıklanabileceğini ifade etmektedir; çünkü Tekeli'ye göre asıl amaç kadının toplumsal statüsünde yapılan iyileştirmelerin geçmişten, geleneksel yapılanmalardan kopuşu ve medeni, modern bir hayata geçiş bağlamındaki sembolik değerini kullanmaktır.[25] Bu bölümün başında kullandığımız kavramlarla ifade edecek olursak, kadınların sosyo-poli-

[21] Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), s. 39.
[22] *A.g.e.*,s. 25.
[23] *A.g.e.*, s. 39.
[24] Yeşim Arat, *The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey,* (London & Toronto: Associated University Press, 1989), s. 131.
[25] Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat* (İstanbul: Birikim Yayınları, 1982), s. 216.

tik durumuyla ilgili olarak cumhuriyetin kuruluş döneminde hem yapısal hem söylemsel düzeyde gözlemlediğimiz değişimin geçmişten köklü bir biçimde kopuşun, yani Osmanlı'dan çok farklı bir Türk yaratmanın, Batı dünyasına verilmek istenen demokratikleşme ve batılılaşma mesajının ve İslâm'ın toplumsal ve siyasal yaşamdaki geleneksel baskın rolünün geri plana atılarak dini bireysel bir vicdan meselesi olarak kavramsallaştırmanın en göz önündeki simgesi olarak algılandığını söyleyebiliriz.

KADINLAR VE SİYASET: DÜN, BUGÜN ...

Önceki bölümde Türk modernleşmesi ve kadın sorunsalına dair mevcut akademik literatüre atıfla yapılan analiz pek çok noktayı açıklığa kavuşturuyor ve ideolojik hegemonya mücadelesinde sembollerin ne kadar önemli olduğunu bir kez daha gözler önüne seriyor olsa da daha önce sorduğumuz sorulardan ilki bu noktaya geldiğimiz anda dahi peşimizi bırakmamaktadır: KHF gibi bir oluşum Osmanlı geçmişinden kopuşun, demokratikleşmenin, modernleşmenin, sekülerleşmenin –ve hepsinin birden– sembolü değil miydi? Cumhuriyet'in kurucularının muradını kadınlar tarafından kurulan, kadın sorunlarını merkeze alarak kadının hakları ve özgürlüğü için mücadele etmeyi hedefleyen bir siyasi partiden daha iyi ne simgeleyebilir ve görünür kılabilirdi? Bütün bu mesajları hem kendi sınırları içinde kendi vatandaşlarına hem de dünyaya iletmek için ciddi bir gayret içerisindeki yeni Türkiye Cumhuriyeti açısından KHF'yi bir siyasi parti olarak yaşamasına, sesini yükseltebilmesine, mücadelesine engel olmamak/yol açmak ve onun simgesel değerinden yararlanmak aslında en kestirme yol değil miydi? Böyle olmasına rağmen bu sembolik değer neden "harcandı"?

Bu soruya yanıt aramak, ister istemez gene (ve daima) kadınlar ve siyaset/siyasal alan üzerine düşünmeyi gerektiriyor. Belki en son söylenecek şeyi en baştan çok basit bir dille ifadelendirmek mümkün: KHF'nin yaşamasına müsaade edilmedi çünkü o bir "*siyasi* parti"ydi. Bununla ne anlatmak istediğimi konu hakkındaki farklı görüşleri aktardıktan sonra açmaya çalışacağım. KHF konusunda çalışmaları bu konuyla ilgilenen herkes için başvuru kaynağı niteliğinde olan iki isim, Zafer Toprak ve Yaprak Zihnioğlu, hükümetin KHF'nin kuruluşuna neden izin vermediği konusunda iki farklı görüş ortaya koyar. Toprak'a göre altta yatan neden kadınların bir fırka olarak örgütlenmeyi seçmeleri ve üstelik adını da Cumhuriyet Halk Fırkası'nı andıracak biçimde Kadınlar Halk Fırkası koymalarıdır:

> Ankara tüm ulusu kapsayacak Halk Fırkası hazırlıkları içindedir. "Bölücü nitelikte bir fırka günün koşullarına uygun düşmez. Hem "halk fırkası kuruluş aşamasındaki partinin adıdır. Her ne kadar başına "kadın" sözcüğü eklense de bu adı kullanması doğru olmayacaktır. Parti kuruluş çalışmaları sekteye uğratılan kadınlara cemiyet kurmaları önerilir.[26]

Zihnioğlu'na göre ise durum daha farklıdır:

> Bu örgüt [KHF] ve programı iki nedenle Mustafa Kemal ve arkadaşlarının siyasalarına uygun değildi. Birincisi, kadın hakları konusu modernleşme/çağdaşlaşma programının simgesiydi. Hükümet Cumhuriyet'in çağdaşlığının göstergesi olarak araçsal yönüne ağırlık veriyordu. Öte yandan kadın hakları boyutunu kendisinin çizdiği sınırlar içinde gerçekleştirmek istiyordu... İkinci olarak Kemalistler, "kadınlara haklarını biz verdik" ibaresiyle özetlenebilecek tutumlarıyla kadın hakları alanının kazançlarını kimseye bırakmayı düşünmüyorlardı.[27]

Böylece Zihnioğlu "isim benzerliği[nin] ve örgüt biçimi meselesi[nin] de bu kararda etkili olabileceğini" kabul etmekle birlikte asıl olarak "içerik sorunu"na dikkat çekmektedir: "Cumhuriyet hükümeti KHF'nin feminist programını onaylamamıştır."[28] İki yaklaşım da çok önemli noktalara dikkat çekiyor olsa da bu makalenin altını çizmek istediği husus her ikisinden de farklılaşmaktadır. Kanımca, kadınların bir cemiyet olarak değil de fırka olarak örgütlenmiş olması vurgusu önemliyken, KHF'nin kapatılmasına giden yolun "bölücülük" yahut CHF'ye bir rakip olarak ortaya çıkmış olmaktan öte, kadınların kendilerini başlı başına "siyasi" bir hareket olarak tanımlamış olmalarıyla da bağlantılıydı. Diğer bir ifadeyle, KHF'den duyulan rahatsızlığın sadece CHF'den ayrı, CHF'ye yönelik tehdit algısına yol açabilecek alternatif bir oluşum ihtimalinden değil, kadınların söz konusu örgütün çatısı altında "siyasi" bir mücadeleyi hedeflediklerini; söylemlerinin ve eylemlerinin siyasal alandaki iktidar ilişkilerine, siyasi gücün paylaşımına dair olacağını açıkça ifade etmiş olmalarından kaynaklandığını düşünüyorum. Buna bağlı olarak, KHF'nin örgütlenme biçimindense programının içeriğine yapılan vurguyu çok önemli bulmakla birlikte esas meselenin feminizmden de öte daha geniş bir bakış açısıyla KHF aracılığıyla kadınların "siyaset yapmak" niyetinde olduklarını açıkça ifade etmeleriyle ve KHF'nin hükümet tarafından bu niyetin

[26] Toprak'tan (1988) Aktaran Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 148.
[27] Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 148.
[28] Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 149.

ve azmin bir sembolü olarak alımlanmasıyla ilintili olduğunu düşünüyorum. Tarihsel konularda tahmin yürütmek, varsayımlarla hareket etmek doğru bir yöntem olmamakla birlikte olayların genel gidişatını okuduğumuzda kadınlar feminist bir programdan farklı bir siyasi programa ve tüzüğe (sözgelimi İslâmcı, Turancı, Osmanlıcı vb) sahip bir siyasi parti kurmaya çalışmış olsalardı da sonucun çok farklı olmayacağını iddia edebiliriz.

Bu durumun apaçık göstergesi, KHF'nin kuruluş başvurusunun (kadınlar başvuru dilekçesini teslim ettikten tam sekiz ay sonra) hükümet tarafından reddedilmesi/uygun bulunmadığının bildirilmesi üzerine KHF kurucularının bu kez Türk Kadın Birliği adı altında bir *cemiyet* olarak kuruluş başvurusunda bulunmasıdır. Bu başvuru esnasında, daha önce gördüğümüz üzere örneğin "hukuk-i siyasiyyemizin istihsali" (siyasi haklarımızın alınması) ibaresinde olduğu gibi siyasi hedeflerini çok açık bir şekilde ortaya koyan KHF'nin nizamnâmesi tamamen değiştirilmiş, tam tersine Birlik'in nizamnâmesinde siyasi hak talepleri ve "içtimai haklar, iktisadiyat, askerlik, aile ve evliliğe ilişkin hedefleri tamamıyla" kaldırılmış, hattâ bununla da yetinilmeyerek cemiyetin siyasetle alâkası olmadığını belirten bir madde eklenmiştir. Bu değişimin ardından Birlik hemen bir hafta sonra bu başvurusuna olumlu yanıt almıştır.[29] Bu noktada belki bir karşılaştırma olanağı da sağlama açısından Kadın Birliği'nin nizamnâmesinin ikinci ve üçüncü maddesini aktarmak anlamlı olabilir:

> Madde 2: Birliğin maksadı: Kadınlığı fikri ve içtimai sahalarda yükselterek asri ve mütekâmil bir mevkie eriştirmektir. Birlik bu gayeye ulaşmak için: Genç kızları hakiki valide yetiştirmek, kadınlık âlemindeki feci içtimai yaraları tasfiye etmek, dul, kimsesiz ailelere ve ilkokuldaki çocuklarına yardım etmek, kadınlığı çalışma yaşamına teşvik ve müstahsil bir hale getirmek, sanayi ve yerli mallara karşı rağbete teşvik etmek için çalışarak konferanslar, müsamereler düzenleyecek, serbest halk dersleri açacak ve eserler neşredecektir.
>
> Madde 3: Birliğin siyasetle alâkası yoktur.[30]

TKB'nin zaman içerisinde geçirdiği dönüşüm (kadın hakları mücadelesi veren siyasal bir örgütten siyasetten uzak duran bir yardımlaşma ve hayırseverlik derneğine) kısaca anlatılmıştı. Ayrıca, daha en başından itibaren (hem hareketin kendi içinde hem de örneğin dönemin yazılı basınında) bu hareketin siyasal bir hareket olmasıyla ilgili bir tartışmanın yürütüldüğünü gene Zihnioğlu'nun arşiv araştırmalarından öğrenebiliyoruz. Örneğin,

[29] Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 151.
[30] *A.g.e.*, s. 151-152.

yazar 15 Haziran 1923'te gerçekleştirilen kadınlar şurasından KHF'nin kuruluş kararı çıktıktan sonra *İleri* gazetesinde yayımlanan Nezihe Muhiddin mülâkatında gazetecinin en çok üzerinde durduğu meselelerin "Acaba kadınlarımız fırka teşkil edecek kadar yükselmiş midir", "Memleketimizin içtimai vaziyeti henüz kadınların siyasi hayata girmesine müsait midir" soruları olduğunu belirtir.[31] Arkasından da beklenen soru gelir: "Kadınlar Halk Fırkası yerine *gayri siyasi bir cemiyet* teşekkül edilmiş olsaydı daha yararlı semereler vermez miydi?"[32] Bundan sonrasını yine Zihnioğlu'dan okuyalım:

> Muhiddin'in bu soruya yanıtı net ve açıktı: "*Hedefi siyasi olan bir cemiyet gayri siyasi olamazdı. Şimdiye kadar teşekkül eden kadın cemiyetleri hep kadının şefik kalbi meydana getirdi. Şimdi biz kadının dimağıyla hareket ediyoruz*"... Gazetecinin "Fırka fikrini doğuran sebepler nelerdir?" sorusuna Muhiddin "İşte sualin en mühimine geldik" yanıtını veriyordu...: "... Kadınlık hayatında fırka kelimesinde ilk bulduğumuz mana içtimai sahada faaliyettir. Biz her türlü ihtirasatdan uzak bulunuyoruz. Akıl, mantık ve idare sayesinde tuttuğumuz yolda muvaffak olacağımıza kaniyiz."[33]

Ertesi gün *İleri* gazetesinin başyazısının konusu da KHF olmuş ve imzasız yayımlanmış olsa da yazarı "KHF'nin kuruluşunu çok gerekli bulduğunu, [kadınlığa ilişkin] sorunların bir cemiyet? ile değil bir fırka altında örgütlenerek çözüme kavuşacağını" yazmış ve "Fırka diyorum cemiyet demiyorum. Fırka siyasi olur, cemiyet ise türlü türlü maksatla teşekkül edebilir" diye de eklemiştir.[34]

Açıkça görebileceğimiz gibi tartışmanın ana eksenini kadınlar ve siyaset arasındaki gerilimli ilişki oluşturmuş ve neticede kadınların siyasi parti olarak örgütlenmekten vazgeçip bir cemiyet olarak örgütlenmeye mecbur bırakılmaları onların tanımlanmış siyasal alanın dışında kalmaya mecbur bırakılmaları anlamına da gelmiştir. Coşar ve Yeğenoğlu "patriarkanın Türkiye'deki hemen hemen tüm siyasal eğilimlere nüfuz etmiş olduğunu" ve farklı siyasi eğilimlerde patriarkanın farklı "versiyonlarının" ön plâna çıktığına dikkat çekiyorlar.[35] Dolayısıyla, Türkiye'de kadın hareketi cumhuriyet dönemi boyunca edindiği haklara ulaşmak ve onları

---

[31] *A.g.e.*, s. 127-128.
[32] *A.g.e.*, Vurgu benim.
[33] *A.g.e.*, Vurgular benim.
[34] Zihnioğlu, *a.g.e.*, s.128-129. Zihnioğlu'na göre "bu makalenin üslubuna bakarak Suphi Nuri'ye ait olduğunu iler sürmek mümkün"dür.
[35] Coşar ve Yeğenoğlu, "New Grounds for Patriarchy in Turkey? s. 556-557..

kullanabilmek için patriarkanın bu farklı versiyonlarıyla, yani cumhuriyetçi, dinî, liberal ve özellikle son dönemlerde Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarlarıyla şekillenmekte olduğunu söyledikleri neoliberal-muhafazakâr patriarka ile "pazarlık yapmak" durumunda kalmıştır.[36] Bu yazının konu edindiği dönem itibariyle hâkim versiyon "kadınların özgürleşimi hakkındaki söylemi kadınların Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmi yaşam tarzına atıfla tanımlanan geleneksel baskılardan kurtarıldığı ve böylelikle Cumhuriyet'in eşit vatandaşları haline geldiği iddiasıyla 1980'lerin sonlarına kadar hâkimiyeti altına almış olan cumhuriyetçi patriarka"dır.[37] Cumhuriyetçi patriarka kadınları "en başta ve en öncelikli olarak (müstakbel) eşler ve/ya da anneler olarak görür", "anneliğe sembolik bir anlam yükleyerek bütün ulusun şefkatli ve erdemli annesi" olmayı kadınlığın "doğru" tanımı olarak kabul eder;[38] böylelikle geleneksel rolleri yeniden üretilmiş olur.[39] Patriarkanın farklı versiyonlarında özel alan/kamusal alan ayırımı ve kadınlığın tanımına dair farklı kavramsallaştırmalar olsa da aslında patriarkanın en temel ve değişmez özelliği kadınlar ve siyasal alan arasında bir ikili karşıtlık kurmasıdır.[40] Kadınların annelikle, dişilikle ve duygusallıkla özdeşleştirilmesi karşısında siyasal alanın rasyonellikle, çıkarla, hesap kitapla, kazanma ve kaybetmeyle tanımlanması ve bu değerlerle şekillenen eril güç mücadelelerin alanı olarak resmedilmesi hangi versiyonda olursa olsun patriarkal sistemlerin çekirdeğini oluşturur.

Bu noktada KHF'ye geri dönecek olursak, bu girişimde de tüm çıplaklığıyla görünür hale gelen şey patriarkal yapılarda kadın ve siyaset arasında kurulan karşıtlığın ta kendisidir. Açmak gerekirse, Muhiddin "siyasi hedeflere sahip bir cemiyetin gayri siyasi olamayacağından", "kadının şefik kalbi" tarafından meydana getirilen kadın cemiyetlerinden farklı olarak "kadının dimağıyla" hareket etmekten, "akıl, mantık ve idare sayesinde muvaffak olmak"tan bahsederken de, kadın haklarıyla ilgili olarak

---

[36] A.g.m.

[37] A.g.m., s. 558.

[38] Nükhet Sirman'dan aktaran Coşar ve Yeğenoğlu, "New Grounds for Patriarchy in Turkey?", s. 558.

[39] Yeşim Arat'tan aktaran Coşar ve Yeğenoğlu, "New Grounds for Patriarchy in Turkey?", s. 558.

[40] Bunlar için bkz. Coşar ve Yeğenoğlu, a.g.m. Yazarlara göre örneğin liberal patriarka kadınların eş ya da anne rollerini ele alırken özcülükten uzaklaşıp bunları "özel/mahrem alana dair bireysel tercihler" olarak formüle eder, bu şekilde de bu rollerin kadınların kamusal alandaki varlığını engellemeyeceğini varsayar; ancak liberal siyasal yapılarda patriarkal rejimlerin devamlılığı bunun "yanlış bir varsayım olduğunu" ortaya koymaktadır. Kadınlara atfedilen bu bireysellik varsayımıyla liberal yaklaşım patriarkanın farklı şekillerde yeniden üretilişini görmezden gelir. A.g.m., s. 5.

"Onları bize vermeseler de alacağız. Hiç şüphesiz hak azmin, fiilin ve liyakatındır"[41] derken de işte bu arı kovanına çomak sokmaktadır.

DOĞU, BATI, ORYANTALİZM VE TARİHYAZIMI

Bu noktada çalışmanın başında sorduğumuz ikinci önemli soruya dönmenin vakti gelmiş oluyor: Bütün bu olup bitenin sanki hiç olmamış gibi davranılarak neredeyse hiç hatırlanmamak üzere on yıllar boyunca unutulmuş olmasını; kadınlara Batılı kadınların bazılarının bile sahip olmadığı hak ve özgürlüklerin uğraşmalarına, mücadele etmelerine hattâ neredeyse talep etmelerine bile gerek kalmadan Cumhuriyet tarafından "armağan edildiği" söyleminin bıkmadan usanmadan tekrar tekrar üretilmesini; üstelik bunun bu kadar kolay, sorgusuz sualsiz ve toplumun çok farklı kesimlerince genel kabul görmesini, içselleştirilmesini nasıl izah edebiliriz?

Fatmagül Berktay tarihi "kaydedilmiş ve yorumlamaya tâbi tutulmuş geçmiş" olarak tanımlarken tarihyazımının da "bir iktidar edimi" olduğuna dikkat çeker:

> Kollektif bilinçaltını bir yana bırakacak olursak toplumun organik belleği yoktur ve dolayısıyla her toplumun olayların kaydını tutarken birine (eski Mezopotamya'da rahipler, geleneksel toplumlarda vakanüvisler modern toplumda tarihçiler, vb) ihtiyacı vardır. Ancak olayların kaydının tutulması demek aynı zamanda onların seçmeye ve yorumlamaya tâbi tutulması demektir. Bu anlamda her türlü tarih geçmişin bir yeniden kurgulamasını içerir ve dolayısıyla kolaylıkla bir ideolojik aygıta dönüşebilir.[42]

Yukarıda sorduğumuz soruda aslında bir iktidar edimi olarak tarihyazımıyla ilgili iki önemli problemi aynı anda gözlemlediğimizi söyleyebiliriz. Bunlardan biri Osmanlı-Türkiye bağlamında toplumsal muhalefet, kolektif eylem, otoriteyle ilişkiler söz konusu olduğunda karşımıza sıkça çıkan Oryantalizm ve Avrupa-merkezciliktir. Edward Said, Foucault'nun söylem ve Gramsci'nin hegemonya kavramlarına atıfla Doğu ile Batı arasındaki ilişkiyi bir hegemonya ilişkisi olarak tanımlar. Buna göre oryantalizm "Avrupa kültürünün Aydınlanma sonrası dönemde Doğu'yu siyasal, sosyolojik, askerî, ideolojik, bilimsel olarak ve hayâlgücü ile yönettiği ve hattâ ürettiği son derece sistematik disiplin"dir.[43] Bu süreçte Batı, Doğu'

---

[41] Aktaran Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 126.
[42] Fatmagül Berktay, *Tarihin Cinsiyeti,* (İstanbul: Metis, 2003), s. 17.
[43] Edward Said, *Orientalism* (Vintage, 1979), s. 3.

yu kendi gözüyle kurmuş ve yeniden kurmuştur; kendi kimliğini de kendisini Doğu olarak inşa ettiği kimliğin karşısında konumlandırarak kurmuştur. Oryantalist bir bakış açısından Doğu toplumları toplumsal muhalefet ya da kolektif eylemlilik açısından ele alındığında istisnasız olarak çizilen manzara "sınıfsız, yeknesak, durağan, kerim ve despotik devletlere her daim tâbi" dolayısıyla "iç muhalefetin devrimsel bir hareketliliğe" yol açmasının uzak ihtimal olduğu bir sosyopolitik manzaradır.[44] Bu durum yukarıda zikredilen ikinci problemle yakından bağlantılıdır: Tarihin "büyük adamlar" üzerinden yazılması[45] (ve okunması). Bu yaklaşımda tarihsel olaylar "'önder' hükümdarların, savaşçıların, siyasilerin, bürokratların... çeşitli isteklerinin sonucu oluşur."[46]

Ancak bu yaklaşım insanların edim ve anlamlarının, bu figürlerin konumlarından kaynaklanan söylemsel ve söylemsel olmayan güçler tarafından şekillendiği yanılgısını yaratır. Toplumun bütün kesimleri sessizleşmiştir. Kadınlar, yerliler, işçiler, rençberler, kısacası "büyük adamlar"a tâbi olanlar bu gibi tarih yaklaşımında ya ötekileştirilerek önemsizleştirilmiş ya da tarihi *gerçekleştirenler* olmaktan çok tarihi gerçekleştirenlerin yardımcı rollerinde bulunmuşlardır.[47]

KHF'nin bu kadar kolay unutturulabilmesi ya da *kadınlara haklarının daha onlar talep bile etmeden Mustafa Kemal Atatürk ve Cumhuriyet'in öncü kadrosu tarafından armağan edildiğinin* toplumun geniş kesimlerince bu kadar rahat kabul görmesi ve neredeyse 1990'lara kadar hiç sorgulanmamış olması, Doğu ve/ya da İslâm toplumlarını söylemsel olarak durağan, yeknesak, tepkisiz, otoriteye itaatkâr toplumlar olarak inşa eden oryantalist bakış açısının hem yöneticiler hem de toplum tarafından içselleştirilmiş olmasıyla (*self-orientalization*) anlamlandırılabilir. Öyle ya, Batı tahayyülünde ve Doğu'da da içselleştirilmiş oryantalist söylemde "Doğu", "İslâm", "despotizm", "geri kalmışlık" kavramlarına dair bütün klişeleri imleyen Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak ortaya çıkan Türkiye'de, *hem de* kadınların daha "gelişmiş", "medeni" Batı toplumlarında *bile* benzerine rastlanmayan bir biçimde bir siyasi parti kurmaya kadar giden bilinçli, örgütlü ve *siyasal* bir hak mücadelesi yürüttükleri kimin aklına ve neden gelsin? Hem zaten tarih dediğimiz şey de neticede büyük *adamlar*ın isteklerinin ve yapıp ettiklerinin sonucundan ibaret değil midir?

---

[44] Tolga Yalur, "Şarki Tarihsellik ve İtaatsiz Haller: Osmanlı'da Aktivist Bir Abdal", *Cogito*, Sayı 67, Yaz 2011 (Sivil İtaatsizlik), s. 249.
[45] A.g.m., s. 251.
[46] A.g.m., s. 251.
[47] A.g.m., s. 251. Vurgu orijinal.

Sonuç

"Kadınların derdi ne?" "Neredeyse dünyanın her yerinde erkeklerle aynı haklara sahip olmalarına rağmen daha ne istiyorlar?" "Dünyanın her yerinde bu kadar insan hakları ihlali varken önemli olan kadın-erkek ayırımı gözetmeksizin insan hakları mücadelesi değil mi?" Kadınlar tüm dünyada uzun zamandır mücadele ediyor. Belki de en büyük mücadeleyi neye karşı mücadele ettiklerini anlatabilmek uğruna veriyorlar. Çünkü patriarka denilen olguyu somutlaştırmak, deşifre etmek ve hele hele görmek istemeyen ve/ya âşinalıktan dolayı göremeyen gözler için görünür kılmak zaman zaman çok zor olabiliyor. Bu makale mücadeleci, eylemci kadınların bu davada işlerini bu anlamda biraz kolaylaştırmak için yazıldı aslında. Kadınlar, sözgelimi, kadınlığın ve siyasallığın iki ayrı dünya olarak kurgulanmasına, kadının *apolitik doğasına* dair kurguların farklı biçimlerde de olsa sürekli olarak yeniden üretilmesine, örgütlü kadın hareketinin tarihselliğinin önemsizleştirilmesine, tarihin gidişatına yön verenlerin her zaman sadece büyük adamlar olduğunun "zannedilmesine", bunun böyle öğretilmesine, kadınların değişimin öznesi değil yalnızca nesnesi olabileceğine bu kadar kolay ikna olunmasına isyan ediyorlar, demek için...

Kaynakça

Ahmad, Feroz. (1993) *The Making of Modern Turkey.* London, New York: Routledge.

Arat, Yeşim. (1989) *The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey.* London & Toronto: Associated University Press.

Ayata, Sencer. (1996) "Patronage, Party and the State: The Politicization of Islam in Turkey", *Middle East Journal,* Vol. 50, No.1, Winter.

Berktay, Fatmagül. (2003) *Tarihin Cinsiyeti.* İstanbul: Metis.

Chatterjee, Partha. (1993) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Coşar Simten ve Metin Yeğenoğlu. "New Grounds for Patriarchy in Turkey? Gender Policy in the Age pf AKP", *South European Society and Politics,* , 16 (4) (2011), s. 555-573..

Çakır, Serpil. (1996) *Osmanlı Kadın Hareketi.* Istanbul: Metis.

Demirdirek, Aynur. (2011) *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi.* Ankara: Ayizi.

Göle, Nilüfer. (1996) "Authoritarian Secularism and Islamıst Politics: The Case of Turkey" *Civil Society in the Middle East* içinde, A.R. Norton (ed.) Leiden: E.J. Brill.

Göle, Nilüfer. (1991) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme.* İstanbul: Metis Yayınları.

Kadıoğlu, Ayşe. (1994) "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?", *Middle East Journal*, Vol. 48 No.4 , Güz.

Deniz Kandiyoti, (1997) "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, (Seattle ve Londra: University of Washington Pres)

Said, Edward. (1979) *Orientalism,* Vintage.

Tekeli, Şirin. (1982) *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat.* İstanbul: Birikim Yayınları.

Yalur, Tolga. "Şarki Tarihsellik ve İtaatsiz Haller: Osmanlı'da Aktivist Bir Abdal", *Cogito,* Sayı 67 Yaz 2011 (Sivil İtaatsizlik).

Yaraman, Ayşegül. (2001) *Resmi Tarihten Kadın Tarihine.* Ankara: Bağlam.

Zihnioğlu, Yaprak. (2003) *Kadınsız İnkılap*. İstanbul: Metis.

SIHHAT VE İÇTİMAİ MUAVENET VEKİLLİĞİ'NDEN "KADINDAN SORUMLU DEVLET BAKANI"NA:

HÜKÜMET PROGRAMLARINDA KADIN TEMSİLLERİ VE KADINLARA YÖNELİK SÖYLEM

Elif Gazioğlu*

İnsanlık kadar eskiye götürülebilecek tarihi ile "kadın nedir" sorusu, toplumsal cinsiyete yönelik çalışmaların merkezinde durmakta. Semavi dinlerin, antik ve modern felsefenin, siyasetin, batıl kanaatlerin, kadim kültürlerin, kısaca hayata yön veren her inanç ve uygulamanın tanımladığı ve dayattığı "kadınlık" temsilleri tarih boyunca varoldu. Dünyaya bereket ve güzellik getiren bir tanrıçadan, tanrının kanununu çiğneyerek insanlığın atalarını zehirleyen şeytana (Dalarun, 1992: 28); "cennetin asil yüzü"nden, ilk günahın yükünü taşımaya mahkûm bir günahkâra (Frugoni, 1992: 316); cadıdan (Sallmann, 1992: 420), "eksik erkeğe" kadar geniş bir yelpazede çeşitlenen ve çoğu zaman birbirleriyle çelişen bu temsiller, yalnızca zihinlerde kurgulanıp yukarıdan aşağı empoze edilmiş değillerdi. Her biri, içinde yeşerdiği tarihsel ve toplumsal bağlamın birer sonucu, aynı zamanda o bağlamlardan etkilenme durumunda ve onları etkileme yeteneğinde olan hâkim söylemlerin birer ürünüydü.

* Yrd. Doç. Dr. Elif Gazioğlu, Ardahan Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Kadının ne olduğu sorusunu merkeze alan bir araştırma alanı olarak toplumsal cinsiyet, kadınlık ve erkeklik gibi niteliklerin, ancak toplumsal anlamları ile birlikte kavranabileceğine dikkat çeker. Bu anlamda toplumsal olan herşey gibi, kadınlık da sabit değildir; zamana ve mekâna göre belli şekillerde algılanır ve ifade edilir. Bu çalışmada *söylem*, bu ifadelerin temsil edildiği bir araç anlamında kullanılmaktadır. Nitekim söylem, dil aracılığı ile belirli bir dünya görüşünü temsil eden araçtır (Fairclough, 2001: 129). Bununla birlikte söylemi, tarafsız bir temsil aracı olarak görmek mümkün değildir. Çünkü esasında söylem, gerçekliğin nesnel bir yansıması değil, toplumsal olanın, belirli bir bakış açısından yorumudur. Bu anlamıyla kendisi de yoruma, başka bir ifade ile tahlile muhtaçtır. Bu tespiti takiben bu çalışmanın amacı, Türkiye'de kadınlığa ilişkin hâkim söylemlere ışık tutmaktır.

Türkiye'de kadınlığa dair hâkim söylemi incelemek için bakılması gereken en önemli yerlerden biri kuşkusuz Türkiye Büyük Millet Meclisi' dir. Türkiye'nin en önemli resmî kurumlarından biri olan ve "halkın temsilcisi" olma niteliğiyle de bir nevi toplumun prototipini teşkil eden TBMM, kuruluşundan bu yana kadınlığa dair farklı temsillerin söylem aracılığıyla yankılandığı duvarları ile, bu tür bir çalışma için ideal bir araştırma sahasıdır. Bu anlamda çalışmamız, Türkiye'de kadınlığın söylem aracılığı ile nasıl temsil edildiği sorusunun yanıtını hükümet programlarında aramaktadır.

Türkiye toplumuna ayna tutmasının yanısıra, hükümet programlarının bu çalışma bağlamında bir diğer önemli niteliği, siyasi arenaya hâkim olan politik söylemleri anlamak açısından da zengin bir kaynak teşkil ediyor olmalarıdır. Politik söylem, hükümet görüşmeleri, meclis tartışmaları ve siyasetçilerin konuşmalarından oluşan siyaset alanını kapsayan söylem türüdür (van Dijk, 2001). Bu anlamda hükümet programları, bu tür söylemlerde kadınların nasıl temsil edildiğinin anlaşılması için gerekli materyali sağlar.

Kadınlığın söylem aracılığı ile nasıl temsil edildiği sorusu, özellikle iki temel bağlamda önemlidir. Bunlardan ilki söylemin tanımına içkindir; söylem, gerçekliğin bir yansıması olmaktan ziyade, gerçekliği yorumlayan ve dolayısıyla onu yeniden kuran/tanımlayan bir güç olduğu için, kadınlığı da belli bir bakış açısından yeniden kurmakta/tanımlamakta ve bu yeni tanımı topluma empoze etmektedir. Bu anlamda, hâkim söylemin kadınlık temsillerine bakmak, toplumun kadınlığa atfettiği anlamları görmeyi de beraberinde getirecektir. İkincisi ise, kadınlığa ilişkin söylemleri hükümet programları üzerinden incelemenin getirdiği önemdir. Hükümet programları, seçimle işbaşına gelen hükümetlerin kendi dönemleri boyun-

ca gerçekleştirecekleri çalışmaların birer programını sunar. Kadınların bu programlarda nasıl yer aldıkları, hükümetlerin kadınlara ilişkin politikalarını da özetleyeceğinden, ayrıca önem taşır.

Bu bağlamda araştırmamız Cumhuriyet tarihinin belirli bir dönemine odaklanarak, bu dönem süresince görev yapmış olan hükümetlerin programlarında kadınlığa ilişkin söylemleri incelemektedir. Çalışma kendisini, kadınlara ilişkin politikaların, Cumhuriyetin erken dönemlerinde Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekilliği olarak, 1945'ten itibaren de Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı olarak bilinen bakanlıkların sorumluluğunda olduğu dönemlerden, "Kadından Sorumlu Devlet Bakanı" ünvanının kullanılmaya başlandığı 1990'lı yıllara kadar olan dönemle sınırlı tutmaktadır. Betimleyici metodun ve söylem analizinin araştırma yöntemleri olarak kullanıldığı çalışmada, hükümetlerin kadın algısındaki "çalışan anne"den Türk evhanımına ve "yoksul dul" olarak kadına uzanan değişime ışık tutulmaktadır.

Hükümet Programlarında Kadınlara İlişkin Söylem

Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923-1937 yılları arasında görev yapan ilk dokuz hükümetinin her biri, tek partili rejimin kurucu ve yürütücü iktidarı olan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın parti tüzüğünü, hükümet programı olarak benimser.[1] Hükümet programlarının mecliste milletvekillerine sunulması, I. Bayar hükümeti ile birlikte uygulanmaya başlar. Ondan önce göreve gelen hükümetler, meclis açılış konuşmalarında programlarını açıklamak yerine, dönemin güncel meselelerine değinen kısa konuşmalar yapıp, hükümet programı olarak CHF tüzüğünün olduğu gibi benimsendiğini söylemekle yetinirler.

1924-25 yılları arasında dört aylık dönem için görev yapan Okyar hükümetinin dışında, söz konusu dönemde görev alan yedi hükümete de İsmet İnönü başkanlık eder. Sözü edilen iktidarların hükümet programı olarak benimsedikleri CHF tüzüğünde kadına ve aileye[2] ilişkin konular ayrıntılı işlenmez; öngörülen politikalar, genel başlıklar altında, kısa maddeler halinde verilir. Tüzükte aile konusu "İçtimai Hayat ve Umumi Sıh-

[1] İlk kez 1923 yılında parti programı olarak kabul edilen Halk Fırkası Nizamnamesi'nin yerini, partinin adının değişmesiyle birlikte 1927 yılından itibaren Cumhuriyet Halk Fırkası programı alır. Kimi yazarlara göre, 1923 yılında kabul edilen ilk parti tüzüğü, kendisinden sonraki tek parti dönemi CHP tüzüklerine oranla daha demokratik ve özgürlükçüdür (Uyar, 2000).

[2] Kadınlara ilişkin söylemi incelerken, hükümet programlarında aile ile ilgili bölümlerin üzerinde özellikle durdum. Bunun nedeni, kökeni Cumhuriyet öncesine giden ve toplumda yaygın kabul gören "aile demek kadın demektir" anlayışıdır (Doğan, 2009: 104).

hat" başlığı altında yer alır. Toplumsal yaşam ve kamu sağlığı konularının kısaca işlendiği bu bölüm, "Türk içtimai hayatında ailenin mahfuzuyeti [korunması] esastır" sözüyle başlar (CHF, 1927; 1931). İzleyen süreçte aile, Türk toplum hayatındaki merkezî konumundan birşey kaybetmeyecek ve bu ifade sonraki hükümet programlarının aileye ilişkin paragraflarının başlangıç cümlesi olacaktır. Kamu sağlığı ve toplum hayatının, nüfus planlaması bağlamında ele alındığı CHF tüzüğünde, nüfusun arttırılmasına yönelik çalışmalar yapılacağı belirtildikten sonra kadınlara ilişkin şu ifadeler kullanılır: "Doğumevlerinin arttırılmasına çalışılacaktır. Amele mıntıkalarında kadın işçilerin çalıştıkları esnada çocuklarına bakacak müesseseler yaptırılmasına ve bunların arttırılmasına devam olunacaktır." (CHF, 1931; altıncı kısım) Tüzüğün savaş koşullarında kaleme alındığı hatırlanırsa, hükümetin çalışan annelere yönelik bu tür bir uygulama öngörmesinin nedenleri netleşir. Bir çok farklı tarihte ve coğrafyada olduğu gibi Türkiye'de de kadın emeğinin işgücü olarak değerlendirilmeye başlanması savaş koşullarının bir ürünüdür. 1915 Balkan Harbi ile başlayan, I. ve II. Dünya Savaşı ile devam eden süreçte erkek nüfusun silâh altına alınmasıyla birlikte kadın işgücüne olan ihtiyaç sürekli artış göstermiş, savaş dönemi sona erip erkekler evlerine dönene kadar işgücü açığı kadın emeğiyle kapatılmıştır (Berber ve Eser, 2008: 3). 1927-1940 yılları arasındaki görece yüksek nüfus artış hızı (TUİK, 2012) göz önünde bulundurulursa, seferberlik dönemlerinde, kadınların önemli bir bölümünün anne ya da anne adayı olduğu görülür. Böylece hükümet işgücü açığını kapatabilmek için anneliğin, kadın istihdamı önünde engel teşkil etmesini önlemek amaçlı politikalar öngörmek ve uygulamak durumunda kalmış; dolayısıyla kadınların istihdam alanları ile tanışmaları, işgücü piyasasında yaşanan gelişmelerle de bağlantılı olarak, bir zorunluluk sonucu gerçekleşmiştir (Berber ve Eser, 2008: 3).

Birbirini izleyen dönemlerde görev alan sekiz iktidarın da hükümet programı olarak benimsediği bu tüzüğün kadınları ele aldığı bağlamlardan biri çalışma hayatı iken, diğeri siyasettir. Buna dair paragraf, siyasi haklar konusunda cinsiyet farkı gözetilmeyeceğini belirttikten sonra şöyle devam eder: "(...) Fırkamız kadınlarımızın, belediye intihabında olduğu gibi, mebus intihabında da siyasi haklarını kullanmaları için lâzım gelen müsait zemini hazırlamayı vazife addeder." (*a.g.e.*)

1925 ile 1927 yılları arasında görev yapan 4. İnönü hükümeti'nin yeni Medeni Kanunu uygulamaya koymasına,[3] aile hukuku açısından dönemin

[3] Eşler arasındaki ilişkiye dair gelenekçi bir anlayışı yansıttığı düşünülen İsviçre Medeni Kanunu'nun bir uyarlaması olan 1926 tarihli Türk Medeni Kanunu, söz konusu dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda oldukça radikal değişiklikler öngörmekteydi. Bu kanunla çok eşli-

koşulları göz önünde bulundurulduğunda oldukça önemli bir gelişme olmasına rağmen, meclis açılış konuşmalarında yer verilmez. Anadolu topraklarında yeni bir devletin kurulduğu, geçmişle derin bir kopuşun yaşandığı ve bu anlamda da siyasi bir devrimin gerçekleşmiş olduğu bir döneme liderlik eden İnönü hükümetlerinin, bu kanun ile Cumhuriyet'in evlilikle –ve kadınlarla– ilgili en radikal hukuki düzenlemelerini gerçekleştirmiş olmasına rağmen, programlarında bu konulara hiç değinmemiş olmasının, devletin gündemiyle bağlantısı büyüktür. Demokrasiye, sanayiye ve kapitalizme yönelişte devletin motor güç olarak görüldüğü söz konusu süreçte, genç Cumhuriyet'in gündeminde sınai kalkınma ve ülke içinde kapitalizmi inşa etmek vardır. Dolayısıyla yukarıdaki alıntının gösterdiği üzere, kadınlara ilişkin meseleler, ya çalışan (işçi) anneler gibi doğrudan ülkenin iktisadi kalkınmasına katkıda bulunacağı düşünülen bağlamlarda ya da siyasi katılımdan ibaret sayılan dar bir demokrasi anlayışı çerçevesinde ele alınır. Bununla birlikte, söz konusu dönem için oldukça radikal ve ilerici adımlar olan, kadınların seçme-seçilme haklarının hayata geçmesi için gerekli tedbirlerin alınacağının garanti edilmesi ve gerekliliği bugün bile tartışma götürmeyen, çalışan anneler için kreşlerin öngörülmesi ile hükümet programı olarak benimsenen bu parti programı, uzun yıllar emsalleri içinde kadınlara en fazla yarar getiren program olarak kalacaktır.

İzleyen süreçte hükümetler, genel itibariyle birbirlerinin benzeri programları meclise sunarlar; V. Hükümetinin açılış konuşmasında İnönü'nün ifade ettiği gibi "Hükümetin takip edeceği siyâset umumi ve ana hatları ile senelerden beri takip olunan hatların aynı olacaktır" (V. İnönü Hükümeti Programı, 1930-1931). Kadın, parti tüzüğü dışında hususi olarak hazırlanan ve meclise sunulan hükümet programlarına ilk kez 1937 yılında, "ana" olarak girer. Bir sene görev yapacak olan I. Bayar Hükümeti meclise, Cumhuriyet'in ilk uzun, geniş kapsamlı ve ayrıntılı hükümet programını sunar ve bu program dâhilinde, "Ana ve çocuk hayat ve sıhhatinin korunması için şimdiye kadar tesis edilmiş olan doğum ve çocuk bakımı evleri[nin]" sayısının arttırılacağını söyler (I. Bayar Hükümeti Programı, 1937-1938). Kadının toplum ve aile içindeki rolünün, yalnızca doğurganlığı ve çocuklarının bakımı ile bağlantılı olarak ele alınması o dönem için ne yeni birşeydir ne de bu genç devlete özgüdür. Nitekim, kimi batı Avrupa ülkelerince benimsenen refah devleti uygulamalarının aile ve kadınlarla ilgili ayağını uzunca yıllar, kadının toplumsal işlevi olarak kabul gören anneliğe ilişkin olarak, anne ve çocuk sağlığını koruma programları

---

lik yasaklanıyor, taraflara eşit boşanma hakkı tanınıyor, çocukların gözetimi hem anne hem de babaya bırakılıyordu.

oluşturmuştur (Lewis, 1989: 85). Bu duruma uygun olarak, Cumhuriyet' in ilk yıllarından itibaren uzun bir dönem boyunca aile ve kadınlara ilişkin hükümet politikaları, o dönemki adıyla Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekilliği'nin, 1945 yılından itibaren aldığı isimle de Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı'nın ilgi ve yetki alanında olacaktır.

İzleyen hükümet programlarında kadınlar, yine annelik vasıflarıyla yer alırlar. 1943 senesinde Şükrü Saraçoğlu tarafından kurulan ve üç yıl görevde kalan 14. hükümetin icraatlarından biri, kadın işçiler için analık sigortası uygulamasını başlatmasıdır (II. Saraçoğlu Hükümet Programı, 1943-1946). Türkiye, II. Dünya Savaşı'na girmemesine rağmen ağır savaş koşullarını tecrübe etmiş, yetişkin erkek nüfusunun önemli bölümünü silâh altına almış, istihdam alanları gene kadınlara kalmıştır. Saraçoğlu hükümetinden önce görev alan Saydam hükümetinin iktisadi uygulamaları, çalışma sürelerinin uzatılması ve ücretlerin sınırlandırılması gibi işgücünü sıkı denetim altına alan sonuçlar doğurmaktadır (Boratav, 2009: 83). Erkek nüfusun askere alınmış olduğu savaş koşullarında, işgücüne dair uygulamalardan, doğal olarak en çok çalışan kadınlar etkilenecektir. Saraçoğlu hükümetinin kadın işçilere yönelik analık sigortasını başlatması, kadın işçilerin ağırlaşan koşullarını hafifletme çabasının bir ürünü olarak görülebilir. Diğer taraftan analık sigortası uygulamasını açıklayan daha gerçekçi bir yaklaşım, kadınların içinde bulundukları ağır şartları hafifletmek gibi duygusal bir motivasyondan ziyade daha politik bir motivasyonun izlerini açığa çıkarır. Söz konusu dönemde devlet kadınların, hem işgücü olarak evin dışında çalışıp erkeklerden boşalan alanları doldurmasına ihtiyaç duymakta hem de toplumsal yeniden üretim, yani doğurma ve büyütme, işine devam etmelerini beklemektedir. Bu noktada analık sigortası, işçi kadınları, bir yandan çalışırken bir yandan da çocuk sahibi olmaya teşvik etmenin pratik aracıdır. Bununla birlikte, söz konusu hükümet programının, kadınları, analık dışında bir vasıfla –emekçi vasfıyla– tanımış olması, önemli bir noktadır.

1946 yılından itibaren Türkiye, köklü siyasal değişimler yaşar. Tek partili rejimden çok partili hayata geçiş, geniş halk kitlelerinin siyasal aktörler haline gelmesi ve kitlelerin ekonomik ve sosyal taleplerinin iktidarlarca dikkate alınmaya başlaması bu süreçte gerçekleşir. Savaş sonrası oluşan iki kutuplu sistemde Türkiye kendisini, kapitalist dünyanın tartışmasız lideri olarak görülen ABD'ye iktisadi ve politik olarak yakın görmekte, Amerikan menşeili yatırımlar ile yardım ve krediler, bu dönemin ürünleri olarak, Türkiye'nin siyasal hayatındaki başat yerini almaktadır. Boratav, Türkiye'nin "dünya ekonomisiyle farklı bir eklemlenme denemesi" olarak adlandırdığı 1946-1953 arası dönemi; bir tıkanma ve yeni-

den uyum sürecinin gerçekleştiği 1954-1961 döneminin takip ettiğini söyler (2009: 93,107). Söz konusu sürece kadınlar açısından bakıldığında, kitlelerin yükselmeye başlayan politik bilinçlerine rağmen kadınlarda genel bir sessizliğin ve hareketsizliğin hâkim olduğu söylenebilir. 1960'lara kadar süren bu sessizliğin önemli bir nedeninin Cumhuriyet'in getirdiği eşitlikçi yasaların yarattığı, "toplum içinde cinsiyet eşitliğinin sağlandığına inanç" şeklindeki manipülatif etki olduğu kabul edilmektedir (Arat, 2008: 396; Uçan Çubukçu, 2004: 67). Oysa kamusal alanda cinsiyetler arası eşitliği öngören yasalar ve uygulamaların etkileri, söz konusu dönemde ülke nüfusunun büyük bölümünün yaşadığı ve geçimini tarımdan sağladığı kırsal kesimlere ulaşamamıştır. 1955 yılını, kadın nüfusun yalnızca % 3.8'i meslek sahibi olarak bitirirken, ilköğretimin herkese zorunlu kılınmasının 50. yılında kadınların % 51.8'i hâlâ okuma yazma bilmemektedir (Özbudun: 1994: 17). Kadınların, eğitim konusundaki eksikliklerinin hükümet programlarında yer alabilmek için uzunca süre beklemeleri gerekecektir. Bununla birlikte Berber ve Eser, kadının tarım dışı istihdam alanlarına gerçek anlamda ilk katılımlarının 1950'li yıllarla birlikte gerçekleştiğini aktarırlar (2008: 3). Bunda, hızlı sınai ve teknolojik gelişmeler sonucunda yaşanan kırdan kente göçün etkisi büyüktür.

Göç, tarımın, işçilerini kente kaptırmasıyla sonuçlanır. 1960'lar ve 1970'ler, kapitalist ekonomilerin, sosyal refah devleti anlayışını öğütleyen Keynesçiliği benimsemelerine tanık olurken, Türkiye siyaseti de popülist bölüşüm politikalarına meyletmektedir (Boratav, 2009: 123). Bu gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda, 1960'larda kurulan hükümetlerin, kadınlarla ve ailelerle ilgili konuları konut ve gelir gibi sosyal sorunlarla birlikte ele alması anlaşılır hale gelir. 1946 yılından, Suad Hayri Ürgüplü başkanlığında 1965'te kurulan 29. hükümete kadar, hükümet programlarında kadın ve aileye ilişkin konulara doğrudan yer verilmediği görülürken; Ürgüplü'nün kurduğu, sekiz ay görevde kalan hükümetle ve onu izleyen hükümetlerle birlikte aile, gelir ve konut sorunu gibi konularla bağlantılı olarak ele alınmaya başlar. 29. Hükümet programında aile ve konut ilişkisi şu ifadelerde vücut bulur: "Köyde ve kentte iktisaden zayıf durumda olan her ailenin ucuz ve sıhhi bir yuva sahibi olmasına veya bu nitelikte ucuz kiralık konutlarda oturtulmasına çalışacağız. Bu neticenin ancak Devletin yürüteceği tesirli bir mesken politikası ile mümkün olacağına inanıyoruz." (Ürgüplü Hükümeti Programı, 1965-1965)

Hükümet programlarında kadın ve aileye ilişkin olarak, Cumhuriyet tarihinin önemli ilklerinin yer aldığı hükümet programlarından biri, 1969 yılında Cumhuriyet'in 31. hükümetini kuran Süleyman Demirel'in meclise sunduğu programdır. Kadınları ilgilendirdiği düşünülen konulara uzun-

ca yer vermesiyle, o güne kadarki iktidarlardan ayrılan bu hükümetle birlikte, ilk kez bir programda "Türk ailesi"nden bahsedilmektedir. Programın başlarında, "köylü, işçi, esnaf ve dar gelirli" olmak üzere, sınıfsal bir tarif bulan aile, ilerleyen satırlarda, sınıfsal konumların üzerinde, onları içeren ve aşan bir tanıma bürünerek "Türk ailesi" adını alır. Programda, kadın konusunun yine doğurganlık ve aileyle bağlantılı olarak ele almışı ise, parti programındaki şu ifadelerde göze çarpar: "Türk ailesinde kadının büyük ve kutsal mevkiine uygun olarak günlük hayatını kolaylaştırmak ve evindeki görevini huzur içerisinde yerine getirmesine imkân vermek hedeflerimiz arasındadır" (II. Demirel Hükümeti Programı, 1969-1970).

Esasında "Türk ailesi", Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Ziya Gökalp[4], Hilmi Ziya Ülken gibi isimlerce kaleme alınan bir çok çalışmanın konusudur. Tarihi çok eskilere götürülebilen ve sahip olduğu niteliklerle başka toplumların aile yapılarından ayrılan geleneksel Türk ailesinin tarihsel gerçekliğini ispat çabası güden bu çalışmalarda ifadesini bulan bu aile modelinde kadının yeri, gene anne olması dolayısıyla, büyük ve kutsaldır. Böylesi bir anne kültü, izleyen hükümet programlarında da kendisine sıklıkla yer bulacaktır.

Türkiye, savaş koşullarından çıkalı çok olmuştur; askere alınan erkekler geri gelmiş, erkek işgücünü ikame eden kadın işçiler işgücü piyasasını, geri dönen erkeklere bırakarak evlerine dönmüşlerdir. Bunun hükümet programlarına yansıması da kadının yeniden "evindeki görevini huzur içerisinde yerine getirmesi"nin koşullarının yaratılması için politikalar üretmek şeklinde olmuştur. Annelik de yine, kadının evdeki görevinin temelini oluşturur:

> "Ev kadınına hitap eden sağlık, sosyal ve kültür hizmetleri artırılacak; bunların ucuz ve kolay sağlanması temin edilecektir.
>
> (...)
>
> Bu istikamete yönelen çeşitli programlarımızın hedefi neticede yoksulluğun sebep olduğu ıstırapların en ağır yükünü taşıyan ev kadınını, Türk anasını rahatlığa ve refaha götürmektir" (II. Demirel Hükümeti Programı, 1969-1970).

---

[4] Geleneksel Türk ailesini, İslâmiyet öncesi Türk topluluklarında bulan Gökalp'e göre antik Türk yaşam tarzını şekillendiren temel öğelerden biri demokrasi, diğeri feminizmdi (Kandiyoti, 1989:141). Gökalp'e göre Müslümanlığı kabul etmeden önce Türk topluluklarında toplumsal cinsiyet eşitliği, tek eşli evlilik ve eşler arasında eşit mülk dağılımı söz konusuydu (Durakbaşa, 1998: 36-37).

Böylece, "cefakâr ve fedakâr Türk anası" imajının ilk kez bir hükümet programında belirmesi 2. Demirel Hükümeti döneminde gerçekleşir. Burada sözü edilen kadın, yoksul, doğurgan, ev kadını ve Türktür. Kadını bu nitelikler üzerinden tanımlayan söz konusu anlayışın izini, bundan sonraki hükümet programlarında görmek mümkün olacaktır.

İzleyen hükümet programlarında, düşük gelirli ailelere devlet yardımı ile anne ve çocuk sağlığı konularında gelişme kaydedilmesi öngörülür. Örneğin, 35. hükümet programında konuya şöyle değinilmektedir: "Ana ve Çocuk Sağlığı, aile planlaması uygulamaları hızlandırılacaktır" (Melen Hükümeti Programı, 1972-1973). Anne ve çocuk sağlığının korunmasına dair uygulamalarla aile planlaması uygulamasının birbirini tamamlayacak şekilde yürütüleceği de, 1970 sonrası hükümetlerin programlarında açıkça belirtilir. Bu durum, 1974'te kurulan ve üç buçuk ay görevde kalan Irmak hükümeti tarafından meclise sunulan programda şöyle dile getirilmektedir: "Aile planlaması hizmetleri ananın ve çocuğun sağlığını koruyacak şekilde uygulanacak ve her iki hizmet içiçe yürütülecektir" (Irmak Hükümeti Programı, 1974-1975).

Türkiye 1970'leri büyük bir ekonomik kriz ile bitirmektedir. Krizin halk kitleleri üzerindeki etkilerini, istikrarsız ve gergin siyasi ortam pekiştirir. Boratav bu dönemi "fiilî bir iç savaş ortamı" olarak nitelendirenlerin haklı olduklarını söyler (2009:146). Bu döneme denk gelen 43. hükümetin programını meclise sunan Demirel, ülkenin içinde bulunduğu durumu programda şöyle dile getirir: "Kasım 1979'da Türk vatandaşının bugüne ve geleceğe olan güven duygusu zedelenmiştir. Memleket geçim derdine düşmüştür" (VI. Demirel Hükümeti Programı, 1979-1980). Programda kadın ve aile, memleketin içinde bulunduğu duruma ve hükümet programının genel içeriğine uygun olarak, mutlak bir yoksulluk ve yoksunluk içerisinde resmedilir: "Devletin imkânları elverdiği nispette, hiçbir geliri olmayan dul ve çocuklu kadınlara maaş bağlanacaktır." Burada, programın genel içeriğini takip ederek, geçim derdine düşen memleket ile dul ve çocuklu kadınlar arasında bir paralelliğin kurulmakta olduğu gözlenir. Bunu çözecek olan da, toplum için bir baba figürü olan devlettir. Cumhuriyet'le birlikte resmî söylem haline gelen bu paternalist devlet anlayışına göre geleneksel Türk ailesi, pederşahi bir aile modelidir (Fındıkoğlu, 1991-1936: 13); devletin toplum üzerindeki kayıtsız hâkimiyetin kökeninde babanın aile içindeki mutlak hâkimiyeti yatar.

Türkiye 1980'li yıllara askerî darbe ile girer. Darbe hükümeti olarak anılan 44. hükümet Ulusu başkanlığında kurulmuş, 1980-1983 yılları arasında görev yapmıştır. Bu dönemde kabul edilen 1982 Anayasası, getirdiği siyasi yasakların yanısıra, siyasi partilerin kadın kollarını kapatarak,

ilerleyen süreçte kadın hareketine doğrudan etkide bulunacak uygulamalara da kaynak teşkil edecektir. 1980'li yıllarda Türkiye'deki kadın hareketi, Batı Avrupa'daki kadın hareketlerinin altmışlı ve yetmişli yıllardaki profilini (Hercus, 2005: 3) andırmaktadır; Marksist ve sosyalist savunuların ağırlıklı olduğu politik tecrübelerden gelen aktivist kadınlar, hızla kadın derneklerinde örgütlenirler (Uçan Çubukçu, 2004: 59). 1980'li yıllarda siyasi yasakların hüküm sürdüğü sokaklar, feministlerin eylemleriyle hareketlenecektir.[5] Bununla birlikte, Türkiye'nin de üyesi olduğu Birleşmiş Milletler 1979'da CEDAW'ı (Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi) gündeme getirmiş, üye devletlerin kabulüne sunmuştur. Aile ve kadınlarla ilgili konuların 1980 sonrası kurulan hükümetlerin programlarında daha sık ve ayrıntılı bir şekilde yer almaya başlaması, bu tür ulusal ve uluslararası gelişmelerle yakından bağlantılıdır. CEDAW 1985'te ilk Özal hükümeti tarafından kabul edilir. Böylelikle askerî darbe, ülke içinde seksen öncesinin politik atmosferiyle köklü bir kopuşa neden olurken, kadınlarla ilgili küresel ölçekli gelişmelere entegrasyon söz konusudur.

Özal'ın kurduğu 45. hükümet, programında aileye özel yer ayırır. "Değerli milletvekilleri, aile milletimizin temelidir" şeklindeki giriş cümlesi şöyle devam eder: "Aile yapımızın tabii ve tarihî vasıfları olan, örf ve ananelerimiz ile perçinlenmiş bulunan sevgi, saygı, feragat ve fedakarlığın geliştirilmesinin, toplum hayatının ahenkli ve sağlam bir şekilde devam ettirilmesinde, gençlerimizin yetiştirilmesinde, ahlâkın, milli ve manevi değerlerin korunmasında, çok önemli bir rolü olduğuna inanıyoruz. Fert ve millet seviyesinde sosyal güvenliğin ilk ve en önemli teminatı ailedir" (I. Özal Hükümeti Programı, 1983-1987). Feragat ve fedakârlığın temel olarak kadınlığa –anneliğe– özgü nitelikler olduğu şeklindeki toplumsal kanıyı pekiştiren kendisinden önceki hükümet programlarına benzer şekilde Özal hükümetinin programı da bu özellikleri özel alana atfeder. Böylelikle, 1952 senesinde ILO'nun tanımladığı şekliyle, "hastalık, sakatlık, yaşlılık, iş kazası ve ölüm" gibi durumlarda devlet yardımını öngören "sosyal güvenlik" misyonun (Koray, 2005: 304) kamusal niteliği görmezden gelinerek, bu görev özel alana, başka bir ifadeyle aileye yüklenir. Öte taraftan, hükümetçe devlete yüklenen sorumluluğun, ILO'nun tanımladığı sosyal güvenlik alanından oldukça farklı bir amaca yöneldiği,

[5] 1980'li yıllarda feminist grupların yararlandığı bu kısmî muafiyetin herhangi yasal bir dayanağı yoktur, bu yüzden de oldukça şaşırtıcıdır. Çok sıkı siyasi yasakların uygulandığı bir dönemde, feministlerin sokak eylemlerine müdahale edilmemiş olmasını, o dönem daha çok "cinsel taciz ve şiddet" üzerinde yoğunlaşan eylemlerin, dönemin iktidarları tarafından politik bulunmaması ve dolayısıyla ciddiye alınmamış olmasıyla açıklamak mümkün görünmektedir.

şu ifadelerde belirmektedir: "Çocuklarımızın, daha doğum öncesi safhadan başlamak üzere, gelişmelerinin her safhasında ihtiyaç duyulan her çeşit ana ve çocuk sağlığı hizmetlerine büyük bir önem verilecektir. Beden ve ruh sağlığı daha güçlü nesiller yetiştirmeleri için, dar gelirli ailelere sosyal yardım yapmak gayesini de taşımaktayız" (I. Özal Hükümeti Programı, 1983-1987). Böylece, özellikle anne ve çocuklar üzerinden tanımlanan ailenin, "toplumsal hayatın, ahlâkın, milli ve manevi değerlerin" sürekliliği için seferber edilmesi, gene Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı'nın görev alanına düşmektedir.

1980'li yıllar biterken devletin gündemini Cumhuriyet'in "terör ve irtica" olarak kodlanan "kurgulanmış düşmanları", Kürtler ve İslâmcılar, işgal etmektedir (Yavuz, 1996: 99). Tarikat şeyhlerinin 1980'ler ve 1990'lar boyunca kurulan hükümetlerde kritik görevlere getirilmesi, İslâmi kesimin toplum içerisinde artan siyasi ve ekonomik prestijine de işaret etmesi bakımından önemli bir gelişmedir. Bu süreçte, artan prestijlerine rağmen üniversite gibi kamu kurumlarından dışlanmalarının, İslâmi çevrelerden kadınların zaman içerisinde özgün bir kadın hareketinin ilk nüvelerini oluşturmalarına etkisi büyük olacaktır. İslâmi çevrelerin yükselişine tepki niteliğinde ortaya çıkan Kemalist kadın örgütlenmesi de doksanlı yıllarda politik aktivizme damga vurur. Öte taraftan, ayrılıkçı Kürt hareketinin seferber ettiği Kürt kadınlar, seksenli yıllarda milliyetçi taleplerle girdikleri mücadele alanlarından doksanların ikinci yarısından itibaren kadın hareketine doğru evrilen bir yol izlerler.

Söz konusu dönemde Türkiye, ulusal sınırlar içinde feminist, sosyalist, Kemalist, dindar ve Kürt kadınların zengin ve özgün talepleri doğrultusunda örgütlenmelerine tanık olurken, uluslararası arenada da kadınlarla ilgili önemli gelişmelere müdahil olmaktadır. 1985'te imzalanan CEDAW'a ilişkin çekinceler, 1999 yılında tamamen kaldırılır. 1995'te gerçekleştirilen Birleşmiş Milletler Dördüncü Dünya Kadın Konferansı'nda sunulan bildiri ve raporların kadın örgütleri ile hükümet yetkilileri tarafından hazırlanmış olması da, resmî makamların kadın örgütleriyle birlikte hareket etme niyetini göstermesi bakımından da önemlidir.

1980'li yılların sonlarından itibaren meclise sunulan hükümet programlarında "kadın hakları" kavramına yer verilmeye başlanmasını bu gelişmelerin ışığında okumak anlamlı olacaktır. Cumhuriyet tarihinde "kadın hakları"na programında yer veren ilk hükümet, 1989 yılında Akbulut tarafından kurulup iki yıl görevde kalan 47. hükümet olur. Öte taraftan, bu ifadenin ele alındığı bağlam, bu programın kendisinden öncekilerden bir kopuş değil onlarla bir süreklilik içinde olduğuna işaret etmektedir. Programda şöyle denir: "Aile toplumun temelidir. (...) Fert ve toplum

seviyesinde sosyal güvenliğin ilk ve önemli teminatı ailedir. Kadını toplumumuzun ve aile müessesemizin en önemli unsuru olarak görüyoruz. Kadınlarımızın haklarının korunması ve ülkemizin gelişmesine daha fazla katkılarının sağlanması hedefimizdir" (Akbulut Hükümeti Programı, 1989-1991).

Kadının gene aile ve sosyal güvenlik ile bağlantılı olarak ele alındığı programda, daha genel bir ifade olan ve tüm dünyadaki kadınların, cinsiyetleri dolayısıyla ortaklaştıkları durumlar ve sorunlara işaret eden "kadın hakları" ifadesi yerine "kadınlarımızın hakları" ifadesinin kullanılmış olması dikkate değer bir farklılık yaratır. Resmî söylem tarafından benimsenen kadınlığa ilişkin, analık vasfıyla önplana çıkan, "hanesinin dışında çalışmayan" ve "Türk uyruklu" olduğu şeklindeki tarif, daha önceki hükümet programlarında kendisini göstermişti. Buradan yola çıkarak, burada "hakları"ndan bahsedilenlerin, bu vasıfları taşıyan "kadınlarımız" olduğu sonucuna ulaşmak zor değil. Nitekim, programda kadının, milli ve manevi değerlerin korunduğu ve sonraki nesillere aktarıldığı kurum olan ailenin temel unsuru sayılarak bu tarif çerçevesinde tanımlandığı görülür. Bununla birlikte göze çarpan diğer iki noktadan biri "kadınlarımız" ifadesinin gene, sahiplenen ve kollayan bir baba figürü olarak devletin paternalist niteliğine işaret ediyor oluşudur. İkincisi ise kadın hakları konusunun, kadınların hâkim toplumsal cinsiyet rejiminde yaşadıkları mağduriyetleri gidermeye ve bu mağduriyetleri yaratan şartları ortadan kaldırmaya yönelik bir bağlamdan ziyade, ülkenin gelişmesine katkıda bulunmalarını sağlama bağlamında ele alınmış olmasıdır. Bu anlamda, söz konusu hükümet programının, kendisinden önceki programlarla arasında önemli bir süreklilik vardır. Öte taraftan, böylesine manipüle edilmiş olmasına rağmen kadın hakları ifadesinin hükümet programında kendisine yer bulmuş olması, kadınlarla ilgili hükümet politikalarında yeni bir döneme girildiğine işaret etmesi bakımından sembolik önemdedir. Nitekim seksenli yılların sonu ve doksanlı yıllar, kadınları doğrudan ilgilendiren politikalarla ilgili hızlı kurumsal gelişmelere sahne olur.

Kadınlara yönelik politikaların bir devlet kurumu bünyesinde geliştirilmesi yolunda kurumsal anlamdaki ilk resmî adımın 1987 yılında Kadına Yönelik Politikalar Danışma Kurulu ile atıldığı söylenebilir. Kurumsallaşma anlamında önemli bir yenilik ve kayda değer bir adım olan bu gelişmenin, kadınlarla ilgili politikalara bakış anlamında büyük bir gelişme olduğunu söylemek güçtür. Nitekim söz konusu kurul, Devlet Planlama Teşkilatına bağlı olarak, Sosyal Planlama Genel Müdürlüğü bünyesinde kurulmuş, bu da konunun gene ve yeniden ulusal gelişmeyi hedefleyen toplumsal planlamacılık çerçevesinde ele alındığını göstermiştir. Ancak

gelişmeler, resmî kurumları içeriden dönüştürme taraftarı aktivistleri hakla çıkaracak, Danışma Kurulu'nun ardından kurulan kuruluşlarda feminist hareketle ve diğer kadın hareketleriyle bağı bulunan bürokratların yer almaya başlamasıyla (Arat, 2008: 339), resmî söylemle birlikte konuya yaklaşımda da kadınların yararına önemli değişiklikler gerçekleşecektir.[6]

İlerleyen süreçte, 1989 yılında Başbakanlığa bağlı olarak kurulan Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı'nı, 1990'da kurulan Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSSGM) ile Aile Araştırma Kurumu izler. Bu dönem aynı zamanda adıyla müstesna bir uygulamanın faaliyete geçtiği dönemdir; hükümet, kimi devlet bakanlarına, Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı ünvanı vermeye başlar. Ayrı bir bakanlığı olmayan ancak bakanları olan bu yeni uygulama için ilk etapta iki isim görevlendirilir; Cemil Çiçek ve İmren Aykut. Sonuncusu 2008'de toplanan aile şuralarının ilki de gene bu dönemde, 1990 yılında gerçekleştirilir. Şuralarda sunulan çalıştay raporları süreli yayınlar halinde derlenmeye başlar. Cemil Çiçek'in başkanlık ettiği ilk şuraya, Necla Arat, Filiz Koçali gibi kadın hareketinin önde gelen isimleriyle birlikte ünlü gazetecilerin, film yapımcılarının ve yönetmenlerin de davet edilmiş olması, şuranın etki alanının geniş olmasının öngörüldüğüne işaret etmesi bakımından anlamlıdır. Davetli kitlesinin ideolojik çeşitliliği aynı zamanda hükümetin, farklı sesleri dinleme yönündeki niyetinin ifadesi olarak da okunabilir.

Bu gelişmelere paralel değişiklikler hükümet programlarında da gözlenir. 1991 yılında Mesut Yılmaz tarafından kurulan 48. hükümet, programında kadını, gene aile ile bağlantılı olarak ancak bu sefer, toplumsal cinsiyetinden kaynaklı düşük sosyal statüsünü göz önünde bulundurarak ele alır. Programda yer alan ifadeler şöyledir: "Kadınlarımızın sorunlarına köklü çözümler getirmeye, toplumdaki yerlerini yükseltmeye kararlıyız. Bunun gereği olarak kadınlarımızın her alanda ve düzeyde görev ve sorumluluk almalarına, yönetimde yetkili olmalarına ve karar mekanizmalarına daha çok katılmalarına özen göstereceğiz" (I. Yılmaz Hükümeti Programı, 1991-1991). Böylece bu program, kadının toplumsal statüsünü ilk kez cinsiyetiyle bağlantılı bir şekilde ele almakta; kadının toplum için-

[6] Bunun en önemli örneklerinden birini, Aile Araştırma Kurumu tarafından düzenlenen Aile Şuraları (bkz. s.13) verir. 1990 yılında toplanan ilk şura, çıktıları bakımından, aile içindeki cinsiyetçi işbölümünü ve kadını salt bir kültür taşıyıcısı olarak yücelten anlayışı onaylayan bir söyleme sahipken, 1998 yılında gerçekleştirilen üçüncü şura, cinsiyetçi işbölümü taraftarı söyleme mesafeli durmuştur. Bu şuranın sonuçlarından biri şöyle demektedir: "Aile bir bütündür, tüm üyeleri aile sorumluluklarını dengeli bir şekilde paylaşılmalıdır. Kadın ve erkeğin cinsiyete dayalı rol ayrımcılığını benimseyen çocuk yetiştirme tutumları yerini, aile içi ilişkilerde çağdaş ve paylaşımcı tutumlara bırakmalıdır." Metnin tamamına şu linkten ulaşılabilir: http://www.athgm.gov.tr/upload/mce/eskisite/files/kutuphane_14_III_Aile_Surasi.pdf.

deki ikincil konumu ile toplum hayatının "her alanında ve düzeyinde" görevli ve sorumlu mercilerdeki kadın oranlarının düşük olması arasında kurduğu ilişki ile kendisinden öncekilerden ayrılmaktadır.

Askerî darbenin ve siyasi yasakların toplumsal gündeme damga vurduğu seksenler biter, kadın hareketinin kurumsallaştığı doksanlar başlarken, Türkiye Cumhuriyeti hükümetleri, programlarında hâlâ kadınlara değil, "kadınlarımıza" diye seslenmektedir. 1990'lı yılların hükümet programları, kendilerinden önceki hükümet programlarından görece ileri sayılabilecek bir adım atarak yeni kavramlar benimsemeye, kısmen yeni bir bakış açısı sunmaya niyetlenmiş olsalar da, bu programlara göre kadınların, evlilik bağıyla kurdukları aileleri dışındaki varlıkları hâlâ çok zayıftır. Gene de, karamsarlığa kapılmak için yeterince nedenleri olmasına karşın umutlarını yitirmeyen kadınlar, doksanlı yıllar boyunca politikayı politikacıların ellerine terk etmeyecek, hükümet programlarında da gözlenecek önemli bir dönüşümün özneleri olacaklardır. Başka bir çalışmanın konusu olabilecek doksanların hükümet programları, kadınları ilgilendiren konulara yaklaşımda, kendisinden önceki dönemin programlarından önemli ölçüde ayrılacak, bu yaklaşım değişikliği hükümet programlarına hem dil hem içerik olarak yansıyacaktır.

KAYNAKÇA

Abadan-Unat, Nermin (1979) "Toplumsal Değişme ve Türk Kadını", *Türk Toplumunda Kadın*, Nermin Abadan Unat, Deniz Kandiyoti ve Mübeccel B. Kıray (der.), Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, s. 15-43.

Arat, Yeşim (2008) "Contestation and Collaboration: Women's Struggles for Power in Turkey", *The Cambridge History of Turkey V4: Turkey in the Modern World*, Reşat Kasaba (der.), Cambridge, Cambridge University Press, s. 388-419.

Baysal, Ayşe (1979) "Türk Kadınının Beslenme Sorunları", *Türk Toplumunda Kadın*, Nermin Abadan Unat (der.), Ankara, Türk Sosyal Bilimler Derneği, s. 133-148.

Berber, Metin ve Burçin Yılmaz Eser (2008) "Türkiye'de Kadın İstihdamı: Ülke ve Bölge Düzeyinde Sektörel Analiz", *"İş, Güç" Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, Cilt:10 Sayı:2, s. 1-16.

Boratav (2009) *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2007*, Ankara, İmge Yayınları.

Bulaç, Ali (2010) *Göçün ve Kentin İktidarı (Milli Görüş'ten Muhafazakar Demokrasiye AK Parti)*, İstanbul, Çıra Yayınları.

CHF (1927) *Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi*, Ankara.

CHF (1931) *CHF Nizamnamesi ve Programı*, Ankara.

Dalarun, Jacques (1992) "Ruhban Bakış", *Kadınların Tarihi: Ortaçağın Sessizliği*, Cilt 2, Georges Duby ve Michelle Perrot (der.), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, s. 25-51.

Doğan, İsmail (2009) *Dünden Bugüne Türk Ailesi, Sosyolojik Bir Değerlendirme*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Durakbaşa, Ayşe (1998), "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.), İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, s. 29-51.

Ergil, Gül (1979) "Üç Beş Yıllık Kalkınma Planlarında Kadınlara İlişkin Siyasalar ve Dolaylı Sonuçları", *Türk Kadın*, Nermin Abadan Unat (der.), Ankara, Türk Sosyal Bilimler Derneği, s. 221-239.

Fairclough, Norman (2001) "The discourse of New Labour: critical discourse analysis," *Discourse as data: A guide for analysis*, Margaret Wetherall, Stephanie Taylor ve Simeon Yates (der.), London, Sage Publications, s. 229-266.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1991-1936) "*Türklerde Aile İçtimiatı*", TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Bilim Serisi Aile Yazıları 1, Beylü Dikeçligil ve Ahmet Çiğdem (der.), Ankara, TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.

Frugoni, Chiara (1992) "Tasavvur Edilmiş Kadın", *Kadınların Tarihi: Ortaçağın Sessizliği*, Cilt 2, Georges Duby ve Michelle Perrot (der.), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, s. 316-403.

Göle, Nilüfer (2000), "80 Sonrası Politik Kültür", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (der.), İstanbul, Alfa Yayınları, s. 509-520.

Hercus, Cheryl (2005) *Stepping Out of Line: Becoming and Being a Feminist*, New York, Routledge.

Heywood, Andrew (2010) *İdeolojiler*, Ankara, Liberte Yayınları.

Kadıoğlu, Ayşe (2006) "Türkiye'de Vatandaşlığın Anatomisi", *Vatandaşlığın Dönüşümü-Üyelikten Haklara*, Ayşe Kadıoğlu (der.), İstanbul, Metis, s. 168-185.

Kandiyoti, Deniz (1989) "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", *Women-Nation-State*, Floya Anthias ve Nira Yuval-Davis (der.), Basingstoke, Macmillan, s. 126-50.

Lewis, Jane (1989) "Feminism and Welfare", *What is Feminism?*, Juliet Mitchell ve Ann Oakley der.), Oxford, Basil Blackwell, s. 85-101.

Mollaer, Fırat (2009) *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, İstanbul, Dergâh Yayınları.

Özbudun, Sibel (1994) *Türkiye'de Kadın Olmak: Bir Toplumsal Dönemeç Üzerine Düşünceler*, İstanbul, Yazın Yayınları.

Sallmann, Jean-Michel (1992) "Cadılar", *Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları*, Cilt 3, Georges Duby ve Michelle Perrot (der.), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, s. 420-433.

TUİK, (2012) "Nüfus, Yıllık Nüfus Artış Hızı ve Yıl Ortası Nüfus Tahmini", Online Kaynak: http://www.tuik.gov.tr/VeriBilgi.do?alt_id=39.

Uçan Çubukçu, Sevgi (2004) "1980 Sonrası Türkiye'de Kadın Hareketi: Ataerkilliğe Karşı Meydan Okuma", *Türkiye'de ve Avrupa Birliğinde Kadının Konumu: Kazanımlar, Sorunlar, Umutlar*, Fatmagül Berktay (der.), İstanbul, KA-DER, s. 55-75.

Uyar, Hakkı (2000) *1923'ten Günümüze CHP Tüzükleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme*, İstanbul, TÜSES Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya (1991-1943) "*Aile*", TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Bilim Serisi Aile Yazıları 1, Beylü Dikeçligil ve Ahmet Çiğdem (der.), Ankara, TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları

van Dijk, Teun A. (2001) "Political Discourse and Ideology," *Jornadas del Discurso Politico*, (basılmamış bildiri) Universtat Pompeu Fabra, Barcelona. Online Kaynak: http://www.discourse-in-society.org/dis-pol-ideo.htm.

Yavuz, Hakan (1996) "Turkey's Imagined Enemies: Kurds and Islamists" *The World Today*, 52: 98-103.

HÜKÜMET PROGRAMLARI

V. İnönü Hükümeti Programı, 1930-1931: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP6.htm

I. Bayar Hükümeti Programı, 1937-1938: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP9.htm

II. Saraçoğlu Hükümet Programı, 1943-1946: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP14.htm

Ürgüplü Hükümeti Programı, 1965-1965: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP29

II. Demirel Hükümeti Programı, 1969-1970: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP31.htm

Melen Hükümeti Programı, 1972-1973: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP35.htm

Irmak Hükümeti Programı, 1974-1975: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP38.htm

VI. Demirel Hükümeti Programı, 1979-1980: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP43.htm

I.Özal Hükümeti Programı, 1983-1987: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP45.htm

Akbulut Hükümeti Programı, 1989-1991: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP47.htm

I.Yılmaz Hükümeti Programı, 1991-1991: http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP48.htm

KADIN DİRENCİNİN BİR GÖSTERGESİ VE KADINCA BİR SAVUNMA REFLEKSİ: SERBEST ZAMAN VE SANAT

Ayşegül Utku Günaydın*

Serbest zaman etkinliği, Cumhuriyet öncesi kadın yazarların romanlarında kadının modernleşmesi ve birey oluşu gibi kavramların yanısıra yalnızlaşma ögesiyle de birlikte ele alınmıştır. Dolayısıyla serbest zaman hem kadının eğitimliliğine ve modernleşmesine işaret etmekte hem de modernleşme paradigmasının yarattığı bir çelişki olarak kadının, toplumsal yapının ve geleneğin kendisine dayanak olarak aldığı eril zihniyetin karşısında yalnızlaşmasının bir göstergesi ve dışa vurumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadının kendisini yabancılaşmış ve yalnızlaşmış hissetmesiyle doğru orantılı biçimde serbest zaman etkinlikleri bir iç döküş eylemi ve kişinin kendisini teselli ettiği bir alan olarak kadınca bir savunma refleksine işaret eder. Zaman zaman da kendisini ifade edebildiği, kanıtlayabileceği yegâne alan olarak karşımıza çıkar. Bu noktada 19. yüzyılda özellikle üst sınıfın statü göstergesi olarak serbest zamanın Tanzimat sonrası romanlarda önemli bir yeri olduğunu söylemek gerekiyor. Kadın romanlarında ise serbest zamanın kültürü tanımlayıcı işlevi dışında eğitimli üst sınıf kadının kimliğini tanımlamaya yardımcı bir kavram olarak düşünülmesi gerekmektedir. Kadın yazarların romanlarında kadın karakterler için serbest zaman etkinlikleri, önemli bir vakit geçirme aracı ve modern-

* Ayşegül Utku Günaydın, Bilkent Üniversitesi, İİBF, Türk Edebiyatı Bölümü.

leşme ögesi olarak öne çıkarken, erkek karakterlerin serbest zaman uğraşılarının neredeyse yok denecek kadar az olması düşündürücüdür. Serbest zaman etkinlikleri kadın yazarların romanlarında daha ziyade hemcinsleri bağlamında ele alınmış bir olgudur ve romanlarda genellikle kitap okuma, müzik, resim, dikiş nakış gibi etkinliklere yer verilmiştir. Erkek karakterlerin ise bu romanlarda serbest zamanlarını daha ziyade eğlence etkinlikleri ile değerlendirdiklerini görürüz. Bu da bir yanıyla kadının gözünde erkeğin yozlaştığını göstermektedir. Kadın yazarların romanlarında kadın, öngörü, sağduyu, ihtiyat, rasyonalite gibi kavramlarla ilişkilendirilirken eril zihniyetin, bu kavramlara tezat olarak, zayıf taraflarına vurgu yapılması anlamlıdır. Erkek, kadının karşısına ya zorla evlendirildiği "züppe", "şımarık" ve aşırı alafrangalaşmış zayıf karakterli bir erkek olarak; ya da eğitimli ise daha önce karşılaşmadığı bu kadın kimliği karşısında rasyonalitesinin eridiği, kadın karşısında yeteri olgunluk düzeyine erişmemiş bir kimlik olarak çıkartılır. Bu, kadınların kişisel gelişimlerine sekte vuran en önemli nedenlerden biridir. Toplumdaki ve aile içindeki baba ve eril figürler, tam olarak işlevini yerine getiremediği için kadının rehberi, kendi zekâsı olmak zorundadır. Bununla ilintili olarak romanlarda âdetler ve dinin de tam anlamıyla kadına rehber olamayacağı vurgusu yer alır. Dolayısıyla kadının sınırlarını zorlayarak kendisine sunulan olanakları sonuna kadar değerlendirmesi gerektiği düşüncesi, metinlerin alt okumasında yer alır. Okuduğu romanlardan ve kitaplardan akıllıca ders almak veya yeri geldiğinde serbest zaman etkinliklerini çalışma yaşamına dönüştürerek kazanç kaynağı haline getirmek onun elindedir.

Serbest zaman etkinliği, kadının ya arada kalmışlığının ve üzerindeki baskı mekanizmalarının yansımalarını görebileceğimiz eylemler olarak ya da kadının özgürleşmesinin ilk adımı olarak elindeki olanakları ve becerilerini olumlu anlamda dönüştürdüğü bir varoluş alanı şeklinde karşımıza çıkar. Kadın yazarlar, serbest zaman, sanat, eğitim ve çalışma yaşamı gibi konular üzerinden, eklemlendikleri kadın kimliğinin değerlerini vurgulamışlar; aile, gelenek ve toplum olarak kendi kimliklerinin karşısında yer aldıklarını düşündükleri eril zihniyeti sorgulamışlar ve buna bağlı olarak da toplumsal cinsiyet ilişkilerini dile getirmişlerdir. Bu bağlamda ele alınabilecek çok daha fazla roman olmasına karşın yazıda, belirgin biçimde öne çıkan Fatma Aliye Hanım'ın *Muhâdarât* (1892), *Refet*, (1898), *Udî* (1899), *Enîn* (1910); Fatma Fahrünnisa Hanım'ın *Dilharâb* (1896-97); Emine Semiye Hanım'ın *Gayya Kuyusu* (1920); Halide Edib' in *Handan* (1912) ve *Son Eseri* (1913) adlı yapıtları ele alınacaktır

Serbest zaman kavramı (leisure), bireyin çalışma ya da yemek ve uyku gibi zorunlu ihtiyaçları dışında kendi kişisel tatmini için seçtiği etkinlik-

lerle kendi iradesine bağlı olarak özgürce uğraştığı zaman dilimlerine işaret eder. Serbest zaman modernleşme ve kişi iradesiyle ilintili olarak da bireyleşme ve özgürleşme kavramlarıyla doğrudan ilintilidir. Yazıda serbest zaman kavramı, Tanzimat sonrası yazılan kadın romanlarında karakterlerin isteğe ve kişisel iradeye bağlı olarak kendilerine ait zamanı değerlendirme biçimleri bağlamında ele alınacaktır. Sandra Hebron, "A Social History of Women's Leisure" (Kadının Serbest Zamanının Sosyal Tarihi 1990) adlı makalesinde kavramı, serbest zaman, mekân ve cinsiyet ayrımı düzleminde ele alır ve evin kadın ve erkek için ayrı anlamlar taşıdığına dikkat çeker (42). Bu bağlamda romanlara baktığımızda kadının serbest zamanını ağırlıklı olarak ev içi mekânda geçirdiğini söyleyebiliriz. Özellikle II. Meşrutiyet sonrası yazılan romanlarda ve Halide Edib'le birlikte kadının serbest zamanının ev dışı alana taşması söz konusu olmuştur. Romanlarda serbest zaman etkinliğinin bir iç döküş aracı olarak öne çıktığı durumlarda eğitimli kadının, kendisi için çoğu zaman baskı mekanizmasının doğduğu alan olan ev içinde, hem bir kaçış aracı olarak hem de bir savunma refleksi olarak bu etkinliklere sığındığını görürüz. Kadın romancıların ortak bir şekilde dile getirdikleri temel konulardan biri, evle yani mahrem alanla özdeşleştirilen kadının daha bu alan içinde kendisini güvenli, huzurlu ve mutlu hissedememesidir. Ev içi alan, geleneksel baskıcı sistemin canlılığım koruduğu, aile içi iktidar ilişkilerinin en canlı olduğu mekândır; dolayısıyla zaman zaman kadın karakteri dışlayan, kadını baskı altında tutan mekân olarak karşımıza çıkar.

Serbest zaman, sanat, eğitim ve çalışma yaşamı gibi konuları, kadın bağlamında ele alan yazarların başında Fatma Aliye Hanım gelmektedir. Yazarın 1910 tarihli *Enîn* romanı, kadın erkek ilişkilerini ve bu bağlamda yaşanan hayal kırıklıklarını ele alırken kadının bireyleşmesi ve yalnızlaşması temaları üzerinde de durur. Bu bağlamda serbest zaman etkinlikleri ve sanat, romanda hem kadının modernleşmesinin hem de yalnızlaşmasının bir göstergesi olarak ele alınır. Romanın baş karakteri Sabahat ve yan köşkten arkadaşı Fehame, Fatma Aliye Hanım'ın romanlarında çizdiği kadınlığa ilişkin ortak bir değer anlayışına eklemlenen kadınlardır. Kendilerine sunulan eğitim olanaklarını sonuna kadar kendi gelişimleri için değerlendirmiş, eğitimli, görgülü, ihtiyatlı ve sağduyulu bu kadınlar üzerinden romanda serbest zaman etkinlikleri bağlamında modernleşme sorunu da gündeme getirilir. Özellikle müzik üzerinden sanatın icrası noktasında özümsemenin ve sanatın felsefesinin önemi vurgulanır. Buna göre sanat, kişiyi besleyen, kişinin kimliğini ve ruhsal dinamiklerinin temel taşını oluşturan bir etkinliktir. Dolayısıyla salt boş zamanı değerlendirme amacı taşımadığı fikri üzerinde durulur. Bu nedenle romanda özümseme-

den, hissetmeden ve üzerine kafa yorup düşünmeden sanat icra etmenin bir önemi olmadığı vurgusu, baş karakterlerle karşıt özellikler gösteren diğer figürler üzerinden yani farklı kimlikler aracılığıyla yapılır. Romanın yan karakterlerinden Piraye buna bir örnek oluşturur:

> Piraye, lâtif kızcağız! Tahsiline epeyce himmet olunmuş, kendisi de çalışmakta kusur etmemiş ise de okuduklarını bellemekle kalıp faaliyet-i fikriyesi ondan ilerisini merak ile tefekkürat-ı amikaya ve zekâyı tabiîsi istikşaf ve idrak-ı hakayık-ı âleme ilerleyecek mertebede değil idi. Asla budala ve ahmak değil idi. Lâkin orta bir zekâsıyla Sabahat ve Fehame gibi kimselerle kıyas olunamazdı. (377)

Böylelikle romandaki farklı karakterlerin musiki ve sanata nasıl yaklaştığı örneklendirilerek ezber sayesinde salt usüle göre eksiksiz çalmak ile musikide derinleşilemeyeceği vurgulanır. Son kertede sanat, kadın karakterlerin mizacını belirleyen ve kimlik olarak farklarını da vurgulayıcı bir araç olarak kullanılmıştır. Romanda Sabahat'ın nişanlısı Suat gibi kimliklere tezat biçimde ise sanatın salt hoş vakit geçirmeye yarayan bir eğlence aracı olmadığı vurgulanır. Romanın önemli kadın karakterlerinden Fehame için eğitim ve sanat, modernleşmesinin ve bireyleşmesinin göstergesi olmakla birlikte özellikle musiki bir iç döküştür. Sevgisiz öz annesinin kızında kusur bulamadıkça daha da hiddetlenmesi ve kızı üzerinde baskı kurması genç kadını yalnızlaştıran en önemli faktörlerden biridir: "Kızında gördüğü başkalığı Lütfiye Hanım çekemiyor, kızını hırpaladıkça hırpalıyordu" (300). Aynı şekilde kendisini kıskanan "garezkâr" (303) erkek kardeşleri yüzünden Fehame, kendi evinde bir yabancı ve dışlanmış bir kadındır. "Biraderlerinin en ziyade çekemedikleri şey Fehame'nin mükemmel tahsil görmüş, pek malûmatlı bir kız olarak meydana gelmesi[dir]" (299). Kendilerine tanınan geniş eğitim olanaklarını değerlendiremeyen erkek kardeşleri, Fehame'nin kendi kendini yetiştirmesini çekemeyip ona gelen kitaplara el koyarak ya da öğretmenlerini kaçırtmak için ellerinden geleni yaparak kız kardeşlerine her türlü eziyeti çektirirler. Dolayısıyla aile bireyleri, genç kadının geleceği yönünde bir engel ve tehdit unsuru oluşturan yegâne kişiler olarak sunulur. Babaları ise erkek çocuklarını evlat, kızını ise "el malı" olarak gördüğü için oğullarının kız kardeşlerine yaptıkları bu zulüm karşısında edilgen kalır (284). Fehame'nin kendi ailesinden gördüğü bu sıkıntılara bir de hiç tanımadığı bir adamla evlendirilmesi eklenince genç kadın için ev içi alan, huzursuzluğunun ve mutsuzluğunun kaynağı haline gelir: "Hane içinde bulunanlar da Fehame'yi pek soğuk bulurlar ve münzeviyane bir surette kitaplarıyla meşgul olmak, odasının işiyle uğraşmak gibi sairlerden ayrı yaşamasını

kibir ve gururuna verirler ve 'Ne olacak erkekler terbiye etti sonra da gâvur kızı! Hanımlık, kadınlıktan ne anlayacak!' derlerdi" (301). Dolayısıyla Fehame, dertleşeceği, sorunlarını paylaşacağı insan çok sınırlı olması nedeniyle sanatı, iç döküşünün bir ifadesi olarak kullanır. Sabahat ve Rıfat, yan köşkte çalıp söyleyen Fehame'yi gizlice dinlemekten büyük zevk alırlar:

> Gittikçe parlayan ruh-nevaz nağmeler kaybolmağa, derin, elim esvat-ı şikâyat işitilmeğe başladı. Ud inliyor, giryeler, eninler isâle ediyordu. Ah bu kız udu nasıl bir lisan-ı musiki ile söyletiyordu. Sanki kendi ıstırabına, âlâmma onu tercüman etmek istiyordu. Hazret-i Mevlânâ'nın "Eğer bu neydeki dudaklar bende olsa idi ben de onun gibi neler söylerdim!" buyurmuş olması gibi sanki lisanla ifham ve ilâm olunamayacak birçok haller, eninler onunla söylenmek isteniyordu. (223-24)

Romandaki Sabahat karakteri ise nişanlısı tarafından aldatıldığı için erkeklere olan güvenini tümden yitirmiş ve bu nedenle erkekler için üzülmemeye ve bir daha evlenmemeye karar vermiş bir kadındır. Roman karakterleri arasındaki en rasyonel kişidir. Dolayısıyla hayatındaki bu derin yarayı, kendisini bilim ve sanata adayarak, mutluluğu felsefede, sanatta, kısacası bilgide yakalamaya çalışan bir kadındır. Küçüklüğünden beri Abdullah Bey'den kozmografya, mantık, edebiyat, felsefe ve kimya gibi dersler alan genç kadının, profesyonel hayatında da müzikle uğraşan, güfte ve bestelerinin dışında şiirleriyle de edebiyat alanında ün salan kuzeni Rıfat ve Nihat'la yaptığı sanat sohbetleri ve müzik talimleri dikkat çeker. Sabahat için musiki hayatın acı tatlı tüm hâllerini yansıtan, insanın ta derinlerinden gelen bir ifade aracıdır: "Musikide tabiatin handeleri, neşeleri, sürurları da vardır, giryeler, naleleri, eninleri de vardır" (237-38).

Romanda Sabahat ile Fehame karakterleri arasında kadın birliği ve direnci bağlamında önemli bir bağ gelişir. İki kadının dostlukları geliştikçe kültürel anlamda da bir paylaşıma girdikleri görülür. Sabahat, Fehame'yi köşkte kendisine ait olan kitap odasına davet ederek birlikte saatlerce kitaplar üzerine konuşurlar (286). Sonrasında bu kültürel alışverişi bir adım öteye götürerek birlikte gece derslerine başlarlar:

> Ulûmun derinlerine giriştiler, filozofiye daldılar. O zamana kadar okuduklarının ilerisine doğru gitmekte idiler. Bunlar felsefe kitaplarını, roman kitaplarını okumak suretinde okuyanlar gibi okumuyorlardı. Felsefenin alfabesi makamında bulunan ulûmu okuduktan sonra Abdullah Efendi gibi bir muallimin taht-ı terbiyet ve tedrisinde hecelerini sökmüşler ve kıraata başlamışlardı (375-76).

Fatma Aliye Hanım'ın ilk romanı *Muhâdarât*'ta (1892) ise serbest zaman etkinliği özellikle okuma pratiği üzerinden ele alınır. Özellikle kadın okuru hedefleyen yazarın romanın başlığı için "akılda tutulan hikâyeler, faydalı bilgiler" anlamına gelen muhâdarât sözcüğünü seçmesi anlamlıdır. Çünkü okuru için yararlı olabileceğini düşündüğü "eş seçiminde kişisel irade", "evlilik", "sevgi", kadının "bireyleşmesi", "rasyonellik" ve "ihtiyat" gibi konuları yapıtının kurgusuna yerleştirmiş; bazı konularda kadını dikkatli olmaya teşvik etmiştir. Roman, Fatma Aliye Hanım için devrin yazarlarına koşut olarak insanlığa ve ahlaka hizmet eden, en iyi öğretici kamusal araçtır. Özellikle de kadın okur hedeflendiği için kitaplar aracılığıyla çeşitli kadınlık deneyimleri anlatılmakta ve bunlardan okurun ders çıkarması beklenmektedir. Roman, çok büyük ve etkili bir kültürel silahtır fakat bu noktada da okuma edimi yani romanın nasıl okunması gerektiği sorunu gündeme gelir. Yazara göre okuma edimi bazı ön koşullar gerektirmektedir: "Hiçbir roman iyiliği kötülük ve kötülüğü iyilikmiş gibi göstermez. Sadece hata onu yanlış anlayandadır. Bir bilgi sahibi, bir kötülüğü yaptırmak istediklerini anlayıp bunu engelleyebilirse bilgi sahibi okuyucu da yağmurun her şeyi temizlediği gibi kötülükleri de kendi ve herkes için iyiliğe çevirmiş olur" (99). Kitaplar aracılığıyla deneyimlenmiş davranış biçimleri ve olayların sonuçları ders çıkarılacak şekilde aktarılır. Böylece kadın, bu metinler sayesinde bizzat kendisinin kötü bir deneyim yaşamasına gerek kalmadan, toplum içinde hâlihazırda yaşanmış olaylardan ders alabilecektir. Dolayısıyla kitap ve özellikle de roman okumak yazara göre kadın için önemli bir serbest zaman etkinliğidir: "Her türlü hile ve düzeni yazmak, okumak yasak olsa asla ondan bahsetmezdik. Fakat bunların yasaklanması için yazılan nice kitaplar, verilen öğütler, hattâ tutulan dinler bile bu olayları izah edip nasihat vermediği için dünyada böyle olaylar eksik olmuyor" (56). Fatma Aliye Hanım, "[B]unları anlatmak zorundayız" derken hayata yeni başlayan kadınlar için yazdığını da belirtmektedir. Bu bağlamda da *Muhâdarât* romanında birbirine iki zıt kadın okur profili üzerinde, Fâzıla ve arkadaşı Fevkıye' nin en önemli serbest zaman etkinlikleri olan okuma pratikleri arasındaki fark üzerinde durur:

> Bu kızların her ikisi de o romanları okudukları hâlde her biri onlara ayrı ayrı anlamlar vermişler. Başka başka hükümler çıkarmışlardı. Romanlar birini ikaz ve diğerini etkisi altına alarak kötü bir olaya yöneltmişti. Romanlar hep birdi. Fakat okuyan kafalar başkaydı [....] İşte Fâzıla'nın kuvvetli ve keskin olan aklı ve zekâsı roman dersinde kendisine öğretmenlik ve babalık görevini yerine getirmiş, Fevkıye ise o za-

> mana kadar her istediği olmuş ve dilediği önüne getirilmiş, hiçbir arzusunun olamayacağını öğrenememiş bir şımarık kız olduğundan romanı da kendi keyfine uydurmuştu. (99)

Yazarın zekâ ile öğretmen ve babalık görevi arasında kurduğu ilişki önemlidir. Romanlarda baba figürleri genellikle ya ihtiyatsız ve sağduyusuz oldukları ya da evlatlarına bir rehber görevi göremediği için kadın figürler, ancak kendi zekâlarına yaslanarak ve rasyonellikten güç alarak kendilerinin rehberi olmak zorundadırlar. Dolayısıyla okuduklarından, öğrendiklerinden ders alarak öngörülü ve ihtiyatlı olmak durumundadırlar. Yazarın, romanın işleviyle ilgili uzunca üzerinde durduğu yapıtında, romanlardan gerekli dersi çıkarabilmek için bireyin o güne kadar edinmiş olması gereken bir altyapının gerekliğine işaret etmesi çok önemlidir. Bu birikim, romanların doğru algılanması için bir ön koşuldur. Özellikle kadın okuru merkeze alan Fatma Aliye Hanım için roman, kadın okurun çevresindeki insanlara ve tehlikelere karşı uyanık olmasını sağlayıcı bir araç olarak görülmektedir. Romanın aynı zamanda kişiyi ahlâklı olmaya özendirmesi ve insanı uyanık olmaya davet etmesi (97) söz konusudur. Buna bağlı olarak yazarın romanda "farkındalık", çevreye ve kandırılmaya karşı "uyanık olmak", "kadının kendini geliştirmesi" ve "bireyleşmesi" konuları üzerinde durduğu söylenebilir. Fatma Aliye Hanım'ın romanlarında etkilenmeye açık kadın ve erkek figürlerin karşısına ise mutlaka rasyonellikle bağını koparmayan bir kadın figür yerleştirilmesi anlamlıdır. Merkeze yerleştirilen bu figür, iyi okurun da temsilcisidir bir anlamda. Okumayla olan bağını doğru yönde kurduğu için kitaplar yoluyla dış etkilenmeye açık değildir. Bunun aynı zamanda sağlam, ayakları yere basan, etkilenmeye kapalı "yeni kadın"a işaret ettiği ileri sürülebilir. Fatma Aliye Hanım, bu biçim ve içerik tezatlığını romanın ana eksenine oturtur. Salt yüzeysel Batılılaşmanın eleştirisini vermekle kalmaz, bunu özellikle romanın başkarakteri Fâzıla aracılığıyla kadın sorununa bağlar; çünkü yüzeysel Batılılaşmanın acısını en çok eğitimli ve kültürlü genç kızların çekmesi söz konusudur. "Bayağılıkları"ndan kurtulması amacıyla Fâzıla eşine örnek olmayı ümit eder; fakat kültür ve yetiştirilme tarzı arasındaki uçurum bu engeli aşmalarına olanak tanımaz: "Fâzıla neyi sevse, Remzi ondan hoşlan[maz]. Remzi'nin eğlendiği şey, Fâzıla'nın sıkıldığı şeydi[r]" (172). Kocasıyla ortak bir paylaşıma girebilme adına Fâzıla, hoşlanmadığı şeyleri bile yapmaya razı olur. Hattâ en önemli serbest zaman etkinliği olan kitap okumaktan ve piyano çalmaktan bile taviz verir (176). Böylelikle ait olmadığı bir kültüre ayak uydurmaya çalışır. Tüm bu çabalara karşın evlilikteki sorunların çözülememesi, yetiştirilme farkının ya-

rattığı kültürel uçurumdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla gelenek tarafından kadın üzerine yüklenen eşi dönüştürme görevi olumsuzlanmış olur.

Fatma Aliye Hanım'ın romanlarında bir iş ile zihinsel ya da bedensel meşguliyetin ya da serbest zamanı verimli değerlendirmenin kişiyi dedikodu ve fitne gibi davranış biçimlerinden koruyacağı, sinirsel rahatsızlıklardan uzak tutacağı ve kişiyi daha iyi bir insana dönüştüreceği vurgulanır. Çalışmak ve kişinin kendisine ait zaman dilimini değerlendirmek, kadının çok yönlü kişiliğini ortaya çıkaran, psikolojisini düzelten ve bir birey olarak kendi ayakları üzerinde durmasını sağlayan bir olgu olarak sunulur:

> Her insan için bir işte çalışmak farz olduğundan, insanların kimi çiftçilik, kimi sanatkârlık, kimi gemicilik ve kimi ilim bilim, velhasıl herkes bir şeyle uğraştığı hâlde, işsizler tadına doyulamayan okumak, yazmaktan mahrum olduklarından dedikodu ve fitnelikle uğraştıkları bilinen bir şeydir. İşte bu "dedikodu" denen çirkin şeyin de kadınlar nezdinde aylaklıktan ileri geldiği doğru değil midir? (188)

Fatma Aliye Hanım, art arda yazdığı *Refet* (1898) ve *Udî* (1899) romanlarında kadının serbest zaman etkinliğini dönüştürmesi ve çalışarak özgürleşmesi temasını dile getirilir. *Udî*[1] (1899) romanı, aldatıldığını öğrendikten sonra eşinden ayrılarak kendi ayakları üzerinde durmaya çalışan bir kadının hikâyesini merkeze almaktadır. Romanın başkarakteri Bedia'nın küçüklüğünden beri en büyük tutkusu musikidir. Kanun ve kemanla müzik hayatına başlayan Bedia'nın udu keşfetmesiyle yaşamında içsel bir dönüşüm gerçekleşir. O dönemde Şam'da yeni yeni tanınan ve kadınlar arasında neredeyse hiç çalınmayan bu aleti çalmaya başlayarak kadın olarak da bir ilki gerçekleştirmiş olur. Bu bağlamda aslında tüm romanın bir kadının yaşamını müzik ve onun felsefesi üzerine kurma sürecini anlattığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bir dönüşümün romanıdır *Udî*. Bedia, evliliği sırasında da kocasının işleri nedeniyle pek çok ülke gezer. Gezip gördükçe müzik konusunda dünyadaki gelişmelerden yeterince haberdar olmadığını fark eden Bedia, kendisini daha çok geliştirmesi gerektiğine kanaat getirir. Kahire'de "Udî olarak kendi sanatkârlığının hiç mesabesinde kaldığını gör[ür]. Daha, daha!.. Çok çalışmak gerektiğini anla[r]" (49). Bunlar bir yönüyle içsel yolculuklar ve birey olarak kendini bulma

[1] Yazarın *Udî* romanı ile çağdaşı olan erkek yazarların romanları, 2007 yılında Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nde hazırladığım "Tanzimat Romanında Kamusal Alan ve Serbest Zaman Etkinlikleri" başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezimde kapsamlı biçimde ele alınmıştır.

süreci olmakla birlikte, müziğin modernizasyonu anlamında da ona perspektif kazandırıcı bir rol üstlenir. Bedia'nın İstanbul gezisi, musikinin bu kentte "derin bir ilim" (104) olarak ele alındığını ve geldiği üst noktayı görmesi açısından önemlidir. Bu, Bedia'nın musikiye olan bakışını değiştirerek salt hafızanın yeterli olmadığını ve nota bilgisinin önemini kavramasına yardımcı olur. Hocalarıyla eğitimi usta-çırak ilişkisini aşarak kültürel bir paylaşıma dönüşür. Bundan sonra musikide bir araç olan çalgının türü de önemini yitirir. Artık hocalarından öğreneceği şey musikinin derinliğidir. Bu, aynı zamanda kadın figürün müzik yaşamında da bir kırılmaya işaret eder. Bilgi edindikçe derinleşir, derinleştikçe müziğinde de ustalaşır. Ağabeyinin ölümü üzerine kadın karakterin yaşamı tümden değişir; bundan sonra Şem-î'nin yetim kalan kızı Mihriban ve kahyâları Rüstem'e de bakmak zorundadır. Sorumluluğunu yüklendiği iki insanı mağdur etmemek ve evi geçindirmek amacıyla Arabî udu ustası olarak ders vermeye başlar. Haftada bir günü kendi eğitimine ve serbest zaman dilimi olarak kişisel çalışmalarına diğer günleri özel derslere ayırır. Böylece serbest zaman etkinliğini, bir kazanç kapısına dönüştürerek bir kadın olarak kendi ayakları üzerinde durabileceğini kanıtlar. Ud ve musiki, bu yalnız kadının hem duygularını ifade aracı hem en yakın dostu hem de ekmeğini kazandığı bir araca dönüşür. Bedia musikiyi Mevlânâ'nın "Hem çü ney zehrî vü tiryaki dîd / Hem çü ney demsaz ü müştâkî ki dîd" (Ney gibi hem zehirleyen hem bağımlı kılanı, Ney gibi hem dost hem müştâkı kim gördü?) (82) beyitiyle örtüştürür. "Ud onun nasıl ekmek teknesi ise aynı zamanda ruhunun gıdası ve hayatının lezzeti[dir]" (119). Genç yaşında ihanetle karşılaşmış kadın karakter, duygularını dillendiren uduyla şöyle dertleşir:

> Beni hiçbir zaman terk etmeyen, kucağımdan kaçmayan vefakâr yârim! Can dostum! Dertlerimi dinleyen, kalbimi anlayan sırdaşım! Bana daima refakat eden yoldaşım! Beni yalnız sen terk etmedin, benden yalnız sen geçmedin, bana hıyanet etmedin! Bir zaman zevk ve sefâ kaynağım, eğlencem oldun. Şimdi de geçim kaynağım! Ekmek teknemsin! Benim yârim, benim erkeğim sensin!.. (116)

Romandaki kadın karakterin, müzik ile kendisine ait bir zaman dilimi yaratabildiği görülmektedir. Musiki ile ilgileniş, sadece boş zamanı değerlendirme etkinliği olarak değil, meslek olarak da icra edilebilecek kertede sürekli geliştirilmeye çalışılan bir yetenek olarak karşımıza çıkar. Bu noktada kadın karakterin bir müzik aletini usta biçimde çalıyor olması ve çalgının felsefesini musiki ile harmanlaması, kimlik sorunsalı açısından da romanı önemli kılmaktadır. Çünkü musiki kadın kimliği açısından bir

varoluş sorunsalı olarak öne çıkmaktadır. Romanın sonu, verdiği mesaj açısından daha da dikkate değerdir, çünkü müzik icra ederek para kazanan bir kadının, meslekî anlamda deforme olmamak için bu işi daha sonra salt kendisi ve sanat için yapma gayretini ortaya koyduğunu görmekteyiz. Romanın sonunda kadın karakterin, musikiyi para kazanılacak profesyonel bir meslek olmaktan çıkarıp tekrar bir serbest zaman etkinliğine dönüştürme arzusu, zaman zaman Fatma Aliye Hanım'ın "muhafazakâr" tutumuna ve kadının zorunlu olmadıkça çalışmasına olumlu bakmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Fakat bu görüş, metne ve yazara yapılan bir haksızlık olarak yorumlanabilir. Çünkü romanda emek ve üretimin karşılığı üzerinden "etik" sınırlar çerçevesinde kazanılacak bir yaşama ve üretimle gerçekleşecek bireysel tatmine yönelik belirgin bir anlayış söz konusudur. Musikinin tekrar bir serbest zaman etkinliğine dönüştürülmesi ise tamamen modernleşme ile ilintilidir. Bedia, meslekî deformasyonun kendisine ve sanatına vereceği zarardan kaçınmak amacıyla, parasal sorunlarını hallettiği noktada bunu tekrar salt kendi ile baş başa kalabileceği ve sanatını rahatlıkla icra edebileceği bir etkinliğe dönüştürmek istemiştir. Bu noktada Tanzimat'ın ve dönemin ideolojisiyle biçimlenen seçkin yaşam biçimine ve tüketime odaklı yaşama karşıt bir söylem bulunduğunu da söyleyebiliriz. Üretim karşılığı edinilen bireysel tatmin ve üretimin dönüştürülmesine yönelik vurgu, bu nedenle önem taşımaktadır. Müzik, bir süre sonra bir serbest zaman etkinliği olmaktan öte bir konuma taşınır. Müzik ile gelenek arasında sıkı bir ilişki kurulur. Geleneğe eklemlenen bir modernleşme söz konusudur. Dolayısıyla *Udî*, modernleşmenin salt simgesel düzlemde gözlemlendiği bir Batılılaşma alımlayışının karşısında yer alır. Yüzeysel modernleşmeyi, züppe karakterlerle ikili karşıtlıklar üzerinden ele alan romanlardan ayrılır. Bunun yerine geleneği dönüştüren ve modernizme eklemleyen bir kadın karakter aracılığıyla ele alınması söz konusudur. Bedia'nın udu çalmayı musikinin tarihiyle eş zamanlı olarak öğrenmesi, geleneğe eklemlenme noktasında daha da anlamlı hâle gelmektedir. Bu, aynı zamanda sanat uğraşısı için eğitim, birikim ve kültür gibi çok farklı etmenlerin bir arada bulunması gerektiğine işaret eder. Bu noktada bireyin kendisini sürekli olarak geliştirmesi, temel bir ilke olarak sunulur. Sanatla uğraşmak seçkin bir eylem olarak gösterilir. Dolayısıyla Bedia, musikinin kadın meclislerinde, eğlence amaçlı icra edilmesine karşıdır. Bedia'ya göre musiki bireysel ve ulvi bir etkinliktir. Hatır için arkadaşlarına çalsa da, eğlence amaçlı toplu yerlerde, değerini azaltacağı düşüncesiyle müziğini icra etmekten kaçınır; müziği bir eğlence ve ticaret aracına dönüştürenlere karşı durur. Onun için sanat sadece sanat için icra edilmelidir.

Fatma Aliye Hanım'ın *Refet* (1898) romanı, salt kadın karakterleriyle öne çıkan bir romandır. Kadının çalışarak kendi geçimini sağlaması ve kendi ayakları üzerinde durması, yapıtın ana izleğini oluşturur. Bir başka deyişle kadın azminin öyküsüdür. Bu bağlamda romanda tek bir kadın karakterden yola çıkılmaması, kendi parasını kazanarak geçinmek zorunda olan bir grup kadının ele alınması ve tamamen kadın dayanışmasına odaklanılması söz konusudur. Romanda çalışma yaşamı ve yaşam mücadelesi konu alınırken toplumsal yaşam içinde kadına ilişkin pek çok sorun da alt başlıklar hâlinde romanda karşımıza çıkmaktadır. Akrabalık ilişkilerindeki yozlaşma, kadının toplum içinde yalnızlaştırılması, yaşamak için verilen bireysel mücadele ve azim, kadın dayanışması, eğitim ve serbest zaman etkinlikleriyle kadının derinleşmesi ve toplum nazarında kendini kanıtlaması, hukuksal hakları konusunda bilgi edinerek miras konusunda haklarına sahip çıkması gibi pek çok sorun ele alınmıştır. Tüm bunlar öğrendikçe derinleşen kadının kendi haklarına sahip çıkarak kendi geleceğini kontrol altına almaya başladığını gösterir. Roman, taşradan İstanbul'a taşınarak yeni bir hayat kurarak ayakta durmaya çalışan Refet ve annesi Binnaz'ın öyküsünü merkeze alır. Refet, hayatını kimseye muhtaç olmadan sürdürmek isteyen kadın için en ideal mesleğin öğretmenlik olduğuna kanaat getirir. Bu yolla hem ailesini geçindirmeyi planlar hem de "evlâd-ı vatanın talim ve terbiyesinde buluna[rak]" (100) öğrencileri tarafından sevilmeyi arzular. Bu amaçla önce Rüşdiye'yi, ardından Dârü'l Muallimât'ı bitirir. Refet, okuduğu, okulda öğrendiği şeyleri akşamları dikişin başına oturduklarında annesiyle paylaşır; bu yolla hem öğrendiklerini pekiştirir hem de annesinin de bu bilgilerden yararlanmasını ve onun da dönüşmesini sağlar: "Binnaz'ı bütün bütün başka bir kadın etmiş idi [....] Binnaz okumak bilmediği hâlde o kadar malûmat sahibi oldu ki; bir çamaşırcı kadın olduğu hâlde, malûmâtlı ve zeki, müterakkî bir hanım ile musâhabet edebilir hale geldi" (78). Fakat derinleşmek için salt okul eğitiminin yetmemesinin vurgulanması önemlidir. Refet "Anladı ki, mektepteki dersleri okumakla; yalnız bir muallime olacaktı. Lâkin âlime olmak için daha okunacak çok şeyler vardı" (159). Bu bağlamda romanda maddi durumları iyi olmayan kızlara konaklarda verilen eğitimin önemi vurgulanır. Refet, konaklardan birinde sevabına ders verildiğini duyunca dört ay boyunca İnâyet Hanım'ın konağına gitmeye başlar. Roman da o dönemde konaklarda verilen eğitimin önemine dikkat çeker:

> [M]ektep sıralarında yiyeceklerini fukara kızlarla taksim eyleyen Osmanlı kızları, hanelerinde aldıkları derslerden ve okudukları kitaplardan dahi onları hisse-yâb eyliyorlardı [....] Büyücek familya kızların-

> dan mektebe gitmeyip hanelerinde tahsil edenler de hanelerine gelip giden fakir kızları, malûmâtlarından hisse-mend eyliyorlar. Bu muavenet ve teavündür ki; Osmanlı kadınlarını az zamanda terakkinin bu derecesine îsâl eylemiştir. (158-59)

Ders dışında geceleri dikiş diken Refet, kalan vakitlerinde ise ders vermeye başlar. Böylece bir yandan eğitimini devam ettirir; bir yandan da bu eğitimi değerlendirerek bir kazanç kapısına dönüştürür. Romanda kadının çalışması ve düşünme etkinliği, en çok olumlanan kavramlar olmakla birlikte bu ikisi ile güzellik arasında da bir ilişki kurulduğu görülür. Güzel bir kız olmadığı için evlenmeyi ümit etmeyen Refet, ileride öğrencileri tarafından sevilerek, toplum nazarında saygı duyulan bir kimlik hâline gelip bu yolla sevgi ihtiyacını karşılamayı amaç edinir. Dolayısıyla bir anlamda toplumdaki güzellik anlayışına karşı refleks bir tutumla kendini hep daha çok geliştirmeye, resim gibi çok yetenekli olmadığı alanlarda bile yetkinleşmeye ve evlilik yoluyla değil, yaptığı işlerle sevilmeye karar verir. Romanda buna uygun biçimde Refet'in çalışırken ve özellikle de düşünürken birdenbire değiştiği belirtilir. Dolayısıyla iç güzelliğinin derinleştikçe ortaya çıkacağı fikri üzerinde durulur. Akılcılık, bilgi ve bilgiden doğan fazilet kavramları, romanda yüceltilerek insanın düşünme yetisini kullanabilme oranı ile güzellik arasında da bir koşutluk kurulmuş ve böylece bedensel güzelliğin yanıltıcı ve geçici olduğu, düşünceye ve bilgiye bağlı zihinsel güzelliğin önemi ortaya konmuştur. Romanda kadının çalışırken ve düşünürken güzelliğinin nasıl ortaya çıktığı ise şöyle dile getirilmektedir:

> Bir sanatkârı güzel görmek isterseniz; onu sanatı başında görünüz! Bir ressamın en güzel resmine mâlik olmak isterseniz; şövalesi önünde, fırçası elinde olduğu ve işine dalmış bulunduğu anda bir fotoğrafını çekiniz [....] O sanatkârları o anda güzel eden nedir? Ressamın fırçasının hareketi, piyanistin parmaklarının oynaması mı? Fakat niçin âdi bir nakkaş ve âdi bir piyano çalan; o ve sanatı ve o hâlâveti alamıyor? İşte bunun gibi her düşünen de Refet'in o anda aldığı letâfet ve melâhati alamıyor ve Refet de her düşünüşünde o tavır ve vaziyeti bulamıyordu. (57)

Sonuçta kadın direnişi ve ittifakı sayesinde anne ve kızın hayatları kurtulur. Refet, kendisini toplum nazarında da kanıtlama imkânı bulur. Dolayısıyla kadın direncinin mükâfatını alarak ödüllendirilmiş olur. Roman, iki farklı kuşağın kadını olan bir anne ve kızın dayanışma ve hayat mücadelesi hikâyesidir. Gelecek kuşağın kadını, annesinin önüne geçerek ondan kalan kadınlık mirasını dönüştürmüştür. Bunu hem anne kız dayanışması

ile hem de diğer kadınların destekleri ile başarabilmişlerdir. Bunun karşılığı olarak Refet de başka yaşıtı olan genç kızlara yardım ederek dayanışma mirasını sürdürmüştür. Dolayısıyla Selma Rıza Feraceli'nin *Uhuvvet* (1895) romanında hayâlini kurduğu "kadın kardeşliği" sözleşmesi, bu romanda hayata geçmiş; dayanışma, sevgi ve mücadelenin getireceği olumlu sonuçlar vurgulanmıştır: Yalnızlaşan kadının da bu kardeşlik ve dayanışma sayesinde tek başına olmadığını hissetmesi ve bu duygudan kurtulması söz konusu olacaktır.

Fahrünnisa Hanım'ın *Hanımlara Mahsus Gazete*'de tefrika ettiği ve kitap olarak basılma imkânı bulamamış *Dilharâb* (1896-97) romanında aile içi baskı mekanizmaları nedeniyle kadın karakterin içe kapanarak yalnızlaşması anlatılır. Romanın başkarakteri Mazlume, okumaya ve öğrenmeye meraklı bir kızdır. Babası Saffet Efendi, "Kadınlara tahsil-i ilm ve fenn lüzumsuzdur" (3) düşüncesiyle kadının evlilik için hazırlanması gerektiğine inanmaktadır. Bu nedenle kızı Mazlume'nin rahatı konusunda ondan hiçbir şey esirgemese de okumasını gereksiz bularak eğitim konusunda bütün çabasını oğullarına sarf etmiştir. Buna karşın Mazlume'deki "maarife olan meyil ve istidat kendisini cahil kalmaktan muhafaza" (3) eder. Kendisine erkek kardeşleri gibi eğitim olanakları tanınmasa da bireysel çabalarıyla önce okumayı söker; ardından öğrenmeyi bir hırs haline dönüştürerek elinden kitabı düşürmez olur. Babasının kütüphanesinden aldığı kitaplar sayesinde Fuzulî'yi keşfeder; yengesinin piyano çalışını izleye izleye biraz piyano çalmayı öğrenir. Boş zamanlarında ise dikişle uğraşır:

> Mazlumede hep mehasin-i meyl-i muallî pek ziyade olduğu gibi henüz ve marifet namıyla dünyada mevcut olan şeyleri –iktidarının teallik edebildiklerini– ta'lim etmeye dahi fevkalâde hevâhişgir olduğundan mesela kimse tarafından kendisine bilhassa ta'lim edilmediği hâlde valide ve hemşiresinden göre göre ne biçim dikiş nakış vesaire gibi el işlerini öğrenerek az zamanda o derece meleke ve resuh peyda eylemiş idi ki valide ve hemşiresi dikiş ve biçim hususunda kendisine müracaat eder olmuşlar bir vakit ki küçük şakirdlerini üstad-ı ittihâz etmişler idi. (90:4)

Tanımadığı bir adamla görücü usulü evlendirilen Mazlume'nin tüm hayatı birdenbire değişir. Gelin gittiği evde kocasından, kayınvalidesinden ve görümcesinden kötü muamele görür. Genç kadın, ev içindeki yalnızlığını, dışlanmaktan ve kötü muamele görmekten kaynaklı üzüntüsünü, ya şiir okuyarak ya da piyano çalarak geçirmeye ve kendisini teselli etmeye çalışır. Daha önceden de çok zevk alarak yaptığı serbest zaman etkinlikle-

ri, gelin olarak gittiği bu yeni evde bir süre sonra kendi dünyasına kapanarak üzüntüsünden uzaklaşması için önemli bir iç döküş ya da kaçış aracı hâline gelir. Ev içinde hakaret duymamak için genç kadın çareyi odasına kapanmakta bulur. Odasında yalnız başına geçirdiği saatler ve serbest zaman etkinlikleri kadınca bir savunma refleksine dönüşür:

> Pek teselliyete muhtaç olduğu zamanlar gel benim yar-ı vefadarım refik teselliyetmedarım diyerek Nedim [ve] has ve kadimî Fuzulî Divanı ile odasına kapanır, oturur; nişâne-i ferih ve meserret addedilen âlât-ı darbın ağlarken icra olunduğuna yahud icra olunurken ağlandığına bir misal göstermek istiyormuş gibi bârân-ı belâ gibi eşk-i çeşmini isâle ede ede "Bir Katre İçen Çeşme-i Pür Hûn-i Fenâdan" şarkısını kim bilir kaç yüzüncü defa olarak piyanoda çalar, müteakiben "Mihneti Kendine Zevk Etmedir Âlemde Hüner" şarkısını çalarak sonra biraz teselliyat bulur münşerih olur idi. (102:4)

Tanzimat sonrası kadın yazarların romanlarında serbest zaman etkinlikleri, kadının bireyselleşmesi ve modernleşmesinin göstergelerinden biri olmasına karşın aynı zamanda kadının yalnızlaşmasının da en önemli yansımalarından birini oluşturur. İçe kapanan, hane içinde ya da bulunduğu ortama yabancılaşan, dışlanan ya da aşk acısı çeken kadın, kendini sanat yoluyla teselli eder. Serbest zaman etkinlikleri kadını baskı altında tutan "ev"e karşı birey olarak kendisini var edebildiği tek alandır. Bu bağlamda romanlardaki ortak nokta, eğitimli yeni kadının aile içinde ve dışında, geleneksel sistemin önüne koyduğu pek çok sorunla mücadele etmek zorunda kalmasıdır. Modernleşen, terbiye ve eğitim gören kadının sayıca az olması, onu yalnızlaştırırken, buna karşın toplum yapısındaki zihniyetin bu değişime karşı tahammülsüz olduğu görülür. Bu nedenle kadın yazarların romanlarındaki baş kadın karakterlerin genellikle aile içinde, eğitimi, görgüsü ve bilgisi nedeniyle dışlanmaları anlamlıdır.

Emine Semiye'nin *Dersaadet Gazetesi*'nde neşrettiği son romanı *Gayya Kuyusu*'nda (1920) ise serbest zaman, kadının özgürleşiminde kilit rolü oynayan bir araç olarak sunulur. Romanın baş karakterlerinden Rezin, küçük yaşta kimsesiz kalmış, bu nedenle anneannesi tarafından büyültümüş; 15 yaşına geldiğinde teyzesi Fıtnat'ın, oğlu Turhan'ı eve bağlaması amacıyla kuzeniyle zorla evlendirdiği ve bu yüzden evliliğinde mutsuz olan bir kadındır. İki genç arasındaki kültür ve yetiştirilme tarzının yarattığı uçurumun kadın üzerindeki olumsuz etkisi dışında kayınvalidesi, Rezin'i oğlunu eve bağlayamaması nedeniyle sürekli baskılamaktadır. Genç kadının özellikle kamusal alana çıkması engellenerek hareketleri kısıtlanır:

> Rezin'i en ziyade sıkan sokağa nadir götürülmesi idi [....] Odasını saymakla geçen bu münzevi hayat! Ona ağır bir işkence olmuştu. Daha büyük bir kederi de sokağa kendi tabirince ebdâl bir kıyafetle çıkmağa mecbur edilmesi idi. Esasen zarif bir surette giyinip kuşanmaya fevkalâde bir istidadı vardı. O yaşta diktiği bir bluz en pahalı terzilerin diktiklerinden daha uygun oluyor, taranmasında bile bir başkalık görülüyordu. Küçük kayın ana onun tabiatındaki nefaseti hakkıyla takdirden aciz, yalnız ya oğlundan başka birinin gözlerine güzel görünür de akıl öğrenirse ya büyünce bu sıkılığa tahammül edemez de kendilerini bırakıp giderse... İşte ancak bu fikre saplanarak o latif yavrucağı hakk-ı hayatından mahrum bırakıyor, onu eve kıskıvrak bağlayacak bahaneler icat ediyordu. (*Dersaadet* 12:3)

Romanda erkeği evlilik yoluyla değiştirme görevinin salt kadına yüklenmesi eleştirilirken genç bir kadının özgürlüğünü kazanma yolunda ailesine karşı verdiği mücadele ön plana çıkarılır. Bu mücadelede en büyük rolü ise Rezin'in serbest zaman etkinliği olarak en iyi bildiği şey olan dikişi, bir adım öteye götürerek sürekli bir iş hâline getirmesi oynar. Kadın figür, para kazanıp aile borçlarının ödenmesini sağladıkça kendisine olan güveni artar ve haksız olduğunu düşündüğü davranışlara karşı çıkmaya başlar. Evdeki odasında genç kızlara çeyiz hazırlayarak başladığı işi büyütür ve Kadıköy'de bir dükkânda çalışmaya başlar:

> Rezin, yangının harab ettiği aile borçlarına yardım için bir müessedede dikiş dikerek çalışıyor ve hayli para kazanıyordu. Fazla olarak Kadı Köyü'nün serbest muhitinde medeni fikirlerle kayın annesinin haksız tarzlarına kafa tutacak kadar kazanıyordu. Müşterilerini memnun ve cezb eden hiss-i tabiatı evvela kendi üstünde başında zarafetlerini ilân ederken daha fazla sevimli, güzel oluyor, terbiyesi, güleryüzlülüğü sebebine onu her gören beğenip seviyordu. Ancak iki senenin Kadı Köyü hayatında kayın annesinin zehirli diliyle her dakika izzet-i nefsinin kırılmasından mütevellid çocukluk tevazuları bitince kaybolmuş, terbiyesiyle örtmeğe çalıştığı kibiri sanatkârlık gururuyla birleşerek yüz göstermişti. Rezin, artık kayın annesinin her dediğine baş eğmiyor, mantık muhakemeleriyle haksız tavırlarını reddediyordu (48:3).

Dolayısıyla kadın karakterin serbest zaman etkinliğini çalışma yaşamına dönüştürmesi, aile içi iktidar ilişkilerini doğrudan etkilemiş ve Rezin'in

hane içindeki statüsünü de olumlu yönde dönüştürererek özgürleşiminde çok önemli bir rol oynamıştır.[2]

Halide Edib'in özellikle *Handan* (1912) ve *Son Eseri* (1913) romanlarında yazar, sanatı karakterlerin ruh durumlarını yansıtan simgeler olarak kullanmıştır. Handan, kendisi doğrudan bir sanatla uğraşmasa da iyi bir sanat alımlayıcısıdır. Yurt dışında olduğu süre içinde de sık sık müze ve galerileri gezer; sevdiği sanatçılarının tabloları karşısında uzun vakitler geçirir. Kendi ruh durumu ile bu sanat yapıtları arasında ilişki kurar. Bu sanat amaçlı gezilerde kendisine eşlik eden Refik Cemal, kadın karakterin tablolar ile kurduğu diyaloğu ve ilişkiyi gözlemledikten sonra kendi kendisine şu yorumu yapar: "Anlıyorum ki, Schopenhauer'ın dediği gibi, güzel sanatlar Handan için zincirli, dikenli hayatında bir azatlık. Sevdiği tabloların önünde bir sandalye atıp otururken gözlerindeki ışıklar tamamen kendi muhitinden, kendi hayatından sıyrıldığını gösteriyordu" (115-16). Romanda Handan ve Refik Cemal beraber National Gallery'ye giderler. Handan en çok İngiliz Romantik ressam William Turner'ın tabloları önünde durur. Turner'm peyzajları ile kendi ruh hâli arasında bir ilişki kurduğu görülmektedir. 18. yüzyılın romantik ve izlenimci ressamlarından Turner, peyzajlarında doğa olaylarına insani duyguların yansımalarını katarak ışığı ve renkleri simgesel olarak kullanmıştır. Doğanın bitmek tükenmek bilmeyen gizemi ile insanın kendi gizi arasında bir ilişki kurmuştur. O güne kadar peyzaj sevmeyen Handan, Turner'ın tablolarındaki gizemi keşfeder: "Ben şimdiye kadar peyzaj sevmezdim, diyordu. Fakat bu günlerde hayatın galeyanlarından, hayatın nihayetsiz tecellilerinden tamamen yoruldum. Bu harekette bile bence yorucu ve yeknesak bir gadir var. Peyzajlar beni dinlendiriyor, ruhuma sükûnet veriyor" (116). Fakat, burada Halide Edib'in Handan'a Turner'ın peyzajları ile kurdurduğu ilişkiyi biraz daha açmak gerekiyor. Peyzajlarda Handan'ı çeken, sadece bu tablolarda sükûneti bulması değildir. Kendi ruh durumunun gel-gitliği ile peyzajlardaki acıyla karışık hareket ve coşkulu ruh hâli arasında bağıntı kurmuştur. Bu bağlamda özellikle Turner'ın seçilmesi önemlidir. William Turner, manzara resimleri bağlamında sanat tarihinde

[2] Emine Semiye Hanım'ın bir diğer romanı olan ve *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin 98 ve 138. sayıları arasında yayımlanan *Bîkes*'te (1897) ise kötücül annesi yüzünden üzerine atılan suç sonucu yaşadığı evden kaçıp kimliğini değiştiren ve bir konağa hizmetçi olarak giren Memune' nin "besleme" olduğu gerekçesiyle çalıştığı evde kitap okuması ve kanun çalmasının kıskanıldığını ve salt diğerlerinden "farklı" olması nedeniyle hor görülüp serbest zaman etkinliklerinin engellenmeye çalışıldığını görürüz. Bu, diğer kadın romancıların çoğu yapıtında görüldüğü üzere kadın figürü değersizleştirme tutumuna karşı eleştirel bir yaklaşımdır. Kültürlü, iyi yetiştirilmiş, eğitimli kadının farklı olduğu gerekçesiyle bulunduğu ortamda dışlanması, kötü muamele.görerek değersizleştirilmesi söz konusudur.

bir kırılmaya işaret eder. Kompozisyonları durgun manzaraların aksine hareketlidir. Yüce ve dehşetli doğa olaylarına yer veren ressam bu doğa olaylarından yola çıkarak dalgalı ve gel-gitli duygu ve ruh durumunu yansıtır. *Sanatın Öyküsü*'nde (1993) E. H. Gombrich de, Turner'ın tablolarında öne çıkan doğa ve insanın ruh durumu arasındaki ilişkiye işaret eder: "Turner'da doğa her zaman, insanın heyecanlarını yansıtır ve dile getirir. Öz denetimimiz dışına çıkan güçler karşısında küçük ve yenik duyarız kendimizi" (390). Dolayısıyla Handan da Turner'ın peyzajlarındaki bu ruh durumu ile kendisi arasında paralellik kurmuştur. Kendini öz denetimi dışındaki güçler karşısında yenik, arada kalmış ve yalnız hissetmektedir. Kadın karakter Turner'ın insanın doğa olayları karşısındaki hissettiği mutluluk ve acı hissiyle de özdeşim kurar. Sanat ve ruh durumu arasındaki ilişki dışında sanat üzerinden kadının modernleşmesi ve bireyselleşmesi bağlamında da yapıtta önemli çıkarımlar yapılmaktadır. Handan'ın iyi bir sanat alımlayıcısı olması, onun entelektüel kimliğini pekiştiren bir unsurdur. Bu bağlamda sanata gerçekten kafa yorarak sanattan anlamanın önemi Handan ve Neriman arasında yapılan karşılaştırmada da görülür. Neriman, aldığı iyi eğitim sonucu güzel piyano çalabildiği halde onu düz bir şekilde icra etmekten öteye gidememiş, Handan ise sanatı düşünsel anlamda kimliğinin bir parçası hâline getirmiştir. Bu bağlamda Halide Edib'in kadın karakterlerinin de ortak bir değer sistemine eklemlendiğini söyleyebiliriz. Onun kadınları eğitimli, derin, hassas, yalnız ve zaman zaman da yaşadığı toplumsal düzenle uyuşamayan kadınlardır. Halide Edib, kadın karakterleri ile romanlarındaki diğer "aydın" erkekler arasında algı ve bakış farkı üzerinde özellikle de bu yüzden durur. "Aydın" erkek kimliğinin kadın karşısında ya da kadın sorunu konusunda henüz yeterli olgunluk düzeyine ulaşamadığını görürüz. Örneğin Handan'ın bilgiye, sanata, insana ve topluma bakışı daha hümanist bir yaklaşım sergiler. Onda öğrenmek bir ihtirastır; ama yalnız kitaplardan kuru bilgi edinmek değil, insana dair her şeyi bilmek ister. Bu nedenle çevresindeki "katıcıl", önyargılı aydın erkeklerden ayrılmaktadır. Sanat üzerinden kadın karakterin ruh halinin irdelenmesi de bu noktada anlamlıdır; çünkü sanat, Handan'ın "kadınca" ve hümanist yaklaşımını vurgulayan en önemli araçtır. Handan, onu seven erkeklerle çevrili olsa da aslında yapayalnız bir kadındır. Salt kadın olmanın bile bir yalnızlık getirdiğini anlatmak ister aslında: "[H]er erkeğin benim dediği ve münhasıran onun olan bir anası, kız kardeşi, sevgilisi, bir kadını vardır. Kadının öyle değildir. Hiçbir kadının benim diyebileceği bir erkek yoktur, yalnız çocuğu vardır. Ve çocuğu hususiyle bir şahsiyete malik olmadan onundur" (92-93). Yaşadığı toplumun durumu da kadın karakterin zamansızlığına işaret eder.

Halide Edib'in *Son Eseri* (1913) adlı romanında da sanat, kadın karakter bağlamında hem duyguların ve arada kalmışlığın bir ifadesi olarak hem de modernleşmenin bir uzantısı olarak ele alınmıştır. Kırık ve imkânsız bir aşkı ele alan romanda Feridun Hikmet, yazma hayatında uçurum noktasına gelmiş bir yazardır. Ressam Kâmuran'a âşık olması, uzun bir süredir yaşamında ve yazı hayatında tekdüze bir yaşam süren Feridun'u tekrar yazmaya iten ana sebeptir. Genç kadına duyduğu aşk ile yeni romanının da başladığını hisseder. Aynı şekilde Kâmuran'ın sanatı da yaşadığı bu ümitsiz aşk ile değişerek en büyük ilham kaynağı hâline gelir. Romanda Kâmuran'ın tabloları, karakterlerin ruh durumlarına işaret eden çok önemli semboller olarak karşımıza çıkar. Dante Gabriel Rossetti (1829-1882) gibi 19. yüzyıl ressamlarından kopya ettiği tablolar ile resme başlayan Kâmuran, yazar Feridun Hikmet'e duyduğu aşk ile bu aşkı soyutlaştırarak daha simgesel biçimde yaptığı resimlerde dile getirme olanağına sahip olur. Bu noktada Dante Gabriel Rossetti'nin seçilmesi anlamlıdır. Rossetti, hem Viktoryen dönemi şairi hem de ressamıdır. Şiirlerinde ve pek çok resminde aşkı ana tema olarak ele alır. Rossetti'nin acı çeken, üzgün görünümlü kadın portreleriyle Kâmuran arasında önemli bir paralellik kurulmuştur. Stephen J. Spector, "Love, Unity and Desire in the Poetry of Dante Gabriel Rossetti" (1971) başlıklı makalesinde Rossetti'nin yarattığı karakterler için aşkın, kişinin kendi yarattığı hapishanesinden bir kaçış olduğunu dile getirmektedir. Buna göre aşk, kişinin kendi sınırlarını aşmayı sağlayan bir araç olmakla birlikte kendi başına bir ilüzyon yaratmaktadır (433). Kâmuran romanda, "Kutsal Damozel" ve "Lilith" gibi resimleriyle ünlü ressamın ıstırap çeken kadınlarının kopya resimlerini yapar. Feridun Hikmet, Kâmuran'ın evindeki atölyesine gittiğinde özellikle Rossetti'den kopya olarak çalışılmış kadın portreleri önünde durur ve bunlardan birini şöyle betimler: "Vücudu iskelet gibi uzun, yassı, kafa at kafası gibi, kemiklerin hepsi meydanda. Gözler çökük... Sonra bu surat ve vücut ağrı çeken bir kadınınki gibi" (52). Feridun'un, Rossetti'nin ıstırap çeken kadınları ile Kâmuran'ın ruh durumu arasında bir ilişki kurduğu görülür. 19. yüzyılın önemli sembolist ressamlarından biri olan Rossetti, Viktoryen çağın toplum ve kadın üzerinde yarattığı baskıyı, kadın ve estetik konusunu resimlerinde dönüştürerek dile getirmiştir. Dolayısıyla Halide Edib tarafından özellikle seçilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kâmuran'ın Rossetti'den kopyaladığı portreler dışında kendi resimlerinin merkezine oturttuğu kadın figürleri de bu hüznü ve melankoliyi taşımaktadırlar. Yapıtlarda acı ve ıstırap duygusu hâkimdir. Aynı zamanda sevilmeyi hiç tatmamış bir kadının hüznüdür bu:

> Fakat bu portrenin bana Kâmuran hakkında öğrettiği yeni şey gözleri. Bu içimi karıştırdı. Bu gözler, yaşamamış, sevmemiş ve sevilmemiş bir kadının gözleri. Bunlara bakarken ekseriyetle hiç sevmediğim bir kelimenin hakiki manasını bana sezdirdi. Bakire. Bu kelimenin ifade ettiği kadın her erkeğe biraz korku verir zannediyorum. Tanımadığım bir yere girmişim gibi bu resmi yadırgadım. (53-54)

İnci Enginün, "Romanlarda Resim ve Ressamlar" (2009) başlıklı yazısında *Son Eseri*'yle ilgili şöyle demektedir:

> Izdırap tablolarıyla ünlü Rossetti resimleriyle Kâmuran'ı etkilemiştir. Aşk ızdırabıyla yanıp tükenen Kâmuran, sevdiği Feridun Hikmet ile kızının resimlerini yapar. Böylece tanıdığı muzdarip Meryem ve İsa tablolarının çehreleri yerine bu baba ile kızı koyar. Eserlerini yeniden gözden geçiren Halide Edib, bu romanın çok farklı olan ikinci baskısında bu bölümü eserinden çıkarmıştır. (423)

Halide Edib tarafından ikinci baskıda eklenmiş olan "Saadet Köşkü" ve "Saadet Köşkü Sahipleri" başlıklı kısım, Kâmuran öldükten sonra Ahmet Şerif adlı bir gazetecinin Asım Bey'le yaptığı söyleşi ve resimleri üzerine yaptıkları yorumlardan oluşur. Kâmuran'ın "Saadet Köşkü" ve "Ay Işığında Kaktüsler" adlı iki ayrı tablosu, genç kadının iki ayrı dünyasına işaret etmektedir. Bu resimlerden biri Kâmuran'ın kendi ütopyasını dışa vuran bir yapıttır; diğeri ise yaşamın ve toplumsal kuralların yalın ve sert yüzünü gösteren ve bu bağlamda bir kadın olarak Kâmuran'ın yaşadığı iç çatışmaları ve onun daha karanlıkta kalan yüzünü simgesel biçimde ifade eden eserdir. Zaten ressamın "Ay Işığında Kaktüsler" adını taşıyan bu tablosu, romana da ismini veren son eseridir. Ahmet Şerif adlı gazeteci ressamın ölümünden sonra köşkü gezerken bahçenin bir kısmını kaplayan kaktüsleri görüp bunlar arasından birini çarmıha gerilmiş bir insan yüzüne, bir diğerini acı çeken bir kadın vücuduna benzetir: "Kayalara tırmanan, sarılan, ucu bucağı olmayan yeşil yılanlar gibi kol kol uzanan kaktüsler var. Sıra ile birbirinden uzun, dikenli birer yeşil sırık gibi boyları köşkün damını aşan kaktüsler var. Sonra ancak eşlerini deniz diplerinde tasavvur edeceğiniz korkunç, karmakarışık şekilli, ahtapota ve bilmem daha ne gibi deniz mahlûkatına benzeyenleri var" (193). Gazetecinin iki tablo arasından "Ay Işığında Kaktüsler"i daha çok beğenmesi ve daha yetkin bulması da anlamlıdır: "Kaktüslerin hülyalı ve sihirli güzelliğinden sonra bu tablo[da] ressam Kâmuran'm emelleri toprak üstünde, herhangi alelâde bir kadın gibi saadet tahayyül eden bir sanatkâr olduğunu hissettim" (197). Ressamın son eseri, "Saadet Köşkü"nün aksine hem ressamın

sanatında yaşadığı kırılmayı ve vardığı üst noktayı imlemekte hem de bir kadın olarak çektiği ıstırabı, kaktüsler ile çarmıha gerilen kadın imgesi üzerinden soyutlama başarısını göstermektedir.

Sonuç olarak serbest zaman etkinlikleri ve sanat, hem bir yüzünü Batı' ya dönmüş eğitimli yeni kadın kimliğinin önemli bir göstergesi olarak hem de karakterlerin ruh durumlarına işaret eden önemli ögeler olarak karşımıza çıkar. Cumhuriyet'e kadar olan kadın yazınının genelinde bireyselliğin öne çıktığını söyleyebiliriz. Kolektif eğlenme ve vakit geçirmenin dışında bireysel yapılan etkinliklere bir vurgu vardır. Bunlar kadın romancıların baş kadın karakterleri bağlamında bir statü göstergesi olarak değil, modernleşmenin bir yansıması olarak gösterilmiştir. Kadın yazarlar, derinleşen kadının önündeki en büyük tehdit ve engeller olarak onun yalnızlaşmasına neden olan baskı mekanizmalarını, kadına karşı olan önyargılı tutumu, aile içi iktidar ilişkilerini, "yeni" kadın karşısında bocalayan geleneksel zihniyeti ve "erkek bencilliği"ni eğitim, sanat ve serbest zaman etkinlikleri üzerinden göstermişlerdir.

KAYNAKÇA

Adıvar, Halide Edib. *Handan* (1912). Haz. Mehmet Kalpaklı ve G. Ezgi Korkmaz. İstanbul: Can Yayınları, 2007.

—. Son *Eseri* (1913). Haz. Mehmet Kalpaklı ve S. Yeşim Kalpaklı. İstanbul: Can Yayınları, 2008.

Emine Semiye. "*Bikes*". *Hanımlara Mahsus Gazete*. 23 Kanunusani 1312 (4 Şubat 1897)-13 Teşrinisani 1313 (25 Kasım 1897).

—. "Gayya Kuyusu". *Dersaadet* 8 Temmuz 1336 (8 Temmuz 1920)-13 Eylül 1336 (13 Eylül 1920).

Enginün, İnci. "Romanlarda Resimler ve Ressamlar". *Türk Edebiyatı*. 423 (Ocak 2009): 16-20.

Fatma Aliye. *Muhâdarât* (1892). Haz. Emel Aşa: Enderun Kitabevi, 1996.

—.*Refet* (1898). Haz. Nurullah Çetin. İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık, 2007.

—.*Udî* (1899). Haz. Ferit Ragıp Tuncor. İstanbul: Selis Kitaplar, 2002.

—.*Enîn* (1910). Haz. Tülay Gençtürk Demircioğlu. İstanbul: Boğaziçi Yayınevi, 2005.

Fatma Fahrünnisa. "Dilharâb". *Hanımlara Mahsus Gazete*. 14 Teşrin-i Sani 1312 (26 Kasım 1896)-22 Mayıs 1313 (3 Haziran 1897).

Gombrich, E. H. *Sanatın Öyküsü*. Çev. Bedrettin Cömert. İstanbul: Remzi Kitabevi,1992.

Hebron, Sandra. "A Social History of Women's Leisure. *Women's Leisure, What Leisure*. İngiltere: Macmillan, 1990. 38-57.

Spector, Stephen J. "Love, Unity, and Desire in the Poetry of Dante Gabriel Rossetti". *ELH*. The Johns Hopkins University Press. 38 (Eylül 1971): 432-458.

BEDEN POLİTİKALARI



Mustafa Aslıer, *İnsanlar*, metal baskı, 35,5 x45 cm

İstanbul Resim ve Heykel Müzesi.

MODERNİTENİN EŞİĞİNDE TOPLUMSAL CİNSİYET REJİMİ: *PASTORAL İKTİDAR, BEDEN POLİTİKALARI VE EVLİLİK*

Murat Arpacı

GİRİŞ

Son dönem feminist teori, toplumsal cinsiyet ve cinsel kimlik çalışmalarını derinden etkilemiş olan Judith Butler, "toplumsal cinsiyet alanının betimlemesi hiçbir surette onun normatif işleyişinden önce gelmez ve ondan ayrı tutulamaz"[1] olduğunu belirtir. Bu tespit şu tartışmaya işaret etmektedir: Öncelikle toplumsal cinsiyeti *kader* haline getiren hiçbir sabit kategoriden (beden, kültür vs.) söz edemeyiz. Toplumsal cinsiyetin inşası, bedeni, cinsiyet ve kimlik kategorilerine sabitleyen iktidar ilişkilerinin normatif işleyişi içerisinde gerçekleşir. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet tartışması, iktidar ve beden politikaları tartışmasıyla birlikte anlamlı bir zemine oturan *tarih yüklü* bir alandır. Öte yandan "toplumsal cinsiyet" kavramına atfedilen anlamların moderniteye has bir inşa süreci içerisinde oluştuğunu varsaymak ve bu sürecinde 18. ve 19. yüzyıllarda yaşanan, eski rejimden keskin bir kopuşla şekillendiğini öne sürmek oldukça tartış-

[1] Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, Çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 27.

malı bir düşüncedir. Toplumsal cinsiyetin tarih dışı bir kategori olarak ele alınamayacağından hareket edersek, kurumların, pratiklerin ve söylemlerin belirli süreklilikler içerisinde (modern ve öncesi) toplumsal cinsiyet kategorisine nüfuz ettiğini söylemek mümkün görünüyor.

Nitekim geç dönem Ortaçağ'da toplumsal cinsiyet rejiminin nasıl işlediğine, beden politikaları, kadınlık, erkeklik, aşk ve cinsellik hakkında nasıl bir anlam zemininde inşa edildiğine ışık tutan araştırmalara baktığımızda tarihin bu döneminin modern biyopolitik topluma önemli söylemler devrettiğini görüyoruz. Bu anlamda geç Ortaçağ'ı modernitenin eşiği haline getiren şey sadece kronolojik bir temas değil, toplumsal cinsiyet ve beden politikaları alanında modernliğe önemli bir deneyim bırakmasıdır. Bu makalede öncelikle geç Ortaçağ'da toplumsal cinsiyet normlarını üreten iktidar ilişkileri Foucault'nun "pastoral iktidar" kavramından hareketle tartışılacak, daha sonra da bu iktidar yapısının beden üzerinden toplumsal cinsiyete nasıl bir düzen verdiği değerlendirilecektir. Buradan hareketle pastoral iktidar tekniklerinin bedene yönelik söylem ve pratiklerinin, bireyleri evlilik ve sapkınlık arasında salınan bir etik düzleme nasıl yerleştirdiği tartışılacaktır.

Pastoral İktidar, Vicdan ve Kendilik

İktidar, bilgi ve kendilikle ilişki biçimlerini kapsayan yeni bir arayışın karşılığı olan modernlik öncesi Hıristiyan deneyimi, modern iktidar biçimlerinin bedene yönelik uygulamalarının mantığını kavramak açısından önemlidir. Foucault'ya göre Hıristiyan deneyimi, yeni bir bireyselleştirici iktidar biçiminin gelişmesini ve bu iktidar tekniğinin ürettiği belirli bir beden / ten anlayışını temsil etmektedir. Foucault, bireyleri sürekli bir biçimde siyasal alanın içinde tutarak yönetmeyi amaçlayan bir iktidar biçiminin Hıristiyanlıkla birlikte giderek yaygınlaştığını belirtir. Bu bireyselleştirici iktidarın kökleri İbraniler'deki Tanrı ve Tanrının çoban olarak atadığı Kral anlayışına uzanan "pastorallik"tir.[2]

Pastoral iktidar etimolojik olarak çobanın sürüsü üzerinde uyguladığı iktidardır ve bütün Ortaçağ boyunca feodal toplumla sıkı sıkıya bağlantılı olan teknikler ile birlikte gelişmiştir. Foucault, pastoral iktidar anlayışının baskıcı değil üretken bir iktidar tekniğine karşılık geldiğini belirtir. Çoban ve sürü arasındaki bağ üzerinden tasavvur edilen pastoral iktidar çobanın sürüsü karşısındaki sorumluluğuna meşru bir anlam yükler. Burada bir toprak parçası üzerinde değil de dağınık bireylerden oluşan bir sürü

[2] Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", *Özne ve İktidar*, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 28-29.

üzerinde otorite sahibi olan çobanın görevi, sürüsünü sürekli gözetlemek ve sürüsündeki bireylerin iyiliğini gözetmek suretiyle, emanetine verilen sürüyü yönetmektir. "Çobanın iktidarı, sürünün her üyesine ayrı bir özen gösterilmesini içerimler."[3] Bu özen sadece çobanın sürüye bakışı değil sürünün de çoban dolayımıyla kendi konumunun bilgisine sahip olması anlamına gelir. Foucault'ya göre pastoral iktidar, "insanların varlığını ayrıntılarıyla ve doğumlarından ölümlerine kadar gelişimlerini içinde üstlenmek isteyen ve bunu, onları belli bir biçimde davranmaya, dua etmeye zorlamak için yapan bir iktidar"[4] biçimi olarak insanların yönetilmesinde farklı bir stratejik uğrağı oluşturur. Hıristiyanlıkla birlikte gelişen bu yeni iktidar biçiminin başlıca özelliklerini Foucault şu şekilde sıralar:

> 1- Bu iktidar, nihai amacı bireyin öbür dünyadaki selametini emniyet altına alan bir iktidar biçimidir.
>
> 2- Bu iktidar, salt emir veren konumundaki bir iktidar biçimi değildir; bunun yanında, sürünün yaşamı ve selameti uğruna kendini feda etmeye hazır olmak zorundadır. Dolayısıyla, tahtı kurtarmak uğruna tebaasından kendilerini feda etmelerini isteyen krallık iktidarından farklıdır.
>
> 3- Sadece bütün topluluğu değil; ayrıca özel olarak toplumdaki her bireyi, ömrünün sonuna kadar gözeten bir iktidar biçimidir.
>
> 4- Nihayet, bu iktidar biçimi insanların kafalarının içinde ne olduğunu bilmeden, onların ruhlarına nüfuz etmeden, onları içlerindeki en derin sırları açığa vurmaya yöneltmeden uygulanamaz. Bu da, bir vicdan bilgisini ve buna yön verme becerisini gerektirir.[5]

Şüphesiz ki pastoral iktidarın / pastoral tekniklerin Hıristiyanlıkla birlikte gelişmesi bu süreçte gelişen toplumsal-siyasal örgütlenme biçimi ve bu örgütlenme biçimiyle ilişkili olarak ortaya çıkan özneleşme kipleriyle yakından ilgilidir. Hıristiyanlığın nüfuz kazanmasıyla, toplumsal hiyerarşinin şekillenmesiyle, kilisenin belirgin bir güç kazanmasıyla ve toprak temelli olarak örgütlenmesiyle birlikte; ahireti, günahı, ruhun selâmetini, liyakat düzenini içeren inançlarla ve papazın rolünün tanımıyla birlikte; Hıristiyanların bir sürü oluşturduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır ve bu sürünün üzerinde özel bir statüden yararlanan belli insanların pastoral yükümlülükler uygulama hakkı ve görevi vardır. Diğer yandan pastoral ikti-

---

[3] A.g.m., s. 31.

[4] Michel Foucault, "Analitik Siyaset Felsefesi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 211.

[5] Michel Foucault, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 65.

dar ve toplumsal gövdeyi kateden pastoral teknikler her bir bireyi yalnızca belirli biçimlerde davranmaya zorlamak için değil, aynı zamanda "onu tanıyacak, keşfedecek, öznelliğini ortaya çıkaracak, kendisiyle ve kendi vicdanıyla olan ilişkisini yapılandıracak biçimde özel olarak her bir unsurun sürüdeki herkesin selametine göz kulak olmayı görev ve temel amaç edinir."[6] Burada kişinin öz-bilgisi kendi vicdanına bağlılığının ölçüsünü oluşturur.

Sanayi toplumundan ve disiplin tekniklerinin geliştiği dönemden önce Hıristiyanlıkla ve onun kurumlarıyla birlikte gelişen pastoral iktidar pratikleri bireyin kendi hakikatinin bilincine varmasını amaçlayan bir söylem zeminini kullanır. Bireyleştirici düzeneklerini uygulamaya yönelik olarak toplumsal bedeni kuşatan pastoral teknikler "hapishane toplumu"ndan çok önce vicdanı, her bireyin adeta bir *mikro hapishanesi* haline getiren taktikleri izliyordu. "Vicdan yönlendiriciliğini, ruh bakımını, ruh tedavisini içeren Hıristiyan öğretici teknikleri; itiraftan vicdan muhasebesine ve vicdan muhasebesinden günah çıkarmaya kadar uzanan tüm bu pratikler, hakikat ve zorunlu söylem terimleriyle insanın kendi kendisiyle bu zorunlu ilişkisi; pastoral iktidarı bireyleştirici bir iktidar yapan temel noktalarından birinin bu olduğu"nu[7] gösteriyordu. Bireyin kendisi hakkında hakikat üretimiyle bağlantıları olan ve mevcut iktidar teknikleriyle ilişkili olarak ortaya çıkan belirli bir yaşam bilgisi, her bireyin kendisini yönetmesinin temel kılavuzuydu. Buradaki mesele davranışların ve dürtülerin nasıl kontrol altında tutulacağı ve bu oto-kontrolün sürekliliğinin nasıl sağlanacağıydı. Ortaçağ insanlarının davranışlarının "modern insanların davranışlarına nazaran daha fazla dürtüler tarafından belirleniyor"[8] olmasının iktidar açısından bir sorun olarak görülmeye başlanmasının da bu döneme rastladığını söylemek mümkün görünüyor.

İTAAT, İTİRAF, HAKİKAT

Bir iktidar tarzı ve bağımlılık türü olarak pastoralliğin hâkim olduğu bir toplumda bireyin başlıca sorumluluğu, Hıristiyanlığın yaşam bilgisinin, öğretilerinin ve onun uygulayıcısı olan papazın kılavuzluğunda kişisel olarak günahlardan uzak durma ve arınma sorumluluğunu yerine getirmektir. Her bireyin kişisel olarak ruhunu günahlardan arındırma zorunluluğu vardır ve papazın iktidarını oluşturan şey, insanların günahlardan

[6] *A.g.e.*, s. 211-212.
[7] *A.g.e.*, s. 212.
[8] Peter Spierenburg, *Cinayetin Tarihi: Ortaçağ'dan Günümüze Avrupa'da Bireysel Şiddet*, Çev. Yiğit Yavuz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 62.

arınmak için kaçınılmaz olarak karşılaşacağı gereklilikleri feodal kurumlardan aldığı somut güç ve dinsel iktidarın sunduğu bir meşruiyetle kendi tekelinde tutuyor olmasıdır. Zorunlu olarak gerçekleştirilmesi telkin edilen günahlardan arınma eylemini şüphesiz herkes kendisi için yapar ama Foucault'nun da belirttiği üzere bu "ancak bir başkasının otoritesi kabul edilirse yapılabilir"[9] bir eylemdir. Bu otoritenin temelini oluşturan Hıristiyanlık, kilise kurumu ve bu kurumun gündelik hayatta cisimleşmiş temel figürü olan papaz, insanların davranışlarını denetleyebilecek, yönlendirebilecek ve bu yönlendirmelerin dışına çıkanları cezalandırabilecek siyasal mekanizmalara sahiptir. Bu iktidarı işler hale getiren hakikati ve hakikat üretimini içeren prosedürlerin dayandığı ana felsefe ise *itaatkârlıktır*. Hıristiyanlıkta itaatkârlık mutlak ve sorgulanamaz bir değerdir ve "Hıristiyan toplumunda papaz ötekilerden mutlak bir itaat isteyebilen kişidir".[10] Kiliseye özgürlük alanı sağlayan toplumsal yapı papazın hareket alanını güvence altına alan en önemli etmendir. Zira feodalite devletin derin bir şekilde güçsüzleştiği ve özellikle de bireyleri koruma konusunda tamamen yetersiz kaldığı bir dönemdir. Bu nedenle Marc Bloch'un da belirttiği üzere bu toplumsal sistemde "insanları tanrının hışmından korumayı üstlenmiş bir rahipler oligarşisi"nin[11] hâkimiyeti söz konusudur.

Genelleştirilmiş bir itaat sistemine yaslanan ve bir başkası karşısında mutlak bir itaat isteme düşüncesini meşrulaştıran bu itaat kültürünün Yunan ve Roma antikçağında olmayışına değinen Foucault, bir "hakikat hocası" olarak papazın görevinin toplumu yönlendirmekle sınırlı kalmadığını belirtir. Çünkü papaz toplum karşısındaki bu bütünlüklü görevinin yanında "ruhta, yürekte, bireyin en gizli sırlarında olan biteni de içeriden bilmek zorundadır. Bireylerin içselliğinin bu bilgisi Hıristiyan pastoralliğin uygulanması için kesinlikle zorunludur."[12] Bu bilginin oluşumunu sağlayan teknik ise *itiraf*tır. Jacques Le Goff, 1215 yılında her iki cinsiyetten Hıristiyanların, on dört yaşından itibaren en az yılda bir kez günah çıkaracağının kilise tarafından ilân edildiğini aktarır.[13] Bu yüzyıldan itibaren günah çıkarma sıklaşır ve giderek gündelik hayatın içinde olağanlaşır. Yenilenmeye çalışan Hıristiyanlık günah çıkarma yoluyla halkla daha çok diyalog kurmaya başlar. "Ruhunu kaybetmeden dünya nimetlerinden

---

[9] Michel Foucault, "Cinsellik ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 228.
[10] *A.g.e.*, s. 229.
[11] Marc Bloch, *Feodal Toplum*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1995, s. 546.
[12] *A.g.e.*, s. 230.
[13] Jacques Le Goff, "Ortaçağ", Dominique Simonnet ile söyleşi, Çev. Saadet Özen, *Aşkın En Güzel Tarihi*, s. 50.

faydalanılabilinir mi?"[14] sorusu papazla mümin arasındaki diyalogun eksenini oluşturur. Sürekli işleyen bir itiraf mekanizması Hıristiyan öğretiyle sıradan insanın varlığı arasındaki köprüyü kurma görevini üstlenecek papazın rolünü pekiştirir. "Hıristiyan, içinde olup biten her şeyi vicdanını yönlendirmekle yükümlü olacak birine sürekli olarak itiraf etmek zorundadır ve bu eksiksiz itiraf bir anlamda, elbette papaz tarafından bilinmeyen, ama öznenin kendisi tarafından da bilinmeyen bir hakikati üretecektir".[15] Kişinin kendisi hakkında hakikatin ya da başka bir ifadeyle öznel hakikatin üretiminden gücünü alan iktidarın bireylerin bedenlerine temas etmesini ya da daha açık bir ifadeyle beden içinde yol almasını ön gören eşik tam da burasıdır. Çünkü Hıristiyanlığın ahlâk öğretisinin, pastoral iktidar tekniklerinin ve buna bağlı olarak oluşan hakikat üretiminin kesiştiği yegâne mekân bedendir. Hıristiyanlığın bedenle olan ilişkisi felsefi ve siyasi olarak son derece belirgindir. İsa'nın bedeni Hıristiyanlığın mesajının merkezindedir ve Hıristiyanlık, Tanrının insan şekline bürünerek tarihe geçtiği bir dinsel inanışa yaslanır. İsa'nın çarmıha gerilirken çektiği çilelerin farklı sahneleri sayesinde mesihin bedeni hem kamusal alanda hem de özel alanda daima kendine yer bulur. İsa'nın bedeni bu dönemde, sıradan insanın acılarını anlayabileceği ve onunla özdeşleşebileceği bir bedene dönüşür. Richard Sennett'in belirttiği üzere "insanlar kral İsa'dan çok "acı çeken" İsa'yla, çile çeken İsa'yla özdeşleşiyorlardı."[16] Bedensel azap, hem bu dünyada hem de öldükten sonraki yaşamda insanların ahlâki duruşlarına yön veren kritik bir noktadır.

Bedenin siyasal ilişkilerin ve etiğin odağı haline gelmesi büyük ölçüde sanayi toplumundan önce gerçekleşmiştir. Buna ilaveten bedenin belirli bir ceza ekonomisine tâbi tutulmasının temelleri yine bu dönemlerde atılmıştır. Hıristiyan deneyimi beden ile Tanrı arasında bağ kurmaya çalışan bir iktidar biçiminin çeşitli özelliklerini barındırır. Jacques Le Goff'un belirttiği üzere "Ortaçağ toplumunda, bedenin yüceltilmesiyle aşağılanması arasındaki gerilim korkunçtur."[17] Beden, hem bu dünyadaki mükâfatın hem de cezanın uygulama alanıdır. Hıristiyanlıkla birlikte bedensel acı yeni bir manevi değer de kazanır. Buna örnek olarak Foucault, cüzamlıların algılanma biçimini örnek verir: "Cüzzamlı dünyadan ve zahiri kilise

---

[14] Georges Duby, *Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, 1991, s. 102.

[15] Michel Foucault, "Cinsellik ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 230.

[16] Richard Sennett, *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 144.

[17] Jacques Le Goff, "Ortaçağ", Dominique Simonnet ile söyleşi, Çev. Saadet Özen, *Aşkın En Güzel Tarihi*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2004, s. 56.

cemaatinden uzaklaştırıldıysa da, varlığı her zaman Tanrının dışavurumu olmaktadır, çünkü bütünü itibariyle onun öfkesini işaret etmekte ve iyiliğini vurgulamaktadır."[18] Buna göre Cüzzam, işlenen günahların bu dünyada cezalandırıldığı bir hastalıktır ve beden cezanın çekildiği "oda"dır. Bu dünyada cezasını çeken kişi öbür dünyada mutluluğa kavuşarak bunun karşılığını alacaktır: "Hastalık, günahkâr için şans, selametini riske atan çürümüşlük miyasmasından ruhunu arıtması için bir fırsattı."[19] Ten, insanın kaderinin okunabileceği bir harita gibi görülmektedir. Bu bakışa göre bedenin imtina ettiği dünyevi hazlar, yani bedeni zayıflatan şeyler ister istemez ruhu yüceltecektir. Bedeni günah yuvası haline getiren cinsel etkinlik ise ruhu zayıflatan en önemli bedensel pratik olarak anlaşılmıştır.

Bauman'ın belirttiği üzere pastoral iktidar, "bireyin ıslahının anahtarının bireyin kendisinde saklı olduğunu varsayıyordu."[20] Bu bağlamda pastoral teknikler ile beden arasındaki ilişkinin belki de en önemli mecrası olan cinselliğin Hıristiyanlıkla birlikte nasıl bir durum kazandığını anlamak önemli olacaktır. Çünkü Foucault'ya göre sakınılması gereken bir şey olarak, bireye her zaman baştan çıkarılma ve günaha girme ihtimaline "davet eden" bir şey olarak kavranan cinsellikleri yoluyla bireyleri denetleyen bir iktidar türünü inşa etme aracını Hıristiyanlık bulmuştur. Ancak burada bedenden gelebilecek her şeyi tümüyle günah ve zararlı olarak adlandıran bir yaklaşım söz konusu değildi. Söz konusu olan "bu vücudu, bu zevkleri, bu cinselliği; ihtiyaçları, zorunlulukları olan, aile örgütlenmesi olan, üreme zorunlulukları olan bir toplumun içinde işletebilmek"[21] için gerekli düzeneklerin oluşturulmasıydı. Evlilik, tek eşlilik, zevkin sınırlandırılması ekseninde teni kavrayan bu söylem ve buna dair geliştirilen bir cinsellik ahlâkı Ortaçağ boyunca etkisini güçlendirmiştir. Bu etik, sürekli olarak kendi zayıflıkları üzerine düşünen, kendi günaha girme eğilimlerini yargılayan birey tipinin ve sürekli tetikte bir kendilik bilincinin ve öznelliğin oluşturulmasıyla karşılığını bulmaktaydı. Kadınlık ve erkekliğin sınırları tanımlanmış bir toplumsal cinsiyet normu çerçevesinde nasıl şekillendirileceğine işaret eden çerçeve herkes için geçerliği olan bir etik söylem içerisinde belirleniyordu. Kendi cinselliğine ve kendi tenine ilişkin bir nefis tekniği geliştirmek her Hıristiyan için günah karşısında en

[18] Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi,* Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2006, s. 27.
[19] Jacques Gelis, "Beden, Kilise ve Kutsal", *Bedenin Tarihi,* Der. Alain Corbin- Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 48.
[20] Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 1996, s. 63.
[21] Michel Foucault, "Cinsellik ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 231.

önemli savunma duvarı olarak kilise tarafından telkin edilmekteydi. Nefsi köreltme, insanın kendi kendisiyle kurduğu bir ilişki türüdür ve bu ilişki Hıristiyan özkimliğinin kurucu bir parçasıdır. Hıristiyan pastoral tekniklerinin amacı bireylerin "kendi nefislerini köreltmeleri" için gayret etmelerini sağlamaktır. Oto-kontrol ve oto-sansür etiğin bu ve öbür dünyadaki en önemli emniyet kaynağı olarak görülmektedir. Yalnızca yasaklara ve reddetmeye değil aynı zamanda bir bilgi mekanizması, hakikat arzusu, bireyler üzerine ve bireylerin kendileri üzerine olan bilgilerinin işlerliğinin sağlanması bu iktidar ve denetim mekanizmasının başlıca özelliğiydi. Foucault özelde cinselliğin ve genel olarak bedenin tarihinde Hıristiyanlığın rolünü bu noktadan kavrar ve Roma döneminden Hıristiyan Ortaçağına uzanan süreci şu sözlerle özetler:

> Ten, bedenin öznelliğidir; Hıristiyan teni bu öznelliğin içine kapatılmış cinselliktir, Roma toplumuna pastoral iktidarın girmesinin ilk sonucu olarak bireyin kendi kendisini tabi kılmasının / özneleştirmesinin (assujetissement) içine kapatılmış cinselliktir.[22]

Kilise, Tanrıyla yaşam arasındaki sınırı Hıristiyan öğretisi açısından işlevsel hale gelecek bir düzeyde yakınlaştırmak istiyordu. Bu sınır kilisenin istediği bir şekilde askıya alabileceği ve uygulayabileceği bir eşikte uygulanır. Rémi Brague bu durumu şu sözlerle tarif eder: "Hıristiyanlık, tanrısal olanla insani olanı, onları ayırmanın kolay olduğu yerde birleştirir; tanrısal olanla insani olanı, onları birleştirmenin kolay olduğu yerde ayırır."[23] Öncelikle İsa'nın ve Meryem'in bedenini ve zamanla tüm bireylerin bedenini dinî yaşamın merkezine yerleştiren budur. Beden, dinsel olanın gündelik yaşamdaki manevralarını sergileyebileceği son derece işlevsel bir yerdir. Dolayısıyla beden ile tanrı arasındaki aracı olarak kilise ve Hıristiyan yaşam öğretilerinin siyasal stratejilerini çok çeşitli yönlerden uygulayarak bu işlevsel alanı verimli bir şekilde kullanmaya çalışmaları tesadüfî değildir. Özellikle Ortaçağ'ın sonlarına doğru kilisenin uygulamaları bireylerin günlük yaşantılarını denetim almaya dönük politikalara evrilir. Beden odaklı olarak gündelik yaşama yönelik politikalar giderek olgunlaşır. Çıplaklık, mahremiyet ve utanç sınırları büyük ölçüde bu dönemde belirlenmiştir. Örneğin önceleri âdeta bir şenlik mekânı olan, erkek ve kadınların aynı havuzda yıkandığı hamamlar ortaçağın sonlarına doğru kilisenin hedefi olurlar. "Umumhanecilik kadar aşağılık olan ha-

---

[22] *A.g.e.*, s. 232.

[23] Rémi Brague, *Avrupa: Roma Yolu,* Çev. Betül Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 156.

mamcılık"[24] diyen kilise bu konuda sert vaazlar verir. Bu vaazların telkiniyle hamamlarda kadınların ve erkeklerin birlikte yıkanmalarının yasaklanması dalga dalga yayılır ve bazı bölgelerde bu konuda sert önlemler alınmaya başlar. Örneğin 15. yüzyılda Fransa'nın Avignon kentindeki hamamlar için şu kural konulmuştur: "Kadınlara ayrılmış bir hamama, kadınlar içerdeyken giren bir erkek gözünün yaşına bile bakmadan öldürülecektir."[25] Cinsiyetler arasındaki mahremiyet duvarı yalnızca hane içindeki etik kurallarla değil, tüm kent ve yerleşkelerle politik ve hukuki düzenlemelerle güvence altına alınmak istenmekteydi.

Evlilik düzeneği

Geç Ortaçağ'da toplumsal cinsiyet rollerinin konumunu anlamak açısından *evlilik* kritik bir yere sahiptir ve bir papaz tarafından birleştirilmek XIII. yüzyıldan itibaren yaygın bir uygulama haline gelmiştir.[26] Evlilik, üremeyi ve cinselliğin iktidar tarafından arzu edilen normatif yapısını denetim altında alan elverişli bir kurumdu. Bu bağlamda Josep Fontana Ortaçağ "biyopolitikasının" çerçevesini şu sözlerle özetler: "Müminler üzerindeki denetim evlilik ve cinselliğe ilişkin yeni ve çok daha kısıtlayıcı kurallarla da pekiştirildi. Akrabalar arasında evliliğe daha büyük sınırlamalar getiren bu düzenlemelere aristokratik çevrelerde çokeşliliği ortadan kaldırmaya yönelik ciddi bir girişim eşlik etti."[27] İktidar, aile, evlilik ve cinsellik arasında kurduğu siyasal bağ üzerinden bedene yönelik müdahale alanını belirli bir düzleme oturtmaktaydı. Georges Duby'nin Ortaçağ'da iktidar ilişkileri üzerine yaptığı değerlendirmeleri tam da bu noktadan itibaren ele almak mümkündür. Duby, Ortaçağ'da iki kuşatıcı iktidar modeli olduğunu aktarır: "Her hücrenin bir toprak mülkiyetine kök saldığı bu kırsallaşmış toplumda, belli bir üretim tarzının kuşaklar boyunca korunması ödevini yüklenmiş laik bir model; zaman dışı amacı tensel ilişkileri durdurmak olan, yani cinselliğin taşkınlıklarını katı kalıplar içinde tutarak kötülüğü kovmayı amaçlayan bir kilise modeli."[28] Tensel olanı ve cinselliğin alanını giderek kontrol altında tutmayı amaçlayan düzenek-

[24] Georges Vigarello, *Temiz ve Kirli: Ortaçağ'dan Günümüze Vücut Bakımının Tarihi*, Çev. Zühre İlkgelen, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 52.
[25] Hans Peter Duerr, *Çıplaklık ve Utanç*, Çev. Tarhan Onur, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 39.
[26] Michel Sot, "Hıristiyan Evliliğinin Oluşum Süreci", *Batı'da Aşk ve Cinsellik*, Der. Georges Duby, Çev. Ayşen Gür, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 173.
[27] Josep Fontana, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması,* Çev. Nurettin Elhüseynş, Afa Yayınları, İstanbul, 1995, s. 62-63.
[28] Georges Duby, *Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, 1991, s. 29.

ler Foucault'nun tartıştığı pastoral iktidarı tanımlayan en önemli unsurlardı. Bu düzeneklerin başında ise "evlilik kurumu" gelmekteydi. Evlilik kurumu, Hıristiyan deneyiminin nüfuz ettiği bir alan olmasının yanısıra kilisenin bedensel olana doğrudan müdahale ettiği bir duruma olanak tanıyordu. Duby'nin belirttiği üzere "Ortaçağ, evlilik kurumunun giderek Hıristiyanlaştığı bir dönemdir"[29] ve Papazlar evlilik hakkındaki Hıristiyan öğretisine yaslanarak toplumsal ahlâkı yeniden biçimlendirmeye girişmişlerdir. Bu sayede evlilik kurumu beden ile pastoral iktidar arasındaki başlıca köprü olma işlevini yerine getirmekteydi. Pastoral iktidarın gündelik pratiklerde cisimleşmesinde ve etik yaptırımlar konusunda toplumsal belleği sürekli canlı tutmasında ritüel ve sembollerin işlevi büyüktü.[30] Bu anlamda "yatak" önemli bir örnektir. Yatak odası ve evli çiftlerin yatağının basit sembolik anlamlarla yüklü bir alan olmaktan çıkıp toplumsal cinsiyeti şekillendiren söylem ve pratiklerin odağına yerleştirilmesinde bu dönem kritiktir.[31] Yatak odası ve yatak, giderek politikleşerek kiliseyle birey arasındaki ahlâki eğitimin simgesel odağı haline gelir. Georges Duby yatağın bu merkezî konumunu şu sözlerle tasvir eder: "Evin ortasında bir oda, odanın ortasında da bir yatak vardır; soyağacının geleceğinin yapıldığı evlilik yatağı, bu yatağın yeri, düğün törenlerinde de hep merkezdedir. Düğün alayı gelini oraya götürür; papazlar onu çevresinde döner, kutsar, şeytanları kovar, bereket için yakarırlar."[32] Evlilik ve aile, yasa, ekonomi-politik, mülkiyet ve ritüel zemininde tanımlanıp çerçevesi belirlenen bir kurumdu.[33] Öncelikle evlilik anlaşması, yeni bir sadakat ve güvence ritüelini oluşturuyordu. Bu ritüel esnasında sözler verilmekte, bir verme ve alma mimiği yapılmakta ve evlilik belirli bir sözleşme eksenine oturtulmaktaydı. Peki, tensel ilişki, kadın ve erkek bedeni bu kurumun içine hangi bağlamda yerleştiriliyordu?

Burada erkek ve kadın bedenine dair farklı söylemler ve teknikler geliştiren bir iktidar biçimiyle karşı karşıyayız. Öncelikle görünürdeki tüm sert tutumuna rağmen Ortaçağ toplumu tekeşli bir yapı oluşturmamıştır. Bu anlamda kadın cinselliğinin aksine erkek cinselliğinin alanı, hiçbir şe-

---

[29] *A.g.e.*, s. 29

[30] Susan Marie Smith, *Caring Liturgies: The Pastoral Power of Christian Ritual*, Fortress Press, Minneapolis, 2012, s. 1.-43.

[31] Cary Howie, "Vision Beyond Measure: The Threshold of Iacopone's Bedroom", *Troubled Vision: Gender, Sexuality, and Sight in Medieval Text and Image*, Ed.Robert Mills-Emma Campbell, Palgrave, 2004, s. 139-155.

[32] Georges Duby, "Kadın, Aşk ve Şövalye", *Batı'da Aşk ve Cinsellik*,Der. Georges Duby, Çev. Ayşen Gür, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 190

[33] Georges Duby, *Rural Economy And Country Life In The Medieval West*, Trans. Cynthia Postan, University of Pennsylvania Pres, Pennsylvania, 1998, s. 28.-33.

kilde evlilik kurumunun içine hapsedilmiş değildir. Kadının durumu ve kadının bedeni erkeğinkinden çok farklı uygulamalarla karşı karşıya kalmıştır. Ortaçağ'da iktidar ilişkilerinin açığa çıkardığı söylem evlenmemiş kadında "bekâret"i ve evli olanlarda ise "sabır"ı yücelten bir anlayışı telkin eder. Duby bu bakışın temellendirildiği zemini şu sözlerle tarif eder: "Çünkü günahkâr varlıklar olan kadınların doğal sapkınlıkları, eğer gözetim altında tutulmazlarsa, soyun içine, atalar servetinin mirasçılarının içine, soyun bekâr erkeklerinin evin dışında veya evin hizmetkârları arasında neşeli bir cömertlikle meydana getirdikleri piçlerinkiyle aynı türden olan ve gizlice yapılan tohumlamalardan ortaya çıkan, başka bir kandan doğma hak gasp edicilerinin dâhil olmaları tehlikesini taşımaktadırlar."[34] Öjenist bir söylemin örneğini gördüğümüz bu anlatımda soyun kalitesi ile kadın bedeninin zabt altına alınması arasında doğrudan bir bağlantı kurulduğunu görüyoruz. Dolayısıyla evlilik kurumuna odaklanmış bir cinsellik anlayışı ve beden bilinci yoluyla doğrudan biyolojik yaşamı güvence altına almayı tahayyül eden bir bakış söz konusudur. Zira Foucault'nun da belirttiği gibi bu iktidar biçimi "yaşamla eşkaplamlıdır ve yine yaşamla süreklilik taşır" ve "devleti modern bir bireyselleştirme matrisi ya da pastoral iktidarın yeni bir biçimi olarak"[35] görmemize yol açan nokta burasıdır. Zira sanayi toplumu ve modernlikle birlikte öjenist bir söylem giderek rasyonelleşen bir devletin biyo-politik uygulamalarıyla eklemlenecektir.

Etik olarak bekâreti ve nefse hâkimiyeti yücelten Hıristiyan öğretisi bedene yönelik uygulamalarda mümkün olabilecek en ince ayrıntıyı düşünme yönünde gelişim gösterir. Dönemin bazı yazarları bu düşünceyi öylesine abartırlar ki banyo yapan bir bakirenin kendi çıplaklığını görmesine dahi karşı çıkarlar. Bu isimlerden biri olan Vincent de Beauvois şöyle der: "Erişkin bir bakire kendisini çıplak görmemelidir ve kendine baktığında yüzünün kızarması gerekir."[36] Kişinin kendi üzerindeki kendi gözü de günahın bir parçasıdır. Mevcut söylem kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak cinsellik vurgusuna odaklanmaktadır. Bunun ancak tensel hazlara yönelik bir politikayla gerçekleşebileceği konusunda mutabakat vardır. Bu anlayışa göre "şeytanın insanlara kurduğu tuzaklar içinde en kötüsü cinsel organların aşırı kullanımıdır" ve zevk almak "kirli" hale gelmektir.[37] Bu bağlamda kilise evlilik kurumunu kuşa-

[34] *A.g.e.*, s. 31.
[35] Michel Foucault, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 66.
[36] Vincent de Beauvois'dan aktaran Hans Peter Dueer, *Çıplaklık ve Utanç*, Çev. Tarhan Onur, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 33.
[37] Georges Duby, *Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, 1991, s. 32.

tırken çelişkili görünen ancak bu söz konusu bakış açısından tutarlı bir perspektif izler. Bu perspektif bir yandan cinselliği evlilik kurumunun içinde tutmaya öte yandan cinsel zevki bu evliliğin dışına çıkarmaya yönelik bir ahlâk önermektedir: "Eşler birleştiklerinde, kafalarında çocuk yapmaktan başka bir fikre sahip olmayacaklardır. Birleşmelerinden herhangi bir zevk mi almaya başladılar, hemen "kirli" hale gelirler."[38] Kilise evliliği benimseyip kurumsallaştırsa bile evliliğin bedensel zevk aracına dönüşmesi konusunda endişelidir. Bu anlayışa göre evlilik, cinselliğin disiplin altına alınması, zinaya karşı etkin bir şekilde mücadele verilmesi, soyun Hıristiyan öğretileri açısından "doğru" bir şekilde devam etmesi ve bedenin etik bir düzlemde denetlenmesi açısından işlevseldir: "Beden, dinsel tecrübenin zemini ve dinin kazanmayı umduğu şeydir."[39]

Evliliğin tüm aşamaları Foucault'nun sözünü ettiği pastoral tekniklerin ve söylemlerin bir dizi pratiğini yansıtır. Özellikle evlilik törenleri dikkate değerdir. Rahip, evlilik törenlerine yalnızca kutsamak, "şeytan kovmak" için değil, aynı zamanda denetlemek yani yönetmek için katılmaktadır. Rahibin bu rolü giderek dönüşecek ve nihai olarak da 12. yüzyıldan itibaren kilise, Hıristiyan tarzı evliliği, dünyevileşen devletin içine sokmaya çalışacaktır. Evlilik üzerindeki denetim tepede devlet, tabanda ise erkeğin üstlendiği bir mekanizmanın içinde giderek güçlenecektir. Zira pastoral iktidarın uygulayıcılığını rahipten sonra erkek devralır. Erkek, karısını denetim altına almak ve yönetmekle yükümlüdür. Evlilik anlaşması ilk önce inatla ilân edilen, kadının zayıf bir varlık ve günahkâr olduğundan hareketle kadının zorunlu olarak erkeğe/evliliğe tâbi kılınması gerektiği postülasına dayanmaktadır. Bu bağlamda yasalara göre kocanın, kadın bedeni üzerinde sınırsız hakkı vardır, ondan yararlanabilir, onu işletebilir ve ondan "meyve" alabilir.[40] Kadın kocasına bedenini sunmak zorunda ama ruhunu (kendi zevklerini) dizginlemek zorundaydı. Çünkü kiliseye göre aşk ancak Tanrıya yönelebilir bir şeydir. En aşağıda erkek ve en tepede devlet arasındaki söylemsel birlik kadın bedeni konusunda belirli bir uygulamayı icra eden aynı yaklaşımın iki ayağıdır.

"Hıristiyanlığın beden imgesi, bedeni hem yüceltmeye, hem de aşağılamaya yönelik çift yönlü bir harekettir".[41] İnsanoğlunun devamını sağlaması açısından, evlilikte cinsel eylem iyidir; ancak her zaman şehvetle

---

[38] *A.g.e.*, s. 32.

[39] Jacques Gelis, "Beden, Kilise ve Kutsal", *Bedenin Tarihi*, Der. Alain Corbin-Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 18.

[40] Georges Duby, *Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, 1991, s. 48.

[41] Jacques Gelis, "Beden, Kilise ve Kutsal", *Bedenin Tarihi*, Der. Alain Corbin-Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 18.

(zevk arayışıyla) lekelenecektir, şehvet kötüdür ve arzu ruhu alçaltır. Dolayısıyla karı kocanın şehvetten arınması gerekmektedir; demek ki cinsel ilişkiyi reddedenler için bir iffet olduğu gibi, karı koca için de bir iffet vardır. Cinsellik böylece hep kirliliğin yanında ve kutsalın karşı tarafındadır.[42] Kiliseye göre evlilikte cinsellik kutsanır, ama bir arınmayı da gerektirir.[43] "Kirlenme" ve "arınma" teması bu dönemde bedene yönelik politikaların başlıca meşruiyet kaynağı olan söylemler haline gelirler. 13. yüzyılda yaşamış bir yazar olan Nahmanides "cinsel organların ilk günahtan sonra çirkinleştiklerini"[44] yazar. Hıristiyan kişi yaşam yolculuğunu her türlü bedensel uyarımı alt ederek biçimlendirmelidir. Bu konuda Senet, "bir Hıristiyan beden karşısında kayıtsız kalarak Tanrıya daha çok yaklaşmayı umuyordu"[45] der. Bu bağlamda Hıristiyanlık antik topluma tekeşlilik kuralını dayatarak ve cinselliğe biricik işlev olarak üremeyi ve sadece çocuk sahibi olmak için cinsel birleşmeyi telkin edecektir.

Sapkınlığın İcadı

12. yüzyılda evlilik dışı yasak aşk yaşadıkları gerekçesiyle filozof Pierre Abélard ve öğrencisi Héloïse, Abélard'ın hadım edilmesi ve Héloïse'nın manastıra kapatılmasıyla sonuçlanan uygulamalarla cezalandırılırlar. Abélard ve Héloïse'ın yaşadıkları ve mektuplaşmaları[46] dönem hakkında önemli bir metindir. Abélard'ın hadım edilerek kiliseye göre "erkeklikten men edilmesi", cinsellik konusunda norma uymayanların bizatihi "biyolojik cinsiyetlerinin" yeniden şekillendirilmesiyle sonuçlanacak cezaya tabi tutulacağına işaret etmektedir. Bu aynı zamanda biyolojik cinsiyetin ve onun toplumsal sonuçlarının (örneğin erkeklik) *ebedi* olmadığına alttan alta gönderme yapar. Normun dışına çıkmak sadece bedenin cezalandırılmasıyla değil kişinin toplumsal cinsiyetin sembolik düzeninden dışlanmasıyla sonuçlanır.

Kilisenin bu telkinleri, beden, nefis ve günah konusunda kaçınılmaz olarak belirli bir cinsiyet ve cinsel davranış normunun oluştuğunu gösteriyor. Şüphesiz bu norm ancak belirli norm-dışı alanın tanımlanmasıyla

[42] Bedensel zevkin "kötülüklerin" kaynağı olduğu düşüncesi *modern zamanlarda* psikiyatrinin "normalleştirilmiş" cinsel eylem tartışmasına da kaynaklık edecektir. Cinsel aşırılık, hastalıkların nedeni olarak sorgulanacaktır.

[43] Michel Sot, "Hıristiyan Evliliğinin Oluşum Süreci", *Batı'da Aşk ve Cinsellik*, Der. Georges Duby, Çev. Ayşen Gür, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 175.

[44] Hans Peter Duerr, *Mahremiyet*, Çev. Mustafa Tüzel, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, s. 175.

[45] Richard Sennett, *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 109.

[46] Abélard ve Héloïse, *Mektuplar*, Çev. Zeynep Avcı, Mitos Boyut, İstanbul, 2002.

işlev kazanabilirdi. Kilise, bedene ve cinsel davranışlara yönelik çizdiği etik çerçevenin dışına çıkanları "sapkın" olarak nitelendiriyordu. Kıstaslar zamanla o kadar incelir ki âdeta bir "sapkınlar toplumu" oluşmuştu. Georges Duby "sapkınlığın" iktidara karşı direncin bir biçimi haline geldiğini ve "sapkınların"giderek bir hareket meydana getirdiklerini belirtir: "Bu hareket kendini ezilmiş hissedenler, şövalyelikten dışlanan ve senyörlük tâbiyetine sokulan, hali vakti yerinde köylüleri, uyuşukluklarından sıyrılan kent halkını ve tabii ki, erkekler tarafından daha sıkı baskı altına alınan ve haklarından yoksun bırakılan kadınları bir araya toplamıştır."[47] Sapkınlığında kendi içinde bir hiyerarşisi vardır. Öncelikle sapkınlık her şekilde şeytanla düşünsel bir anlaşmadır ve "şeytanla anlaşmanın en kötü biçimi ise cinsel olanıdır. Buna yanaşan varlıklar düşünülebilecek en doğaya aykırı şeyi yapmakta, verili dünya düzenini başka hiçbir şeyin yapmadığı kadar sarsmakta, o güne kadarki tüm zındıkları gölgede bırakmaktadırlar."[48] Sapkınlık beden üzerinden ölçüldükçe kilisenin uygulamaları çeşitlenmekte, bu durum "günah alanı"nı genişletmekte ve halkın yasakları askıya aldığı yegâne kolektif alan olan karnaval meydanının direniş atmosferini paylaşan kişi sayısını arttırmaktadır. Reay Tannahill, kilisenin beden üzerinden sapkınlığın çerçevesini genişleten bakışını şu sözlerle özetler:

> Cinsellik tarihi söz konusu olduğunda, Hıristiyanlık kilisesi korkutucu bir sicile sahiptir. Diğer Batı toplumları zina (genellikle), gebeliğin önlenmesi (ender olarak, kürtaj (kimi zaman), eşcinsellik (kimi zaman), bebek katli (ender olarak), zoofili (kimi zaman), ve mastürbasyon (asla) farklı derecelerde lanetlemişlerdi. Kilise ise hepsini yasakladı. Diğer toplumlar seksi her pozisyonda bir zevk olarak görmüşlerdi. Kiliseye göreyse cinsel zevk bir günahtı ve ancak erkeğin üstte olduğu pozisyon kabul edilebilirdi.[49]

"Sapkın"lığın sınırını belirleyen şey kilisenin yaşam öğretisini bireysel olarak uygulamadaki iradeydi. Beden bilincinin hayat tasavvurundan ve dünya görüşünden ayrılamayacağı kuralının kökleri bu döneme dek uzanır. Bedenin olanak sağladığı bu günahların üstesinden gelmenin başlıca yolu, pastoral iktidarın uygulayıcısının (çoban, papaz, koca, baba vs.) ol-

---

[47] Georges Duby, *Şövalye, Kadın ve Rahip: Feodal Fransa'da Evlilik*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 115.

[48] Christoph Türcke, *Cinsiyet ve Akıl*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 168.

[49] Reay Tannahill, *Tarihte Cinsellik*, Çev. Sinem Gül, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 139.

madığı durumda bu iktidarı sürdürecek bir öznel deneyimin gerçekleşmesiyle mümkündür. Kişinin kendi üzerinde uyguladığı kontrol mekanizması bu iktidarın selâmetini güvenceye alır. Kendini denetleme geç Ortaçağ' dan itibaren giderek daha yoğun bir biçimde mevcut anlayışın merkezine yerleşmiştir. Kilise, kilise mensupları ve bu mensupların ürettiği düşünceler bir model olarak toplumun önüne konulmuştur. Kilise mensuplarına evlenmeyi yasaklamışlardır, çünkü cinsel arzulara gem vurma, onlara, rahipleri dünyevi konumlar hiyerarşisinin zirvesine yerleştirecek bir üstünlüğün güvencesi olarak gözükmüştür.

Bedeni bir "yanlış" davranışlar kaynağı olarak gören anlayış kendisinden sonra gelecek dönemde de dönüşerek varlığını koruyacaktır. Duby, "Hıristiyanlıkla birlikte beden ile günah arasında kurulan ilişki, gerçekten de ilk yeniliklerden biridir"[50] der. Bu yalnızca "bedensel günah" deneyimine Ortaçağ'da çok sık rastlanmasından ileri gelmez. Ama bedensel günah konusunda, bütün Ortaçağ boyunca, anlam kaymalarıyla birlikte, cinsel uygulamaların büyük bir çoğunluğunun baskı altına alınmasını haklı gösteren, bunun için de en yüce yetkiliden, yani Kutsal Kitap'tan yararlanan bir süreç yaşanır. Toplumsal gövdenin bütününe nüfuz etmeyi hedefleyen merkezî bir kontrol arzusu ancak modern devletin oluşumuyla gerçekleşebilecek bir durum olacaktır. Hıristiyanlık tek bir bedensel günahtan çok, bir sürü bedensel günah çeşidinden söz eder ve başta şehvet, zevk düşkünlüğü ve zina olmak üzere Hıristiyan deneyiminin mahkûm ettiği bedensel durumlar modern toplumlarda da belirli ölçü olarak varlığını sürdürecektir.

Bedenin cinsel etkinlikle birlikte anılması bu dönemin en güçlü düşünsel eğilimidir. Beden / ruh karşıtlığının katılaşması, caro'nun (beden), 'İsa'nın incarnatio (bedenleşme) yoluyla şekline büründüğü 'insanlık' olarak anlamının kayması, artık zayıf, baştan çıkarılabilir beden anlamını alması, bedensel sözcüğünün anlamının da cinsel'le özdeşleşmesidir. Giderek beden cinsel eyleme indirgenen ve meşru bir şekilde müdahale edilebilen bir söylemin içine yerleştirilecektir. İnsan doğası anlamına gelen caro'nun anlamının kayması, böylece bu doğanın cinselleşmesi sonucunu yaratıyor, çoktanrılı etiğin de izlediği aynı evrim uyarınca, doğa karşıtı günah kavramının (eşcinsellik, kadınlarla ters ilişki, ya da kadının üstte olduğu ilişki böylece yasaklanacaktı) genişlemesiyle daha da yaygınlaşıyordu.[51] Önceleri bekarete ve kendini denetlemeye yönelik bir söylemden hareket eden ve giderek çeşitlenip bedeni farklı yönlerden tanımlayan ve

[50] Georges Duby, *Şövalye, Kadın ve Rahip: Feodal Fransa'da Evlilik*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 158.
[51] *A.g.e.*, s. 160.

iktidara beden üzerinde geniş bir hareket alanı sağlayan bu beden düşüncesi modernliğe damga vuran disiplin toplumu anlayışıyla dönüşerek yeni bir şekil alacaktır.

BİYOPOLİTİK EŞİK

Ortaçağ'ın sonlarına doğru denetleyici politikalar giderek gündelik hayatın ve tek tek tüm toplumsal tiplerin belirli bir düzlemde etki altına alınmasını öngörüyordu. Norbert Elias'm belirttiği gibi "Ortaçağ toplumu, bir davranış modelinin belirli bir toplumsal merkezden çıkarak zamanla bütün toplumu etkisi altına alabilecek şekilde yapılanmıştır."[52] Kilisenin öğretilerinin ortaya koyduğu hakikat mekanizmaları ve toplumsal cinsiyet rejimi, kendi içinde "normalleşmiş" bireylerin bulunduğu bir toplum arzusuna dayanıyordu. Modern devlet bu arzuyu büyük oranda gerçekleştirecektir. Foucault'ya göre pastoralliğin sanayi toplumundan önceki süreçte başlayıp sona erdiğini düşünmek hatadır. Zira bu yeni iktidar biçimi ve teknikleri giderek güçlenerek bir dizi iktidarı (ailenin, hukukun, tıbbın, psikiyatrinin, eğitimin ve işverenlerin) karakterize eden bireyselleştirici bir taktik şeklinde toplumsal gövdeye nüfuz edecek ve modern devletin önemli bir özelliği haline gelecektir. Bireyselleştirici pastoral teknikler ise 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren yeni formlara (psikiyatri ve tımarhaneler, klinik tıp ve hastaneler, panoptik mimari ve hapishaneler, kısacası toplumu bir disiplin ve norm toplumuna ve iktidarı yaşamı kuşatan bir biyoiktidara dönüştüren kurumlar ve pratikler) bürünecektir.

[52] Norbert Elias, *Uygarlık Süreci-1,* Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 215.

BEDEN SOSYOLOJİSİ VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Vehbi Bayhan

Dünya bir oyun sahnesi,
Her kadın ve her erkek sadece birer oyuncu,
Girerler ve çıkarlar,
Ve bir kişi, birçok rolü birden oynar.
William Shakespeare
(As You Like It, Perde II, Sahne VII)

GİRİŞ

Sosyal bir varlık gerçekliğinde bir aile içerisinde doğan insan, anne ve babasından gelen kromozomların sayısına göre ya erkek ya da kız cinsiyetinde dünyaya gelir. Biyolojik verasetini doğuştan verili alan birey, sosyal verasetini de içinde doğduğu ailede hazır bulur. Nasıl ki, cinsiyetini belirleme seçeneği yoksa doğduğunda kendisine verilen ismini de seçme hakkı bulunmamaktadır. İçinde doğduğu ailesinin ırkı neyse o ırka mensup olur. Türk, İngiliz, Fransız, İtalyan, Rus, Kürt, Rum, Arap vb. Gene içinde doğduğu aile Sünni ise Sünni, Alevi ise Alevi, Protestan ise Protestan, Katolik ise Katolik, Yahudi ise Yahudi, Ermeni ise Ermeni olur. Yetişkin olduğunda ismini, cinsiyetini ve mezhebini değiştirenler olsa da, bunlar istisnadır. İstisnalar kaideyi bozmaz, aksine güçlendirir. Kimlik örüntüsünü değiştirenler hem "öteki" olurlar, hem de kendilerine yabancılaşırlar.

Cinsiyet, ırk, millet, din ve etnisite yanında birey, ailesinin sosyal sınıfı neyse o sosyal sınıfın mensubu olur. İlerde eğitim ve meslek ile sosyal sınıf atlasa da, geçmişindeki mensup olduğu ailenin sosyal sınıfından kendini soyutlayamaz. İçinde doğduğu ailesinin sosyal ve kültürel dokusu kendisini kuşatır. Aile, toplumun sürekliliği için hem ontolojik, hem epistemik, hem de etik açısından birey veya vatandaş üretme kurumudur. Ailelerin ve sülalenin devamlılığı çocuklarla sağlanır. Bu açıdan hem ulusal, hem dinsel hem de etnik açıdan aile kutsal bir kurumdur. Birey ve toplumun birbirini üretmesinde aile temel organizasyondur. Bunun için bireyin bedeni; devletler, dinler ve bütün otoriteler için müdahale edilen ve denetlenen bir varlıktır.

Kültür, insanın yaptığı ve yarattığı maddi ve manevi bütün birikimdir. Nesilden nesile aktarılan kültür bağlamında, sosyal bir inşa süreci olan "sosyal gerçeklikler" doğalmış gibi algılanmaktadır. Ancak, sosyal değişim çerçevesinde her nesil sosyal inşaya kendi deneyimini ve birikimini aktarır. Her inşa edilen deneyimler birikimsel (kümülatif) oluşturulur. Bir yanıyla geçmişten izler taşır, diğer yanıyla şimdi olanın ruhunu temsil eder ve gelecekteki yapıntının da temel bileşenlerini ifade eder. Toplumsal cinsiyete atfedilen bütün "anlamlar" ve "simgeler", geçmişin ve şimdinin ruhundan geçerek gelecekteki toplumsal cinsiyet imgesine aktarılır. Biyolojik açıdan doğuştan gelen cinsiyet, sosyal bir inşa sürecinden geçerek toplumsal cinsiyete dönüşür. Beden biyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutlarıyla bir bütündür. Bu gerçeklikler bedenin toplumsal cinsiyet şeklinde üretilmesinde karşılıklı etkileşim içindedirler. Ancak, toplum bedenin inşasında başat rolü oynar.

Bu makalede, beden sosyolojisi bağlamında toplumsal cinsiyetin sosyal inşası irdelenmektedir.

Beden Sosyolojisinin Bağlamı

Beden sosyolojisi, sosyolojinin en yeni alt disiplinlerinden birisidir. Beden, ilkçağlardan beri felsefe içinde sorgulanan bir unsurdur. Bireyin sosyal bir varlık olması, bedenin sosyolojik açıdan irdelenmesini gerekli kılar.

Bu bağlamda, beden sosyolojisi, bedenin çeşitliliğini (genç, yaşlı, sağlıklı, hasta, ölü, engelli, erkek veya dişi vd), aidiyetini (tarihsel, kültürel, ulusal, sınıfsal vd) ve mahkûmiyetini (hazza, acıya, ölüme vd) ele alan, bu anlamda felsefe ve çeşitli bilimsel disiplinlerin bilgilerinden beslenen bir alandır. Beden, benlik algısının, kişiliğin ve kimliğin çok önemli bir parçasıdır. İnsanlar, kimliklerini tanımlarken belirttikleri ilk birkaç özellik arasında cinsiyet yer alır. Kişi başkalarının kendisini çoğunlukla be-

densel özelliklerine göre tanımladığını bilir. Sağlık ve hastalık beden üzerinden gerçekleşir. Tarihsel ve kültürel ortam, insan bedenini hem tanımlar hem de bedenin kullanımına ilişkin normlar belirler. Bu normlar farklı cinsiyetler, yaş grupları veya ekonomik katmanlar için "uygun ve gerekli" olan davranışları, giyim tarzını, bakım ve temizlik kurallarını, güzellik ve çirkinlik ölçülerini, sağlık durumlarını tanımlar. Bu bağlamda, toplumla etkileşim içinde gelişen benliğin "güzel", "sağlıklı" vb gibi algılandığı bedensel özellikler ortama göre değişir (User, 2010: 133-134). Kültürel görecelik bağlamında, çağdan çağa, toplumdan topluma, toplum içindeki sosyal gruplar arasında beden imgesi, algısı ve ideal tipi değişmektedir.

Tüketim çılgınlığı ve aşırı beslenmenin olumsuz sonuçları nedeniyle insanlar, vücutlarını yeniden şekillendirmek üzere diyet ve spora yönelmekte veya kimyasal ilaç kullanma ve estetik cerrahi yolunu tercih etmektedir. Müdahale biçimi ne olursa olsun beden çağdaş toplumlarda bir sorun şeklinde algılanmaktadır. Sosyologların bedenle ilgilenmesinin bir başka nedeni feminizmin gelişmesidir. Feministler, bedeni toplumsal açıdan yapılandırılan (inşa edilen) bir nesne biçiminde görmektedir. Bu bağlamda, cinsiyetten ziyade toplumsal cinsiyet (gender) kavramı kullanılmaktadır. Başka bir söylemle, kadın(sı)lık ve erkek(si)lik, cinsiyetlerimizden ziyade toplumsal ve kültürel açıdan inşa edilen kurgular sistemi biçiminde algılanmaktadır. Bu çerçevede, hem genel anlamda hem de erkek ve kadın bağlamında insanın ne kadar biyolojik-genetik varlık olduğu, ne kadar sosyo-kültürel varlık olduğu tartışması biyologlar, tıpçılar ve sosyal bilimciler arasında temel bir tartışma konusudur. Sosyo-biyolojik yaklaşımı temel alan biyologlar, genetikçiler ve tıpçılar bedeni kendi doğası ve sınırları olan bir varlık alanı şeklinde tanımlarken, sosyolojik yaklaşımı temel alan sosyal bilimciler bedenin toplumsal ve kültürel açıdan tümüyle inşa edildiğini savunmaktadır (Canatan, 2011: 16). Dolayısıyla beden, sosyal bir inşa sürecidir. Toplum içinde cinsiyet kalıpları sosyalleşme sürecinde öğrenilir ve içselleştirilir.

Bu bağlamda, beden sosyolojisi, insan bedeninin salt fiziksel veya maddi bir nesnesi değil, aynı zamanda toplumsal anlamlarla yüklü sosyal bir nesne olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Beden, hem fiziksel hem de fenomenolojik bakımdan bireysel bir yaratım hem de toplumsal ve kültürel bir üretimdir. Beden kişisel olduğu kadar kamusaldır. Beden, toplumsal süreçlerdeki değişimler ile kültürel kodların aldığı yeni biçimleri yansıtmaktadır. Küresel tüketim toplumunda birey, davranış ve eylemlerinde, benliğinden çok bedenini merkeze alan, hazza yönelen, maddeleşmiş ve bu anlamda imajlar peşinde koşan aktör konumundadır. Beden, popüler kültür vasıtasıyla her gün yeniden biçimlenmektedir (Esgin,

2011: 669). Gündelik hayatta popüler kültür, bedenin temsilinde örnek rol modeller üretir ve sunar.

İnsan bedeni toplum tarafından inşa edilir. Toplum bedenleri üretmez; ancak onları etkilemek, biçimlendirmek veya biçimlerini bozmak olanaklarına sahiptir. Sanayi atıklarıyla kirlenmiş bir çevrede yaşamanın yol açtığı sorunlar, çeşitli iş ve meslek hastalıkları, trafikte veya şiddet olaylarında sakatlanmak gibi örnekler, toplumsal yaşamın insan bedenlerinin bütünlüğüne nasıl müdahale edebildiğini gösterir (User, 2010: 135). Risk toplumu bağlamında, ontolojik anlamda beden her an değişim ve dönüşüm ihtimalini taşır. Bedenin engelli olması riski ile karşı karşıya olmak bir gerçekliktir.

Toplumlarda egemen olan sağlık ve güzellik anlayışı çağlar boyunca bedenler için uygun iriliği veya inceliği belirlemiştir. Yeterince yiyecek bulmakta zorluk çeken geleneksel toplumlar, şişmanlığı, bedenleriyle çalışmayan ve iyi beslenen üst sınıf mensuplarının bir özelliği, dolayısıyla erişilmek istenen bir güzellik normu şeklinde kabul etmişlerdir. 19. yüzyılda Batılı üst sınıf kadınların tombul bedenlerine biçim vermek için kullandıkları korseler onlara hem hareket ve solunum kısıtlamaları hem de iç organlarını deforme ederek çeşitli sağlık sorunları getirmiştir. Modern toplum ise zayıflığı normlaştırmakta, kilolarını koruyabilen, spora zaman ayırabilen insanları idealize etmektedir. Artık şişmanlık hazır gıdalarla, özensizce ve bilinçsizce beslenen alt sınıfların bir özelliği gibi görülmektedir (User, 2010: 135). Bu bağlamda, insan cinselliği de durağan bir fenomen değildir. Birkaç yüzyıl önce geniş orantılı (toplu) ve solgun ciltli kadın arzulanan bir kadın örneği iken, günümüzde ince ve yanık tenli kadın imgesi tercih edilmektedir. Geçmişteki toplu beden ve solgun ciltli kadın, hiç tarlalarda çalışma ihtiyacı duymayanı beyan eden, iyi beslenmiş bir bedeni, zenginliği ve rahatlığı ifade ediyordu. Bugün ise yanık ten, tatillerde güneş altında harcanabilecek gelirin sinyalini vermektedir. Ancak, bu da, böyle faaliyetlerin tüm sosyal sınıflardan insanların yaygın şekilde zevk aldığı faaliyetler haline gelmesiyle (sıradanlaşmasıyla), güneşlenmenin hastalıkla (cilt kanseri vb.) ilişkilendirilen anlamların etrafta giderek dolanıyor olmasıyla değişebilir (Burr, 2012:43). Bu çerçevede, bedene ve cinselliğe dair moda olan uygulamalar, sosyal, ekonomik ve kültürel yapının bir tezahürüdür. Beğeniler ve gündelik hayatın pratikleri sosyal bağlamda inşa edilmektedir.

Toplumsal ortamın bedene ilişkin yargıları, bireylerin kendi bedenlerini algılamakta sorunlara yol açabilmektedir. Örneğin, kimi hastaları ölüme kadar götüren ve çoğunlukla genç kadınların yakalandığı "anorexia nervosa" hastalığında, bedenin gerçekte olduğundan çok daha iriymiş gibi

algılandığı ve hastanın önüne geçilemez bir zayıflama tutkusuyla yemek yemeği reddettiği bilinir. 30-40 kiloya düşen ve aynada kendilerine baktıklarında "şişman" bir kadın görerek kaygılanan hastalar vardır. Bu hastalığın, 20. yüzyılın moda ve güzellik anlayışında çok baskın olan zayıflık tutkusuyla yakından ilgili olduğu kabul edilmektedir. Özellikle kadınlar arasında giderek yaygınlaşan bir diğer ruhsal rahatsızlığa "beden disformik sendromu" adı verilmiştir. Bu rahatsızlığa yakalanan kişiler nesnel bir kusuru, engeli veya fonksiyon bozukluğu bulunmayan bedenlerini özürlü ve tiksindirici biçimde algılamaktadır. Bir veya birkaç organının hayali kusurlarını saplantı haline getiren bu kişiler bedenlerinden duydukları rahatsızlık ve utanç yüzünden toplumsal yaşama katılamamakta ve normal işlevlerini sürdürememektedir. Zamanla depresyon ve intihar eğilimi geliştirdikleri görülebilmektedir. Bu sendromun da topluma, özellikle kadınlara dayatılan gençlik, güzellik ve sağlık normlarıyla yakından ilgili olduğu düşünülmektedir (User, 2010:136). Bu bağlamda, superego (üst benlik), yani toplum ve toplumsal baskı, bireylerin id (alt benlik) ve egosunu (benlik) biçimlendirip etkilemektedir.

Bu örnekler dışında, genel bağlamda beden sosyolojisinde tartışılan sorular şunlardır: Bedenin doğal sınırları var mıdır? Yoksa beden tümüyle inşa edilen bir şey midir? Bedenlerin düzenlenmesinde kültürün rolü nedir? İktidar ve beden ilişkisi, geçmişte ve günümüzde nasıl bir seyir izlemektedir? Siyasal iktidarlar kadar dinler ve ideolojiler neden insan bedenine çeki düzen vermek isterler? Kadın ve erkek kimlikleri birer kurgu mudur? Yoksa erkeklik ve kadınlık biyolojik bir olgu mudur? Çağdaş toplumda insan bedeni (özellikle de kadınlar) neden metalaştırılmaktadır? Kapitalizm, her şeyi olduğu gibi insan bedenini de kendi kurallarına göre mi düzenliyor? Dünya görüşlerimiz beden algımıza nasıl yansıyor? Modernleşme politikaları neden kadın ve kadın bedeni üzerinden yürütülüyor? (Canatan, 2011: 17). Kürtaj kararında kadın ve erkeğin sorumluluğu ve rolü nedir? Ötenazi kararında karar kime ait olmalıdır? vb. sorular irdelenmektedir.

Foucault, bedeni iktidar ilişkilerinin merkezine yerleştirerek, bedenin sosyal boyutta inşa edildiği teorik çerçevenin oluşumuna katkıda bulunur. Foucault, bedeni disipline etme ve nüfusu denetleme bağlamında "biyo-iktidarın", kapitalizmin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu belirtir. Kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır. Biyo-iktidar çağında, ordu veya okul gibi kurumlar disiplin aygıtı konumundadır. Nüfusu düzenleme konusunda demografinin çalışmaları önem kazanır. Biyo-iktidar tekniklerini genel kuram haline getirme

işini de ideoloji üstlenir. Cinselliği düzenleme süreci de, biyo-iktidarın en önemli uygulamalarındandır (Foucault, 2010:103). Foucault, bireyin okul, ordu, hapishane ve akıl hastanesi ile sürekli gözetim ve denetim altında olduğunu ifade eder. Foucault'nun "Büyük Kapatılma" ve Goffman'ın "total kurumlar" şeklinde adlandırdığı bu kurumlar gözetim ve denetim örgütleridir.

Elias, insanın biyolojik özellikleri ve toplumsallığı arasında bir ilişki öngörmektedir. Beden, hem bitmemiş biyolojik bir süreç hem de devam eden toplumsal bir süreç gibi ele alınır. Elias, uygarlaşmayı yeme içmeden uyumaya kadar uzanan bir çerçevede, alışkanlıkların farklılaşması süreci şeklinde ele almaktadır. Uygarlaşma sürecinin, insanın dış görünümünü de dönüştürdüğünü vurgular (Işık, 1998:130-131). Genel haliyle dünyayı anlama yollarımız, kullandığımız kategoriler ve kavramlar tarihe ve kültüre özgüdür. Kişinin dünyayı kadın ve erkeklere göre, pop ve klasik müziğe göre, şehir ve köy hayatına göre, geçmişe ve geleceğe göre anlayıp anlamadığı dünyanın neresinde ne zaman yaşadığına bağlıdır. Bu bağlamda, bütün anlama yollarımız tarihsel ve kültürel bakımdan görecelidir (Burr, 2012:3-4). Kültür ve uygarlık, insanın yaptığı ve yarattığı bütün birikimi ifade eder. Binlerce yıl birikimsel nesilden nesile aktarılarak gelişir. Kültür ve uygarlığın bireyin ontolojik, epistemolojik ve etik bağlamda inşa edilmesinde işlevi yadsınamaz bir gerçekliktir.

Pierre Bourdieu'ya göre, toplumsal sınıflandırma için bedenin üç noktada önemi vardır: A) Bedenin sosyal konumuyla ilişkisi. B) Habitus'un (alışkanlık) cisimleşmesi. C) Beğeni boyutu.

Bourdieu'ya göre bireyin sosyal konumu, yani dâhil olduğu sosyal sınıfı bedene ilişkin uygulamaları habitus bağlamında oluşturur. Habitus, kişinin kazandığı, ama devamlı halde kalıcı bir nitelik biçiminde bedenine dâhil olandır. Bu bağlamda, habitus cisimleşir ve doğal bir sermaye olur. Habitus, bedenin toplumsallığına işaret eder. Bedenin güzellik, sağlık ve dayanıklılığı hakkındaki düşünceler, sosyal sınıftan sosyal sınıfa farklılık göstermektedir. Toplumsal cinsiyet açısından da habitus, bedenin kullanımında farklılık oluşturur. Erkekler ve kadınlar arasında yemek yemekten yürüyüşe kadar olan farklılıkların çözümlenmesi, cinsiyetle ilişkili bedenin kullanımını vurgular. Sosyal mekânda beden cinsiyet yanında, statü, farklı bir grubun üyesi olmakla da ilişkili farklı hareket etmektedir. Bireyin toplumsal kimliği ve cinsel karakteri de, kişinin kendi bedeniyle ilgili şekillenir (Işık, 1998: 138-142). Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet sosyolojik açıdan içinde yaşanılan toplumun ürettiği cinsellik kalıplarını ifade eder.

Beden sosyolojisi, bedeni bütün yönleriyle ve özellikle sosyal açıdan nasıl inşa edildiği bağlamında ele alır. Beden konusunda, sosyo-biyolojik perspektif, bedenin biyolojik genetik yapısına önem verirken; sosyal inşacı perspektif, bedenin toplum içinde sosyal ve kültürel yapı tarafından üretildiğini kabul eder.

Beden sosyolojisinde üretilen sosyolojik yaklaşımlar, bedenin salt fiziksel ve biyolojik bir nesne olmadığını, aynı zamanda ruhsal ve sosyal yapısıyla bir özne olduğunu savunurlar. Zaten, sosyolojik analizlerde, bireyin biyolojik yapısı asla inkâr edilmez. Beden bir bütün halinde ele alınarak, biyolojik, ruhsal ve sosyal boyutuyla karşılıklı etkileşim içindeki bir varlık şeklinde kabul edilir. Sosyolojinin bütüncül bakış açısı, bedeni değerlendirmede diğer bilim dallarına da rehberlik etmektedir (Bayhan, 2012). Beden sosyolojisi bağlamında toplumsal cinsiyet sosyal bir inşa sürecidir.

Sosyal İnşa Süreci Olarak Toplumsal Cinsiyet

Cinsiyet (sex) terimi, kadın ya da erkek olmanın biyolojik yönünü ifade etmektedir ve biyolojik bir yapıya karşılık gelmektedir. Cinsiyet, bireyin biyolojik cinsiyeti bağlamında belirlenen demografik bir kategoridir. İnsanların nüfus cüzdanlarında yazan cinsiyet bu terimin anlamına uygundur.

Toplumsal cinsiyet (gender) terimi ise, kadın ya da erkek olmaya toplumun ve kültürün yüklediği anlamları ve beklentileri ifade etmektedir; kültürel bir yapıyı karşılamaktadır ve genellikle bireyin biyolojik yapısı ile ilişkili bulunan psikolojik özelliklerini de içermektedir. Toplumsal cinsiyet, bireyi kadınsı (feminen) ya da erkeksi (maskülen) biçiminde karakterize eden psiko-sosyal özelliklerdir.

Ancak, cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti tamamen birbirinden ayırmak mümkün değildir; çünkü kültürün kadından ve erkekten bekledikleri (toplumsal cinsiyet) kadının ve erkeğin fiziksel bedenlerine (cinsiyet) ilişkin gözlemlerden tamamen ayrı değildir. Buna göre, toplumsal cinsiyetin kültürel yapılandırmaları bir anlamda biyolojik cinsiyeti de içermektedir (Dökmen, 2004:4-5). Biyolojik veraset temelinde sosyal verasetin inşa ettiği bedenler toplumsal cinsiyeti oluşturmaktadır.

Toplumsal cinsiyet farklılığını açıklamada iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Biyolojik determinizm ve sosyal inşacılık. Biyolojik determinizm, insan davranışını biyolojik ya da genetik karakteristiklere göre açıklayan basit nedensel yaklaşımdır. Biyolojik deterministler, farklı çevrelerdeki erkek davranışlarındaki benzerlikleri vurgular. Biyolojik deterministler, erkek özelliklerinin (ister rekabetçi spor tercihi, isterse 'annelik' duygu-

sunun eksikliği olsun) köklerinin kromozom farklılıklarında (XX kromozomlarından ziyade XY kromozomları), hormonal farklılıklarda (örneğin, testosteron) ya da erkekleri kadınlardan ayıran diğer bazı doğal karakteristiklerde olduğunu ileri sürmektedirler (Bilton vd., 2009:129). Biyolojik determinizm doğacı görüş biçiminde de ifade edilmektedir. Bu bağlamda, erkeklerle kadınlar arasında fiziksel ve biyolojik özelliklerinden kaynaklanan farklılıklar vardır. Toplumsal işbölümü tarihsel farklılıklar çerçevesinde oluşmuştur. Erkekler kadınlardan fizik bakımından daha güçlü oldukları için avcı ve savaşçı olabildiler ve evden/haneden uzaklaşabildiler. Kadınlar ise, hem fizik açısından zayıflardı hem de çocuk doğurma özellikleri nedeniyle eve/haneye bağımlı idiler. Bu nedenle, erkeklerin ev-hane dışında, kadınların ise ev-hane içindeki işleri üstlenmeleri şeklinde bir toplumsal işbölümü gelişti. Doğacı görüşü savunanlar tezlerini desteklemek için birçok biyolojik, genetik, psikolojik kanıt ileri sürmüşlerdir. Örneğin zekâ testleri ile erkek çocukların doğal nitelikleri gereği özellikle matematik, fizik, kimya gibi bilimlerde, kız çocuklarının da dil ve edebiyat gibi alanlarda başarılı olacaklarını kanıtlamaya çalışmışlardır (Ecevit ve Karkıner, 2011:5). Dolayısıyla, biyolojik cinsiyet farklılıkları öğrenilmemiş, doğuştan getirilen özellikler bakımından kadınlarla erkekler arasında gözlenen farklılıklardır. Toplumsal cinsiyet farklılıkları ise öğrenilen, sosyalleşme sürecinde kazanılan özellikler bakımından insanlar arasında gözlenen farklılıklardır. Toplumsal cinsiyet farklılıkları, bireyden bireye, kültürden kültüre bazı değişimler gösterirler (Dökmen, 2004:11).

Gelişmeci görüş biçiminde de ifade edilen sosyal inşa görüşünü savunanlar, cinsiyet (biyolojik) ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin zayıf bir ilişki olduğu görüşündedirler. Kadınlar çocuk doğurur, bu onları erkeklerden ayırır. Ancak bunun dışında pek çok alanda aralarındaki biyolojik farklılıkların önemi kalmamıştır. Teknolojinin bu derece ilerlediği günümüzde kas gücü kullanılarak yapılan çok az iş türü vardır. Dolayısıyla kadınlar erkeklerin yaptığı pek çok işi yapabilmektedirler. Erkekler de ev içinde yapılması gereken işlerin ve hizmetlerin üstesinden gelebilirler. Kadın veya erkek bedenine sahip olmakla toplumsal özelliklerimizin (davranma, düşünme, karar verme, tutum alma ve eylemde bulunma) belirlenmesi ilişkili değildir. Bu görüşe göre bir insanın davranışı, büyük ölçüde onun yetiştiği sosyal ve kültürel çevrenin (yapının) bir yansımasıdır. Ann Oakley, yapılan araştırmalardan örnekler vererek kız çocuklar ile erkek çocuklar arasındaki farklılıkların ailede ve okulda nasıl yaratıldığını anlatır. Sosyalleşme sürecini konu alan araştırmalar, iki cinsin doğuştan itibaren önce farklı renklerde giydirilerek (örneğin, kızlar pembe, erkekler mavi), sonra farklı oyuncaklara yönlendirilerek (örneğin, kızlara

bebek, erkeklere araba), farklı okulları seçmeleri için etkilenerek (örneğin, kızlar için sosyal bilimler ve edebiyat, erkekler için fen bilimleri ve mühendislik) nasıl farklı toplumsallaştırıldıklarını ortaya çıkarırlar. Bu araştırmalar cinsiyetler arasındaki biyolojik farklılıkların var olduğunu, ancak bunların mevcut toplumsal farklılıkları açıklayacak veya cinsiyet eşitsizliğini meşru gösterecek toplumsal özellikler olmadığını göstermektedir. Öte yandan antropolojik veriler de farklı toplumlar ve kültürlerde hattâ bir toplumun farklı dönemlerinde kadınlar ve erkeklerin farklı biçimde davrandıklarını göstermektedir. Eğer davranışlar biyolojik özelliklerimizin bir sonucu olsaydı, bu dönemsel farklılıkların olmaması gerekirdi (Ecevit ve Karkıner, 2011: 6). Sosyolojik, tarihsel ve antropolojik tartışmalar, dişillik ve erilliklerin kültürlere göre dramatik biçimde değiştiğini göstermektedir. Örneğin, Viktorya İngilteresi'nde burjuva kadınlar arasında vurgulanmış dişilik, fiziksel incelik (kibarlık, nezaket), ücretli çalışmadan uzak durma ve cinsel duygunun yokluğunu içeriyordu; günümüz Afrikası'nın birçok kırsal bölgesinde dişilik, fiziksel kuvvet, ekmek parası kazanma ve cinsel güvenle eş anlamlıdır. Tek bir toplumda bile farklı toplumsal ve kültürel bağlamlar –ırk veya etnisiteye, yaş veya fiziksel kapasiteye, cinsel yönelim veya sosyal sınıfa bağlı– erkek ya da kadın bedenlerinin ve toplumsal cinsiyetin anlamını çoğu zaman oldukça dramatik biçimlerde değiştirir (Bilton vd., 2009: 130). İnsanların tercihleri *ex nihilo* (hiçten) yaratılmaz. İçinde yaşadıkları toplum tarafından şekillendirilirler (Fine, 2011: 110).

Toplumsal cinsiyet, her bir cinsiyet üyesi için, uygun diye görülen davranış hakkındaki toplumsal beklentileridir. Toplumsal cinsiyet, erkek ve kadınların birbirlerinden farklı olmasına yol açan fiziksel niteliklere değil, erkeklik ve kadınlık hakkındaki toplum tarafından oluşturulmuş özelliklere göndermede bulunmaktadır (Giddens, 2000:621).

Sosyolog Jo Paoletti'ye göre, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar beş yaşındaki çocuklara bile üç aşağı beş yukarı üniseks beyaz kıyafetler giydiriliyordu. Küçük çocukların kıyafetlerinin renkli kumaşlarla dikilmesi, toplumsal cinsiyeti günümüzde pembe-mavi diye damgalamamızın başlangıcını temsil eder, fakat kuralların yerine oturması yaklaşık yarım yüzyılı almıştır. Pembe bir süreliğine erkeklere yakıştırıldı. Çünkü "kararlı ve daha güçlü" bir renkti, kırmızının yakın akrabasıydı ve "hırs ve cesareti" sembolize ediyordu. "Daha ince ve zarif" olan "inanç ve sebat sembolü" mavi kızlara ayrılmıştı. Ancak yirminci yüzyılın ortalarına doğru mevcut pratikler mavi rengin erkekleri, pembe rengin ise kızları simgelediği tahayyül edildi. Erkekler ve kızlar için renk kodlaması, açıkça küçük çocukların toplumsal cinsiyet farklarını öğrenmesine yardım etme amacına

hizmet etti (Fine, 2011: 220-222). Renkten, giyim tarz ve biçimleri, modaya kadar bütün sembolik alanlarda toplumsal cinsiyet örüntüsü, toplum tarafından yaratılan ve kodlanan bir öğrenilmiş davranış pratiğidir.

Cinsiyet, doğuştan getirdiğimiz özelliklerimiz kadar hattâ ondan çok daha fazla, dünyada başımıza gelen şeylerle ilişkilidir. Daha biz doğmadan ailemizin beklentileriyle başlar hikâyemiz: "Ah" derler, "bir oğlan olsa!"... Oğlanı bulana kadar çocuk yapmaya devam etmek ya da sohbetlerde uzayan bir sessizlik olduğunda "kız doğdu galiba" şakası yapmak ender gördüğümüz şeyler değillerdir. Sonra sıra isim koymaya gelir. İsimler, ailemizin bizden beklentilerini ve bizimle ilgili umutlarını yansıtırlar; bu beklenti ve umutları yaşamımız boyunca taşırız, bazen benimseriz bazen bize yük gelir; ama taşırız. İsimler, sadece ailemizin beklenti ve umutlarını değil, içinde yaşadığımız toplumda değer verilen şeyleri de gösterir. Çiçekleri de azmi de seviyoruz, birini kadında, diğerini erkekte! Dünyaya gelişimiz muhtemelen ailemize sevinç verir ama bazılarımızın gelişi biraz daha fazla: Oğlan annesi olmak, pek çok yerde genç gelinin aile içindeki statüsünü yükseltir; tabii "erkek adamın erkek evladı olur" aynı zamanda...

Çocuklara verdiğimiz isimler de toplumsal cinsiyet örüntüsünün alâmet-i fârikasıdır. Örneğin, kız çocuklarına; Çiçek, Gül, Yaprak, Duygu, Sevgi, Gönül, Kader vb. gibi isimler verirken, Oğlan çocuklarına ise; Arslan, Pars, Yılmaz, Savaş, Hıncal, Zeki, Yaman, Hakan vb. gibi isimleri veririz.

Çocuklar, çok erken yaştan itibaren etrafı keşfetmeyi, küçük maceralar yaşamayı, düşe kalka öğrenmeyi severler. Araştırmalar gösteriyor ki erken çocukluk evresinde ailelerin kız ve erkeklere davranışlarında belirgin bir farklılık var: Kızlara daha koruyucu, erkeklere daha cesaretlendiricidirler (ona boşuna koymamıştık Yaman ismini zaten, değil mi?!). Minik kızların ve minik oğlanların oyuncakları da birbirinden farklıdır: Bebekler, plastik fincanlar, mutfak eşyaları bir yanda; arabalar, tabancalar, toplar diğer yanda. Okul çağma gelen bir çocuk, artık cinsiyet kimliğini kazanmıştır ama gene de işi sıkı tutar, eğitimine devam ederiz: Oğlanı düğün dernek sünnet ederiz, böylece erkekliğiyle gurur duymayı öğrenir (ve erkek olmanın bir bedeli olduğunu!). Kızın kadınlığa geçişi böyle törenle olmaz, bedenin gelişimi onun için doğal bir şeydir. Sessizce, utanç ve sıkıntıyla geçer o, hattâ bazen annesinden bir tokat yiyerek (kadınlığın bedeli öyle bir seferde ödenip bitmez!).

Okul; çocuklar ve ergenler için öğrenme kadar toplumsallaşma yeridir. Babanın gazete okuduğu, annenin mutfakta çalıştığı kitaplardan hayatı öğrenirken öğretmenlerin çoğunun kadın ama müdürün neredeyse hep

erkek olduğunu da zihninin bir köşesine yazar. Oğlanların terbiyesizliklerinin normal karşılandığını hattâ bıyık altından gülündüğünü, kızların sınırları ihlal etme girişimlerine ise hem ailelerinin hem de öğretmenlerinin dehşetle baktığını fark eder. Birinin hayat bilgisinin kendini gösterme, cesaret, güç ile diğerininkinin itaat, yumuşaklık ve "idare etme" ile ilişkili olduğunu sezer (Gökalp, 2012: 84- 85). Toplumsallaşma ajanlarının hepsi norm bağlamında erkekliği ve kadınlığı kanıksatır.

Kadınlar ve erkekler hakkındaki kültürel gerçeklikler ve inançlar – mevcut eşitsizliklerde, reklâmlarda, sohbetlerde, zihinlerde, beklentilerde ya da başkalarının davranışlarında temsil edilen ya da çevre tarafından zihinlerimize uyarlanan– benlik algımızı, ilgilerimizi ve davranışlarımızı değiştirir (Fine, 2011:113). Sosyal psikolojik açıdan bireyin bilişsel, duygusal ve davranışsal yapısı güdümlü biçimde oluşturulur.

Geleneksel açıdan birçok kültür, kadınların duygularını göstermesini bekler. Ancak, erkeklerin duygularını ifade etmesini, güçsüzlük işareti gibi algıladıkları için tasvip etmezler (Macionis, 2012: 150). Bu bağlamda, "erkekler çok gülmez", "erkekler ağlamaz" vb. söylemler erkeklerin duygularına ket vurmalarının sosyal inşa sloganlarıdır.

Kadınların "erkeksi" nitelikleri benimsemesi, böyle özellikler göstermesi, belirli sınırlar içinde hoş görülebilir: "Erkek gibi kadın!" bir övgüdür. Kadının cinsiyetinden beklenmeyecek bir cesaret ya da mertlik gösterdiğini ifade etmiş oluruz bunu söyleyerek. Oysa bir erkeğe "kadın gibi" demek, yapılabilecek en büyük hakaretlerden biridir (Gökalp, 2012: 98). Dolayısıyla, erkek ve kadınlar toplum tarafından kendilerine biçilen rolleri oynarlar.

Rol, örgütlü sosyal bir yapı içinde bireyin bulunduğu pozisyonu, bu pozisyonla ilgili sorumlulukları, ayrıcalıkları ve diğer pozisyonlardaki insanlarla etkileşimi yönlendiren kuralları gösterir. Annelik, babalık, öğretmenlik, askerlik gibi, kadınlara ve erkeklere verilen farklı roller ise toplumsal cinsiyet rolleridir. Kadınların ve erkeklerin, toplumun yazdığı "senaryo"ya bağlı kalarak rollerini "oynamaları" beklenir. Toplumsal cinsiyet rolleri, kadınlığın ve erkekliğin sosyal ortamlarda ifade edilişidir. Cinsiyet rolü, kadına ve erkeğe uygun bulunan kişilik özellikleri ve davranışlar şeklinde ifade edilir ve kültürel beklentileri ifade eder. Bir erkek için uygun olduğu düşünülen davranışlar erkeksi (maskülen), kadınlar için uygun olduğu düşünülen davranışlar ise kadınsı (feminen) diye adlandırılır (Dökmen, 2004:15-18). Çocuklar toplumsal cinsiyetin kıyafet teamülleri, dış görünüş, dil, renk, ayırım ve semboller yoluyla sürekli vurgulandığı bir dünyaya doğmaktadır (Fine, 2011:238).

Doğumdan ölüme kadar, toplumsal cinsiyet insanın duygularını, düşüncelerini ve eylemlerini şekillendirmektedir. Çocuklar toplumlarının, kadınları ve erkekleri farklı tür insanlar gibi adlandırdığını hızlı bir şekilde öğrenmekte; aşağı yukarı 3 yaşına kadar kendilerini bu kavramlar üzerinden değerlendirmeye başlamaktadırlar. Toplumsal cinsiyet, kendimizi nasıl değerlendirdiğimizi etkilediği gibi, aynı zamanda bize nasıl davranacağımızı da öğretmektedir. Erkekleri hırslı ve rekabetçi biçiminde tanımlayan bir kültür, onları liderlik pozisyonları arayıp bulmaya ve takım oyunları oynamaya teşvik etmektedir. Hürmetkâr ve duygusal özellikte tanımlanan kadınlardan ise destek veren, yardımcı ve duygularını göstermede hızlı olmaları beklenmektedir (Macionis, 2012: 332). Mesela, Türkiye'de kadınlar için beklenen olumlu özellikler, duygusal, çekici, düzenli, etkileyici, fedakâr, görgülü, iyi huylu, kibar, terbiyeli, pratik, sabırlı, sevimli, saygılı, sevecen, sadık, tatlı dilli, itaatkâr, üretken, yumuşak, zarif iken; erkekler için beklenen olumlu özellikler ise şunlardır: Atılgan, bağımsız, cesur, çevik, kavgacı, dayanıklı, sporsever, güçlü, girişimci, hakkının savunabilen, hızlı, hırslı, kendine güvenen, kararlı, mert, mücadeleci, onurlu, otoriter, sert, soğukkanlı (Bökmen, 2004:113). Erkekler kadınlara göre bilim, matematik, kariyer, hiyerarşi ve yüksek otoriteye dayanan örtük çağrışımlara sahiptir. Kadınlar ise bunların tam aksine, erkeklerden daha çok, beşeri bilimler, aile ve evcillik, eşitlikçilik ve alt seviye otoriteyle ilgili çağrışımlara sahiptir (Fine, 2011:29).

Kadın ve erkekler için "uygun görülen" bazı nitelikler vardır: Cesaret, özgüven, güç gibi nitelikler erkeklere, yumuşaklık, fedakârlık, çekingenlik gibi nitelikler ise kadınlara atfedilir. Kadın; doğurabilir, sevecen ve fedakârdır, sessizdir, ayrıntıcıdır, duygusaldır, tek eşliliğe yatkındır, dikkati insanlar ve ilişkilere yöneliktir, dedikoducudur. Erkek ise; zihinsel yaratıcılığı yüksektir, sorumluluk duygusu güçlüdür, yönetmeyi bilir, soyut düşünme yeteneği gelişkindir, rasyoneldir, "bir çiçekle bahar olmaz" der, duygular ve ilişkilerden çok, teknolojiye ve nesnelere ilgi duyar, saldırgandır (Gökalp, 2012: 86-87). Bu nitelikleri, toplum inşa eder. Nesilden nesile aktarılarak norm haline gelir.

Toplumsallaşma sürecinde erkek ve kız çocuklarının öğrendikleri, kültürün cinsiyetlerine "uygun" bulduğu duygu, tutum, davranış ve roller arasındaki farklılıklar "toplumsal cinsiyet farklılıkları" şeklinde ele alınır. Kadınların daha duyarlı, ilgili ve bakım verici vb. gibi algılanmaları çerçevesinde ev kadını, öğretmen, hemşire vb. olmalarının beklenmesine karşılık; erkeklerin bağımsız, atılgan, kuvvetli vb. algılanmaları ve asker, mühendis, tüccar vb. olmalarının beklenmesi toplumsal cinsiyet farklılıklarıdır. Bu farklılıklar, toplumun kendi kalıplarını bireye dayatması sonu-

cu oluşmaktadır. Ancak, bu toplumsal cinsiyet özellikleri bakımından cinsiyetler arasında farklılıklar gözlenebileceği gibi, aynı cinsiyetten bireyler arasında da bu özellikler bakımından çeşitlenmeler gözlenebilir. Örneğin, çok duygulu kadınlar olabileceği gibi duygusuz kadınlar da olabilir ya da çok güçlü erkekler olabileceği gibi güçsüz erkekler de olabilir; çok duygulu erkekler ya da çok güçlü kadınlar da olabilir. Bu toplumsal cinsiyet farklılıklarına ilişkin beklentiler, cinsiyet kalıp yargıları biçiminde toplumda yaygın kabul gören inançlara dönüşürler ve sosyal davranışı büyük ölçüde biçimlendirirler (Dökmen, 2004:10-11). Birey, bu biçimlendirmenin dışına çıkamaz. Bedenler maddeleşmekte ve kalıplaşmaktadır.

Judith Butler, *Maddeleşen / Dert Olan Bedenler* eserinde, cinsiyetin inşa edilerek varlığımıza işlemesi, yaşanan, harekete geçirici bir kurgu olması bağlamında ırksal farklılıkla benzeşim içinde olduğunu vurgular. Irkı kısmen ırkçılık, cinsiyeti cinsiyetçilik, eşcinselliği de homofobi inşa etmiştir. Tarih bir *abjection* (dışa atma) tarihidir. Tarih, norm olan bedenleri inşa ettiği gibi, birtakım bedenleri de dışarı atar; onları anlaşılırlığın sınırına konumlandırır. Anlaşılırlığın sınırlarındaki bedenler anlaşılamadıklarında sokaklara, kuytulara kavuşur, kavuştukları yerlerde çağrılır, haksızca yargılanır ve şiddete uğrarlar. Bedeni anlaşılır olanlara ait sokaklara çıktıklarında süfli, zelil bir muamma gibi beliren bu bedenler, çıktığı belâ yolunda –ki bu toplumsal cinsiyet belasıdır– derhal redde ve aşağılamaya dönen bir hayretin hedefi olacaktır. Reddin itme, gülümsemenin alay, yabancının selamı hak etmez olduğu muamelenin felsefi biçimde çözümlenmesi gereğinin icat edilip kabul ettirilmesinde Judith Butler'in düşüncesi önemli bir dönüm noktasıdır. Butler'e göre, anlaşılırlığın sınırında inşa edilmiş bedenler, aynı zamanda bir yeniden anlamlandırma imkânının açıldığı, kendilerini kuran yasaya itiraz edebilme imkânının mekânı olan bedenlerdir (Direk, 2009:68-69). Ontolojik anlamda bedenin "öteki" de olsa kendini ifade etmesi, epistemolojik boyutuyla inşa edilen beden kategorilerine bir başkaldırıyı içermektedir. Durkheim'ın "toplumsal olgu"nun özelliklerini ifade ederken kullandığı, bireyin dışında (dışlık) ve toplum tarafından baskı uygulanması (baskı) gerçeklikleri çerçevesinde kolektif bilincin birey üzerindeki etkisi; Freud bağlamında "süper ego"nun insan davranışındaki rolü ile örtüşmektedir. İnsan, toplum tarafından inşa edilmesi sürecinde, maskelerle yaşamak zorunda kalmaktadır. Freud'un "id" ve "ego" biçiminde kavramsallaştırdığı, alt benlik ve benlikteki durumu, süper ego, yani toplum tarafından baskılanmakta ve yeniden üretilmektedir.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi, Disiplin ve Ceza, Kliniğin Doğuşu* adlı eserlerinde cinsellik, akılsallık ve öznelliğin inşasının iktidar tarafından

inşa edildiği, ontolojik veya doğal bir zorunluluk taşımadığı, aksine olumsal olduğunu ve çeşitli dünyalarda farklı görünümler içerdiğini vurgular. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayırımını ilk kez Robert Stoller'in, 1968 tarihli *Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet* adlı eserinde kullandığı belirtilmektedir (Direk, 2009:70). İngiltere'de Ann Oakley, 1972 senesinde *Sex, Gender and Sociey* (Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum) isimli kitabında cinsiyet ve kişilik, cinsiyet ve zekâ arasındaki ilişkileri tartıştı ve toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl öğrenildiğini anlatmıştır.

Biyolojik farklılıkların yani cinsiyetin, yapılan analizler için yeterli olmadığını, hattâ biyolojik belirlemeciliğe yol açabileceğini fark eden feminist düşünürler, Stoller ve Oakley'in bu çalışmalarından sonra, toplumsal cinsiyet kavramını bu farklılıkların toplumsal niteliğini anlamak için daha sık kullanmaya başladılar. Çoğu zaman sorgulanmadan kabul edilen ve 'doğal' olduğu düşünülen farklılıkların toplumsallaşmanın bir ürünü olduğu, kadınların erkeklere tâbi olmasına neden olan toplumsal ilişkilerin de bu sürece karşılık geldiğini düşünenlerin sayısı artmıştır.

Böylece ünlü Fransız felsefeci ve yazar Simon de Beauvoir'ın 1949' da yazdığı *İkinci Cins* kitabında "Kadın doğulmaz; kadın olunur" şeklinde ifade ettiği bu toplumsallaşma sürecinin özellikleri araştırılmaya başlandı (Ecevit ve Karkıner, 2011: 6). Kadın kimliği için ifade edilen sözü erkek kimliği için de kullanabiliriz: "Erkek doğulmaz; erkek olunur". Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet, sosyalleşme sürecinde üretilir ve inşa edilir.

Aslında, "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" kavramları arasındaki ayırım Freud'un "dişinin dişiliğini", "erkeğin erilliğini" kuramsal bir biçimde tanımlama girişiminin mirasıdır. Freud için asıl sorun kadının ve erkeğin biyolojik doğası değildir. Sorun, kadının ve erkeğin biyolojilerinin bir aynası olan psikolojileridir. Çocuk dişi cinsiyetle doğmuşsa, içinde büyüdüğü kültür sayesinde dişiliği, erkek doğmuşsa erkekliği kazanacaktır (Direk, 2009:70). Bu psikolojik yapıyı oluşturan da toplumdur. Bu bağlamda, bedenin biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yapısı birbirleri ile karşılıklı etkileşim içerisindedir. Freud'un süperego kavramındaki üst benlik yani toplum, hem bedenin biyolojik yapısını hem de psikolojik yapısını biçimlendirmektedir.

Cinselliğin 'verili' insan doğası olduğunun öznel duygusu, popüler biyolojik ve evrimci teorilerce desteklenir. Şimdilerde cinsel arzuyu ve cinsel davranışı, doğrudan üremek, insan türünün devamı için zorunluluk, 'cinsel dürtümüzün' geldiği yer olması gibi düşünmek hemen hemen sağduyuyu işaret eder. Kadın ve erkeğin cinselliklerinin mecburen farklı olduğu çünkü bu üreme sürecinde kadın ve erkeğin farklı roller oynaması gerektiği bilinir. Evrimci teori, erkeğin herkesle yatma davranışını gen

aktarımı mantığı ile açıklar gibidir. Aynı şekilde, kadınların eş seçiminde daha seçici olduğuna dair algımızda buna uymaktadır. Çünkü kadınlar çocuğun doğumuna zaman ve fiziksel enerji ayırmalıdır. Bu sebeple de bebeklerinin 'iyi bir stoktan' geldiğini garanti etmelidir. Bu, erkeklerin daha genç kadın arzusuna (muhtemelen daha doğurgandır), kadınların da 'iyi tedarikçi' tercihine bir rasyonellik kazandırmaktadır. Bu gibi teoriler, kadın ve erkek için neyi arzulamanın doğal olduğu hakkındaki fikirlerimizi alttan alta desteklemektedir. Ama hayatın diğer birçok alanında doğal görülen aynı zamanda 'normal' görünmektedir. Sosyal bilimlerde bir şeye normal demek, en basit haliyle belirli bir grup insanın en sıradan nitelik ve davranışlarının tipik olduğu anlamına gelir. Ancak bu terimin gündelik kullanımı tıpkı 'doğal' terimi gibi ahlâk çağrışımlarıyla gelişmiştir. Doğal ve normal davranmamız gerektiğini, cinsellik konusunda, heteroseksüel cinsellikle davranmamız gerektiğini hissederiz (Burr, 2012: 41-42). Bu gereklilikleri ve olması gerekenleri sosyal inşa ile toplum bireye içselleştirir. Kategorileri toplum üretir.

Foucault'nun gözünde "cinsiyet" mefhumu, doğal olana dayanmaz, yapay ve kurgusal bir biçimde pek çok şeyi bir araya getirmeyi olanaklı kılan bir mefhumdur. Bunun içinde anatomik öğeler, biyolojik işlevler, davranışlar, duyumlar, hazlar vs. vardır. Bu kategori kendisini her yerde mevcut olan bir anlam ve nedensel ilke şeklinde kullanıma sunar. Foucault'ya göre bedenin ona doğal ve özsel bir cinsiyet fikri yükleyen bir söylem tarafından belirlenmesinden önce cinsiyetli bir varlık olmadığıdır. Beden, söylem içinde ve iktidar ilişkileri bağlamında cinsiyetli bir varlık olma anlamını kazanır. "Cinsellik" iktidarın, söylemin, bedenlerin ve duygulanırlığın (affectivity) tarihsel bağlamda özgül bir düzenlenişidir. Böyle olduğu için de Foucault'ya göre cinsellik, cinsiyeti yapay bir kategori biçiminde üretir (Direk, 2009:71). Post-yapısalcı feministler, "kadın" ve "erkek" öznelerinin sabit ve yeknesak olmadığını, bu öznelerin tarihselliği olan söylemler aracılığıyla yapılandığını ileri sürmektedir. Bu görüşlerinde, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde geliştirdiği yaklaşımın payı büyüktür. Artık, çeşitli "kadınlıklar" ve "erkeklikler"den söz etmek gerekmektedir (Kandiyoti, 2007:18). Kadınlık ve erkekliğin anlamı toplumsal ihtiyaca göre üretilir.

Cinselliğin birey için taşıdığı anlam, içinde yaşanılan toplumun sosyal ve ekonomik yapısıyla bağlantılı olmasındandır. Mastürbasyon, doğurganlık ve üreme kapitalizmin giderek artan işçi tedariki ihtiyacı için çok önemliydi. Cinsel pratiklerimizin, çocukların bakımını kimin üstleneceği, kaç çocuk, kim bakacak, aileler nasıl kurulacak, ne gibi mesken türleri ve diğer başka ne gibi hazırlıklara ihtiyaç olacak, kimler çalışmaya elverişli-

dir, işçilere kim bakacak gibi temel meselelere etkisi doğrudandır (Burr, 2012:44). Bunu üreten de toplumdur. Sosyal inşa ile cinsiyet yapılandırılır.

Butler, "cinsiyet" kategorisinin dişi ve eril biçimde heteroseksüel bir biçimde ikiye bölünmüş cinsiyetin, toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmalarının ve süreçlerinin zemini ya da temel varsayımı olduğunu savunur. Cinsiyet, toplumsal cinsiyetlendirmenin bir varsayımı, işlemesinin temel koşulu haline gelir. Böylece inşa edilmemiş bir doğal alanı biyolojik bakımdan yitiririz. Dişiliği ve erilliği biyolojik bağlamda verili kabul ederiz. Verili olan zaten çoktan bizim ona verdiğimiz, dilimizin, kültürümüzün anlamlarıyla canlanmış biçimde bize verilidir (Direk, 2009:73). Biyolojik cinsiyeti anlamlı kılan toplumsal cinsiyettir.

Cinsellik, salt biyolojik dürtü yerine anlamla güçlenen ve sosyal planda kendini anlamlandıran bir şey gibi görülmelidir. Bekâretini dinî bir bağlılığın parçası şeklinde yaşayan kişi, kendi cemaati ve kültüründe cinselliğin anlamı sebebiyle böyle yapmaktadır. Kocası ve çocuklarıyla birlikte bir kadının sonradan lezbiyen olmayı tercih etmesi, heteroseksüelliği politik biçimde baskıcı görüyor olması ancak heteroseksüelliğin onun için anlamını fark ettiğimizde anlaşılabilir (Burr, 2012: 43). Hermeneutik açıdan bireyin davranışlarına verdiği anlam önem taşımaktadır.

Cinsiyetli olmak, bir dizi toplumsal düzenlemeye tâbi olmaktır. Bu düzenlemeleri yöneten yasa, hem insan cinsiyetini, toplumsal cinsiyetini ve hazlarını biçimlendiren bir ilke gibi, hem de kişinin kendisini yorumlamasının ilkesi gibi işler. Cinsiyet kategorisi kaçınılmaz bir biçimde "regulatif"tir. Bu kategoriyi bir varsayım diye kabul eden her çözümleme, bir bilgi-iktidar rejimi olan bu regülatif stratejiyi sahiplenmekte ve yaygınlaştırmaktadır. Butler, *Maddeleşen / Dert Olan Bedenler* eserinde, dert veya mesele olan bedenleri, yani örneğin gay, lezbiyen, travesti, transseksüel, kısacası heteroseksüel normativitenin dışlayarak kurduğu bedeni öne çıkarır. Bedeni maddeleştirerek düzenleyen şey toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmalarıdır (Direk, 2009: 74-75). Normal tanımlamasının dışında anormal ve sapma biçiminde nitelendirilen "öteki" cinsel eğilimler zamanla normal eğilim gibi tanımlanabilmektedir. Bu bağlamda, daha önceleri "tedavi" edilecek "hasta" teşhisi konulan homoseksüellik daha sonradan psikiyatride hastalık sınıflamasından çıkartılmıştır. Amerikan Psikiyatri Derneği, homoseksüelliğin bir hastalık değil, sadece "bir cinsel davranış formu" olduğunu 1973 yılında kabul etmiştir (Macionis, 2012: 199). Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri'nin bazı eyaletlerinde ve bazı Batı Avrupa ülkelerinde eşcinsel evlilik yasal düzlemde kabul edilmiştir. Eşcinsel aileler, taşıyıcı annelik formlarını kullanarak çocuk sahibi olmakta ve "postmodern aile örüntüleri"nin bir modelini oluşturmaktadır.

İngiltere'de Elton John örneğinde olduğu gibi. Ancak, insanın varoluşundan günümüze kadar mevcut olan ve kutsal dinler tarafından da sapma diye nitelendirilen eşcinsel eğilimler, her zaman çoğunlukla "görmezden" gelinen, zımni (gizil) bir cinsel yönelim şeklinde var olmuştur. Postmodern zamanlarda özellikle Batı toplumu ve kültürlerinde özellikle sinema sanatçılarının, yani popüler kültür aktörlerinin cinsel yönelimlerini "öteki" de olsa açıklamaları tepki görmez iken, toplumun diğer sosyal sınıflarındakilerin cinsel yönelimini açıklamaları risk taşımaktadır. Azınlıkta olan sahne sanatçıları "beyaz eşcinsel" şeklinde ifade edilebilir. Toplumun diğer katmanlarındaki "siyah eşcinseller" ise, toplumsal baskıya karşı maskeleriyle yaşamaktadırlar. Çünkü, eşcinsellik genel imgesiyle ve her çağda "insanın doğasına yabancılaşması" biçiminde tanımlanmaktadır. Ancak, eşcinselliğin her çağda "ötekileştirilmesi", yok sayılması ya da yokmuş gibi düşünülmesi, eşcinselliğin yok olması anlamına gelmemektedir. İster doğuştan gelen biyolojik genetik kodlardan, isterse içinde yaşanılan sosyal çevrenin rol model gibi eşcinselliği üretmesi şeklinde ifade edilsin, ilkçağdan günümüze kadar eşcinsellik temel bir vakıadır.

Sonuç

Bireyin ontolojik boyutunu oluşturan beden, hem biyolojik hem psikolojik hem de sosyolojik açıdan önem taşımaktadır. Bireyin kimlik örüntüsünde başat rol oynayan cinsiyet (sex), salt hormonlardan müteşekkil değildir. Cinsiyeti anlamlandıran ve anlamlı kılan toplum tarafından erkek ya da kadına atfedilen özelliklerdir. Toplumsal cinsiyet (gender) bağlamında tanımlanan bu özellikler doğumdan ölüme kadar bireyi kuşatır. Kadın ya da erkek olmak salt ontolojik bir durum değildir. Bedenin kadın ya da erkek cinsiyetiyle inşa edilmesinde, toplumun ürettiği kalıp yargılarla oluşturulan toplumsal cinsiyet epistemesi ve aynı zamanda erkek ya da kadın olmanın toplum tarafından üretilen etik boyutu vardır.

Toplumsal baskının toplumsal cinsiyet inşasındaki sarmalı ömür boyunca sürer gider. Birey, asla ben olmaz/olamaz. Hep biz olmak zorundadır. Erkek ve kadın olmak, salt doğuştan gelen bir özellik değil, toplum tarafından yaratılan bir kimliktir. Bedeni kadın ve erkek cinsiyetiyle kodlayan ve üreten toplum, bedeni biçimlendirir, denetler ve yeniden üretir. Beden, toplum için bir nesnedir. Birey suje (özne) olduğunu iddia etse de bu bir yanılsamadır. Toplum suje konumundadır ve objesi bedene hapsolur.

KAYNAKÇA

Bayhan, Vehbi (2012): "Sosyolojinin Alt Disiplinleri", *Sosyoloji,* (Editör: Mevlüt Özben), Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Erzurum.

Bilton, Tony, Kevin Bonnett, Pip Jones, Teny Lawson, David Skinner, Michelle Stanworth, Andrew Webster (2009): *Sosyoloji*, (Editör: Bülent Özçelik), 2. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara.

Burr, Vivien (2012): *Sosyal İnşacılık (Social Constructionism),* 2. Baskı, (Çeviren: Sibel Arkonaç), Nobel Yayıncılık, Ankara.

Canatan, Kadir (ed.) (2011): *Beden Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul.

Direk, Zeynep (2009): "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", *Cinsiyetli Olmak. Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar,* (Derleyen: Zeynep Direk), 2.Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Dökmen, Zehra Yaşın (2004): *Toplumsal Cinsiyet. Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, Sistem Yayınları, İstanbul.

Ecevit, Yıldız ve Nadide Karkıner (Editör) (2011): *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Yayınları, Eskişehir.

Esgin, Ali (2011): "Beden Sosyolojisi Açısından Popüler Kültür ve Kadın", *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi*, Özel Sayı, Cilt 1, Malatya.

Fine, Cordelia (2011): *Toplumsal Cinsiyet Yanılsaması,* (Çeviren: Kıvanç Tanrıyar), Sel Yayıncılık, İstanbul.

Foucault, Michel (2010): *Cinselliğin Tarihi*, (Çev: Hülya Uğur Tanrıöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Giddens, Antony (2000): *Sosyoloji,* (Çev: H.Özel-C.Güzel), Ayraç Yay., İstanbul.

Gökalp, Emre (Editör): *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar,* Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Yayınları, Eskişehir 2012.

Işık, Emre (1998): *Beden ve Toplum Kuramı*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Kandiyoti, Deniz (2007): *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar. Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler,* İkinci Basım, Metis Yayınları, İstanbul.

Macionis, John J. (2012): *Sosyoloji,* (Çeviri Editörü: Vildan Akan), Nobel Yayınları, Ankara.

User, İnci (2010): "Biyoteknolojiler ve Kadın Bedeni", *Kadın ve Bedeni* (Ed: Yasemin İnceoğlu- Altan Kar), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

ANNENİN SERÜVENİ: KADININ ANNE OLARAK TOPLUMSAL KURGULANIŞI

Zafer Çeler

Louis Malle'in 1958'de yönettiği "Les Amants" isimli filmi o dönemde Fransa'da büyük tartışmalara neden olmuş, skandal olarak nitelenmiş ve hattâ gösterimi Amerika Birleşik Devletleri'ndeki birçok şehir ve eyalette mahkeme kararıyla yasaklanmıştı. Büyük bir konakta yaşayan taşralı yüksek burjuva bir ailenin etrafında dönen film, sinemada daha önce de işlenmiş Madame Bovary hikâyelerini hatırlatsa da onu farklı kılan ve tepkiyle karşılanmasına neden olan devrimci niteliklere sahip olmasıydı.[1] Karı koca ve çocuktan oluşan bu savaş sonrasının ideal Fransız ailesinin görevini sınıfına yaraşır şekilde hem sevgiyle hem de belli bir mesafeyle yerine getiren annesi zaman zaman kocasının izniyle Paris'e çocukluk arkadaşı bir kadının yanına ziyarete gider. Bu gidişlerden birinin dönü-

[1] Madame Bovary esinli filmlerin belki de en ünlülerinden biri David Lean'in 1945 tarihli "Brief Encounter" filmi, Londra'nın banliyölerinden birinde yaşayan orta sınıftan bir kadının hikâyesini anlatır. Kendini çocuklarına ve kocasına adamış, evinde nakış işleyip çocuklarını yetiştirmekten başka bir isteği olmayan bu kadın, Londra'nın merkezine yaptığı haftalık rutin alışverişinden dönerken tren istasyonunda bir adamla tanışır. Adam da evlidir ve tüm olanaksızlıklara ve kadını azaba sürükleyen ahlâki marazlara rağmen aralarında tutkulu bir aşk doğar. Bu aşk tren istasyonunun dışına taşmayacak, dışarının kalabalığında sessiz fısıltılarla ifade edilecek, kaçamak dokunuşlarla ifade edilecektir. Filmin sonunda erkek ülkeyi terk eder, kadınsa mutsuz da olsa onu bekleyen ailesinin yanına döner.

Savaş sonrası refah toplumunun muhafazakâr burjuva değerleriyle ve özellikle mutsuz orta sınıf banliyö kadınlarıyla ilgili filmlerden en yakın dönemli olanlarından biri de Todd Haynes' in "Far From Heaven" isimli filmidir.

şünde arabası bozulur ve yolda durup onu arabasına alan genç bir arkeologu o akşam evlerinde misafir ederler. Ve aynı akşam arzularına karşı koyamayan kadın arkeologla beraber olur. Ertesi sabah Jeanne Moreau' nun canlandırdığı kadın arkeologla birlikte kaçarak ailesini terk eder. Filmin bir skandal olarak algılanması ve yasaklanmasının iki temel nedeni vardı. Birincisi, film ilk kez bir kadının orgazm anını gösteriyordu. Bu elbette ki savaş sonrasının muhafazakâr batı toplumlarında bir skandal yaratmak için yeterliydi. Lakin filmin birçok kesim tarafından aforoz edilmesinin asıl nedeni filmin en son sahnesinde gizliydi. Kadının, arkeologun arabasıyla kaçarken yüzünde beliren gülümseme! Evli bir kadın ve bir anne olarak arzularının çağrısına yenilen kadınlar o zamana kadar Emma Bovary gibi trajik bir sonla karşılaşmak ya da en hafifinden ait oldukları yere, evlerine dönmek zorundaydılar. Her ne kadar o dönemin idealleştirdiği orta sınıf ailelerin müşfik ve özverili annesinden sınıfsal olarak farklı, bu nedenle de kocasına ve çocuklarına karşı mesafeli bir yüksek burjuva kadınını anlatsa da bir eş ve anne olarak bir kadının hiçbir azap duymadan ve sevinçle bir hapishaneden kurtulur gibi yeni hayata doğru yola çıkması kabul edilemezdi. Savaş sonrasının gittikçe zenginleşen bir orta sınıf etrafında gönenen batılı refah toplumlarında kadın savaş sırasında çıktığı evine tekrar geri çağırılmış, sevecen bir anne ve ilgi dolu bir eş olarak gene aile kurumunun temeline yerleştirilmişti. Louis Malle' in filmi tam da bu altın yılların yarattığı tabloda hiç de hoş olmayan rahatsız edici bir çatlak gibi duruyor. Bu çatlak özellikle 1960'lı yıllarla birlikte gittikçe büyüdü.

1940'larda Simone de Beauvoir'ın yazılarıyla entelektüel düzlemde görünür olmaya başlayan savaş sonrasının feminizmi, 60'lı yıllarda Batı' da toplumsal bir harekete dönüşür. Beauvoir'ın ataerkil topluma yönelttiği eleştiriler cinsiyetlerin eşitliğini temel alan bir görüşü üzerinde yükseliyordu. Böyle eşitlikçi bir söylemden doğan feminist hareket 60'lı ve 70'li yıllar boyunca Batı toplumlarını oldukça derinden etkiledi ve erkek egemen toplumsal yapıları temelden sarstı. Feminizm savaş sonrasında Batı toplumlarının temel toplumsal paradigması haline gelen kültüralist bakış açısından besleniyordu. O zamana kadar değişmez ve ahistorik bir karakterle tanımlanan doğal ve toplumsal determinizmlere karşı savaş açılmıştı. Toplumsal yapıların tarihsel ve kültürel olarak belirlendiği ve bu nedenle de değişime açık oldukları savunuluyordu. Ekonomik hayatta gittikçe daha fazla yer almaya başlayan, evinden dışarı çıkıp daha önce kendisine eş ve anne olarak verilen statüyle yetinmeyen kadınlar bu dönemin feminizminde hem kendi durumlarını açıklayan hem de onlara yeni ufuklar açan bir anlayışı buldular. Evden ibaret olmayan bu dünyada cinsellik

evlilik kurumunun sınırları içine hapsedilmiyordu ve her şeyden önemlisi kadın olmak anne olmakla eşitlenmiyordu artık. O zamana kadar kutsallık atfedilen aile, ataerkil yapının sürekliliğini sağlayan toplumsal bir kurum olarak eleştiriliyordu. Elisabeth Badinter'in Fransa'da 1980'de yayınlanan *L'amour en Plus* (Annelik Sevgisi) başlıklı kitabı tam da bu dönemin umutlu ve iyimser havasını taşır, kitap şu cümlelerle son bulur: "Bu irade [kadınların iradesi], kuşkusuz, gelecekteki insanlık durumunu değiştirecektir. İster bu, erkeğin sonu olsun ister kayıp cennet yeniden bulunsun, bir kez daha, kartlar Havva'nın eline geçmiştir."[2] Fakat bu umut dolu bakış aslında kitabın yayımlandığı tarihlerde çoktan kararmaya başlamıştı bile. 1973'teki petrol kriziyle birlikte sarsılan Batı toplumlarında bu krizin yarattığı olumsuzlukları ilk hissetmeye başlayan kadınlar olur. Gittikçe zayıflayan refah devletiyle birlikte güç kazanan sağ ideoloji özellikle 1980 sonrasında Batı'da egemen değer haline gelir. Krizin faturası ilk olarak kadınlara çıkarılır, öncelikli olarak işten çıkarılanlar onlar olur, bunların bir kısmı evlerine kapanırlar ya da herhangi bir güvencesi olmayan yarı-zamanlı işlerde çalışmaya zorlanırlar. Yükselen yeni-muhafazakâr ideoloji bu durumu yani kadınların yerinin aslında ev olduğunu geçmişin muhafazakâr söylemleri gibi artık dinî bir referansla yapamayacağı için dini doğayla ikame etti. Böylece 80'li yıllar kültüralizmin karşısında natüralizmin yükseldiği yıllar oldu. Artık doğayı dönüştüren ve onu istekleri yönünde kullanan insanın yerine, doğanın kanunlarına boyun eğen insan övgüyle karşılanır. Ekonomik dengesizliğin, toplumsal kargaşanın ve kültürel yozlaşmanın müsebbibi doğayı egemenliği altına almak isteyen insandır, öyleyse artık yapılması gereken doğanın isteklerine karşı çıkmamak, onunla uyumlu bir şekilde yaşamak ve içimizde varolan doğal yan ve dürtülerle barışmaktır. Böylece ailenin toplumsal bir kurumdan ziyade insan için vazgeçilmez, en temel doğal birlik olduğundan ve bu birlik içindeki kadının ise gene doğa ve biyoloji kanunlarıyla belirlenmiş bir şekilde annelik özü ve içgüdüsüyle donanmış olduğundan bahsedilmeye başlanır. Bu görüş, önceki otuz yıl boyunca verilen mücadeleye karşı yükselen gerici bir söylem olarak kadını tekrar evine kapatmaya ve onu çocuğun kölesi haline getirmeye başlar ve bugün hâlâ da anneliğe dair en baskın görüş olarak değer görmektedir. *L'amour en Plus*'teki umudun ve iyimserliğin yerini Badinter'in Fransa'da 2010 yılında yayımlanan kitabı *Le Conflit: La Femme et La Mère*'de (Kadınlık mı? Annelik mi?) kötümser bir değerlendirme ve belirsizlik almıştır: "Natüralistlerle kültüralistler

[2] Elisabeth Badinter, *Annelik Sevgisi: 17. yüzyıldan Günümüze Bir Duygunun Tarihi*, çev. Kâmuran Çelik, İstanbul: Afa Yayınları, 1992, s. 302. (L'amour en Plus: L'histoire de l'amour Maternelle, Paris: Flammarion, 1980.)

bir yeraltı savaşma tutuşmuşlardır. Aslında savaşın aktörleri, kendilerini çocukların avukatları olarak adlandıran erkek ve kadınlarla, kadınların özgürlüklerinin gerilediğini görmeyi reddeden kadınlardır. Bugün sonucun ne olacağı henüz bilinmiyor."[3]

Simone de Beauvoir ailenin toplumsal bir kurum olduğunu ve kadınlığın ve anneliğin ise doğal dürtülerle açıklanamayacak toplumsal ve kültürel bir kurgu olduğunu söylemişti.[4] Daha sonraları ise 1960'ların başında Annales Ekolü'nden gelen Philippe Ariès[5] gibi tarihçiler ailenin toplumsal olarak şekillenmiş ve tarihsel olarak değişime tâbi bir kurum olduğunu vurgulamaya başladılar. Bu tarihçilere 70'li yıllarda Edward Shorter[6] ve Lawrence Stone[7] gibi bu tarihselliği özellikle İngiliz tarihi çerçevesinde değerlendirip destekleyen tarihçiler de katılır. Bu tarihçiler aile kurumunun Batı dünyasından geçirdiği dönüşüm, bu kurum içinde özellikle kadının ve çocuğun farklı dönemlerde nasıl algılandığı konusu üzerine çalıştılar. Gözler önüne serdikleri tarihsel dönüşüm kadının geçmişte modern dünyada olduğundan daha farklı algılandığını, özellikle anneliğin oldukça derin dönüşümler geçirip bugüne geldiğini gösterir. Elisabeth Badinter'in *L'amour en Plus* başlıklı kitabı da bu gelenek içinde değerlendirilebilir.

Badinter'e göre Aristo Ortaçağ boyunca Batı dünyasını etkileyen en önemli figür olarak kadın-erkek ilişkilerini de şekillendirmiştir. Aristo'ya göre erkeğin otoritesi meşrudur, çünkü kaynağını insanlar arasındaki eşitsizlikten alır. Kadın doğası gereği zayıf ve akıldan yoksun olduğu içindir ki erkeğin altındadır. Üremede oynadığı rol tamamıyla pasiftir ve tek olumlu yanı verimli bir rahme sahip olmasıdır. Ekilmesi gereken bir tarla gibi erkeğin hareketini bekler. Önce Aziz Paulos ardından da Aziz Augustine tarafından Hıristiyan teolojisinin temeli yapılan bu görüş, Eski Ahit'in kadını erkeğin gövdesinin bir parçasından yaratılan bir artık, ilk günahı işleyerek insanı sonsuz bir sürgüne mahkûm eden yaratık olarak niteleyen anlatıyla da uyum içindedir.

Ortaçağ boyunca kadın ve çocuk aynı statüye sahiptirler. Her ikisi de akıldan ve muhakeme yeteneğinden yoksun olarak tanımlandıkları için babanın otoritesine tâbidirler. Erkek çocuk büyüyüp babanın dünyasına

---

[3] Elisabeth Badinter, *Kadınlık mı? Annelik mi?*, çev. Ayşen Ekmekçi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 38-39. (*Le Conflit: La Femme et La Mère*, Paris: Flammarion, 2010)

[4] Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. H.M. Parshley, New York: Bantam Boks, 1964.

[5] Philippe Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, çev. Robert Baldick, New York: Alfred A. Knopf, 1962.

[6] Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, London: Basic Books, 1977.

[7] Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London: Wiedenfeld & Nicolson, 1977.

kabul edildiğinde bu çemberden çıkıyor ve statü olarak annenin üstüne yerleşir. Dinsel metinler yüzyıllar boyunca kadının kocasına, çocukların ise babaya itaatinin gerekliliğini ısrarla hatırlatmış, ödüllendirmiş ve cezalandırmıştır. Badinter bu ısrarın nedenini bu tür bir itaatin kendiliğinden, doğal bir şekilde edinilmediğine bağlıyor. Demek ki kadın ve çocuk kocaya ve babaya doğal ve güdüsel bir bağlılık geliştirmiyorlardı ki bunun devamlı düzenlenmesi ve ödüller ve cezalar yoluyla hatırlatılması gerekiyordu.

Baba otoritesi hiyerarşik bir toplum sürekliliği için çok büyük bir önem taşıyordu. Aile içindeki baba otoritesi daha geniş bir toplumsal düzeydeki kralın ve tanrının otoritesinin bir yansımasıydı. Çoban ve sürü benzetmesi Ortaçağ boyunca temel bir motif olarak kalır. Baba çocuklarına karşı neyse, kral tebaasına karşı, tanrı da kullarına karşı odur. Tanrı, kral, baba ve çoban zinciri içinde elbette bir de çoban köpeğine ihtiyaç vardır. Ancak çoban köpeğinin aracılığıyla yönetim mümkün olabilir. Tanrı için kilise, kral için asker ve polis, baba içinse anne çoban köpeği rolünü oynar. Anne çocuklarını güder, onları babanın hâkimiyeti altına sokar, lâkin çocuklar üzerindeki bu gücü tamamıyla babanın otoritesine bağlıdır. Bu tür bir hiyerarşik düzen daimi bir baskı söylemi ve iktidar yapısıyla sağlanıyordu ki başka duygulara hemen hemen hiçbir yer yoktur.

Evlilikler içinde sevginin hiçbir yeri yoktur, iyi bir evlilik yapmak için yaşı yaşına, sınıfı sınıfına uygun, iyi ve namuslu bir kız bulmak yeterlidir. Evlenilecek eşe karşı duyulacak sevgi ya da aranabilecek arzu en son nedenlerden biridir. Eşin ölümünde görülen üzüntü yokluğu bu sevgisizliğin en önemli kanıtlarından biridir. İneğini kurtaracak veterineri altına boğmaya hazır bir köylü, can çekişen karısına doktor getirmekten çekinir. Dönemin atasözlerinden biri "Erkeği zengin eden karısının ölümü, atının hayatıdır" diyordu, çünkü ölen karısının yerine yeniden evlenen adam yeni bir eşle gelen drahomaya da sahip oluyordu. Marilyn Yalom'a göre Ortaçağ'da doğan romantik aşık olarak beyaz atlı prens hikâyeleri genelde kendilerinden yaşlı erkeklerle sınıfsal ve ekonomik nedenlerle evlendirilen mutsuz kadınların erotik tahayyüllerinden doğmuşlardı. Tristan ve Isolde, ya da Şövalye Lancelot ve Kraliçe Guinevere hikâyelerinin ortak noktası bu kadınların ya başka adamlarla evlenme hazırlığı içinde ya da halihazırda zaten evli olmalarıydı.[8] Parlak zırhları içinde onları kurtarmaya gelen yakışıklı şövalye hayâli kuran kadınların gerçekte hayatta paylarına ise şiddet ve korku düşüyordu.

[8] Marilyn Yalom, *A History of the Wife*, New York: HarperCollins Publishers, 2001.

Şiddet ve korkuyla çevrelenmiş kadının yanında aile içinde yer alan diğer figür olan çocuk ise korku veren tekinsiz bir yaratık olarak görülür. Aziz Augistine'e göre çocukluk bütün insanlığı kapsayan ağır bir lanetin en açık tanığıdır. Çocuk akıldan yoksunluğuyla tüm kötülükleri kendine doğru çeken ve izin verilse işlenmeyecek suç bırakmayacak hayvani bir yaratıktır. Çocuk bu kötü doğasından kurtarılması ancak eğitimle mümkün olan şeytani bir varlık olarak görülür. Aziz Augustine eğitimden de elbette ki dayak ve sopayı anlıyordu: Ruhu kurtarmak için bedeni cezalandırmakta tereddüt etmeyelim! Descartesçı görüş zamanla Augustineci görüşün yerini aldı, her ne kadar Descartes Augustine gibi çocukluğun günahın yeri olduğunu söylemiyorsa da çocuğun akıldan yoksunluğuna vurgu yapıp çocukluk döneminin bir yanlışlıklar yeri olduğunu belirtiyordu. Çocuk sürekli yanılgıya mahkûmdur, öyleyse akılcı bir yolda eğitilmelidir.

16. yüzyılın başında Erasmus tarafından yazılan *De Civilitate Morum Puerilium* başlıklı kitap büyük hümanistin çocuklara bakışını açığa vurur. Dönemin görüşlerinden farklı olarak kitap temel olarak basit bir fikir etrafında çocuklara genel bir davranış biçimini öğretmeye çalışır: Başkalarını rahatsız etmemek ve aldatmamak. Fakat bu kitap sonraki yüzyıllarda bambaşka biçimler alır, farklı şekiller ve ek içeriklerle binlerce kez basılır ve ilk amacının tamamıyla dışında çocukların eğitimi için ebeveynlere salık verilen bir katı kurallar kateşizmi halini alır.[9] 17. yüzyılda teologlar ve eğitimciler anne babaları çocuklarına aşırı hoşgörü gösterdikleri, onları şımarttıkları gerekçesiyle eleştirirler. Çocukları en sert kurallarla herhangi bir sevgi belirtisi göstermeden eğitmek gerekir. Aslında teologların ve eğitimcilerin mücadele ettiği, anne babaların çocuklarına gösterdikleri aşırı sevgi özen değil, onların çocuklarına karşı takındıkları ilgisiz tavırdır. Onların hoşgörü olarak tanımladıkları şey ebeveynlerin çocuklarını başıboş bırakmalarıdır.

Aslında anne babalar için çocuk kötülük ya da günah kaynağı değil daha çok kurtulunması gereken bir yük, sıkıntı veren bir varlıktı. Bir bebeğin varlığı ve gereksindiği özen ve bakım baba için bir sıkıntı kaynağı oluyordu, bebeğiyle ilgilenmek zorunda olan anne babaya yeterince iyi hizmette bulunamıyor, her şeyden önce cinsel hayatın bitmesine neden oluyordu. Anne içinse tüm iş yükünün içinde zaman ayrılması gereken bir ikinci yüktür. Özellikle ev dışında çalışmak zorunda olan kadınlar açısından çocuk çok büyük bir engeldir. O zaman çocuktan kurtulmaktan başka

[9] Jacques Revel, "The Uses of Civility" in *A History of Private Life*, der. By Roger Chartier, çev. Arthur Goldhammer, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

seçenekleri yoktur, ya onu hastaneye verirler ya onu bir yere bırakırlar ya da çocuğu kısa zamanda mezara götürecek türlü davranışlarda bulunurlar. Çocuk öldürmek toplumun yoksul kesimlerine mahsustu elbette, fakat hali vakti yerinde sınıfların da çocuğa karşı tavırları çok farklı değildir. Onlar da çocuklarını sütanneye göndererek çocuklarından kurtulurlar. 16. yüzyılın sonunda sütanneye gönderme alışkanlığı sadece aristokrat sınıfa aitken, bu davranış 17. yüzyılla birlikte burjuvazi arasında da yaygınlaşır ve 18. yüzyılda ise zengin ya da yoksul tüm sınıfların başvurduğu bir yola dönüşür. Hattâ 18. yüzyılda çocukların sütanneye verilmesi o kadar yaygınlaşır ki sütanne kıtlığı başgösterir. Herhangi bir ekonomik zorluk yaşamayan kadınların çocuklarını sütanneye vermeleri, annelik sevgisinin tarihin her döneminde ve her toplumda bulunan evrensel bir değer ya da doğal bir içgüdü olduğu görüşüyle tamamen zıttır. Elbette ki bahsedilen bu dönemler boyunca da çocuklarını seven, onlara ilgiyle yaklaşan anneler vardır ama onların varlığı annelik sevgisinin evrensel bir duygu olduğunu göstermez. Özellikle 17. ve 18. yüzyıla baktığımızda annelerin çocuklarına karşı ilgisizliğine ilişkin kanıtlar oldukça fazladır. Çocuğun ölümüne karşı takınılan kayıtsız tavır bu kanıtlardan biridir. Çocuğun ölümü gelecek doğumlarla telafi edilebilecek sıradan bir kazadır. Duygusal bağlar ancak yetişkinlere duyulabilir, çocuklara değil. Çocuğunun ölümüne üzülmek, ardından gözyaşı dökmek genelde ayıplanan şeylerdir.

Çocuklara cinsiyetlerine göre eşitsiz bir şekilde muamele edilir. Kızlar gelecekte babalarının drahoma ödemek zorunda kalacağı birer yük olarak görüldükleri için aile içinde hemen hemen hiçbir değere sahip değillerdir. Ailede değer verilebilecek tek çocuk babanın mirasçısı olacak olan en büyük erkek çocuktur, diğer küçük erkek çocuklar da ilgisizliğin kurbanı olurlar. Badinter bu durum üzerine şöyle soruyor: "Bu kadar seçiciyse her zaman ve her yerde var olduğu söylenen annelik sevgisi nasıl bir şey? Büyük oğlun tercih edilmesi pek masum bir duygu değil, hele doğal hiç değil".[10]

Emzirmek ise özellikle üst sınıfın kadınları arasında kabul edilemez bir davranıştır. Bebeğini şahsen emzirmek demek sınıfına uygun olmayan bir davranışı gerçekleştirmek demektir. Anneler, kayınvalideler genç kızlara emzirmemeyi salık veriyorlardı, çünkü bu uğraş asil bir hanıma göre değildi, süt ineği gibi ikide bir memeyi çıkarmak hayvansı bir görünüm sunmak demekti. Thorstein Veblen'in üst sınıfların herhangi bir üretim ya da el emeğiyle ilgili bir davranıştan azade olmayı alt sınıflarla aralarındaki farklılığı belirtme biçimi olarak gördüklerini öne sürdüğü görüşüyle

[10] Badinter, 1992, s. 68.

uyum içinde olan bu tavır 19. yüzyıla kadar yaygınlık kazanarak devam eder.[11]

Bebek annesiyle babası için açık bir şekilde bir rahatsızlık nedenidir ve sütten kesilene kadar bir sütannenin yanına verilerek uzaklaştırılabilir. Aslında bu uzaklaştırma faaliyeti uzunca bir eğitim faaliyetinin bir parçasıdır. 17. ve 18. yüzyılda burjuva ve aristokrat ailelerin çocuklarının eğitimi üç farklı aşamadan oluşan bir düzen içerisindedir. Sütanneye verme, eve dönüş, sonra manastıra veya pansiyona gidiş. Çocuk genelde doğumdan birkaç gün hattâ birkaç saat sonra hemen sütanneye gönderilir. Burjuva ve aristokrat ailelerin çocukları aynı şehirde ya da görece yakın yerlerdeki sütannelere gönderilir, fakat daha alt sınıftan insanlar bebeklerini bazen günler süren yolculuklar sonucunda ulaşılan sütannelere gönderirler. Bu yolculuklar bebek için bir ilk hayatta kalma sınavı demektir. Bebekler üst üste dizilir, saman yığınlarının arasında nefes almaya çalışır, bazen arabadan düşüp tekerleklerin arasında can verirler. Sütanneler genelde kendi evlerinin işiyle ya da tarla işleriyle de uğraşan insanlardır. Onlar dışarıda çalışırken çocuklar kendi haline terk edilmiş, kendi pisliğinin içine batmış bir şekilde sinekler tarafından yenir. Kundaklama âdeti bebekler için rahatsızlıkların ve hastalıkların diğer bir nedenini oluşturur. Diğer bebeklerle ilgilenirken ya da başka işlerini yaparken sütannenin ya da annenin çocuğuyla asgari düzeyde ilgilenmesine izin veren kundaklama çocuğun anatomik yapısını bozup, dışkının vücuttan atılmasını engellediği için de vücutta çeşitli yaralara sebep olur. Vücutlarından çıkan irinler ve yaralar içinde büyük çoğunluğu daha ilk yaşlarını dolduramadan ölür. Fransa'da 17. ve 18. yüzyılın bebek ölüm oranları korkunç boyutlardadır.

Çocuk bir kere sütanneye verildikten sonra anne babası tarafından nadiren ziyaret edilir. Sütannede kalma süresi ortalama dört yıldı ve bu süre bazen daha da artıyordu. Bebek genelde en fazla yirmi ayda sütten kesiliyordu ama bu onların annelerine dönmesi için bir neden oluşturmuyordu.

Dört yaş civarı eve nihayet dönen varlıklı ailelerin çocukları için bu sefer eğitimlerinin ikinci aşaması başlar. Yedi yaşına kadar bir mürebbiye veya bir öğretmenin eline teslim edilir. Bu evde kalış sırasında anne babaların çocuklarına karşı tavırları çok serttir. Ünlü bir Fransız mareşalinin oğlu anılarında sabahın karanlığında uyandırılıp önüne bir tas şalgam çorbası konduğunu, bazen açlıktan babanın masasındaki etleri çalmaya yeltendiğini, yakalandığında ise kırbaçlandığını yazar. Güzel elbiseleri dışarıda, başkalarının yanında giyiyorlardı, evde ise yarı çıplak ve açtılar.

[11] Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York: Prometheus Boks, 1998.

17. yüzyılda çocuğun eğitimine yeni bir kurum girer: okul. Kızlar ve erkekler için okulların açıldığını, büyük çocuklar için yatılı kolejler ve genç kızlar için de manastırların açıldığını görüyoruz. Yatılı okullar, toplumun marjininde duran ve disiplin kurumları aracılığıyla kapatılıp ıslah edilen deliler, yoksullar ve fahişeler gibi çocukların da kapatılmasını mümkün kılan kurumlardır. Böylece çocuk hem disipline edilir hem de göz önünden uzaklaştırılıp aile için sıkıntı yaratması önlenir. Sonuçta sütannenin görevini okuldaki öğretmen alır. 17. yüzyılda sayıca daha fazla olan gündüzlü öğrenci sayısı, 18. yüzyılda neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır ve öğrencilerin hemen hemen hepsi yatılı olarak okumaya başlar. Philippe Ariès'in belirttiği gibi 18. yüzyıl toplumu hapsetmenin pedagojik ve moral önemini gayet iyi kavramıştı.

Kızlar ise evlenene kadar manastırlara yerleştiriliyorlardı. Genç kız iffetine gelebilecek herhangi bir tehlikeden korunmuş vaziyette manastırda oturup günün birinde çıkıp gelecek münasip bir kocayı bekler. Manastırdayken talibi çıkmayan kızlar eve döndüklerinde ailelerin kafasını tek bir konu meşgul eder: bir an önce evlendirip ondan kurtulmak.

Annelik sevgisinin tarihsel ve toplumsal olarak biçimlendirilmemiş ama her kadında doğanın armağanı olarak bulunan evrensel bir duygu olduğunu öne sürenler, tarih boyunca görülen çocuk sefaletini, korkunç düzeydeki yüksek ölüm oranlarını o dönemlerde yaşanan ekonomik sıkıntılarla ve alt sınıfların çaresizliğiyle açıklamaya çalışmaktadırlar. Fakat görüldüğü gibi, çocuklara yönelik varolan ilgisizlik, sevgisizlik ve yüksek ölüm oranları sadece yoksullara mahsus değildir. Varlıklı burjuva aileleri ve aristokratlar daha önceki çocukları sütannenin yanında ölmüş olsa da yeni doğan çocuklarını hemen sütanneye göndermekte tereddüt etmiyorlardı. Bu durumlarda, ne sefalet ne de cehalet bu çocuk ölümlerine bir mazaret teşkil edebilir. Bu tür ilgisizliği kınayan toplumsal ve moral ideoloji doğana kadar bu davranışlar süregitti. Anne eğer böyle bir ideolojik baskı altında değilse, kendisini dünyaya getirdiği çocuğa feda etmesini emreden bir içgüdüyle değil, kendi istek ve arzuları doğrultusunda hareket ediyordu.

Aile içinde baba da anne kadar ilgisizdi. Fakat bugüne kadar kimse baba sevgisinin bir kutsal duygu ya da bir doğa yasası mertebesine yükseltmediği için erkeğin bu olumsuz davranışı bugünün insanlarını daha az şaşkınlığa uğratmaktadır.

18. yüzyılın sonları ailenin yapısıyla ilgili zihinsel bir devrimin gerçekleşmesine tanık olur. Annenin imajı, rolü ve önemi son derece derin bir dönüşümden geçmeye başlar. Günümüze kadar varlığını koruyacak olan bir söylem yaratılarak kadına her şeyden önce bir anne olduğu hatır-

latılmaya başlanır. Anneye görev duygusu hatırlatılacak, suçluluk duygusu aşılanmaya çalışılacak ve tehdit edilecektir. Böylece bugüne kadar süren efsanenin de temelleri atılmış olur: Annelik içgüdüsü!

18. yüzyıl merkantil kapitalizmin zafer kazandığı, yeni burjuva sınıfının ekonomik ve siyasi olarak gittikçe önem kazandığı bir yüzyıl olur. Toplumun temelini sarsan bu değişiklik yeni bir aklın ve yeni bir yönetim zihniyetinin de doğmasını beraberinde getirir. Ülkeler arasındaki rekabetin gittikçe daha önem kazandığı, ekonomik çıkarların topraklar üzerindeki savaşlardan ekonomik çıkar savaşlarına dönmeye başladığı bu süreçte, ekonomik zenginliğin en temel nesnesi olarak yeni bir güç bu yeni zihniyet içinde parlar: İnsan! Ulus kavramının ilk nüveleriyle birlikte, ulusu oluşturan bireylerin nitelik ve niceliklerinin o ulusun zenginliği için taşıdığı önemin farkına varılır. İşte tam böyle bir ortamda ortaya çıkan yeni bir bilim dalı insan faktörünün önemiyle ilgileniyordu: Demografi.

Artan nüfus ulus için daha fazla zenginlik ve refah anlamına geliyordu. Böylece, çocuk 18. yüzyılın sonunda ticari bir değer kazanmaya başlar. Çocuğun potansiyel olarak ekonomik bir zenginlik olduğu fark edilmiştir. İnsan bütün zenginliklerin temelidir, bütün öteki maddeleri işleyecek birincil maddedir. Böylece sanayi kapitalizmine giden yolda önce manüfaktür işçisini daha sonra da fabrika işçisini sağlayacak olan bir kaynak olarak ulusal nüfus değer kazanır. Öyleyse daha önce anne babaların ilgisizliği sonucu sinekler gibi ölen ve israf edilen bu değerli ekonomik kaynak en iyi şekilde değerlendirilmelidir.

Öte yandan, insan sadece ekonomik bir değer ürettiği için değil ayrıca askerî gücün devamını sağlayan bir kaynak olarak da görülmeye başlanmıştır. Uluslaşma ve sonucunda ortaya çıkmaya başlayan ya da en azından nüveleri görülmeye başlanılan düzenli ordular kendilerine düzenli asker sağlayacak bir nüfusa sahip olmalıydılar. Böylece fizyokratların görüşleriyle desteklenen bu üretim ideolojisi her insanı bir ekonomik değer olarak görmeye başlar. Yoksullar, dilenciler, fahişeler, terk edilmiş çocuklar gibi toplumun çeperinde kalanlar bile bu üretim gücüne kazandırılmalıydı, ülke içinde olmasa bile kolonilere gönderilip oralarda işgücü olarak kullanılabilirlerdi. Bilhassa 18. yüzyıl boyunca yapılan savaşlarda yiten işgücü kaygıların daha da fazla artmasına sebep olur. Savaşta ölen gençler, tarımdan çalınan kol emeğiydi. Bu iş gücünün yerine konması gerekiyordu. Bu nedenle çocukların sağ kalmaları ve nüfusu devamlı yenilemeleri zorunluydu. Fakat bunu kadınlara anlatmak ve onları ikna etmek kolay değildir. Bu, onları daha önce alıştıkları rahat hayatlarından koparmak, evin içine hapsetmek ve çocuğun kölesi yapmak anlamına geliyordu. Bu nedenle ekonomik ve sosyal gerekçe, ödüllendirici ve yücelti-

ci başka bir söylemle desteklenmeliydi. Bu söylem eşitliğin, sevginin ve mutluluğun dilini kullanıyordu.

Bu söylem kadına ev içinde artık babaya eşit olacağını söyleyerek kadınları kazanmaya çalışır. Babanın otoritesi artık tek ve mutlak otorite değildir, çocuğu doğuran ve ona bakan anne olarak kadın vazgeçilmez ve yeri doldurulamaz bir görevi yerine getirdiği için artık babayla eş bir konumda evin içinde hüküm sürecektir. Aydınlanma felsefesinin de etkisiyle insanın en temel amacının mutlu olmak olduğu ve bunun içinde dolu dolu bir hayat, kendini adamışlık ve aşkın önemli olduğu yollu bir söylem yayılır. Artık tamamen çıkar üzerine kurulu evlilikler değil, aşk evlilikleri doğmaya başlar. Kadın yaratılış efsanesi etrafında örülen kötü, fettan, cüretkâr ve hırslı kadın imgesinden sıyrılıp istekleri yuvasıyla sınırlı, alçak gönüllü ve sevgi dolu bir yaratığa dönüştürülür. Mutluluk hakkı ve bireysel özgürlük söylemine kadın, ailesiyle ve çocuklarıyla mutlu olan ve evinin dört duvarı içinde özgürce salınan kadın portresi çizilerek yerleştirilir. Bu evlilik hayatının en tatlı yanı çoğalmaktır, bu hayatın meyvesini vermekten ve bu meyveyi sevmekten daha doğal ve mutluluk verici başka ne olabilir! Bu açıdan annelik artık zorla empoze edilmesi gereken bir görev değil, bir kadının umabileceği, kıskanılması gereken en yüce faaliyetidir.

Bu tür bir mutluluk tablosu da birçok kadını kolay kolay yanına çekmez. Bunun için daha da zenginleştirilmiş başka söylemlere ihtiyaç duyulur. 18. yüzyılın zihniyetiyle de uyumlu bir şekilde doğa bu söylemlerin en sağlam zeminini oluşturur. Anneliğin doğanın bir çağrısı ve emri olduğunu savunurken en çok üzerinde durulan örnek emzirme faaliyetidir. Annenin bebeğini emzirmesini emreden doğadır. Doğaya itaatsizlik ahlaki açıdan kötü, fizikî açıdan yanlıştır. 18. yüzyılın ve daha sonrasında ise sayıları gittikçe artan bu moralistlerin söyleminde doğa tanrının yerini alır. Doğa kanunu tanrı yasasıyla hemen hemen aynı anlama gelir. Doğanın yasa koyucu olarak ortaya çıkmasında başvurulan en önemli referanslar o zamanlar Avrupa'da oldukça yaygın bir merak ve inceleme konusu olan yeni dünyaların yerlileri, ilkel halklarıdır. Batılı erkek bu vahşi halklarda kendi ötekisini görürken ve kendi uygarlığını onları değilleyerek tanımlarken, kadının davranışları içinse daimi olarak bu halkların kadınlarının davranışını örnek verir. Kendi yavrularını sahiplenen, onları onlar istediği zaman emziren, doğayla uyum içinde sağlıklı ve gürbüz çocuklar yetiştiren bu vahşi kadın örneği Avrupalı dekadan kadından iyi bir anne yaratmak için kullanılır. Doğanın çağrısını kanıtlamak için yeni dünyalar örneği bazen fazla soyut ve uzak kalabiliyordu, öyleyse yakın çevreden örnekler bulmak çok daha ikna edici olabilirdi. Bu nedenle hayvanlar dünyası örnek verilir. Annelere doğanın dürtülerine itaat eden her çeşit

dişi hayvanın bilge davranışlarını taklit etmeleri öğütlenir. Katıksız doğanın bu en ideal örnekleri, kadının bencil doğasıyla kirlenmemiş bir annelik içgüdüsü sunarlar. Kadın aklını değil güdülerini kullanmalıdır. Akıl çoğu zaman önyargılarla ve hatalarla bozulmuştur, bu nedenle doğanın etkisini bozar. İdeal kadın dişi hayvana en çok benzeyendir. Kadınlar elbette eğitilmelidir ama sadece iyi bir eş ve müşfik bir anne olmalarını sağlayacak kadar. Daha fazla ve sofistike eğitim kadının doğal yanını dejenere eder, onu yoldan çıkarır. Badinter'in de dediği gibi "Gerçekten de doğaya bundan daha yakın olunamazdı, kadına da bundan daha uzak!"[12]

Doğanın çağrısına uyan, iyi bir eş ve iyi bir anne olan kadını bekleyen mükâfatlardan biri de kazanacağı toplumsal saygınlıktır. Annenin memesindeki çocuk annenin şanıdır. Anne böylece tanrısal bir davranış içinde yaratılış eserine bir katkıda bulunur. Anne sadece Aristo'nun iddia ettiği gibi ekilecek bir toprak değildir, o yaratan ve şekil veren bir kişidir, bu nedenle de saygıyı ve toplumsal itibarı hak eder.

Jean-Jacques Rousseau'nun 18. yüzyılın sonlarına doğru yayımladığı pedagojik romanı *Emile* bu yeni annelik söyleminin amentüsü haline gelir. Mutluluğu kocasına hem arkadaş hem eş olarak eşlik etmekte ve çocuklarını sevgiyle ve özveriyle bakmakta bulan kadın tipi Emile'in sevgili eşi Sophie'de cisimleşir. Rousseau için annelik ve genelde de iyi ve şerefli bir kadınlık halinin toplumsal aktarımı her şeyden önce gene kadınlara aittir. Küçük kızın terbiye edilmesi görevini annesi üstlenmeli ve ona bağımlılığın kadınlığın doğal durumu olduğunu öğretmelidir. Anneler aileler mutlu olsun diye başka hiçbir şeyle ilgilenmemelidirler. Böylece kadınlar eve kapatılmalıdır. Evde sadece kadın kumanda etmelidir, erkek evdeki işlerle ve çocukların eğitimiyle sadece arada sırada onlara görünerek ilgilenmelidir. Böylece günümüze kadar sürecek olan babanın ev içindeki ilgisizliği haklı çıkarılmış olur. İyi bir anne rahibeye benzer, evi de bir manastıra. Kamusal ve özel alan ayrımının keskinleştiği 19. yüzyılın burjuva toplumunun temellerî de söylemsel düzlemde kadın ve erkek ilişkilerine de taşınmış oluyordu. Dışarısı ve içerisi arasındaki büyük ve aşılmaz duvarın bir tarafına kadın diğer tarafına da erkek yerleştirilir. Kadın dört duvar arasında kendi mutlu yuvasını yaratan, çocuklarını doğdukları andan itibaren emziren bakan besleyen annedir. Kadınlık ve annelik arasındaki bu doğal eşitlenme modern ailenin ve daha geniş anlamda modern toplumun kabul ettiği temel bir önerme haline gelir.

19. yüzyıl boyunca Rousseaucu annelik anlayışı devamlı olarak ısrarla tekrarlanıp durur. Eğer kadınlar bu söylemi ve bu söylemin dayattığı ya-

[12] Badinter, 1993, s. 152.

şam tarzını içtenlikle kitleler halinde kabul etselerdi bu kadar tekrarın ve ısrarın da bir gereğinin olmadığı aşikârdır. Kadınların büyük bir kısmı başlangıçta bu tür bir annelik tanımına yanaşmazlar, özellikle aristokrat kadınlar kendilerini eve kapatan, özgürlüklerinden vazgeçmelerini isteyen bu anlayışa karşı çıkarlar. 19. yüzyıl boyunca da kendi sınıfsal ayrıcalıklarını bu tür annelik anlayışını görünüşte olmasa bile pratikte reddetmek için kullanırlar. Yeni anneliği kabul edenler daha çok kent soylu kadınlardır. Bu burjuva kadınlar yeni annelik söylemini zaten çok fazla bir vaat taşımayan hayatlarını iyileştirmek için bir fırsat olarak görürler. Zaten eğitimli üst sınıf kadınlar gibi sosyal bir hayatın ayrıcalıklarını yaşamıyorlar, bilgiye ulaşamıyorlar, salonlarda ansiklopedi okuyamıyorlar, monden yaşamın zevklerini tadamıyorlardı. Tam tersine evde koca otoritesi altında yavan ve sıkıcı bir hayat sürüyorlardı. Anneliğin vaatleri, itibar ve şan sözleri, anneyi nerdeyse azize olarak niteleyen söylem bu sınıftan kadınların yeni annelik tarzını benimsemelerini kolaylaştırır. Elbette ki annelik doğumdan, emzirmeye ve çocuklara verilen itinalı ilgiye kadar sıkıntılı bir süreçtir. Kadının sürekli, günün yirmi dört saati anne olması gerekir. Ama bu acılar ve sıkıntılardı ki annenin Meryem'in sıkıntılarıyla özdeşleşmesini sağlayıp onu tüm diğer kadınlardan ayırıp azize statüsüne yükselmesini sağlar.

Böylece ilk kez Rousseau'da sistemli bir ifadesini bulan çocuğun krallığı kurulmuş oldu, 19. yüzyıl bu krallığın kendini sağlamlaştırdığı bir dönemdir. Kundağından kurtulan çocuk, istediği gibi büyüyüp serpilmeliydi, bu annenin devamlı çocuğuna göz kulak olması anlamına gelir. Rousseaucu akıl şöyle bir tavsiyede bulunuyordu: Fransız çocuğunun kundaklardaki tutsaklığı annenin özgürlüğüdür... gerçek anne özgür değildir.[13] Aynı zamanda hem anne hem de başka bir şey olunamaz.

Annenin üzerine yüklenen bu sorumluluk elbette ki beraberinde bir dizi suçlamayı da getirir. Artık anneler suçluluk duygusu duymadan, herhangi bir kaygı taşımadan anne olamayacaklardı. Çünkü geleceğin bireyleri olan çocukları büyüten, onlara bakan anneler onların gelecekte ne olacaklarından tamamıyla sorumluydular. Annenin çocuk üzerindeki etkisi mutlak belirleyicidir, çocuğun büyük adam ya da cani olması onun elindedir. Böylece annelik mesleği dışında başka şeylere ilgi duyan, kendi istek ve arzularının peşinden giden anneler ahlâksızlığın çukurunda debelenen iblislere dönüşürler.

Badinter'e göre, 20. yüzyıla gelindiğinde bu suçluluk duygusunu besleyen yeni bir söylem daha gelişir: Psikanaliz. Böylece Rousseau'dan

[13] Badinter, 1992, s. 203.

Freud'a uzanan bir çizgi üzerinde modern aile içinde annenin yeri üzerine yaratılan efsane gittikçe daha sağlamlaşmış olur. Freud'a göre erkek ve kız çocuğu temelde çift cinsiyetlidir. Çocukluğun bu ilk döneminde penis ve klitoris arasındaki benzerlik ve çocuğun bundan aldığı haz eşit gibi görünmektedir. Ve bu dönem boyunca çocuk anneye bağımlı bir şekilde büyürken ona duyduğu sevgi bir aşka dönüşür ki bu aşkın tam ortasına düşen ve bir yarılma sağlayan da baba figürüdür. Annenin babadan kıskanılması ve babayla rekabet çocukta Oidipus kompleksinin doğmasına neden olur. Fakat bir süre sonra annenin kendisine ait olmadığını anlayan erkek çocuk kendini yasayı ve dış dünyayı temsil eden babayla özdeşleştirmeye başlar. Bu nokta tam anlamıyla anneden ayrı bir varlık olarak çocuğun kendini algılamaya başladığı ve "ben"in oluşmaya zamandır. Kız çocuk ise annesiyle özdeşleşmelidir ki bu hiçbir zaman anneden tam anlamıyla bağımsızlaşamayacağını yani tam olarak bir otonom benlik kuramayacağına delalettir. Ayrıca penisle karşılaşan kız çocuğu kendindeki eksikliğin ve bozukluğun farkına varır. Buradan doğan penis kıskançlığı kız çocuğunun daha sonraki aşamalarında da kendini erkek karşısında eksik ve aşağı hissetmesine neden olur. Yani kız çocuk zaten erkek çocuğu gibi tam olarak sağlıklı bir benlik geliştiremeyecek ve ayrıca doğuştan kaynaklanan eksikliğinden dolayı da kendini her zaman yetersiz, pasif ve eksik hissedecektir.

Badinter'e göre psikanaliz böylece hem kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkların aşılmaz benlik farklılıkları olarak bireylere kazınmış olduğunu söylemekte hem de bu farklılıkların normal olanı belirlediğini ileri sürmektedir. Ayrıca annenin çocuğun gelişimindeki, özellikle bu gelişimin ilk yıllarındaki önemi psikanaliz sayesinde bilimsel bir geçerlilik de kazanmıştır. Anne, çocuğun gelişiminin tek sorumlusudur, daha sonra çocukta çıkabilecek tüm arızaların kaynağı annedir. Badinter, Rousseau' nun kadını çocuğu şekillendiren tek sorumlu kişi olarak tanımayan ve tüm sorunlarda tek suçlu olarak anneyi gören görüşü böylece Freud tarafından da tasdiklenmiş olduğunu söylemektedir. Bu görüş 20. yüzyıl boyunca diğer psikanalistler tarafından tekrarlanıp durur. Helene Deutsch ve Donald Winnicott gibi psikanalistler Batı'da çocuğun her türlü davranışından sorumlu anne tipini yaygınlaştırırlar. Badinter'in psikanaliz hakkındaki eleştirileri oldukça haklı, psikanalizin kadınlık ve anneliğe yönelik tavrının kadını annelikle eşleştiren ve anneyi de çocuğunun kölesi haline getiren tarihsel çizginin bir parçası olduğunu söylerken oldukça yerinde bir tespitte bulunuyor. Fakat eleştirel tavrı psikanalizi insanı ve toplumsal olanı açıklamak için kullanılamayacak kadar taraflı ve ideolojik bir araç olarak gördüğünü gösteriyor. Psikanaliz kadın ve erkek cinsiyet-

leri arasındaki biyolojik farklılıklarını toplumsal cinsiyet rollerinin temeli ve normu kabul ettiği için eleştirilebilir. Kız çocuğu neden penisi kıskansın ki? Sadece daha büyük ya da görünür olduğu için mi? Ya da çocuk annesine karşı neden böylesine bir aşk geliştirsin ki? Baba neden sadece bir otorite figürü olarak erkek çocuğun belli bir yaştan sonra özdeşleşebileceği bir kişi olarak dışarıda dursun ki? Psikanalizin temel aldığı çocuk ve anne ilişkisi 19. yüzyılın şekillendirdiği bir ilişkiydi. Freud 17. yüzyılın kadınına değil 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir kadına bakıyordu. Bu noktada, Freud'un kuramı varolan kadınlık ve annelik durumunu analiz ediyordu. Russell Jacoby, Freud'un varolan toplumsal yapının analizi ve eleştirisi üzerine kurulu teorisinin, Post-Freudcular ve Neo-Freudcular tarafından toplumsal düzeni olumlayan konformist bir psikanalize indirgendiğini ifade eder.[14] Freud'dan sonra gelen psikanalistler toplumsal değişimden çok toplumsal norma uyum, sağlıklı bireyler yetiştirme gibi kaygılarla oldukça muhafazakâr bir anlayışın sözcülüğünü yapmışlardır.

Modern annelik mitosu, özellikle savaş sonrasının batılı refah toplumlarında gittikçe daha derine işleyerek büyüdü. Batılı orta sınıfların mutlu aile tabloları, pastel tonlarla döşenmiş evlerinde gürbüz çocukları kucaklarında mutlulukla gülümseyen anneler ve işten yeni dönmüş gazetesini okuyan babalarla bezenir. Fakat bu mutluluk tablosu, statükoyu sarsmak için ortaya çıkmış işçi hareketi, öğrenci hareketi gibi diğer toplumsal hareketlerle büyüyen feminist hareket tarafından saldırıya uğrar. 60'larda başlayan ve 70'lere uzanan cinsel özgürlük hareketi, kadının bedeni üzerindeki hakkının sadece kendisine ait olduğunu söyleyerek kadını çocuk ve eş cenderesinden kurtarmayı amaçlar. Lakin özellikle 80'lerle birlikte yükselen yeni muhafazakâr ideoloji kadını da kendi söylem alanı içinde disipline etmeye çalışır. İşsiz kalan ya da vasıfsız işçi olarak yarı zamanlı düşük ücretli işlerde çalışmak zorunda kalan kadınlara mutlu olabilecekleri tek yer olarak evleri gösterilir. Dışarıda çalışmak zordur, üstelik emeğinin karşılığını da alamıyordur, evde oturup çocuklarının sevecen annesi olmak tüm bunlardan çok daha tatmin edicidir halbuki.

Bu tür bir söylem natüralist bir argümanla da desteklenir. Doğaya geri dönüş, doğal ve organik olanla beslenme, çocuğunu biberonla beslemektense emzirme salık verilmeye başlanır. Halbuki biberon 60'lı yıllarda çalışan annelerin kurtarıcısı olarak çok büyük bir özgürleştirici rolü yerine getirmişti. Annelere çocuğunu emzirmeleri için kampanyalar düzenlenir, ulusal ve uluslararası örgütler kurulur. Çocuk ve aile danışmanları ve di-

[14] Russell Jacoby, *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*, Boston: Beacon Press, 1975.

ğer binlerce tür farklı uzman annenin sürekli ve kesintisiz ilgisinin çocuk için ne kadar önemli olduğunu vurgulamaya başlar. Çocuksuz kadınlar, eksik, sorunlu, psikolojik arızaları olan kadınlar olarak adlandırılmaya başlanır. Doğaya ve hayvanlara bolca referans verilmeye başlanır, mutluluk ve kişisel tatmin anne olmaktan geçmektedir. 19. yüzyılın ahlâki söylemi, doğa referansları yeniden hortlar, elbette ki daha sofistike biçimlerde. Yeni-muhafazakârlığın 19. yüzyılın dizginsiz kapitalizmine duyduğu nostaljiyle şekillenmesi gibi kadın ve annelik söylemi de 19. yüzyıla dönüş yapmış gibi görünüyor.

80'lerde yeni bir tarihsel söylem ortaya çıkar. Linda Pollock[15] ve Alan Macfarlane[16] gibi tarihçiler Batı'da annenin, çocuğun ve ailenin yapısının aslında çok değişmediğini, annenin çocuğa beslediği sevginin aslında hemen hemen her yerde mevcut olan bir sevgi olduğunu öne süren çalışmalar yaptılar. Böylece daha önceki dönemlerdeki tarihçilerin annelik sevgisinin oldukça modern, bu açıdan bakıldığında tarihsel olarak şekillenmiş bir kurgu olduğu yargısına karşı çıktılar. Tarihe böylesine ahistorik bakışın özellikle 80'lerle birlikte ortaya çıkması hiç de şaşırtıcı görünmüyor.

80'lerin natüralist söyleminin sahiplenicisi sadece evlerine dönen kadınlar olmadı, aslında bu söylemin en büyük takipçiliğini şehirli orta sınıflar yaptı. Çılgın gibi organik gıdalar bulmaya, en temiz ve en havadar yerlerde yaşamaya, devamlı yoga ya da sağlıklı yaşam fikri tarafından şekillendirilmiş bir hayat tarzı etrafında filizlenen yeni-sağ ideolojinin alâmeti farikası haline gelen tüketim ideolojisinin de merkezine yerleştiler. Badinter yeni-sağ ile birlikte yükselen hedonist bireyci dünya görüşünün aslında bu tarz natüralist bir annelik anlayışıyla taban tabana zıt olduğunu söylüyor. Çünkü geç-modern zamanların bireyi kariyer peşinde koşan, iyi para kazanmak için uğraşan ve bunu her şeyden önce kendi refahı ve mutluluğu için yapan bireydir. Ve Badinter bu bireyde bir özgürlük vaadi görüyor, bizi bu gerici annelik anlayışından kurtaracak olan bu hedonist aşırı bireyci yeni zaman kadınlarıdır diyor.[17] Badinter'in atladığı önemli bir nokta yeni-muhafazakârlığın/neo-liberalizmin yarattığı bu yeni orta sınıfın haz düşkünü bireyleri ayrıca ağır muhafazakâr bir arkaplana da sahipler. Tam da böylesine kariyerist bir anlayış içine annelik de pek tabii gayet güzelce konumlandırılabilir. Mike Featherstone'un[18] belirttiği gibi

[15] Linda A. Pollock, *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
[16] Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transformation*, London: Blackwell Publishers, 1991.
[17] Badinter, 2011, s. 173.
[18] MikeFeatherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage Publications, 2007.

hayatı bir proje olarak algılamak, onu bir yapılması gerekenler listesi olarak görüp, her maddenin üzerine bir çentik atarak ilerlemek de bu yeni sınıfın davranış biçimlerinden biridir. Bu noktada gittikçe daha prestijli bir hale gelmeye başlayan hem çalışan ama hem de olabilecek en doğal anneyi olmaya çalışan kadınlar türüyor. Anneliğin duygular arasında sadece bir duygu olabileceği fikri, bu beyaz yakalı kadınlar için annelik sayesinde sahip olacakları prestijin de, kariyere atılan bir çentiğin de önemsizleşmesi demek. Badinter her ne kadar tüm cinsiyet rollerinin belirsizleştiği bir dünyayı tahayyül etmemiz gerektiğini söylese de, bu yeni sınıfın taşıdığı tehlikeyi fark edemiyor.

KAYNAKÇA

Ariès, Philippe, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, çev. Robert Baldick, New York: Alfred A. Knopf, 1962.

Badinter, Elisabeth, *Annelik Sevgisi: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir Duygunun Tarihi*, çev. Kamuran Çelik, İstanbul: Afa Yayınları, 1992, s. 302. (*L'amour en Plus: L'histoire de l'amour Maternelle*, Paris: Flammarion, 1980.)

Badinter, Elisabeth, *Kadınlık mı? Annelik mi?*, çev. Ayşen Ekmekçi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 38-39. (*Le Conflit: La Femme et La Mère*, Paris: Flammarion, 2010)

Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, çev. H.M. Parshley, New York: Bantam Boks, 1964.

Featherstone, Mike, *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage Publications, 2007.

Jacoby, Russell, *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*, Boston: Beacon Press, 1975.

Macfarlane, Alan, *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transformation*, London: Blackwell Publishers, 1991.

Pollock, Linda A., *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Shorter, Edward, *The Making of the Modern Family*, London: Basic Books, 1977.

Stone, Lawrence, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London: Wiedenfeld & Nicolson, 1977.

Veblen, Thorstein, *The Theory of the Leisure Class*, New York: Prometheus Boks, 1998.

Yalom, Marilyn, *A History of the Wife*, New York: Harper Collins Publishers, 2001.



"Anne ve Çocuk"

Mayer and Pierson, La Castiglione, Musée d'Unterlinden, Calmar,
Archives Départementales du Haut-Rhin

TOPLUMSAL CİNSİYET VE ERKEKLİK





Sol: *Okumaya Başlıyorum*, Devlet Kitapları, 1997, s. 114.

Sağ: *Hayat Bilgisi*, 1. sınıf, Devlet Kitapları, İstanbul, 1997, s. 52.

(Firdevs Gümüşoğlu, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*)

TÜRKİYE'DE HEGEMONİK ERKEKLİĞİ ARAMAK*

Cenk Özbay**

2008'den beri İstanbul'daki dört farklı üniversitede verdiğim "Sosyolojiye Giriş" ve "Erkeklik Sosyolojisi" derslerinin bir noktasında mutlaka öğrencilerle birlikte Avustralyalı sosyolog Raewyn Connell'ın kurucu çerçevesini çizdiği 'hegemonik erkeklik' modelini Türkiye'de nasıl düşünebiliriz, buraya özgü hâkim ve etkili bir hegemonik erkeklik tasviri yapabilir miyiz diye kafa yoruyoruz. Bu yazı, erkeklikler üzerine tekrar eden, akademik takvimin belirlediği düzenli aralıklarla birinci ya da son sınıf öğrencileri ile yinelediğimiz bu sorudan yola çıkarak Türkiye'de hegemonik olan ve ol(a)mayan erkeklikleri ve bu bağlamda kadınlar ve erkekleri yeniden düşünmeyi amaçlıyor.

'Hegemonik erkeklik' ve 'vurgulanmış kadınlık' Raewyn Connell'ın (1989; 1995; 2001) yapısalcı cinsiyet kuramı için kilit önemde kavramlardır. Connell'ın yaklaşımına göre, tüm dünyada işleyen bir 'küresel cinsiyet düzeni' var ve bu düzenin temel dayanağı erkeklerin kadınlardan daha

** Y. Doç. Dr. Cenk Özbay, Boğaziçi Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu.

* Bu yazıyı, on yıldır aşkın bir süredir bana yol gösteren, erkeklikleri çalışmamı her zaman teşvik eden değerli hocam Ferhunde Özbay'a armağan etmek isterim. Alper Tümbal ve Armağan Öztürk'e katkılarından dolayı çok teşekkür ederim.

güçlü olması, onları boyunduruk altına alması, tahakkümü altında tutmasıdır. Connell'a göre eşitsizlik öngören bu temel, 'tek yapısal hakikat'i oluşturuyor. Bu küresel yapı içindeki her toplum, kendi özel tarihsel koşullarıyla şekillenen, ancak gene erkeklerin kadınlardan üstünlüğünü muhakkak öngören, bu dengesizliği gözeten farklı, o topluma ait 'cinsiyet düzenleri' geliştiriyor. Toplumsal yapı içindeki çeşitli kurumlar da (aile, okul, devlet, siyaset, ordu, ekonomi, popüler kültür, sokak, din vb) aynı temel prensibi gözeterek kendi 'cinsiyet rejimleri'ni oluşturuyor, bu rejim dolayımıyla, erkekleri kadınlardan üstün tutarak, ayrıcalıklı kabul ederek işliyorlar. Bu mantıkta erkeklikler, tıpkı kadınlıklar gibi, öznenin biyolojik cinsine (eril bedene) bağlı 'doğal' ve 'değişmez' bir kategori teşkil etmiyor, her eril beden tıpatıp aynı erkek cinsiyet kimliğini üretmiyor. Aksine, her toplumsal yapı içerisinde birbirinden farklılık gösteren, rekabet eden, birbiri ile çelişen erkeklik öğretileri, anlatıları, modelleri var. Diğer bir deyişle, erkeklikler sadece tarihsel anlamda belli bir dönemden diğerine ya da antropolojik anlamda belli bir kültürden diğerine gidildiğinde farklılık arz etmiyor; aksine, bir toplum diğer tüm ayrıştırıcı, hiyerarşik kategorilerde olduğu gibi erkeklikler hususunda da çoğul, çeşitli, birbiriyle benzeşmez bir yelpaze meydana getiriyor.

Çoğul erkeklikler eşit değil, hiyerarşik bir cinsiyet mimarisi yaratıyor. İçlerinden en az bir tanesi erkek öznelere en doğru, mantıklı, sağlıklı, normal, faydalı, makbul olanmışçasına (ve o doğrultuda tekmişçesine, *zaten* olması gerekenmişçesine) aktarılıyor, norm teşkil edermişçesine övülüyor ve erkek özneler de bu tip bir erkekliği benimsemenin, hayata geçirmenin, ona benzemenin ya da mümkün mertebe ona yaklaşmanın menfaatlerine olacağına inanıyor, kültürel dolayım ile inanmaya çağrılıyor, ikna ediliyorlar. Kabul gören, desteklenen, kutsanan, takdir edilen bu hegemonik erkeklik biçimi daima erkeklerin kadınlardan üstünlüğünü salık veren yapısal hakikat ile uyum içinde olmak zorundadır. Öyle ki, çeşitli faktörlerle hegemonik erkeklik bu amaçtan ya da etkiden uzaklaşırsa bir 'erkeklik krizi' doğuyor ve yeni ancak gene aynı temel prensiple uyumlu bir hegemonik erkeklik şekilleniyor. Erkeklik krizini takiben farklı aktörlerin katılımıyla kolektif şekilde inşa edilen 'yeni erkeklik' eskilerden pek çok bakımdan farklılıklar taşıyabilse de hegemonikleşebilen tüm erkeklikler, erkeklerin kadınlardan üstün olduğunun imâ edildiği cinsiyet rejimleri ve düzenleri ile uyumlu oluyor ve bunları sorguya mahal vermeksizin yeniden üretiyor.

Connell'ın oluşturduğu, zaman içinde kimi değişiklikler de gösteren ve benim burada özetlemeye çalıştığım bu kurucu referans noktasından yola çıkarak Türkiye'de nasıl bir hegemonik erkeklik yapısı olduğunu

irdelemeye çalışacağım. Türkiye'de hegemonik erkekliği aramak ve bulmak, ampirik ya da düşünsel herhangi bir yaklaşım ya da ölçek ile erişilmesi mümkün olmayan bir amaç niteliğindedir. Yapılabilecek olanın ancak belirli ipuçlarını takip ederek bizleri Türkiye'de hegemonik olan, ona öykünen, onu reddeden ya da bu imkâna bile sahip olmadan dışlanmış erkeklikleri tahayyül etmemizi sağlayacak kimi soruları sormaktan geçtiğini düşünüyorum.

Bu yazının büyük kısmını İspanya'ya bağlı özerk Bask Bölgesi'nde yazdım. Burada tanıştığım Türk, İspanyol ve bölgenin insanlarıyla konuşurken[1] kafamda iki temel soru vardı: İspanyollar'dan farklı, kendilerine özgü bir kültür olduklarını savunan Bask bölgesinin erkeklerini özgün kılan, Bask erkekliğini İspanyol erkekliğinden ayıran bir özellik var mı, şayet varsa bunu Türk erkekliği ya da Türkiye'deki hegemonik erkeklik kurgusu ile nasıl kıyaslayabilirim? Bu soruların daha soruldukları anda epeyce demode bir özcülüğü akıllara getirdiğini farkındayım. Cevap araması kategorik olarak imkânsız bu sorular, amacın beyhudeliğini de ele veriyor ve Connell yazana kadar pek fark edilmeyen ancak hepimizin önünde vuku bulan bir cinsiyet dinamiğini vurguluyor: Hangi İspanyol'un, hangi Bask'ın ve hangi Türk'ün erkekliğinden bahsetmeye çalışıyor, bunları ne üzerinden soyutluyor ve karşılaştırmaya, ayrıştırmaya çalışıyorum? Sevilla'da yaşayan, orta yaşlı, evli, sağlıklı, dindar bir İspanyol fabrikatörün erkekliği Bilbao'da okuyan Bask, çevreci, savaş karşıtı, gay bir üniversite öğrencisininkine, onunki de Trabzon'da yaşayan, milliyetçi hislerle dolu, Atatürkçü, silahlı mücadele neticesinde gâzi olmuş bir Türk'ünkine benzeyebilir mi? Şayet benzemez ise bunun yegâne sebebi bu erkeklerin iki farklı devlet ve üç farklı kültür ve toplumdan gelmesi midir? Elbette, hayır! Bu küçük örnekte gördüğümüz kategorik çoğulluk bile bizlerin yekpare bir cinsiyet öznelliği olarak ne İspanyol erkekliğinden bahsetmemize izin verir, ne Bask, ne de Türk erkekliğinden... Karşımıza daima *tam olarak hangi* İspanyol'un erkekliğini, hangi Bask'ın kimliğini, hangi Türk'ün özelliklerini kast ettiğimize yönelik sorular gelmesi kaçınılmazdır. Orijinal sorumuz bizi ya sosyolojik anlamda kabul edile-

[1] İspanyolcam çok zayıf, Baskça ise hiç bilmiyorum. Dolayısıyla "konuşmalarım" diyerek bir antropolog gibi bu insanların dillerini öğrenerek, onların anlam dünyasına sızabildiğimi kast etmiyorum. Burada esas ilginç olan hem İspanyolların, hem Baskların hem de bu kültürler ile Türkiye'yi bir nebze kıyaslayabilenlerin söz birliği etmişçesine istisnasız "burada kadınlar çok güçlü" demesiydi. Türkiye'de her seviyede hâkim olan "sert, buyurgan, maço İspanyol (ya da Latin) erkekliği" klişesinin anlamsızlığını bir kez daha konuşmaya değmez ancak muhataplarımın erkeklikle ilgili bir soruya öncelikle kadınlardan bahsederek cevap vermeleri Connell'ın tüm kitaplarında özenle vurguladığı "cinsiyetin ilişkiselliği" (*relationality of gender*) kavramına hoş bir atıf gibiydi.

meyecek kadar fazla genellenmiş, âdeta karikatür seviyesine inmiş temsiller üzerinden anlamsız karşılaştırmalar yapmaya iter ya da yeni sorular üreterek anlam üretmeye çalıştığımız cinsiyet alanını küçültür ve belirginleştirmeye çağırır. Bu sebeple "Türkiye'de erkeklik"de aranacak, bulunacak, çalışılacak, anlaşılacak, yorumlanacak ve başkalarına aktarılacak bir bilgi ve araştırma alanı olamaz: Böylesi bir tavır ya her şeyi söylemeye çalışırken hiçbir şey söyleyemez ve karikatürleşir ya da (umulur ki) yeni sorular üretecek bir çıkış noktası teşkil eder.

Öte yandan, sosyologların bir görevinin de içi boşaltılmamış, abartılmamış, bağlamından tümden koparılmamış genellemeler üretebilmek, toplumsal eğilimlere dair anlamlı genellemeler yapabilmek olduğuna inananlar da çok. Ben de bu gruptanım. Dolayısıyla bu yazıda amacım Türkler'de ya da Türkiye'de hegemonik erkekliği tespit ve tarif etmek olmasa da günümüz Türkiye'sinde, özellikle de üç büyük kentte (ki, bunlar da aslında birbirlerinden epeyce farklılar) hegemonik olan ya da olmayan erkekliklerin paylaştıkları ya da paylaşmadıkları özellikler üzerine neler söylenebilir, ortak alanlar nasıl bulunabilir, bu soruları ortaya koymaya çalışmak olacak. Farklı erkekliklerin hangi doğrultularda yaygınlaştığını ya da kuvvet kazandığını anlamaya çalışmanın, tabiri câizse farklı erkeklikler arasındaki ortak paydaları bulmaya uğraşmanın anlamlı olduğunu düşünüyorum. Çünkü erkekliği tahkim eden bu özellikler aynı şekilde klasik feminizmin "ataerki" dediği, Connell'a göre "cinsiyet düzeni"nin devamını sağlayan eşitsizlikleri de daha iyi anlamamıza, cinsiyet dinamiklerini daha ayrıntılı bir halde görmemize yardımcı olabilir.

Burada değinilmesi gereken bir nokta, erkekliklerin yalnızca eril bedenler ya da erkek cinsiyeti ile beraber mevcut olmadığı ve eşcinsel ya da heteroseksüel olan kadınların da 'erkeksi', 'erkekvari' ya da 'erkek gibi' olabileceği, erkekliği bedenselleştirebileceği, erkeklik *yapabileceği* vurgusu (Halberstam 1998; Özbay ve Soydan 2003; Savcı 2012). Erkekliğin testosteron hormonu seviyesine, kromozom dizilimine, üreme organlarına endeksli bedensel-biyolojik bir kıstas olmadığını, toplumsal ve kültürel çerçeveler içinde muhtelif mücadelelerle şekillenen, bireyin yön verdiği ancak toplumsal etkileşimle anlam kazanan ve sürekli yeniden yorumlanan, tartışılan bir 'ürün', bir dışavurum ya da icra (performans) olduğunda hemfikirsek; kadınların da erkeklik yapabileceklerini, kendi bedenleri ve toplumsal konumlarında bir erkeklik türü sergileyebileceklerini de teslim etmemiz gerekir. Bununla birlikte, ben bu yazıda kadınların erkekliği fiile dökme biçimleri ya da Judith Halberstam'in deyişiyle "dişi erkekliği" (*female masculinity*) ile ilgilenmiyorum.

Türkiye'de hegemonik erkekliği ararken kaale alınması gereken bir diğer husus da erkekliği özellikle kadınların maduniyeti ekseninde tartışmaya açma ya da yeniden tanımlama gibi siyasi bir hedefi olan cinsiyet temelli, pro-feminist sosyal hareketler, aktivist gruplar ve bunların faaliyetleri (Connell 2005; Messner 1997).[2] Erkeklik, en az tartışılan, en az görünür, hakkında gerek akademik dünyada gerek toplumsal hayatta belki hiç konuşulmayan, üzerinde kafa yorulmayan bir iktidar türü. Erkekliği ve onun ürettiği iktidarın erkek ve kadın bireylerin ilişkilerini düzenleyen yönetici mantığın cinsiyet sorunlarının temelinde yattığını öne süren gruplar, öncelikle müdahale edilmesi ve değişmesi gerekenin erkeklik ve bu yapının büyük çoğunlukla gönüllü taşıyıcısı olan erkekler olduğunu ileri sürüyorlar. Erkeklikle 'uğraşan' bu sayıca küçük ancak çok önemli grupları ve ürettikleri söylemsel alternatifleri de bu yazının odağına oturtmuyorum.

Askerlik ve ordu

1990'ların sonunda ya da 2000'li yılların başında Türkiye'de cinsiyet ilişkileri ya da çok nadiren erkekliklerden bahsedildiğinde Türk ordusunun Türkiye'deki erkeklikleri şekillendirmede belki tek değil ama en etkili kurum olduğu vurgulanmadan geçilmezdi (Özbay ve Bulut 2003; Sinclair-Webb 2000). Bugünlerde pek de revaçtaymış gibi gözükmeyen ama 90'lar boyunca hüküm süren siyasi havada kulaklarımızdan eksik olmayan her Türk'ün asker olduğuna dair buyurgan söylemler (Altınay 2004) hem Türklüğü hem askerliği hem de erkekliği aynı anda hizaya sokmasının, üçüne birden konuşmasının ve üçüne aynı anda hükmetmesinin yanında militarizmi ve şiddetin farklı biçimlerini doğallaştırıyor, daha doğrusu görünmez kılıyordu. Askerlik yapmayı, haki üniformayı, kışla disiplinini, otoriteye itaati ve militarist düşünce tarzını baş tacı eden bu kültür, hem Abdullah Öcalan'ın yakalanmasını takip eden çatışmasız dönem, hem ağır ekonomik krizlerin altında ezilen kitlelerin askerî böbürlenmelere ve vatandaşların denetimine kapalı askerî harcamalara pek itibar etmeyişi, hem de hızlanan Avrupa Birliği ile bütünleşme sürecinin yarattığı heyecan ve hattâ toplumun bir kesiminde hâkim olan zorunlu askerliğin kaldırılacağı beklentisi ile zayıfladı ve eski gücünü kaybetti. 2012 yılında milliyetçi söylemlere belli kanallar içinde rağbet edilip ve militarizm bir düşünce sistemi olarak toplumsal sorunlara bir çözüm olarak savunulabil-

[2] Türkiye'de erkekliği sorgulayan en önemli girişim "Biz Erkek Değiliz İnisiyatifi". http://biz erkekdegilizinsiyatifi.blogspot.com/ adresinden eylemlerine ve açıklamalarına ulaşmak mümkün. Bir diğer örnek için bkz. www.erkekmuhabbeti.com.

se de ordunun toplumsal mühendislik yapan, vatandaşları eğiten ve şekillendiren, kimlik kazandıran bir kurum olduğuna inanıldığını iddia etmek bugün oldukça zor.

Bu bağlamda, muhtelif sebeplerle yargılanan, kelepçelenen ya da hapse atılan askerlerin, genç erkekler, aileleri ve sosyal çevrelerinde imrenilecek bir erkeklik modeli olarak algılanmayabileceği de savunulabilir mi? Böylesi bir eğilimi belki ilginin düzenli olarak düştüğü ileri sürülen askerî okul sınavlarında gözlemlemek mümkün olabilir. 1980'lerde ve 90'ların büyük kısmında yüksek puanlı öğrencilerin de ilgi gösterdiği askerî akademiler bugün daha mütevazı bir tercih görünümü çiziyor. Bu eğilimin önemli bir nedeninin küreselleşme ve iletişim kolaylığının sağladığı "dünyadan haberdar olma" hali olduğu öne sürülebilirse de ben bunu daha kuvvetli bir sebebe "girişimci benlik" diye de özetlenen neoliberal özne için Türk Ordusu'nun (aslında tüm orduların) elverişli bir gelecek, kariyer ya da hayat seçeneği olmamasına bağlıyorum. Bugün idealize edilen, arzu edilen erkeklik neoliberal değerleri, esnek bir örgüt yapısının içinde hızlı ve stratejik terfiyi, en uç noktasında bir bireyciliği, gerektiğinde kurallarla oynayabilmeyi ve müzakere edebilmeyi, para odaklı düşünce ve duygusal yapıyı talep ederken, bu beklentilerin hiçbirine cevap veremeyen ve katı bir disiplin ve hiyerarşi sisteminin galebe çaldığı bir kurumun hegemonik erkeklik üretmesi ya da bu erkeklik kalıbına etki etmesi de beklenemez. Neoliberal erkeklik tartışmasına aşağıda tekrar değineceğim.

Beden ve Yaş

Hegemonik erkekliğin teşkil edilmesinde ve sürdürülmesi sürecinde beden ve yaş merkezli bir bakış atarsak ne ile karşılaşabiliriz? Buna yanıt verebilmek için hangi erkekliklerin diğer erkekler ve elbette kadınlar üzerinde daha fazla iktidara sahip, daha hükmedici ve daha etkili olduğuna yakından bakmamız gerekir. Bedeni merkezine alan böyle bir yaklaşım da karşımıza engelli olmayan belirgin bir sağlık sorunu bulunmayan orta yaşlı erkekleri çıkarır. Türkiye'de, başka yerlerde de olduğu gibi, hegemonik erkeklik ne henüz "tam olmamış", "olgunlaşmamış", "geçişini, evrimini tamamlayamamış" genç erkeklikler, ne "işi bitmiş", "dünyadan kopmuş", "güçsüz" yaşlı erkeklikler, ne de "eksik", "bakıma muhtaç", "natamam" sakat ya da hasta erkeklikler üzerine kurulmaz. Hegemonik erkeklik hegemonikleşebilmesi, etkileyebilmesi, cazip görünmesi için iktidara, güce, kuvvete muhtaçtır ve bu hem fiziksel kuvvetin, sağlığın,

performansın hem de aklın (deneyimin, görgünün, her türlü eğitimin) zirvesinde olduğu orta yaşta mevcuttur denebilir.

Azgelişmiş ve küçük ölçekli topluluklardan ataerkil geç kapitalizme kadar pek çok toplumsal yapı "yaşlı" erkeklerin iktidarı üzerine kuruludur (Gerschick ve Miller 2007; Thompson 1994). Her tür iktidar ve otorite yaşlı, bazen çok yaşlı erkeklerin elinde toplanır ve bu grup kendilerinden genç erkekler ile genç ya da yaşlı tüm kadınları muhtelif iktidar sistemleri vasıtasıyla yönetirler. Elbette gençlik, delidoluluk, toyluk ile orta yaş arasındaki sınırın müphem ve kafa karıştırıcı olduğu gibi orta yaşı da yaşlılıktan, ihtiyarlıktan, yorgunluktan ayıran çizgi de tartışmalı ve belirsizdir. İçinde yaşadığımız sanayi-sonrası, bilgi temelli, ulusaşırı akımların hâkim olduğu toplumlar en yaşlıya hürmet eden, dediğini yapan, sözlerine itimat eden, onu takip eden bir tavırdan toplumsal değişmeyi ve teknolojik gelişmeleri anlamlandırabilen, aynı zamanda da günümüz küresel kültürünün ayrılmaz bir parçası olan beden-merkezcilliği göz ardı etmeyen, kendine yeterli, uzun saatler çalışabilen, sağlıklı ve "fit" olanın diğerlerinden üstün olduğuna hükmetti. Orta yaşlı ve sağlıklı eril bedenlerin ve erekliklerin hegemonikleşmesi tesadüfî bir değişim değil, büyük ölçekli toplumsal, ekonomik ve siyasi dönüşümlerin kaçınılmaz bir neticesidir de denebilir.

Bu süreçte yaşlı erkekler ve onların "iktidarsız" bulunan hayatları da kaçınılmaz olarak marjinalleşiyor. Erkeklerin de "tıpkı kadınlar gibi" ya da "kadınları takiben" genç kalmaya çabaladıklarını, bunun için kozmetik kremler satın aldıklarını, saç ektirdiklerini ya da estetik operasyonlara başvurduklarını sık sık gazetelerde okuyoruz. Bu haberlerdeki *kadınsılaştıran*, dolayısıyla iktidarsızlaştırıcı, iktidardan uzaklaştırıcı ton oldukça bariz. Neticede kendine dikkat etmek ya da belli bir biçimde görünmeye uğraşmak ("bakan") erkeklerin değil, ("bakılan") kadınların iştigal etmesi gereken bir konu ve bununla ne kadar uğraşmak zorunda olmuyorsanız, *doğal olarak* o kadar da erkek, o kadar güçlüsünüz.

Erkeklerin sayıca daha büyük bir çoğunluğu içinse orta yaşta ve onun vaat ettiği erkeklik ve iktidarda kalma halinin esas mücadelesi cinsellik alanında veriliyor. Yakın bir zamana kadar tıbbi terimlerle anılmayan ve bir problem olarak tanımlanmayan andropoz gittikçe daha fazla büyüyen ve çözüm aranan toplumsal bir mesele, çeşitli destek ve takviyelerle genişleyen bir sağlık ve psikoloji sektörü, daha çok erkeğin karşılaşması normal ve aksi yönde çaba göstermesi gereken bir arena haline geliyor (Erol ve Özbay 2012). "Kart zampara" ve "teneşir" esprileri havada kalırken, malum küçük hapların satışları tavan yapıyor ve andropozu doğallaştıran, bu süreçte erkeklerden evliliklerini terk etmek ve yaşça kendilerin-

den epeyce küçük kadınlarla beraber olmak gibi "akıl-dışı" davranışlar bekleyen, bunların geçici olduğunu vurgulayan ve mazur görülmeslni talep eden, orta yaştan yaşlılığa geçmeye çalışan erkeklere bir nevi dokunulmazlık ve iktidar alanı tahsis eden bir popüler psikolojik-tıbbi söylem yaygınlaşıyor. Dolayısıyla, hegemonik erkekliğini orta yaştan çıkarken terk etmek, andropozla girdikleri mücadeleler ve "henüz ölmediklerini" ispatlamaları ile orantılı bir biçimde daha çok yaşlı ve yaşlanan erkek için mecbur kaldıkları bir tercih olmaktan çıkıyor.

Mekân

Erkeklik nerelerde oluşur, şekillenir, kimlikleri ve ilişkileri yöneten bir kodlar bütünü haline gelir? Ya da erkeklik hangi yerlerde ve mekânlarda bulunmayı uygun bulurken hangilerini yakışıksız bulur, tasvip etmez? Yer, mekân ve cinsiyet ile ilgili bu problemleri iki temel eksende düşünmek mümkündür. Bunlardan birincisi erkeklere özgü ve kadınların dışlandığı ya da ancak "konuk" statüsünde, istisna olarak kabul edilebildikleri, mevcudiyetlerinin asla "tam" olmadığı, sınırlandığı alanlar. Hemen akla gelebilecek kimi örnekler erkekler hamamı, mahallelerdeki kıraathaneler, futbol stadyumları, at yarışı hipodromları, geleneksel birahaneler, madenler, erkek öğrencilere mahsus okullar ve yurtlar, erkek soyunma odaları, askerî kışlalar, camiler, eşcinsel barları, kamyoncu durakları vs... Bunların bazılarında, bazı anlarda kadınlar bulunsa da bu mekânların aslında erkek mekânlar(ı) oldukları gerçeğini değiştirmeye yetmiyor. İkinci eksen ise kadınlarla erkeklerin paylaştıkları yerlerde geliştirdikleri mekânsal işbölümü ile ilgili. Kimi uç örnekler, örneğin bir pavyonda, randevuevinde ya da striptiz kulübünde erkeklerin ve kadınların ne yaptıkları, kimin ne için orada olduğu titizlikle belirlenmiştir ve birbirine karışmaz. Bunların dışında gündelik hayatın üretildiği dört temel mekân hem erkek hem de kadınlarca paylaşılır ve erkeklik ve kadınlık buralarda mevcut olmanın, hareket etmenin ve işlev görmenin politikası ile eklemlenir: Ev, işyeri, ulaşım araçları ve terminalleri ile sokağın da dâhil olduğu kamusal alanlar.

Cinsiyet ve mekân politikalarının kesişiminin en berrak olduğu yerlerden biri evdir (Özbay ve Baliç 2004). Özellikle büyük kentlerde sayısı hızla artan "yalnız yaşayanları" şu an için kaale almayıp, konvansiyonel aile formasyonunu düşünürsek, evin kadına mı erkeğe mi ait olduğu ve nihayetinde kime kalacağı, ev alanının düzenlenmesine, eşya seçimine ve yerleşmesine, oda dağılımına kimin karar verdiği, çalışan erkeklerin evde zaman geçirme aralığı ve bu esnada yaptıkları, erkeklerin evde girmedik-

leri odalar ve yapmadıkları faaliyetler, evde "erkeğin yeri", emekli olan erkeğin evle (yeniden) kurduğu ilişki gibi sayısız soru ve farklı şekillerde formüle edilmiş yanıt ile karşılaşırız. Hepsinin ortak noktası en az ("vurgulanmış" ya da farklı bir) kadınlığın telkin ettiği kadar, hegemonik erkekliğin de erkeklere evde ne yapmaları ve ne yapmamaları, ev mekânını nasıl kullanmaları ve diğer alanlardan nasıl ayırmaları gerektiğini hissettiriyor oluşudur.

Feminist düşüncenin oldukça erken bir evresinden beri eleştirmekte olduğu kamusal-özel alan ayırımında ev özel, kişisel, mahrem, dışarıya kapalı ve haliyle kadınsı olarak işaretlenirken diğer tüm alanlar, sokak, işyeri ve ulaşım da dâhil, kamusal yani erkeksi olarak kodlanmıştır. Kadınlar kendilerini evde ya da diğer korunaklı alanlarda "güvende" hissederken (Alkan Zeybek 2011) erkekler diğer tüm açık alanların ve kapalı mekânların gerçek sahipleridir. Bu noktada, hegemonik erkekliğin mekânsal bir boyutu olduğu yadsınamaz. Bir toplumda hegemonik erkekliğe meyleden, ona öykünen erkek bu yapının getirdiği mekânsal kaidelere de uymalı, onlarla çelişkiye düşmemelidir. Örneğin aşçıysa ya da kuaförse sadece işyerinde çalışmalı, evde kadınların meşgul olduğu bu *aslında* kadınsı meselelerle ilgilenmemeli, erkeklikle kadınlığın sınırını evle dışarısı arasında da muhafaza etmelidir.

Tecrübe ettiğimiz toplumsal değişme, Türkiye'de hegemonik erkekliğin mekânsal boyutuna da meydan okuyor. Bugün artan sayıda erkeğin kendilerine mahsus bir evi olduğu gerçeğinin yanında evle ilgilenmenin, eve dair hobiler geliştirmenin, İkea'nın ve "yapı-market"lerin yolunu aşındırmanın yadırganacak bir tarafı kalmadığı ortada. Bunun da ötesinde daracık, plansız şehirlere sıkışmamız ve şehirlerimizin de yalnızca kapatılmış mekânlar olan alışveriş merkezleri ile sosyalleşebilecek alanlar üretmeleri, alışveriş merkezlerinin de kadınlara mı erkeklere mi daha fazla hitap eden yerler oldukları sorusuna cevap vermenin güçlüğü erkekleri nerede ne zaman mevcut olmaları ve ne ile iştigal edip neyle uğraşmamaları gerektiği konusundaki kısıtlamalardan bir anlamda azade kılıyor ve evde zaman geçiren, evine alâka gösteren, alışveriş merkezlerine gidip gene kadınsı olarak kodlanagelmiş tüketim biçimlerini ifa eden erkekler kaçınılmaz olarak hegemonik erkeklik ile onun beraberinde getirdiği mekânsal dengeleri yeniden müzakere ediyorlar.

Sınıf

Kültür üzerine kafa yormuşlara fazlasıyla tanıdık gelebilecek bir soru: Hegemonik erkeklik, hegemonik sınıfın erkekliği midir? Öyle ya da değil

tartışmasından önce yanıtlanması gereken soru muhtemelen Türkiye'de hegemonik bir sınıfın nasıl tanımlanacağı olur herhalde. Elbette bu yazının amaçlarını ve boyutlarını fazlasıyla aşacak böyle bir kapı aralamayı göze alamam. Kısa yoldan söylemek gerekirse, Türkiye'de alışılageldik anlamda kapitalist, köklü sermaye sahiplerinin, en üst sınıfın, en zenginlerin erkekliğinin hegemonik olması gibi bir durumla karşı karşıya olmadığımız savunulabilir. Sözgelimi, Rahmi Koç ya da Cem Boyner, çok büyük varlığa sahip, çok iyi eğitimli, "İstanbul beyefendisi", "salon erkeği" gibi özgün bir erkeklik biçimine mükemmel örnekler olsalar da onlar gibi davranan, konuşan, yaşayan, giyinen, onlar gibi birer erkek olmak isteyen kitlelerin varlığından söz etmek abes olurdu.

Öte yandan Türkiye'de, belki bugün değil ama görece daha fazla sanayi toplumu olunan geçmiş bir dönemde, en azından kentlerde bir işçi sınıfı erkekliğinin oluşup oluşmadığını ve bunun hangi öğelere ayrıcalık tanıdığı, kadın-erkek ve erkek-erkek ilişkilerini nasıl tanzim ettiğini ayrıca incelemek gerekir. Elbette aynı ihtiyaç, sayı ve kültürel önem anlamında hızlı bir düşüşte olsa da çiftçiler için de söz konusu olabilir.

Erkekliğin şekillenmesinde etkisi olan diğer faktörleri bir an için yok kabul edip, yalnızca sınıfa odaklanmaya çalışırsak, Türkiye'de bir beyaz yakalı erkekliğin hegemonikleştiğini, idealleştiğini, normatifleştiğini söylemek mümkün olabilir. Profesyonel ya da yarı-profesyonel bir işte çalışan, belli bir seviyenin üzerinde aylık geliri olan, ev ve otomobil sahibi ya da almak isteyen, belki de en önemlisi çalışan bir kadınla evli ya da evlilik yolunda ve yüzeysel bir cinsiyet eşitliğine büyük oranda inanıyormuş görünen bir kentli erkeklik bu. Diğer bir deyişle, orta sınıf erkekliği. Türkiye'deki sosyal bilimcilerin sözgelimi Amerika Birleşik Devletleri, Fransa ya da Hindistan'daki meslektaşlarının aksine orta sınıfları tanımak, anlamak ve anlatmak için büyük bir gayret içinde olmadıklarını zaten biliyoruz. Aynı eksiklik, büyük ölçüde orta sınıf erkekliği içinde geçerli. Böyle bir kategoriye hangi meslek gruplarını dâhil edebileceğimiz, bunun kent coğrafyasındaki dökümü, kadınlarla münasebetler, cinsel deneyimler, din ve inanç sistemleri ile ilişki, devlete ve söylemlerine mesafe, evlilik-boşanma ve çocuk yapma oranları, tüketim kalıpları, sahip oldukları hırslar ve arzular, Türkiye'de hâlâ biçimlenme aşamasında olan bir orta sınıf erkekliğine dair araştırılması zorunlu meseleler olarak karşımızda duruyor.

Popüler kültür

Hegemonik erkeklik kavramını cinsiyete tâbi bir temsil sistemi dışında düşünmeye olanak yok.[3] Tahkim edilen erkeklik modelleri işaret edilen, belirginleştirilen, kamuoyuna takdim edilen sembollerden, onların görünürlüklerinden faydalanarak kesinleştiriliyor ve sabitleniyor—en azından bir süreliğine (Nixon 1997)... Popüler kültürün farklı kanallarını kullanarak öne çıkabilecek ve kendilerine özgü karizmaları ile hegemonik erkeklik denklemine eklemlenebilecek figürler her zaman olabilir. Türkiye'de sinema zayıf, dizi endüstrisi ise çok güçlü olduğundan örneğin Özcan Deniz'in *Asmalı Konak* dizisinde canlandırdığı "Seymen Ağa" rolü, Şevket Altuğ'un *Süper Baba* adlı dizideki "Fiko" karakteri ya da *Kurtlar Vadisi*, *Ezel* ve *Kuzey/Güney* gibi erkek merkezli dizilerin özellikle gençlerin nasıl birer erkek olmayı, bir erkek olarak nasıl hareket etmeyi, ilişki kurmayı arzu edişlerine tesirinden bahsedilebilir.[4] Elbette bunu söylerken, dizilerin belirli bir dönem yayınlandıklarını ve en kuvvetlisinden bile olsa etkilerinin geçici olacağını göz ardı etmemekte, bir anlamda dizileri *fazla* ciddiye almamakta fayda var.

Popüler kültürün bir diğer önemli ayağını oluşturan müzik ise özellikle erkeklikler konusunda böyle bir sembolleşme kabiliyetine ve temsil yeteneğine sahip görünmüyor. İbrahim Tatlıses'in bir dönem (belki uzun 1980'ler boyunca) Kürt erkekliğinin görünen ve belli kesimlerce beğenilen yüzü ya da vücuda gelmiş hali olduğu tartışılabilse de, müzisyenler ve şarkıcılar üzerinden Türkiye'de hegemonik erkeklik izi sürmek pek mümkün görünmüyor. En popüler erkek romancılar ve öne çıkan edebî kimlikler farklı şekillerde "egzantirik" olduklarından, onları da hegemonik erkeklik tartışmasının içinde düşünmeye olanak yok. Televizyoncularda ise bir dönem (belki geç 90'lar, erken 2000'ler) haber spikerliği de yapan gazeteci-yazarların yarattığı etkiden söz edilebilirse de günümüzün en etkili figürünün programcı, sunucu ve yapımcı Acun Ilıcalı olduğu söylenebilir.[5] Ancak bence burada daha bariz olan Türkiye'de popüler kültürün

[3] Cinsiyetin, öncelikle bir temsil ilişkisi olduğunu ısrarla tekrarlayan Nükhet Sirman'a teşekkür ederim.

[4] Aynı paralelde, "benzenmemesi" ve "öyle davranılmaması" gerektiği vurgulanan *abject* antikahramanların da üretildiği belirtilebilir. Mesela en son *Aşk-ı Memnu* uyarlamasında Kıvanç Tatlıtuğ'un hayat verdiği "Behlül", ya da *Yaprak Dökümü*'nde Tolga Karel'in oynadığı "Oğuz" tipleri, sürekli yanlış yapan, başarısız, mutsuz ve ahlâken zayıf karakterler çizerek, hegemonik erkekliğin sınırlarını negatiflik üzerinden belirlemişlerdir demek de mümkün.

[5] Açıkçası, hiçbir programını izlememiş, sadece hakkında yazılanları okumuş ve izleyenlerle konuşmuş birisi olarak Acun Ilıcalı'nın programlarında (belli ki başarıyla) sergilediği "müşfik erkeklik-arkadaşça ağabeylik" performansı ile ilgili söyleyebilecek pek bir şeyim yok. Beni Ilı-

belli bir erkeklik halinin oluşumu ve hegemonikleşmesi üzerinde kısmen şekilsel ve gelip geçici akımlar dışında çok da önemli bir tesirinin olmadığıdır.[6]

DİN VE MEZHEP

Din ve inanç sistemlerinin gerek toplumların cinsiyet düzenlerine ve kurumların cinsiyet rejimlerine gerekse de bireylerin kendi cinsiyetlerini biçimlendirme süreçlerine yapabildiği etki yadsınamaz. Türkiye'de de hegemonikleşen herhangi bir erkekliğin içinde İslâm'dan öğeler bulunmasının, bugünkü hâkim erkeklik oluşumlarına yakından baktığımızda ise muhtemelen geçmiştekinden daha belirgin bir dindarlık ve din merkezli bir muhafazakârlık vurgusu ile karşılaşabileceğimiz açıktır. Elbette Dünya'da çok sayıda İslâmi kültür, kimlik ve yorumlama var ve tüm bu çeşitliliğin içinden standartlaşmış tek bir İslâmi yaşam tarzı yaratmaya çalışmak ne kadar imkânsızsa, tek bir "İslâmi erkeklik" tarifi yapmak da o kadar beyhude olur (Gerami 2005; Ouzgane 2006).[7]

Özellikle Batı'dan Doğu'ya bakınca ayırt edilebilen bu "İslâmcı erkek" modelinin Türkiye içinde de geçerli olduğu karşılaşmalara rastlamak mümkün olabilir. Peki, bu abartıya dayanan zorlama temsilin ötesinde bir "Sünni erkekliği" ve "Alevi erkekliği" ayırımı yapmak, Türkiye'deki dinsel mezheplerinin bir noktaya kadar kendilerine özgü bir kültür oluşturduğunu ve bu kültürlerin de kendi cinsiyet kimliklerini dinsel kurallar, gelenekler ve ritüeller ile beraber var ettiklerini düşünebilir miyiz?

Din ve erkeklik ilişkisi, aynı zamanda, dinî bir lider ya da sözcünün bir erkek olarak model oluşturma, örnek teşkil etme imkânına ne oranda sahip olduğunu da sorgulamayı gerektirir. Türkiye'de erkeklerin, özellikle de genç erkeklerin, bir cinsiyet kimliğine öykünmek, onu takip etmek, benzemek anlamında "onun gibi olmak isteyecekleri" bir dinsel figür mevcuttur denebilir mi? Burada ortaya çıkan iki sorundan birincisi Türkiye gibi laik bir devlet yapısını benimsemiş ve (bazı Arap ülkelerinde de

---

calı örneğinde daha çok ilgilendiren kısım, onun neoliberal erkekliğin inşa ettiği ya da vazettiği değerler ile birebir örtüştüğünü düşünmem. Buna yazının son bölümünde değineceğim.

[6] Erkekliklere mahsus bu durum, kadınlıklar için geçerli olmayabilir. Türkan Şoray'dan Ajda Pekkan'a popüler kültürün farklı alanlarında kendine yer etmiş kadın figürlerin, tam olarak Connell'ın kast ettiği "vurgulanmış kadınlık" ekseninde olmasa bile Türkiye'deki muhtelif kadınlık halleri ile ilişkilendirilebileceğinden bahsedilebilir.

[7] Örneğin, sosyolog Shahin Gerami (2005) bu imkânsızlıkla baş edebilmek için bir temsil yoluyla, özellikle de Batılılarca çizilen bir prototip olarak tanımladığı "İslâmcı Erkeklik" (*Islamist Masculinity*) ile bizzat tecrübe edilen ve ulus, sınıf, etnik köken, cinsel yönelim gibi sınırlarla netlik kazanan çoğul "Müslüman Erkeklikler" (*Muslim Masculinities*) arasında bir ayırıma gidiyor.

olduğu gibi) dindarlığı hayatının merkezine koymayan, Batılı normlar ve hayat tarzı ile kavgalı olmayan geniş bir orta sınıfa ev sahipliği yapan bir ülkenin, özellikle de büyük kentlerinde bu ne kadar gerçekçi bir soru olabilir. Diğer soru da şüphesiz dinin bir iktidar mekanizması olarak istisnalar hariç hiçbir zaman dinsellik, inanç ya da ruhaniyet diye tanımlanabilecek alan ile sınırlı kalmadığı ve daima başka güç sistemleriyle, özellikle de siyaset ve ekonomi ile eklemlendiği vurgusu olur. Diğer bir deyişle, bugün sadece ve sadece din ile meşgul olan ve diğer güç eksenlerinde yer tutmaktan imtina eden bir figürün diğer erkekleri bir cinsiyet modeli olarak etkileyebilme şansı ne olabilir, böyle bir ihtimal gerçekçi olur mu?

Siyaset

Türkiye'de bugün hegemonik erkekliğin şekillenmesine en ciddi etkiyi siyasetin yaptığını söylemek abartılı olmaz. Siyasetle erkeklik arasındaki bu yoğun ilişki şüphesiz ki her dönem böyle değildi ama Türkiye'nin cinsiyet düzeninde hegemonik erkekliğin, tıpkı vurgulanmış kadınlık ya da belki toplumsal hayatın kendisi gibi devlet ve siyaset marifetiyle düzenlenmesinin doruğa çıktığı aralık, Atatürk'ün "olması gereken", "yeni", "makbul" bir erkek vatandaş olarak bir ideali vücuda getirdiği, bunu da sayısız fotoğrafla görselleştirdiği, belgelediği andır. Elbette Atatürk'ün kuvveden fiile geçirdiği, öncelikle kentli, eğitimli, milli elitler ve çevreleri üzerinde etkili olabilecek bir erkeklikti. Cumhuriyet'in pek çok reformu ya da yeniliği gibi "yeni" erkekliğin ve erkeğin de kasabalara ve kırsal alanlara yayıldığı, Anadolu'nun iletişim olanaklarından yoksun ücra noktalarındaki erkeklerin Atatürk'ünküne benzeyen bir cinsiyet kimliğini oluşturmaya çalıştıkları, onu taklit ettikleri söylenemez. Hegemonik erkeklik tam da böyle kurulur ve işler aslında: Herkesi kapsaması, tüm erkekleri içermesi beklenemez. Bir özellikler bütünü, bir çerçevedir, iktidarla ilintilenir ve erkekleri o yoldan gitmeye, öyle davranmaya, o idealle özdeşleşmeye çağırır. Elinden geldiğince benzeyebilenler, kurallara uyanlar bunun faydasını da görür, o an o toplumdaki kıymetlerini arttırırlar. Atatürk'ün örnek teşkil ettiği erkeklik, kılık kıyafetiyle, batılılığıyla, modernliğiyle, akla ve bilime öncelik tanımasıyla ama en önemlisi de çekirdek ailenin reisi olması, münevver bir kadınla evlenmesi ve evliliğini de eşitlik kisvesi altında sürdürmesi ile pekâlâ hegemonikleşmiştir.

Atatürk'ün ölümünden günümüze kadar gelen ve biri hariç hepsi erkek olan politik ve askerî liderler içinde muhakkak kitlelere cinsiyet kimliğiyle, bir erkeklik örneği olarak tesir edebilenler olmuştur. Herhalde Adnan Menderes, Bülent Ecevit ya da Süleyman Demirel'e öykünen, on-

lar gibi birer erkek olmak isteyen, hiç şüphe yok ki özel hayatlarını ve evliliklerini bu figürleri model alarak kuran erkekler olmuştur. Ben bu konuda geçmiş politikacılardan hiç birisinin Tayyip Erdoğan kadar etkili olduğunu düşünmüyorum.[8] Bunda hiç şüphe yok ki Erdoğan'ın kendisinden önce konuşulagelen ve aslında Atatürk'ten miras kalan Batılı, eğitimli, aydın, seçkinci dili reddetmesi kadar Türkiye'de dinin ve ordunun yeniden konumlanışı ile neoliberalizmin bir yönetici mantık olarak sistemleşmesi de etkili olmuştur denebilir. Her halükârda bu yazının sınırlarını aşan ve hem Erdoğan'ın hayatının, yaptıklarının ve söylediklerinin ayrıntılı bir analizini hem de takipçilerinin bunları nasıl yorumladıklarının bir dökümünü yapmayı gerektiren bu savı, bugün Türkiye'de kendini onun savunduğu değerlere yakın hisseden genç (ya da pek o kadar genç olmayan) bir erkek için takip edilebilecek tek modelin Erdoğan olduğunu, ciddi bir hegemonik erkeklik mefhumunun onun etrafında oluştuğunu söyleyerek kapatayım.

Spor

Erkeklik İncelemeleri (*Masculinity Studies*) başlangıcından beri özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde erkeklik ve spor, bilhassa lise ve üniversite öğrencilerinin amatör ve profesyonel sporlarla ilişkisi üzerinde durmuştur (Messner 1992, 2005). Erkekliklerin netleştiği, erkek öznelliğinin şekillendiği lise ve üniversite yıllarında okulun öne çıkan bir takımında spor yapmak, o takımın bir parçası olabilmek, Amerikan gençlik dizilerini ya da filmlerini kazara izlemiş olanların bile bilebileceği bir ayrıcalık, genç sporcunun imrenilen, üstün bir erkek olarak kendi kendini anlaması ve etraftakilerce (diğer erkeklerce de) farkına varılması sürecidir. Haliyle, bu oluşumlar, Türkiye'de karşılığı olmayan erkeklere mahsus öğrenci kulüp-evleri olan *fraternity*'ler ile birlikte erkeklik üzerine kafa yoran akademisyenler ve araştırmacılar için adeta bir laboratuar işlevi görmüştür. Elbette genç sporculara ve onların erkeklik hallerine odaklanmak sadece "fit" ve sağlıklı bir beden ve fizik yapısı ile takımda oynamanın, bir bütünün parçası olarak mücadele vermenin psikolojik altyapısı gibi meselele-

[8] Erdoğan'ın keskin siyasi kimliği ile Türkiye'deki nüfusun bir bölümü için hegemonik erkekliğin kristalleştiği bir örnek sunamayacağı da ortada... Bugün siyaset yapan diğer liderlerin ise benzer bir "erkeklik etkisi"ne sahip olduklarını savunmak hayli güç. Kemal Kılıçdaroğlu, CHP Genel Başkanı olduktan sonra Bülent Ecevit'e benzetilen hal ve tavırlara sahipti, ancak zamanla bundan uzaklaştı. Bugün kendisini muhafazakârlıktan uzakta, sosyal demokrat, pozitif bilime ve eleştirel akılcılığa inanmış gören bir kitlenin önündeki erkek modelinin kim olabileceği ayrı bir araştırma konusu. Tıpkı, Kürt siyasi hareketinde çalışan, ya da o mücadeleye inanmış, kendisini Kürtçe ifade eden erkeklerin nasıl bir erkek olacaklarına karar vermek için hangi örnekten feyzaldıkları sorusu gibi.

re değil, belki daha önemlisi, derin toplumsal eşitsizliklerin, ayrımcılıkların ve dışlama mekanizmalarının, örneğin ırkçılığın, kadın düşmanlığının, yabancı nefretinin ve homofobinin ayrıcalıklı ve başkalarınca takdir edilen bir erkeklik bağlamında nasıl yeniden üretildiğine de yakından bakmayı gerektirir.

Türkiye'de sporla, özellikle de futbol ile fazlasıyla ilgilenildiği ancak insanların büyük çoğunluğunun spor yapmadığı hep söylenegelmiştir. Sağlık Bakanlığı televizyon reklamları ile kadın erkek herkesi hareket etmeye çağırıyor. Okullarımızda ciddiye alınabilecek bir spor şubesi ile takımların varlığından ve buralarda serpilen imtiyazlı, diğer öğrencilerden ayrışan, onlara (genelde pek erişilemeyecek bir) model sunan bir erkeklik oluşumundan bahsetmenin de pek imkânı yok. Hegemonik cinsiyet kimliğinin bütün erkekleri hayatlarının bir aşamasında, bulunabilecek herhangi bir yerde, yarım yamalak malzeme ile futbol oynamaya ve daha da büyük oranda hayatları boyunca futboldan konuşmaya ittiğini bilebilsek de, ben bunun bugünkü kentlerde, kapalı sitelerde ya da eski usul apartmanlar arasındaki araba dolu dar sokaklarda ne oranda devam ettiğinden, televizyona ve bilgisayara bağlı oyun konsollarının sokakta "top oynamanın" yerini ne oranda aldığından emin değilim. Aynı şekilde yükselen kentli (neoliberal) ve orta sınıf erkekliğinin futbol sevgisi ve taraftarlığı kadar "futbol konuşması"nı ne derece değiştirdiğini de bilebildiğimizi düşünmüyorum. Futbolun *hâlâ* sınıflar arası bir diyalog kapısı, futbol muhabbetinin de toplumsal farklılıkların üzerini çizerek çok farklı aktörleri bir paydada buluşturabilen bir formül olduğuna dair yeterli bilgiye sahip değiliz. Bugün hegemonik olan erkeklik hali ile futbol ilgisinin doğal ve ayrışmaz bir yapı arz ettiğini kabul edip, garantiymiş gibi yaklaşıyor olabiliriz.

Türkiye şehirlerinde yaşayan "sıradan" erkeğin futbolla ilgisi (ve ilgisiz olma halinin yaratabileceği şaşkınlık ya da yadırgama) kadar, muhtemelen o seviyede dahi bilemediğimiz başka bir konu da profesyonel, profesyonel olmaya çalışan ya da profesyonel olamadan "oyun dışı" kalan sporcuların erkek kimliklerini nasıl kurguladıkları. Özellikle futbol sektörü çok sayıda genç erkeği ikinci ve üçüncü mevkideki kulüplerde ve büyük takımların "altyapı" birimlerinde lisanlı ya da lisanssız olarak, "futbolcu olacakları" beklentisi ve umuduyla yetiştiriyor. Bu çok sayıda genç erkeğin arasından çıkan ve hayatını (en azından oynayabildiği dönemini) futbol üzerinden idame ettirenleri dışarıda bırakırsak, bir sebeple "futbolcu olamayan" erkeklere ve onların hayâl kırıklığına uğramış, beklentileri boşa çıkmış, belki de öfkeli ve tepkili hayatlarına temas etmek, sporcu

yetiştirmek ve sporcu olmak kadar, "sporcu olamamak" üzerine de, bunun cinsiyetle ilişkisi hakkında da kafa yormak gerekiyor.[9]

HETEROSEKSÜELLİK

Connell yazılarında sık sık hegemonik erkekliğin değişmez bir öze işaret etmediğinden, sabitlenebilecek bir karakter yapısı sunmadığından, kültürler arasında seyahat edebilecek bir ilişkisellik modeli oluşturmadığından söz eder. Bir kültürel ortamda hegemonik hale gelen erkeklik etme, erkek olma biçimi tamamıyla o toplumun o anki siyasi, ekonomik ve kültürel koşullarıyla bağlantılı, cinsiyet eşitliği mücadelesinden etkilenen ve tarihsel dinamiklerin tetikleyebileceği öngörülemez değişmelere açıktır. Connell'ın çizdiği çerçeveye göre tanımlayabileceğimiz her tür erkeklik biçimi, gerekli şartlar sağlanırsa hegemonikleşebilir: Eşcinsel erkeklik hariç. Çünkü eşcinsellik, bir "yönetici toplumsal mantık" olarak heteroseksüelliğin ve kurumların itinayla çizilmiş, heteroseksüelliği "asıl", "normal" ve "sağlıklı" sayan, diğer cinsel yönelimleri ya cezalandırılacak, tedavi edilecek, en iyi ihtimalle de gizlenecek bir "sapkınlık" olarak gören ya da liberal bir anlayışla mevcudiyetlerini ve kendilerini ifade edebilme haklarını tanıyan ancak çeşitli örtülü siyasi mekanizmalarla cinsel vatandaşlık ekseninde gerçek eşitliği engelleyen sınırlarını yıpratır. Cinsiyet düzeni ve onun içinde işleyen muhtelif cinsiyet rejimleri, tek yapısal hakikatin istikrarlı devamlılığı için hegemonik erkekliği daima heteroseksüelliğe ve heteroseksüel bir erkeklik anlayışına yaslar, eşcinsel erkekliği de (varlığına izin verdiği oranda) güçsüzleştirir ve marjinalleştirir.

Connell'ın hegemonik erkekliğe dair bu en keskin savı bazı örnekler üzerinden geliştirilebilecek tartışmalarda[10] onaylanmasa da mantık olarak yapısalcı cinsiyet kuramının temelini oluşturur. Türkiye'de hegemonik erkekliğin belkemiğini de heteroseksüelliğin oluşturduğu, eşcinsel (ya da heteroseksüel olmayan, kendini heteroseksüel olarak tanımlayan) erkeklerin neredeyse doğrudan hegemonik erkekliğin iktidarından uzaklaştığı, bunun da ötesinde bir erkeğin cinsel kimliğinin heteroseksüellikten farklılaşabilme ihtimalleri oluştuğunda dahi, bu kabil soruları bertaraf

[9] İnan Temelkuran'ın 2009 yapımı ödüllü filmi *Bornova Bornova*, halen Türkiye'de bu konuya değinen en bariz çalışma.

[10] Örneğin, ABD'nin Kaliforniya eyaletindeki San Francisco şehri hem ev sahipliği yaptığı yoğun eşcinsel erkek ve kadın nüfusu hem de kentin kültürel ve siyasi arenalarında heteroseksüel olmayan cinsel yönelimlerin görünürlüğü ile istisnai bir coğrafi alan oluşturur. San Francisco'nun hegemonik erkekliğinin heteroseksüel, aile babası figürü olmadığı tartışılabilir. Aynı şekilde, moda endüstrisi de yüksek oranda eşcinsel istihdamı ve bunun bir cinsel kültür teşkil etmesiyle kendine özgü bir cinsiyet rejimi meydana getirir. Bu cinsiyet kültürü içindeki hegemonik erkekliğin de heteroseksüel olmadığı düşünülebilir.

edebilmek için çaba harcaması gerektiği, bazen "abartılı erkeklik" sergileme gibi savunma tekniklerinin oluşabileceği (Özbay 2010a), erkekler arası duygusal yakınlaşma ve paylaşımın beraberinde eşcinsellik kuşkusu doğurabileceği için bundan da imtina edildiğinden söz edilebilir. Heteroseksüellik, cinsiyet kimliği oluşturan bir siyasi yapı olarak çoğul erkeklikleri biçimlendiren, farklılaştıran (ırk da dâhil) diğer tüm kategorik iktidar yapılarından daha sağlam ve hegemonikleşme, normatif kalma ve kural koyma potansiyeli hepsinden daha yüksek.

Sonuç: Neoliberal Erkeklik?

Tüm Türkiye'yi, içindeki milyonlarca insanı, sayısız siyasi geleneğini, farklı ölçeklerdeki ekonomisini, çok değişik kökenlerden beslenen ve oldukça farklı hayat tarzları, beğeniler, öznellikler üreten kültürleri özetleyip, eklektik ve gerçekten uzak bir "Türk erkekliği" ya da "Türkiye'de hegemonik erkeklik" şeması çizmeye imkân olduğunu düşünmüyorum. Öte yandan, bugün erkeklikle ilgili bazı dinamiklerin, cinsiyet sisteminin en temel, sınırlayıcı ve kurucu kimi öğelerinin tespit edilebileceği kanısındayım. Bunlar hiçbir şekilde mutlak, müzakereye ve değişime kapalı ve herkese aynı gözükebilecek özellikler değil; aksine parçalı, aslında birbirleriyle uyumsuz, genellenmiş olduklarından detaylarının bulanıklaştığı bazı nitelikler. Hiçbir kimse hegemonik erkek değil, hiçbir erkek bu cinsiyet kimliğinin tüm ayrıcalıklarına sahip değil. Herkeste hegemonik erkeklikten bazı yönler, tüm erkekliklerde hegemonik olandan kimi izler var. Bu minvalde, Türkiye'de bugün hegemonikleşen erkeklik biçimlerinin altında –diğer tüm özelliklerden önce ve daha fazla— neoliberal mantığın ve neoliberal öznelliğin yattığını, diğer bir deyişle hegemonik erkekliğin neoliberal erkeklik olduğuna inanıyorum.

Türkiye'de neoliberalizmin Turgut Özal'dan bu yana tesis edilmesinin erkeklikle ilişkisini ve bugün hâkim olan neoliberal öznelliğin erkeklik kurguları arasında zuhur edebileceğini başka yazılarda anlatmaya çalışmıştım (Özbay 2010b; 2011). Burada amacım sadece genel bir tespit yapmak.

Raewyn Connell, yakın tarihli çalışmalarında iki yeni kavram önerdi: "Neoliberal ebeveynler" (Connell 2009) ve "ulusaşırı yönetici erkekliği" (Connell ve Wood 2005). Birincisi çocuk sahibi olmak da dâhil, mahremiyetin, kişisel ilişkilerin, özel hayatın rekabetçi serbest piyasa ekonomisinin kuralları ve âdetleri ile iç içe geçtiğini, piyasa ilişkilerinin hayatın her alanına sızdığını anlatma amacındayken ikincisi de küresel-neoliberal dünyada hegemonik erkekliğin, sınıf piramidinin en üstlerinde yer alan,

dünyanın herhangi bir yerine ya da ulusuna bağlılık göstermeyen, iş gereği sürekli "first class"ta uçmakta olan, zamanını otellerin süitlerinde ya da havaalanının özel salonlarında (*lounge*), aile yükümlülükleri (şayet varsa) hayatlarının çok küçük bir tarafını oluşturan, ben-merkezcil, duygusal ve cinsel ihtiyaçlarını para ödeyerek tatmin etmeye meyilli, farklılıklara açık, toplumsal çeşitliliği yönetmeyi ve avantajına çevirmeyi şiar edinmiş, fazlasıyla rekabetçi ve hırslı bir erkek tipi ile hemhal olduğunu vurguluyordu.

İki yaklaşımda da doğruluk payı olduğu kanısında olmakla birlikte sınırları olduğunu da düşünüyorum.[11] Türkiye'deki duruma geri dönecek olursak, bugün Türkiye'de hegemonik erkeklik yapısının kodlarından bahsedebileceksek bunun kilit noktalarının ülkenin yaşadığı büyük ölçekli siyasi dönüşümde aramak gerekir. Atatürk'ten ilham alan, Batı rasyonalitesine, bilimine, moderniteye ve Aydınlanmaya yatkın, Doğu'ya ve onun temsil ettiği dinsellik ve gelenekselliğe mesafeli bir erkekliğin düşüşte olduğunu bilebilmek için Cinsiyet İncelemeleri uzmanı olmaya gerek yok. İlk düşünceyi temsil etmiş olan ordunun bir zamanlar sahip olduğu dokunulmaz itibarını kaybedişi ve muhafazakâr siyaset liderlerinin "yeni Türk erkekliği" bayrağını devralışının böyle bir makro geri planı olmakla birlikte, hemen bu yüzeyin arkasında neoliberal kişiliğin pragmatistliğinin, iktisadi gerçekleri ve gereklilikleri en üst seviyede tutuşunun, esnek örgüt yapıları içinde kendisini merkeze koyarak, menfaatini kollayarak hızla hareket edebilmesi kabiliyetinin yattığını da görmemiz gerekir. Türkiye'de oluşan yeni neoliberal erkeklik, kadınlarla ve diğer erkeklerle, dış dünyayla, doğayla, bilimle, dinle, sanatla ve düşünceyle, riskle ve güvenlikle ilişkilerini de yeniden yapılandırarak var olan cinsiyet düzenin dönüşmesine, yeni bir düzene evrilmesine yol açıyor. Bu bağlamda hegemonik erkekliğin tasvir edilen yüzü, vücudu, düşünceleri, sözleri, oturuşu kalkışı, giyinişi kuşanışı da değişiyor ve başka bir yazının konusu olan yeni bir "vurgulanmış kadınlık" ile (ama Connell'ın tabiriyle "tek yapısal hakikat"e ihanet etmeden), daima onu kısıtlayarak, ondan özgür

[11] Besbelli ki ebeveyn olma, insanların büyük kısmının üstlendiği bir toplumsal rol ve bu insanların büyük kısmı da bunu düşünmeden, içgüdüymüşçesine, hayatta kalmak için, zamanlamayarak, hesaplamayarak yapmıyor. Anne ve baba olmak yalnızca duygusal bir dışavurum değilse, bu deneyim bir takım akılcı düşünceler ve tedbirlerle şekilleniyorsa, bunun neoliberal mantık ile yürümesi veya başka bir düşünce sisteminin ya da ideolojinin açık ya da örtük müdahalesi ile ortaya çıkması arasında biçimsel olarak büyük bir fark olmayabileceği de savunulabilir. Aynı şekilde, ulusaşırı yönetici erkekliğinin hegemonik hale gelmesi gerçekçi bulunmayabilir, keza bu sınıf erkeklerinin ayırt edici bir özelliği dışa kapalılıkları ve kendileri, hayatları, düşünceleri hakkındaki ketumluklarıdır. Alt ve orta sınıflara sızmayan, gözlerine çapmayan, kulaklarına fısıldanmayan bir erkekliğin nasıl hegemonikleşebileceği, öyle bile olsa üst düzey yöneticilerin hayatlarına ve erkeklik ediş biçimlerine erişmenin imkânsızlığı, Connell'ın önerisinin ciddi bir zayıflığı olarak değerlendirilebilir.

ve üstün olacak şekilde ilişkileniyor. Türkiye'de hegemonik erkekliği aramak ve tam mânâsıyla bulamamak, en iyi ihtimalle her an değişen bazı suretleri takip etmek bize cinsiyetin nasıl dinamik bir iktidar arenası olduğunu, öngörülmesinin güç, değişimin durdurulmasının ise imkânsız olduğunu, bu yönüyle de cinsiyet eşitliği için mücadele eden kadın ve erkeklerin boş yere uğraşmadıklarını, amaçlarında haklı olduklarını bir kez daha gösteriyor.

KAYNAKÇA

Alkan Zeybek, Hilal (2001) "Bir Aile Mekânında Cinsiyet, Cinsellik ve Güvenlik", *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*, editörler Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin, İstanbul: Metis.

Altınay, Ayşe Gül (2004) *The Myth of Military Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey*, Londra: Palgrave.

Connell, Raewyn (2009) "The Neoliberal Parent: Mothers and Fathers in the New Market Society", *Mtter-Vter: Diskurse, Medien, Praxen*, editörler P. I. Villa ve B. Thiessen, Berlin: Verlag Westfalisches Dampfboot.

Connell, R. W. (2005) "Change among the Gatekeepers: Men, Masculinities, and Gender Equality in the Global Arena", *Signs* 30(3).

Connell, R. W. (2001) *The Men andthe Boys*, Los Angeles: University of California Press.

Connell, R. W. (1995) *Masculinities*, Los Angeles: University of California Press.

Connell, R. W. (1989) *Gender and Power*, Stanford: Stanford University Press.

Connell, R. W. ve Julianne Wood (2005) "Globalization and Business Masculinities", *Men and Masculinities*, 7(4).

Erol, Maral ve Cenk Özbay (2012) "I Haven't Died Yet: Navigating Masculinity, Aging and Andropause in Turkey", *Aging Men: Masculinities and Modern Medicine*, editörler Antje Kampf, Barbara Marshall ve Alan Petersen, Londra: Routledge.

Gerami, Shahin (2005) "Islamist Masculinity and Muslim Masculinities", *Handbook of Studies on Men & Masculinities*, editörler Michael Kimmel, Jeff Hearn ve R. W. Connell, Thousand Oaks: Sage.

Gerschick, Thomas J. ve Adam Stephen Miller (2007) "Coming to Terms: Masculinity and Physical Disability", *Men's Lives*, editörler Michael Kimmel ve Michael Messner, Boston: Pearson.

Halberstam, Judith (1998) *Female Masculinity*, Durham: Duke University Press.

Messner, Michael A. (2005) "Still a Man's World? Studying Masculinities and Sport", *Handbook of Studies on Men & Masculinities*, editörler Michael Kimmel, Jeff Hearn ve R. W. Connell, Thousand Oaks: Sage.

Messner, Michael A. (1997) *Politics of Masculinities: Men in Movements*, Thousand Oaks: Sage.

Messner, Michael A. (1992) *Power at Play: Sports and the Problem of Masculinity*, Boston: Beacon.

Nixon, Sean (1997) "Exhibiting Masculinity", *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, editör Stuart Hall, Londra: Sage.

Ouzgane, Lahoucine (ed) (2006) *Islamic Masculinities*, Londra: Zed.

Özbay, Cenk (2011) "Neoliberal Erkekliğin Sosyolojisine Doğru", *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*, editörler Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin, İstanbul: Metis.

Özbay, Cenk (2010a) "Nocturnal Queers: Rent Boys' Masculinity in Istanbul", *Sexualities* 13 (5).

Özbay, Cenk (2010b) "Neoliberalizm ve Erkeklik Halleri", *Yeni Sol Yeni Sağ*, editör Armağan Öztürk, Ankara: Phoenix.

Özbay, Cenk ve İlkay Baliç (2004) "Erkekliğin Ev Halleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 101.

Özbay, Cenk ve Kiraz Bulut (2003) "Savaş, Beden, Erkeklik", Savaş ve Barış Atölyesi'nde sunulan yayınlanmamış bildiri, Boğaziçi Üniversitesi ve Sabancı Üniversitesi, İstanbul.

Özbay, Cenk ve Serdar Soydan (2003) *Eşcinsel Kadınlar: Yirmi Dört Tanıklık*, İstanbul: Metis.

Savcı, Evren (2012) "Queer Dil Meselesi: İstanbullu Queer Özneler Arasında Batılı Bilgi, Politik-Kültürel Sermaye ve Aidiyet", *Cinsellik Muammaası: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde, editörler Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice, İstanbul: Metis.

Sinclair-Webb, Emma (2000) "Our Bulent is Now a Commando: Military Service and Manhood in Turkey", *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Middle East* içinde, editörler Mai Ghoussoub ve Emma Sinclair-Webb, Londra: Saqi.

Thompson, Edward H. (ed) (1994) *Older Men's Lives*, Thousand Oaks: Sage.

İNTERNETTE ERKEKLİK, CİNSEL SAĞLIK POLİTİKASI VE TİCARETİ*

Sevim Odabaş**

2000'li yıllarda, kadınların modern beden kültürü ile olan etkileşimlerini konu edinen doktora araştırmam için beden çalışmalarını takip etmeye başlamıştım. O yıllarda, bu çalışma alanını tararken, "Batı"lı teorik-ampirik birikimlerdeki devamlılık ve çeşitlilik karşısında hayret etmiştim. Türkiye'de sosyal bilimlerin çatısı altında ise "*Modernleşme, Göç, Kentleşme, Türkçülük-Kürtçülük, Milliyetçilik, İslâmcılık-Laiklik Hareketi*" gibi demirbaş meseleleri ele alan araştırma alanları bugünkü gibi baş tacı ediliyordu. Bırakınız bu alanları, feminist merakların örgütlendiği kadın çalışmalarında bile bedenler yeterince görülmüyordu. Oysa Türkiye'de iktisadi ve toplumsal değişmeye, neoliberal politikalara bağlı olarak *cinsiyetli bir beden-tıp-ilaç piyasası* hızla büyüyordu. Bu piyasanın gündelik hayat bilhassa kadınlık üzerindeki nüfuzu her geçen gün inanılmaz bir biçimde artıyordu. Bu piyasadaki ürün yelpazesi kadın sohbetlerinde ve çantalarında, güzellik salonlarında, eczane camekânlarında, uzmanların ve medyanın dilinde sürekli boy gösteriyordu. Bu piyasada erkeklerin

** Y. Doç. Dr. Sevim Odabaş, Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

* Bu yazı, 13-15 Eylül 2012 tarihleri arasında İstanbul'da gerçekleştirilen *2. Uluslararası ve Disiplinlerarası Sağlık, Kültür ve İnsan Bedeni Konferansı*'nda sunulan "İnternette Erkeklik, Cinsel Sağlık Politikası ve Ticareti: Cinsellik Hapı Satışı" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

iktidarsızlık, kellik, kaslı ve *zinde* olma gibi "bedensel endişeleri"ne çözüm olacak ürünlere de rastlanılıyordu elbette. Ancak, bunların görünürlüğü kadınlarınki kadar çok yaygın değildi. Buna rağmen, erkekler de bu ürünleri eczanelerde, tenha köşelerde gizli saklı kurcaklamaktan geri kalmıyordu.

Son yıllarda Türkiye'de, sosyal bilimlerin çatısı altında beden, cinsellik, sağlık, erkeklik hakkında söz söylemek giderek yaygınlaşıyor. Bu çalışmalar hatırı sayıda artmaya başlıyor. Bedenler artık bir toplumsal çözümleme kategorisi olarak görülüyor ve esamesi daha sık okunuyor. Küresel iletişim teknolojilerinden internet, gündelik hayatın olmazsa olmazları arasında yer alıyor. İnternet, beden ve sağlık kültürünü değiştiriyor. İnternette modern beden, cinsel sağlık politikaları-teknolojileri-hapları sürekli göz önünde bulunuyor. Her geçen gün kadınlar ve erkekler *kısırlık, iktidarsızlık, bekâret, şişmanlık, zayıflık, çirkinlik, kellik, yorgunluk, uykusuzluk, yaşlılık* gibi çeşitli bedensel sorunlarına deva bulmak için internetteki sitelere bel bağlamaktadır. Bu ticari siteler, onları bir yandan neoliberal beden kültürü ve piyasasına eklemlemekte; bedensel-cinsel kimliklerini yeniden biçimlendirmekte ve dönüştürmektedir. Öbür yandan onlar üzerinde yeni tahakküm ve tâbilik biçimleri üretmektedir. Günümüzde erkeklik, erkek bedeni, cinselliği-mahremiyeti tıbbileşmekte, kamusallaşmakta, metalaşmakta veya tüketim nesnesine dönüşmektedir. Erkeklere yönelik küresel beden-tıp-ilaç pazarı-piyasası sürekli büyümektedir. Bu piyasa, erkeklere internet vasıtasıyla güçlü bir şekilde seslenmektedir. Erkekler de bu seslenmeye kayıtsız kalmamaktadır.

Bu yazıda, modern kapitalist toplumda erkek bedenini-cinselliğini kuşatan mitlerin, değerlerin neler olduğu sorusu muhatap alınacak; erkeklik, cinsellik, ataerkillik, küresel tıbbileştirme piyasası, internet, biyopolitika arasındaki bağlara ve ilişkilere bakılacaktır. İnternette, erkek bedeninin-cinselliğinin nasıl inşa edildiği, örgütlendiği ve yönetildiği incelenecektir. Yazının ilk bölümünde erkeklik, cinsellik ve tıbbileştirme kavramları ele alınacaktır. Ardından, kadın bedeni ve cinselliği üzerinde etkili olan ataerkillik, yönetimsellik, gözetleme, tıbbileşme, metalaşma sürecinin erkek bedeni ve cinselliğini de etkilediği ileri sürülecektir. Erkek bedenlerini ve cinselliğini sarmalayan biyopolitik, tıbbi, ticari iktidarın mahiyeti, erkeklere hitap eden, cinsel sağlık bilgileri, politikaları ve cinsellik hapı pazarlayan *erkekliginelkitabı.com, saglikli erkek.com, viagraecza.com* sitelerine odaklanılarak sorgulanacak ve çözümlenecektir. Son bölümde ise Türkiye'de çalışan sosyal bilimciler olarak, erkeklik ve cinsel sağlık alanında cisimleşen toplumsal kalıpları, değerleri anlayabilmek ve bu alanda bilgi üretebilmek için erkeklerin bedenlerini, cinsel sağlıklarını nasıl algıladı-

ğına, üroloji, androloji kliniklerinde erkekliğin, cinsel sağlığın nasıl tarif edildiğine ve yorumlandığına yakından bakılması gerektiği vurgulanacaktır.

Erkeklik, cinsellik ve tıbbileştirme

Feminist perspektifli beden çalışmaları ilk önce kadın bedenleri ile ilgili meseleler üzerinde bilgi üretmişlerdir. Bu çalışmalar, kadın bedenlerini ataerkil gücün ya da erkek egemenliğinin, eril tecavüzün, şiddetin, sömürünün ve biyo-iktidarın[1] bir alanı olarak görmüşlerdir. Bunlar, ataerkil düzenin kadınların bedenini, cinselliğini, üremesini-doğurganlığını, kilosunu, görünüşünü gözetlediği, disipline ettiği, yönettiği; kadınları ikincilleştirdiği ve değersizleştirdiği tezini sıklıkla işlemişlerdir. "Kişisel-özel olanın politik olduğu" önermesinden hareket ederek kadın bedenlerini kuşatan cinsellik, doğurganlık, kürtaj, doğum kontrolü, annelik, kısırlık, fahişelik, şişmanlık, estetik cerrahi gibi olgulara ve bu olguları yapılandıran ataerkil kapitalist düzene bakmışlardır.[2] Bu çalışmalarda öncelikle kadınlar, ataerkil rejimin ezeli ve ebedi "mağduru", "kurbanı" olarak resmedilmiştir. Daha sonra kadınlar, toplumun her alanında farklı kılıklarda karşılaştıkları ataerkil baskılar ve düzenbazlıklar karşısında çeşitli "pazarlık" ve "direniş" taktikleri geliştiren özneler-failler olarak kavranmıştır. *Ataerkilliğin şifrelerini çözmek* için kısmî olarak kadınların hayatında neler olup bittiğine ve kadınların nasıl ezildiğine bakmanın yeterli olmadığı anlayışı belirginleşmiştir. Bir cinsellik-cinsiyet-beden kategorisi olarak kadınlık ve diğer cinsellikler-cinsiyetler-bedenler arasında tezahür eden çok boyutlu ilişkiselliklere odaklanılması; kadınlığın ve ataerkilliğin, erkeklerin, cinsel azınlıkların ya da bugün kullanıldığı biçimiyle Lgbttlerin[3] hayatlarından soyutlanarak tarih dışı, sabit ve değişmez bir kategori olarak ele alınmaması gerektiği yaklaşımı geçerli olmaya başlamıştır. Bu yaklaşım, bu alandaki izahların yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır. Böylece, bir süre sonra bu çalışmalar ataerkil düzende erkekliğin nasıl

[1] Michel Foucault'ya göre biyo-iktidar, beden ve yaşam üzerinde işleyen bir iktidardır; beden ve yaşam ile ilgili olguları, süreçleri kendine temel alan, bunları düzenleyen, denetleyen, dönüştüren, açık hesaplar alanına yerleştiren mekanizmalardır. Biyo-iktidar "kapitalizminin gelişmesinin vazgeçilmez bir öğesidir. Çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus ile ilgili olayların ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla sağlanmıştır" (1993:144).

[2] Bkz. Millet 1987; Segal 1990; Weitz 1998.

[3] Lgbtt kısaltması lezbiyen, biseksüel, gay, travestileri ve transseksüelleri kapsamaktadır.

inşa edildiği, erkeklik ve erkek bedenleri ile ilgili sınırların nasıl çizildiği, korunduğu ve sağlamlaştırıldığı meselesine yönelmiştir.[4]

Son yıllarda Türkiye'de de bir yandan kadın odaklı cinsiyet çalışmaları bir arpa boyu yol kat etmekte,[5] öbür yandan erkeklerin, lgbttlerin hayatlarına farklı pencerelerden bakan araştırmalar yeşermekte ve boy vermektedir. Bu araştırmalar, Türk modernleşmesindeki erkeklik söylemlerine, rollerine, erkekliğin erkekler üzerindeki tahakkümüne, erkeklerin askerlik deneyimlerine, ev, aile, piyasa, sokaktaki hallerine, gazi-sakat erkek bedenlerinin hegemonik erkeklikle[6] olan ilişkilerine bakıyor. Bu araştırmalar, beden, cinsellik, ataerkillik, kadınlık, erkeklik, eşcinsellik ile ilgili katılaşmış bakış açılarımızı ve izahlarımızı esnetiyor. Bu kavramlar, yaşamlar ile ilgili yeni sorular sormamıza vesile oluyor.[7] Erkeklik çalışmalarındaki araştırma yönelimlerinin bir dökümünü yaptığı yazısında Michael Kimmel'in ifade ettiği gibi, erkeklik çalışmaları cinsiyet araştırmalarındaki değişen toplumsal-entelektüel bağlamlara ve değerlendirmelere cevap veren bir girişimdir. Erkeklik çalışmaları "ne kadın çalışmalarının ayağını kaydırmaya, ne de onun yerine göz dikmeye çalışmaktadır; aksine kadın çalışmalarında farklı bakış açılarının gelişmesine destek olmaktadır" (Kimmel 1987: 10). Ancak erkeklik çalışmaları da erkekleri ağırlıklı olarak erkeklik değerlerinin ve kimliğinin üretiminde aslî konumda bulunan askerlik-militarizm, iş, ekonomi, siyaset, spor çerçevesine hapsetmekte ve sabitlemektedir. Bu çerçeve, erkeklerin var olduğu öteki toplumsal alanların kuytuda kalmasına sebep olmaktadır. Mesela erkeklerin mahremiyet, cinsellik, beden kültüründe nasıl konumlandıkları, tıbbileştirme süreciyle, küresel tıp ve ilaç piyasasıyla olan etkileşimleri, erkeklerin hastalık, hastane hallerinin nasıl olduğu, sağlık politikaları ve pratiklerinde erkek kimliğinin nasıl temsil edildiği, erkeklere yönelik sağlık politikalarının neler olduğu erkeklik incelemelerinde hâlâ üstü örtülen ya da

[4] Lynne Segal (1992: 92) "feministlerin erkeklere ve erkekliğe gösterdikleri ilginin arkasında erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarının bir açıklamasını yapmak olduğunu" itiraf eder. O, çoğu feministin "erkeklik" ile "erkek egemenliği"ni kolayca özdeşleştirme hatasına düştüğünü söyler; feministleri, kadınlığın yanısıra erkekliği de araştırmaya davet eder. Kathy Davis, feminist beden yazınının ise uzun bir süre kadın bedenini merkeze yerleştirip, erkek bedenini dışarıda tutarak bildik eril-cinsiyetçi hiyerarşileri (beden-akıl, doğa-kültür) yeniden ürettiğini ifade eder (Davis 1997: 14-19).

[5] Bkz. (Sancar 2011).

[6] *Hegemonik erkeklik*, erkeklerin kadınlar, ikincil konuma itilmiş erkekler ve cinsel azınlıklarla olan ilişkilerinde "kim daha çok erkek, adam" performansı sergilemesine kaynaklık eden eril bir cinsel tahayyül, sosyalleşme ve pratikler setinin dışavurumudur. Bkz. Connell 1998: 245-252, Hearn 2004: 57-61.

[7] Türkiye'de erkeklik çalışmalarını başlatan ve bu alanda önemli kuramsal, metodolojik sorunlarla yüzleşmemizi sağlayan bu birikimler için bkz. Bilgin 2004; Atay 2004; Özbay ve Baliç 2004; Selek 2008; Sancar 2009; Özbay 2011; Sünbüloğlu 2012.

nadir olarak çalışılan meselelerdir. Hâlbuki bu meselelerle ilgilenmek, modern erkekliği ve onun bedenini inşa eden, yöneten, kuşatan toplumsal kalıpları anlamamıza; erkeklik ile ilgili kısıtlayıcı, indirgemeci bakış açılarından kurtulmamıza yardımcı olabilir.

Bu girizgâhtan sonra şimdi erkeklik, cinsellik ve tıbbileştirme kavramlarını açmaya çalışalım. Malûm olduğu üzere, kadınlık gibi erkeklik de bedensel algılar, cinsel yönelimler, dilsel, eylemsel, sınıfsal yatkınlıklar ve yaşam biçimleri ile üretilen ve icra edilen bir konumdur. Bir başka anlatımla, erkeklik(ler), ataerkil düzenin ürettiği, tasdik ve itiraz ettiği hükümler, eylemler eşliğinde yatakta, ailede, işte, orduda, siyasette, oyunda, sporda, siber mekânda[8] veya internette "yaşatılması gereken" bir *beden-cinsellik-cinsiyet pratiği ve habitus*udur. Erkeklik, bahsettiğim bu toplumsal alanlarda farklı kılıklarda var olan *ataerkil hisseden* (patriarchal dividend) güç ve menfaat elde edilerek inşa edilir (Connell 2005: 79). Daha açık bir ifadeyle, erkekler erkekliğini, kadınlar ve ikincil konuma itilmiş öteki cinsel topluluklar üzerindeki egemenliklerini artırarak sürdürmeye ve muhafaza etmeye çalışır. Fakat ataerkil hissenin tek sahibinin erkekler olmadığını, kadınlar ve elbette öteki cinsel toplulukların da bu hisseden nasiplendiğini, bu hisseden erkeklerin payına yalnızca iktidar, kâr, sefa düşmediğini, aynı zamanda mağdurluk, zarar, cefa da düştüğünü unutmamamız gerekir şüphesiz.

Erkekliğin oluşumunda beden ve cinsellik belirleyici bir rol oynar. Erkekliğin bedensel anlamı "boy pos ve şekli, tavır ve hareket alışkanlıklarını, belirli fiziksel becerilere sahip olmayı ve belirli becerilerin eksik kalmasını, kişinin kendi beden imajını, bunun öteki insanlara sunuluş biçimini ve bu insanların buna karşılık verme biçimlerini, kişinin bedeninin çalışma ve cinsel ilişkilerdeki işleyiş biçimini" içerir (Connell 1998: 124). Erkeklerin bedeni, cinselliğin bir iktidar alanıdır. Ataerkillik sadece kadın bedenlerini değil, erkek ve diğer cinsel azınlıkların bedenlerini de şekillendiren ve kuşatan bir toplumsal düzendir. Bu düzen, erkeklerin bedenlerine *sert, sağlam, başarılı, sağlıklı, kaslı ve güçlü olma, evi geçindirme, çok para kazanma, kadın gibi kıvırtmama, ağlamama ve sızlanmama, hasta olmama* vs. değerleri yükler. Erkekleri hayatta sürekli "bir erkek olma" mücadelesi vermeye zorlar. Erkekler bu mücadelede bir yandan ataerkil değerleri, eril kültürü üretirler. Öte yandan paradoksal bir biçimde bu kültürün mahkûmu olurlar. Erkek olmak bir kere elde edilip, ömür

[8] Bilim kurgu yazarı William Gibson'ın *Nueromancer* (1984) adlı romanıyla popüler olan *siber* terimi, etimolojik olarak Yunancadaki yönetme, kontrol etme anlamındaki "Κυβερνητικός" kelimesinden türemiştir. (Miah ve Rich 2008: 29-33). Günümüzde internet ve internet kullanıcılarının dâhil olduğu ortam anlamında kullanılmaktadır.

boyu devam eden bir kimlik değildir. Aksine sürekli icra edilmesi, kadınlar, erkekler topluluğu tarafından devamlı onay alması gereken bir kimliktir. Bu kimlik, diğer kimlikler gibi gözetlenmeye, tartılmaya, yönetilmeye, sınanmaya, tehdide, dışlanmaya, metalaşmaya, sömürüye ve şiddete maruz kalır. Erkek otoritesinin onaylanmasının, yönetilmesinin, sınanmasının, tehdit edilmesinin ve dışlanmasının kaynaklarından biri erkek bedeni, cinselliğidir. Bu olgu "tüm erkekler tarafından ortaklaşa paylaşılan tek bir deneyim değildir. Hiçbir biçimde tek veya basit bir şey değildir, aksine birçok zayıflık ve dayanıklılık, haz ve acı, endişe, çelişki, gerilim ve mücadele duygusunun bulunduğu" bir alandır (Segal 1992:264). Erkek cinselliğini biçimlendiren, yöneten ataerkil mitler, değerler ve beklentiler açıkça şu şekilde ifade edilmekte;

"Erkek cinselliği her zaman istemeli ve cinsel ilişkiye hazır olmalıdır."

"Cinselliği hep erkek başlatmalı ve kontrol erkekte olmalıdır."

"Cinselliği kadın başlatıyorsa, bu kadının azgın ve tehlikeli olduğunu gösterir."

"Gerçek erkek, çok sık cinsel ilişkiye girendir."

"Cinsellik için mutlaka çok sertleşmiş bir penis gereklidir."

"Erkek için cinsellikte başarılı olmak, haz almaktan daha önemlidir."

"Erkek cinsellikte mutlaka deneyimli olmalıdır. Gerçek erkek, kadına nasıl zevk vereceğini bilen erkektir."

"Erkek cinsel birleşme sırasında sertleşmesini kaybediyorsa bu eşini istemediğini, sevmediğini gösterir."[9]

Erkek bedenleri, bu ataerkil yükümlülükler ve beklentilerin baskısı, gözetimi ve denetimi altında yaşar. Michel Foucault'nun (1993) ifade ettiği gibi, iktidar ilişkilerinde cinsellik "en sağır öğe değil, en büyük araçsallığa sahip olan" öğelerden biridir. Cinsellik üzerinde en çok tahakküm üretilen *tarihsel bir tertibattır*. Cinsellik toplumda evlenmeyi, akrabalıkların sabitleşmesini, isimlerin ve malların aktarımını sağlayan *bağ tertibatını* oluşturur. Modern kapitalist toplumda cinsellik özel alanından çıkarılır. Bastırılmaz, sansürlenmez, kendi haline bırakılmaz ve yeniden imâl edilir. *Dil utangaçlığı ve bağ tertibatının* prangalarından kurtulur, *itiraf edilir ve tıp, eğitimbilim, psikiyatri* gibi *ayrıcalıklı bilme, iktidar* ve *cinsellik politikaları* ya da *teknolojileri*[10] tarafından yeniden icat edilir, kültürel olarak üretilir ve düzenlenir. Mahrem bir alan olarak cinsellik ka-

[9] *Cinsel Eğitim ve Tedavi Araştırma Derneği*'nin (CETAD), erkek cinselliğini kuşatan ataerkil mitleri etraflıca ele alan *Erkek Cinselliği Bilgilendirme Dosyasına http://www.cetad.org.tr /cetadData/Book* bakılabilir.

[10] Cinsellik politikaları ya da teknolojileri, "cinselliğin güncelini izleyen, denetleyen ve yöneten iktidar tekniklerinin, tertibatlarının" adıdır (Foucault 1993; 123,154).

muyu ilgilendiren *yönetimsel*[11] bir hedef olur; çeşitli söylemler, uzmanlar, teknolojiler ve talimatlar cinselliği inşa eder (1993: 39-124).

Küresel kapitalizmde biyo-iktidarın göz diktiği vazgeçilmez bir mıntıka da erkek bedeni-cinselliğidir. Bir başka deyişle, erkek bedeni-cinselliği de gözetleme, denetleme ve tıbbileştirme sürecinden kaçamaz (Rosenfeld ve Faircloth 2006:1-20). Modern yönetimselliğin bir kipi olarak tıbbileştirme "tıbbi olmayan problemlerin tıbbi bir paradigma ve dil içinde tanımlanması, meşrulaştırılması, muamele görmesi; bu problemlerin çözümünün yalnızca tıbbi müdahale, gözetleme ve tedavi ile mümkün olacağı" anlamına gelir. Bu süreç, hayatın her zerresini ya da daha açık bir ifadeyle her türlü cinsel derdi, depresyonu, uyku problemini, zinde olmayı, hafızayı ve bedensel gücü canlı tutmayı, hipertansiyon, prostat değerlerini, kolesterol düzeylerini, doğumu, kürtajı, üremeyi, hamileliği, kısırlığı, kelliği, iktidarsızlığı ve ölümü tıbba, tıbbi otoritelere ve tıbbi ilaç pazarına bağımlı kılar.[12]

Tıbbileştirme söylemi, pratiği ve piyasasının *cinsiyetli bir karakteri* vardır. Erkeklerle mukayese edildiğinde kadınlar bedensel var oluşları ve yaşantılarından (âdet kanaması, hamilelik, doğum, kısırlık, şişmanlık, menopoz) dolayı tıbbileştirme söylemi ve pratiğine daha çok tâbi olmaktadır. Ayrıca, kadınlar toplumsal rollerinden (evlatlık, annelik, bakıcılık) ötürü tıbbi aktörler, tıp ve ilaç piyasası ile daha fazla etkileşime girmektedir. Onlar bedenleri, sağlıkları ile ilgili şikâyetleri, rahatsızlıkları erkeklere göre daha çok dillendirmektedir. Meslek ya da iş güvenliği, sağlığı, stres yönetimi ile ilgili tıbbileştirme programlarına ise kadınlardan ziyade erkekler maruz kalabilmektedir (Riessman 1998: 46–59). Ne var ki, günümüzde kadınlar kadar erkekler de bedenleriyle, sağlıklarıyla meşgul olmaktadır. Tıbbi uzmanlar, girişimciler, ilaç ve kozmetik firmaları erkeklerin kellik, cinsel performans, ereksiyon fonksiyon bozukluğu (Erektil Disfonksiyon-ED), andropoz ve benzeri "bedensel endişeleri" etrafında dört dönmekte; erkeklere yönelik küresel tıbbileştirme söylemi ve piyasasının sınırları her geçen gün genişlemektedir. Erkek bedeni tıbbileştirme ve ilaç piyasasının hükmü altına girmektedir. Erkekler, bu piyasanın buyrukları tarafından hem yönetilmekte hem de "bedensel endişeleri ve mağduriyetleri" bir ölçüde giderilmektedir.

---

[11] Yönetimsellik, nüfus, beden ve yaşam ile ilgili süreçleri idare altına almayı, denetlemeyi, özgürleştirmeyi hedef alan, çok özel ve karmaşık iktidar usullerinin uygulanmasını sağlayan kurumlar, söylemler, aygıtlar, hesaplar ve taktiklerden oluşan modern hükümetme sanatıdır (Foucault 2000:264-87).

[12] Tıbbileştirme sürecini ayrıntılı bir biçimde inceleyen klasik çalışmalar için bkz. Zola 1994: 54-62; Illich 1995: 37-81; Condrad 2005: 3-12.

ERKEKLİK-CİNSELLİK HAPI: VİAGRA

Modern kapitalist süreçte tıbbi ve ilaç teknolojilerindeki gelişmeler, bedenlerin cinsellik, üreme ve estetik ile ilgili kimliklerini, konumlarını yeniden tanımlamakta ve yapılandırmaktadır. Doğum kontrol hapları, estetik cerrahi, transseksüel cerrahi, üremeye yardımcı teknolojiler, Viagra gibi cinsellik hapları cinsiyetli bedenlerin toplumsal inşasına ve biyopolitik kontrolüne bir çerçeve sağlamaktadır. Son yıllarda cinsiyetli küresel tıbbileştirme ve ilaç piyasası muazzam bir biçimde büyümekte, "farmakolojik seks" artmaktadır (Loe 2006: 25). Bu piyasa, bedenlere-cinselliklere neoliberalizmin değerlerini veya virüslerini bulaştırmaktadır. Neoliberalizm kapitalist sistemin koşullarını, işleyiş mantığını yeniden yorumlayan ve restore eden "dünyanın yeni aklı"dır. Neoliberalizm sadece ekonomileri, şirketleri, devletleri yöneten bir düzen değildir. Aynı zamanda girişimci öznellikleri, bedenleri, yaşam tarzlarını üreten ve teşvik eden bir sistemdir. Neoliberalizm özneleri-bedenleri rekabet, haz ve performans düzeneğine yerleştirir. Herkesi kendi bedenini keşfetmeye, bir girişimci, işletmeci mantığıyla kendi bedenini yönetmeye ve performansını artırmaya çağırır.[13]

Tıbbileştirme piyasasının iştahını kabartan çok kârlı alanlardan biri de erkek bedeni-cinselliğidir. Tıbbileştirme, sağlıklı yaşam ve beden endüstrisiyle birlikte erkek cinselliği, tıbbi açıdan kontrol edilen, sınıflandırılan ve ticarileşen kamusal bir bilgi nesnesine dönüşmektedir. Eskiden beri erkekleri kaygılandıran *iktidarsızlık* problemi, 19. yüzyıldan bu yana tıbbi bir problem olarak tanımlanmakta ve kategorize edilmektedir. Erkek cinsel işlevsizliği veya iktidarsızlığı için çeşitli stratejiler geliştirilmektedir. Bunlardan biri de küresel ilaç şirketi Pfizer tarafından, oral tedavi olarak 1998 yılının Mart ayında piyasaya sürülen cinsellik hapı Viagra'dır. Modern kapitalist toplumda Viagra ya da cinsellik hapı, *erkekliğe, cinsel sağlığa yardımcı* küresel farmakolojik bir ürün, cinsellik teknolojisi ve politikasıdır (Mao ve Fishman 2001; Loe 2001;Tiefer 2006). Her geçen gün küresel beden ve tıbbileştirme pazarında görünürlüğü artan cinsellik hapları, yalnızca erkek cinselliğini yapılandırmakla ve onarmakla kalmıyor, erkek bedenleri üzerinde ataerkil tahakküm de üretiyor. Viagra erkeklik, cinsellik, benlik, yaşlılık, yaşlanan toplumlardaki demografik değişimler, değişen evlilik ve aile yapıları hakkındaki endişeleri yok etmeye

[13] Neoliberalizmin soykütüksel bir analizi ve neoliberal aklın oluşturduğu piyasa, işletme mantığının öznelliğe-bedenselliğe sirayet etme biçimleri için bkz. Dardot ve Laval 2012: 361-408.

çalışıyor. Erkeklik, erkek iktidarı hakkındaki ataerkil mitleri ve toplumsal beklentileri yeniden tahkim ediyor (Tiefer 1994; Loe 2006; Vazquez 2006).

Cinsellik hapı etrafında yer alan söylemler, kurumlar ve pratikler, erkek bedenleri üzerindeki gözetim ve biyo-politik kontrol sürecinin bir boyutunu oluşturmaktadır. Cinsellik hapı-Viagra küresel tıbbileştirme piyasası, ilaç şirketleri, erkek cinselliğinin tıbbileştirilmesi, metalaşması, ataerkillik, aile ve demografik dönüşüm ile ilgili birçok meselenin birbirine dolandığı bir erkeklik-cinsellik politikasıdır. Ereksiyon disfonksiyon hapı Viagra, erkekliği güçlendiren, cinsel performansı, başarıyı ve mutluluğu artıran bir hap olarak paketlenmektedir. Erkek cinselliğinin, iktidarsızlığının biyopolitik inşasına, tıbbileştirmesine ve bir tüketim nesnesi olmasına yönelik bu modern ilgi ve yatırım, aslında ürologlar, tıbbi ilaç şirketleri, iletişim teknolojileri özellikle internet ve tüketiciler-erkekler arasında kurulan dolaylı koalisyonlara ve ittifaklara dayanmaktadır (Tiefer 1994: 366-69). Japonya'da Viagra politikasını inceleyen Genora Castro Vazguez'ın dile getirdiği gibi, cinsellik hapı-Viagra tıbbileştirme ile bedensel ve cinsel iyileşmeyi, güçlenmeyi birbirine bağlayan "kapitalist fetişin" bir parçasıdır. Japonya'da Viagra politikası, devletin çocuksuz toplum, yaşlanan nüfus problemi veya *demografik musamma* ile mücadele etmek için erkek cinselliği üzerinde sürdürdüğü çabaların bir ürünü olarak ortaya çıkıyor. Japonya'ya Viagranın girişi ticari kapitalist rejimi sağlamlaştırdığı gibi babalık, çocuk doğurma, heteroseksüel erkek iktidarını ve aile ideolojisini de kuvvetlendirmekte ve pekiştirmektedir (Vazquez 2006; 124-6).

Modern toplumda cinsellik haplarının yaygınlaşması bir yandan erkek cinselliğinin yeniden biçimlendirilmesine, tıbbileştirmesine ve metalaşmasına, diğer taraftan *"ataerkilliğin dikleşmesine, sertleşmesine"* katkıda bulunmaktadır (Loe 2006: 29). Bu haplar, erkekleri iki yönden etkilemektedir. Bunlardan birincisi, erkeklerin ataerkil değerler ve beklentiler çerçevesinde hareket etmesine hizmet etmekte ve böylece onların *ataerkil hisseden* elde edebilecekleri kâr-iktidarı artırmaktadır. İkincisi neoliberalizmin performans ve haz söylemine bağlı olarak erkekleri tıbbileştirme piyasasına mahkûm etmekte ve bağımlı kılmaktadır.

İNTERNETLE YAŞAMAK

İnternet küresel bir bilgi, iletişim teknolojisi ve siber mekândır. Her geçen gün yeryüzündeki cinsiyetli bedenler-bireyler, kurumlar (aile, eğitim, siyaset, ekonomi, din, tıp, sanat, spor, medya vs), ticari şirketler ve devletler görsel, kamusal hatta mahrem bilgilerini, arzularını, ihtiyaçlarını, yaşam politikalarını, ilişkilerini çok hızlı bir biçimde internete taşımakta;

bu mekânda nefes almaktadır. İnternetsizliği, hayatın dışında kalmak gibi algılamaktadır. Bu açıdan internet, toplumsal hayatın nasıl örgütlendiğini ve dönüştüğünü izleyebileceğimiz modern zamanın oldukça ilginç bir kayıt defteri-arşividir. Sadece bir iletişim ve bilgi vasıtası değil, aynı zamanda bir yaşam, kültür, kimlik, siyaset ve ticaret-ekonomi alanı olan internet, modern kapitalist toplumun yaşam yönetimi veya biyopolitik aygıtıdır (Rich ve Miah 2009:166). Bu aygıt, cinsiyetli bedenlere, kurumlara yeni bir toplumsallaşma ve gözetim ortamı sağlar. Yeryüzündeki cinsiyetli bedenler, kurumlar, ticari şirketler, devletler interneti kullanarak kapitalist toplumun yaşam kültürüne can verir, onu yaşatır ve bu kültüre eklemlenerek yeniden biçimlendirilir. İnternet, kullanıcılarına web siteleriyle, bu sitelerde yer alan çeşitli bilgiler, pedagojiler, uzmanlar, öğütler, tüketim metaları ve reklâmlar aracılığıyla "seslenir".[14] Kullanıcıları, bir girişimci haletiruhiyesi ile kendilerini-bedenlerini, yaşamlarını değiştirmeye ve yeniden tertiplemeye çağırır.

Türkiye'de internet kullanımı giderek yaygınlaşmaktadır. Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TUİK) *Hane Halkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması*'nın (2012) verilerine göre, 16 ve 74 yaş grubu arasındaki bireylerde internet kullanım oranı %47,4'dür. İnternet kullanımı kentte %56,6 iken, kırsalda %26,4'dür. Erkeklerin %58,1'i, kadınların %37'si internet kullanmaktadır. Gene bu araştırmanın bulgularına göre Türkiye' de kişiler, e-posta göndermek-almak, görsel ve yazılı iletişim kurmak, sohbet odalarına, blog haber gruplarına veya online-çevrimiçi tartışma forumlarına mesaj göndermek, haber, gazete, dergi okumak, mal ve hizmetler hakkında bilgi aramak, bir web sitesi vasıtasıyla sağlık hizmeti için randevu almak, seyahat ve konaklama, mal ve hizmet satışı yapmak, internet bankacılığı hizmetlerinden yararlanmak amacıyla internet kullanmaktadır.

Bunların dışında internet bedensel-cinsel hayat ile ilgili bilgi edinme, bu hayatı yeniden üretme, düzenleme ve gözetleme kaynağı olarak da kullanılmaktadır. Bu kaynak beden, cinsellik, sağlık, hastalık kültürüne dair küresel-yerel kanaatler, görseller, pedagojiler, uzman görüşleri ve ticari şirketlerin ürünleri ile tıka basa doludur. İnternet, kullanıcılarını yalnızca bunlardan haberdar etmemekte, ayrıca bunlara ulaşmasının imkânını da sunmaktadır. Siber mekân her geçen gün daha fazla tıbbileşmekte ve ticarileşmektedir (Miah ve Rich 2008). Tıp kurumu, sağlıklı yaşam,

[14] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda kapitalist toplumsal formasyonun üretimine ve işleyişine destek olan "öğretim, din, aile, siyaset, sendika, haberleşme ve kültür" aygıtı ile ilgilenir. O, bu ideolojik aygıtların bireyleri özgür bir özne durumuna getirmek için "çağrıda bulunduğu"nu veya "seslendiği"ni öne sürer (Althusser 1994: 40-71).

cinsiyetli tıbbileştirme söylemi ve piyasası çok hızlı bir şekilde internete taşınmaktadır. İnternet vasıtasıyla da bunlar cinsiyetli bedenlere, topluma aktarılmakta ve bulaştırılmaktadır. Sarah Nettleton (2004; 667) tarihsel olarak tıp pratiğinin toplumsal organizasyonunda dört ayrı döneme-kozmosa dikkat çekmektedir. Ona göre bunlar *yatak, hastane, laboratuar, siber* ya da *e-tıptır.* Bir dönem ev, hastane ve laboratuar duvarları arasında var olan bilgiler, tıbbi aktörler, ilaç firmaları artık internet ortamında dolaşmaktadır. İnternette yer alan uzman hekimler, ilaç-kozmetik firmaları ya da küresel tıbbileştirme piyasası web siteleri, bloglar, videolar, online eczaneleri ile beden, cinsellik, sağlık alanındaki algıları, değerleri ve pratikleri değiştirmektedir. Bu alanda yeni yönetimsellik, öznelleşme, tâbilik biçimleri, tüketim kalıpları üretmekte ve yaymaktadır.

Erkeklere hitap eden siteler

Modern kapitalist toplumun biyo-iktidar aygıtı olarak internet, erkeklerin bedenlerini, cinselliklerini inşa etmekte, yönetmekte ve metalaştırmaktadır. İnternette yer alan ve erkeklere hitap eden, onlara cinsel sağlık politikaları ve cinsellik hapı pazarlayan sitelerin iki temel işlevi vardır. Bunlardan birincisi bu siteler, modern erkekliğin ve onun cinselliğinin yeniden imâl edilmesinin bilgilerini, usullerini aktararak erkekleri *tıbbileştirme, sağlıklı cinsel yaşam piyasasına gönüllü olarak katılmaya çağırmaktadır.* Bu siteler erkekleri bedenleri, cinsellikleri hakkında modern eyleme biçimleri ve taktikleri geliştirmeye davet etmekte; bedenlerini-cinselliklerini kendi haline bırakmama yönünde telkinde bulunmaktadır. İkincisi ise erkek bedenini-cinselliğini kuşatan ataerkil arzuları, mitleri, değerleri yeniden üretmekte ve pekiştirmektedir.

Türkiye'de kadınlar kadar erkekler de ataerkil rejimin nefesini ve gözünü her daim enselerinde hissetmektedir. Bir başka deyişle erkekler, *erkekliğini bozmamak ve muhafaza etmek* adına cinsel-bedensel mahremiyetini açıkça itiraf edememekte, cinsel sorunlarını dile getirmekten utanmakta ve ayrıca geleneksel eczanelerden, erotik shoplardan bin bir türlü bahaneyle cinsellik-erkeklik hapı Viagra almaktan çekinmektedir.[15] Bu yüzden gün geçtikçe bu siteler erkeklerin *erkeklik, cinsel sağlık bilgisini* öğrenecekleri, *bedensel-cinsel sorunlarını* çözebilecekleri önemli bir ziyaret mekânı ve başvuru kaynağı olabilmektedir.

Şimdi internette erkeklere nasıl seslenildiğini, erkek cinselliği ile ilgili istihdam edilen içeriklerin, söylemlerin, aktörlerin neler olduğunu, bunla-

[15] Bu ifadeler, Mersin'de bir eczacı ile yapılan görüşmelerden elde edilen bilgilere dayanmaktadır.

rın hangi algıları, eylemleri meşrulaştırdığını somutlaştırmak ve anlamak için çalışmanın anahtar kavramlarından hareketle tesadüfî örneklem yöntemiyle seçtiğim *erkekliginelkitabı.com, sagliklierkek.com, viagraecza.com* web sitelerine bakalım.

Bu sitelerden *erkekliginelkitabı.com* cinsellik-erkeklik hapı Viagra ya da mavi mucizeyi piyasaya süren küresel ilaç şirketi Pfizer-Türkiye tarafından oluşturulmuştur. Bu site, sosyal paylaşım ağlarından Facebook'ta, "Türkiye Erkekliğin Kitabını Yazıyor" çağrısıyla erkeklere sesleniyor. Facebook hesabı olup da bu siteyi beğenmek ve bu siteye kayıt olmak şartıyla üyeler Viagra mavisi ya da erkeklik simgeselliğiyle kaplı, sayfaları yazılmamış olan *erkeklik kitabına* kendi erkeklik tariflerini ve yorumlarını yazabiliyorlar. Bunun dışında, bu sitede ve son yıllarda eczane camekânlarında sürekli karşımıza çıkan bir görselde saçlarına biraz ak düşmüş, "bakımlı modern" bir erkeğin işaret parmağını ağzına götürüp sus işareti yaptığını, gözlerinden birini kısıp, muzip bir şekilde bizlere gülümsediğini görürüz. Erkeğin arkasında ise yatakta uzanmış, ellerini başına dayamış gözleri ışıldayarak bizlere bakan "bakımlı modern" bir kadının varlığına şahit oluruz. Büyük harflerle yazılı "TEKRAR TEKRAR MUTLULUK! CİNSEL MUTLUĞUNUZ İÇİN ECZACINIZA DANIŞIN" öğüdü ile karşılaşırız. Bu görselde istihdam edilen erkeğin ağzındaki sus işareti, erkeklerin ataerkil hisseden pay almak, bir cinsellik tahayyülü ve pratiği olarak hegemonik erkekliği icra etmek ve güçlendirmek için ataerkil hileye veya erkeklik hapına başvurduğunu; ancak bunu dişil gözden bir sır gibi saklanması gerektiğini örtük bir biçimde imâ etmektedir. Bu site, doğrudan Viagra satışı yapmamakla birlikte, *mavi mucize* renginin eşlik ettiği "erkek adam, sertleşme güçlüğü için doktoruna veya eczacısına danışmaktan çekinmez" çağrısı ile erkekleri, cinsellikleri ile ilgili meselelerde bir itiraf dili ve pratiği geliştirmeye teşvik etmekte; *tıbbileştirme ve mavi mucize piyasasına* yönlendirmektedir.

Bu sitede *sertleşme güçlüğü* veya *erkek cinsel fonksiyon bozukluğu* etraflı bir şekilde izah edilir, sertleşme güçlüğü yaşayan erkeklerin neredeyse tamamının tedavi edilebildiğinin altı çizilir. Kullanılan yöntemin etkinliği, güvenliği, maliyeti ve yarattığı memnuniyete göre üç temel tedavi yönteminden bahsedilir. Bunlar, ağızdan alınan ilaç tedavisi, ağızdan alınan ilaçlara cevap vermeyen kişilere uygulanan enjeksiyon tedavisi, ilk iki yöntemin yeterli olmadığı kişilere uygulanan cerrahi yöntem şeklinde sıralanır. Bu sitede yer verilen *Türkiye'de Cinsellik Araştırması* alt başlığında ise erkeklerin "yarısının iyi bir cinsel birleşme için çözüm aramadığına" dikkat çekilir. Ama çözüm arayan "her 10 erkekten 1'nin" ilaç kullanmayı düşündüğü bilgisi de iletilir. Erkeklere, eczacıları veya doktorları

ile "cinsellikleri hakkında açıkça konuşmalarının tedavilerine açılan bir kapı olacağı" düşüncesi aktarılır. *Türkiye'de Cinsellik Araştırması* kadın ve erkeğin yer aldığı çeşitli görseller, kısa ve ilgi çekici ifadelerle sunulur. Bu site, Türkiye'de erkeklerin "sertleşme sorunu"nu açıkça itiraf edemediğini, oysa 40 yaşın altındaki her 4 erkekten birinin, 40 yaşın üstündeki her iki erkekten birinin "sertleşme güçlüğü"nden dolayı mustarip olduğunu erkeklere ve kamuya duyurur. "Sertleşme sorunu" yaşayan erkekleri *siyah takım elbiseyle*, yaşamayan erkekleri ise *mavi takım elbiseyle* temsil eder. Böylece erkek cinselliğini kuşatan ataerkil mitleri ve hegemonik erkeklik imgesini yeniden pekiştirir, erkekleri sembolik bir hiyerarşiye tâbi tutar.

Benzer şekilde erkeklere hitap eden *saglikli**erkek**.com* sitesi de *Erkek Hastalıkları, Sağlık Haberleri, Erkek Ürünleri, Erkek Rehberi, Doktorunuza Sorun, Doktorunuz Diyor ki* sütunlarıyla erkekleri, onların bedenlerini, cinselliklerini fethetmeye ve şekillendirmeye çalışır. Bu siteyi ziyaret edenler, erkeklere yönelik tıbbileştirme, sağlıklı cinsel yaşam söyleminin ve piyasasının aktörleri ile karşılaşır. Bu aktörler erkek ürologlar, cinsel terapi uzmanları, prostat hastalıkları, tüp bebek-kısırlık tedavi merkezleri, saç ekim ve fitness merkezleridir. Bu site, modern toplumda erkek cinselliğini nesneleştiren, erkek cinsel sağlığı ile ilgili politikaları etkin bir biçimde üreten ve yöneten biyo-iktidarın bir eli olarak ürologların sesine ağırlıklı olarak yer verir. Ürologların ağzıyla erkeklere cinsel sorunlarının "kader" olmadığını, aksine müdahale ve tedavi edilmesi gereken "tıbbi bir mesele" olduğunu söyler. Doktorunuz diyor ki sütununda erkeklere, cinsel işlev bozuklukları hakkında bilgi ve tedavi seçenekleri sunan bir erkek ürolog, cinsel işlev bozukluklarını "sertleşme güçlüğü, karşı cinsi arzulama, doyum ve boşalma bozuklukları" olarak sınıflandırır. Fakat bunlar arasında en önemli problemin "sertleşme güçlüğü" olduğunu, bunun da halk arasında "iktidarsızlık" olarak ifade edildiğini belirtir. "Sertleşme sorunu" yaşayan erkeklerin ya hiç doktora başvurmak istemediğini ya da doktora başvurmaktan utandıklarını, cinsel sorunların hâlâ tabu olarak görüldüğünü anlatır; doğru bir tedavi ile "her yaşta cinselliğin sağlıklı bir şekilde yaşanabileceğini" ileri sürer.

Sitenin sağlık haberleri bölümünde cinsel mutluluğun sırları, yeni tedavi yöntemleri, penis protezinin, cinsel performans haplarının cinsel yaşama etkileri ürologların görüşleri eşliğinde takdim edilir. Bir prezervatif firmasının cinsel davranış ve tutumları anlamak, prezervatif ile ilgili "motivasyon ve bariyerleri" ortaya koymak amacıyla tele danışmanlık hattı kurduğu, kişilerin cinsel danışmanlık hizmeti almak için bu hattı aradığı bilgisi paylaşılır. Türkiye'de Androloji Derneği'nin, "sertleşme güçlüğü"

yaşamalarına rağmen, hekime bir türlü müracaat etmeyen erkeklere seslenmek, onları üroloji uzmanına "utanmadan sıkılmadan görünmeye" çağırmak, kamuoyunda erkek cinselliği hakkında bir duyarlılık oluşturabilmek için ilaç firmalarının desteğiyle "Balayı Günleriniz Geri Dönüyor", "Erkek Erkeğe Sağlık Konuşuyoruz","Yardım İstemekten Çekinmeyin" sloganlarıyla başlattığı kampanyalar tanıtılır. Bu sitenin görsel repertuarında "sertleşme güçlüğü" sorunu olan "kederli, çaresiz" erkek, prostat sorunları olan yaşlı erkek, saçları kel olan, kilolarından kurtulmak isteyen ve vücudunu geliştirmeye çalışan erkek, tıbbi bilgisiyle erkek cinsel sağlığı üzerinde iktidar kuran erkek ürolog görselleri yer alır. Sitede erkek bedenlerinin genç ve yaşlı olarak sınıflara ayrıldığını, bunların farklı tıbbi söylemlere muhatap olduğunu görürüz.

Elbette sitenin geri kalan bölümü reklâm ve tavsiye sütunlarıyla doludur. Sitenin doktorunuza sorun kısmı, erkek sağlığı ile ilgili veya "saç dökülmesi ve kellikten ereksiyon problemlerine, erken boşalmaya, göbek bölgesindeki yağlanmadan cinsel yolla bulaşan hastalıklara, spor sakatlıklarının tedavisinden erkekte ruhsal sorunlara kadar" her konuda çare aradıkları sorunlara online tıbbi danışmanlık hizmeti sunuyor. Bu online tıbbi danışmanlıkta soruları soranların kimlik bilgileri açıklanmazken, sorulara cevap veren hekimlerin açıklamaları, isimleri çalıştıkları kurumların adresleri ile birlikte yayımlanıyor. Site "Sizce sağlıklı bir erkek aşağıdaki özelliklerden en başta hangisine sahip olmalı" sorusuyla erkeklere bir anket uyguluyor. Bu anketin seçenekleri, *modern erkekliğin kurucu unsurları* "gençlik, adaleli bir vücut yapısı, cinsel güç, performans, ruh sağlığı, göbeksiz sıkı karın, kırışıksız canlı bir cilt, gür ve sağlıklı saçlar" gibi bedensel özelliklere atıfta bulunarak erkek bedenleri arasında sınırlar çizmekte; *sağlıklı erkek* kimliğini-bedenini ön safa yerleştirmekte ve yüceltmektedir.

Modern cinsel politikayı erkekler özelinde örgütleyen ve erkeklik hapı-Viagra'nın online satışını yapan sitelerden biri de *viagraezca.com* sitesidir. Bu site Viagra-Türkiye'nin tek yetkili resmî satış noktası olduğunu beyan etmektedir; erkeklere "Partnerinizi Şaşırtmaya Hazır mısınız" diye seslenmektedir. Dişil göz aracılığıyla ataerkil gözetime maruz kalan erkek bedeni ile ilgili bir görsele yer vermekte; "mavi mucize" hapını erkeklere pazarlamaktadır. Site, Viagranın "mükemmel cinsel bir destek ürünü" olduğunu sıklıkla tekrarlamaktadır. "Mutluluk için Viagra, Yeter", "Viagra ile Mutlu, Sorunsuz Cinsel Yaşam" duyurusu ile erkek bedenlerine göz diken bio-iktidar, tıbbileştirme veya ilaç piyasasını meşrulaştırmaya ve genişletmeye çalışmaktadır. "Eşlerinin ya da partnerlerinin her zaman kendilerini mutlu etmelerini istediklerini, bunun ise en

çok cinsel yaşamda görüldüğünü, cinsel sorunlar nedeniyle eşlerini ya da partnerlerini mutlu edemedikleri takdirde ilişkilerinin olumsuz bir şekilde etkileneceği" tehdidiyle erkeklere ataerkil cinsel yükümlülüklerini sürekli hatırlatmaktadır. Online Viagra satışı yapan bu eczane, orijinal Viagranın önemini vurgulamakta, Viagra satışındaki tuzakları izah etmekte, site üzerinden satın alman ürünün içeriğinin hiç kimse ile paylaşılmadığını ve ürünün tam "bir gizlilik" içerisinde teslim edildiğini, tüm ürünlerin "kapalı kutu" içerisinde "hediyelik" bir şekilde sunulduğunu ifade etmektedir. Sitenin *güvenlik politikası* başlığı altında istihdam edilen bu söylem, cinsiyetli tıbbileştirme piyasasının çağrıları, görselleri ile bir tüketim metasına ve kamusal nesneye dönüşen erkek cinselliğini paradoksal bir biçimde yeniden mahremiyet paketine yerleştirmektedir.

Sonuç yerine: Gelecekteki araştırma güzergâhları

Bu yazı, erkeklere hitap eden internet sitelerinde erkekliğin, cinsel sağlık politikasının nasıl inşa edildiğini ve yönetildiğini ele almıştır. Modern bio-iktidar aygıtı olarak bu siteler, erkekleri bedenlerine, cinselliklerine tıbbileştirme piyasasının aktörleri, tedavi seçenekleri, ürünleri ile bakmaya çağırmaktadır. Böylece kendi cinsellikleri üzerinde düşünen, bunun için bedenine yatırım yapmaktan, cinsel sorunlarını dile getirmekten utanmayan ve yardım almaktan çekinmeyen yeni bir erkek öznenin ortaya çıkmasına sağdıçlık etmektedir. Bunun yanısıra, erkeklerin beden-tıbbileştirme-ilaç piyasası ile ilişki kurmasına aracılık etmekte, cinselliği erkek kimliğinin vazgeçilmez bir parçası olarak meşrulaştırmaktadır. Bu siteler erkek cinselliği, mahremiyeti üzerindeki hicap perdesini aralamakta, erkek cinselliği ile ilgili tıbbi, ticari bilgi ve görsel ekonomi üretmekte, erkek cinselliğini yönetimsel bir metaya dönüştürmektedir. Bir yandan erkekliği "tehdit eden" cinsel sorunları bertaraf etmeye ve erkekleri küresel beden-tıbbileştirme-ilaç piyasasına çekmeye çalışmaktadır. Bir yandansa erkek bedenlerini kuşatan ataerkil mitleri, beklentileri ve neoliberal değerleri somut biçimde desteklemekte; bu mitlerden, beklentilerden ve değerlerden beslenen erkeklik, cinsellik pedagojisi ile eril iktidarı özellikle de hegemonik erkekliği yeniden imâl etmekte ve güçlendirmektedir.

Şüphesiz ataerkilliğin, biyo-iktidarın, cinsiyetli tıbbileştirme-ilaç piyasasının erkek bedeni-cinselliği üzerindeki nüfuzunu, erkeklerin bedenleri, cinsellikleri ile ilgili artan modern endişelerini, yatırımlarını, beden ve tıbbileştirme piyasasıyla kurdukları ilişkileri anlamak için erkeklerin dilini çözecek, bu piyasasının aktörlerine yönelecek, üroloji, androloji klinik-

lerinin kapısını açacak araştırmalara ihtiyaç duyduğumuz gün gibi aşikâr. Siber mekânda yüzey çalışması sonucunda ortaya çıkan bu toplumsal kalıplar işaret ettiğim araştırmalarla etraflıca aydınlatılabilir. Türkiye'nin sosyal bilimlerin çatısı altındaki beden araştırmaları doğu-batı, merkez-çevre, yerli-küresel, masa başı (teorik)-saha (ampirik) kutupsallıkları etrafında dönen şevk kırıcı dışlayıcı mücadelelere hapsolmadan ve daha önemlisi neoliberal yönetimselliğin gizli eli olmaya yanaşmadan veya farklı kılıklarda dağıtılan iktidar hisselerine, araştırma fonlarına talip olmadan yol alabilir ve ufuklarını genişletebilir.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (1994) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Y. Alp ve M. Işık, İstanbul: İletişim Yayınları.

Atay, Tayfun (2004) " 'Erkeklik' En Çok Erkeği Ezer!", *Toplum ve Bilim* 101: 11-30.

Bilgin, Elif(2004) *An Analysis of Turkish Modernity Through Discourse of Masculinities.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: ODTÜ.

Cinsel Eğitim ve Tedavi Araştırma Derneği (Tarihsiz), *Erkek Cinselliği Bilgilendirme Dosyası. http://www.cetad.org.tr/cetadData/Book* (erişim tarihi: 8.7.2012)

Connell, R. W (1995) *Masculinities*. Cambridge: Polity.

Connell, R. W. (1998) *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika.* Çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Conrad, Peter (2005) "The Shifting Engines of Medicalization", *Journal of Health and Social Behavior* 46 (March): 3-14.

Davis, Kathy (1997) "Embody-ing Theory: Beyond Modernist and Postmodernist Readings of Body", *Embodied Practies Feminist Perpective on the Body*, K. Davis (Edit) içinde, (s. 1-23), London: Sage Publications.

Dardot, Pierre ve C. Laval (2012) *Dünyanın Yeni Aklı Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, Çev. I. Ergüden, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, Michel (1993) *Cinselliğin Tarihi I.* Çev. H. Tufan: İstanbul: Afa Yayınları.

Foucault, Michel (2000) "Yönetimsellik", *Entelektüelin Siyasal İşlevi*, F. Keskin ve Diğerleri (Der.) içinde, (264-287), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hearn, Jeff(2004) "From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men", *Feminist Theory* 5(1): 49-72.

Illich, Ivan (1995) *Sağlığın Gaspı*, Çev. S. Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kimmel, Michael S. (1987) " 'Rethinking 'Masculinity' : New Directions in Research", *Changing Men New Directions in Research on Men and Masculinity*, M. S. Kimmel (Edit) içinde, (7-24), London: Sage.

Loe, Meika (2001) "Fixing Broken Masculinity: Viagra as a Technology for the Production of Gender and Sexuality", *Sexuality and Culture* 5(3): 97-125.

Loe, Meika (2006) "The Viagra Blues: Embracing or Resisting the Viagra Body", *Medicalized Masculinities*, D. Rosenfeld ve C. A. Faircloth (Edit) içinde, (s.21-45), Philadelphia: Temple University Press.

Mamo, Laura ve Jennifer R. Fishman (2001) "Potency in All the Right Places: Viagra as a Technology of Gendered Body", *Body&Society* 7(4): 13-35.

Miah, Andy ve E. Rich (2008) *The Medicalization of Cyberspace*. London: Routledge.

Millet, Kate (1987) *Cinsel Politika*, Çev. Ş. Selvi, İstanbul: Payel Yayınevi.

Nettleton, Sarah (2004) "The Emergence of E-Spaced Medicine", *Sociology* 38(4): 661-669.

Özbay, Cenk ve İ. Baliç (2004) "Erkekliğin Ev Halleri!", *Toplum ve Bilim* 101: 89-103.

Özbay, Cenk (2011) "Neoliberal Erkekliğin Sosyolojisine Doğru: Rent Boylar Örneği", *Neoliberalizm ve Mahremiyet Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*, C. Özbay ve Diğerleri (Derleyen) içinde, (s. 179-208), İstanbul: Metis Yayınları.

Rich, Emma ve A. Miah (2009) "Prosthetic Surveillance: The medical governance of health bodies in cyberspace", *Surveillance&Society* 6(2): 163-177.

Riessman, C. Kohler (1998) "Women and Medicalization: A New Perspective", *The Politics of Women Bodies*, R. Weitz (Edit) içinde, (s.46-63), Oxford: Oxford University Press.

Rosenfeld, Dana ve C. A.Faircloth (2006) "Medicalized Masculinities: The Missing Link", *Medicalized Masculinities*, D. Rosenfeld ve C. A. Faircloth (Edit) içinde, (s.1-20), Philadelphia: Temple University Press.

Sancar, Serpil (2009) *Erkeklik: İmkânsız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları.

Sancar, Serpil (2011) *Birkaç Arpa Boyu...21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Eleştiri Birikimi/ Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan* (Derleyen). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Segal, Lynne (1990) *Gelecek Kadın mı ?*, Çev.S. Öncü, İstanbul: Afa Yayınları.

Segal, Lynne (1992) *Ağır Çekim: Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler*. Çev. V. Ersoy, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Selek, Pınar (2008) *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sünbüloğlu, Nurseli Yeşim (2012) " 'Hiper-Görünürlükten Görünmezliğe':Gaziliğin Hegemonik Erkekliğe Eklemlenmesi Üzerine Bir Medya İncelemesi", *Toplum ve Bilim* 123: 93-115.

Tiefer, Leonore (1994) "Medicalization of Impotence: Normalizing Phallocentrism", *Gender&Society* 8(3): 363-377.

Tiefer, Leonore (2006) "The Viagra Phenomenon", *Sexualities* 9(3): 273–294.

Türkiye İstatistik Kurumu (2012), *Hane Halkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri/* (erişim tarihi: 24.08.2012)

Vazquez, Genaro Castro (2006) "The Politics of Viagra: Gender, Dysfunction and Reproduction in Japan", *Body&Society* 12(2): 109-129.

Weitz, Rose (1998) *The Politics of Women Bodies*. Oxford: Oxford University Press.

Zola, I. K. (1994) "Sağlık ve Köreltici Tıp", *Profesyoneller İktidarı*, I. Illich ve Diğerleri (Der) içinde (s. 43-68), İstanbul: Pınar Yayınları.

Siteler:

http://www.erkekliginelkitabı.com
http://www.sagliklierkek.com,
http://www.viagraecza.com

ORTADOĞU



"Ağlayan Kadınlar Lahdi", MÖ 4. Yüzyıl, İstanbul Arkeoloji Müzesi.

"Sütunların arasında yer alan on sekiz hüzünlü kadın figürünün, Ortadoğu ülkelerinde yaygın olan ağlayıcı kadınlardan çok ölünün eşlerini ya da haremindeki kadınları temsil ettiği sanılmaktadır."

Toplumsal Cinsiyet'e Sosyolojik bir Yaklaşım: Ortadoğu'nun Halleri

Adem Palabıyık*

Giriş

Doğu-Batı dünyaları arasındaki farklılık, hattâ karşıtlık, ifadesini kadının toplumsal konumunda bulmuştur. İslâmcı hareketler bugün de kadını ön plana çıkararak Batı dünyası karşısındaki farklılıklarını sergilemektedirler. Hattâ, kadının toplumdaki konumunun bir yandan siyasi projeleri temellendirmekte olduğu, diğer yandan da Doğu-Batı arasındaki farklılığı simgelediği öne sürülebilir. Üstelik kadın konusu sadece Müslüman-Doğu toplumlarının Batı'yla ilişkilerini değil, Batı dünyasının Doğu'ya bakışını da belirlemiştir (Göle, 2008: 49).

Kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıkların biyolojik farklılıklarla ile açıklanamayacağını, kadın ve erkeklerin rolleri söz konusu olduğunda çeşitli kültürler arasında büyük farklılıklar olduğuna dikkati çeken toplumsal cinsiyet çalışmaları bunun toplumsal düzlemde kurulduğunu savunur-

* Adem Palabıyık, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

lar. Dolayısıyla bir toplumda kadın ve erkeklerin toplumsal hayata katılım biçimi, oranı, görünürlüğü ve temsil biçimi önemli oranda o toplumda geçerli olan toplumsal cinsiyet algısından etkilenir. Başka türlü ifade edilecek olursa, bir toplumda kadın ve erkeğin toplum içindeki statüsü ve buna uygun rollerini büyük oranda toplumsal olarak kurulan toplumsal cinsiyet rejimi cinsiyet rollerini belirler. Toplumların sosyal ekonomik ve kültürel yapısına uygun olarak şekillenen toplumsal cinsiyet rolleri düzeni buna uygun çeşitli mekanizmalar da üretir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet rolleri rejimleri ve buna uygun olarak gelişen yöntemler ve mekanizmalar, tarih içinde, coğrafyaya, zaman, sınıfa ya da ırka göre olduğu kadar toplumun siyasi ve ekonomik koşullarına göre de çeşitlilik gösterir (Ökten, 2009: 302–303).

Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet

Cinsiyet, kişinin kadın ya da erkek olarak gösterdiği genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikleri; toplumsal cinsiyet ise toplumun verdiği roller, görev ve sorumluluklar, toplumun bireyi nasıl gördüğü, algıladığı beklentileri ile ilgili bir kavramdır. Cinsiyet kişisel özellikleri ötesinde, toplumsal yapılarla ve ilişkilerle bağlantılı bir öznellik boyutu olan toplumsal cinsiyet kavramı, kız ve oğlan bebek olarak dünyaya gelen insanların yaşamda başlarına gelen pek çok olay sonucu kadın ve erkek'e dönüşmeleridir (Bora ve Üstün, 2005). Toplumsal cinsiyet üzerine yapılan araştırmaların çoğunluğu kadın ya da kadınların erkeklerle kıyaslanması şeklinde biçimlenirken, 1980'lerin sonlarına doğu araştırmacılar toplumsal cinsiyetin erkekleri de etkilediğini fark etmişlerdir. Kadın ve erkek arasındaki köken bakımından biyolojik nitelikte olmayan farklılıklar ve onların yüklendikleri rollerin ve ilişkilerin sosyal olarak yapılandırılması olan toplumsal cinsiyet; kişinin kültürel, toplumsal rolü, ruhsal-içsel tanımlaması ve onların temsil edilmesi anlamında kullanılmaktadır. Cinsiyeti doğa belirlerken, toplumsal cinsiyeti kültür belirlemekte ve toplumsal cinsiyet kimliği hakkındaki anlayışlar, bunlarla bağlantılı olan cinsel tutum ve eğilimlerle birlikte, çok erken yaşlarda oluşmaktadır (Jonhston ve ark., 2001'den aktaran; Üner, 2008: 6-7).

Toplumsal Cinsiyet, farklı kültürde, tarihin farklı anlarında ve farklı coğrafyalarda kadınlara ve erkeklere toplumsal olarak yüklenen roller ve sorumlulukları ifade eder. En genel mânâda ise sosyal yönden kadın ve erkeğe verilen roller, sorumluluklar olarak tanımlanır. Hepimiz dünyaya kız ya da erkek olarak geliriz. Bu bizim seçtiğimiz bir şey değildir. Hangi kültürde, çağda yaşarsak yaşayalım, kız ya da erkek olarak doğmak, tıpkı

ölümlü olmak gibi biyolojik varlığımızın bir niteliğidir. Ancak daha doğum öncesinde kız bebeklerin eşyaları için pembe, erkek bebeklerin eşyaları için mavi rengin tercih edilmesiyle başlayan süreç, erkeklerin ve kadınların yapabileceği işler konusunda da yapay ayırımlar üretir. Bu çercevede erkek cinsiyeti ile kadın cinsiyeti arasında toplumsal yaşama katılma düzeyi açısından farklılıklar oluşur. Hukuki bakımdan eşit olmakla beraber iki cinsin toplumsal alanda temsiliyetleri farklılaşır. Kadın cinsiyeti daha çok ev gibi özel alanda kalırken, erkek cinsiyeti dışarıda her türlü kamusal alanda kendini ifade eder. Çalışma yaşamından siyasete, sivil toplum örgütlenmesinden eğitime kadar her türlü kamusal alanda iki cins temelindeki bu görünüm toplumsal cinsiyet eşitsizliğini oluşturur. İnsanlık tarihi boyunca kadınlar ve erkekler dünyayı eşit olarak paylaşamamışlar ve bu eşitsizliğin olumsuz sonuçları en çok kadınları etkilemiştir. Kadın, çağlar boyunca cinsiyeti nedeniyle ülkenin yönetiliş biçimine, dinî inanışlarına ve geleneksel kültürüne bağlı olarak değişen rollere sahip olmuştur. Eski çağlarda kadın toplum içerisinde: erkeğin yanında savaşa katılan ata binen, silâh kullanan avlanan aile içerisinde de; otorite sahibi, aileyi bir arada tutan annelik rolüyle güçlü toplumsal statüye sahipti. Ortaçağın başlarında kurnazlığı, güzelliği ve cilvesiyle sanata konu olan kadının statüsü ortaçağın sonlarına doğru dinlerin etkisinde kalarak olumsuz yönde etkilenmiş ve kadın cinselliği ile *erkeği baştan çıkartıcı, günahkâr* bir varlık olarak görülmüş ve *şeytani-yılan* gibi benzetmelere maruz kalmıştır (İnanç ve Üstünsöz, 1998, Doğramacı, 1992).

Toplumsal Cinsiyet kavramını sosyolojiye kazandıran Ann Oakley'e göre 'cinsiyet' biyolojik erkek-kadın ayırımını anlatırken, 'toplumsal cinsiyet' erkeklik ve kadınlık arasındaki buna paralel ve toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeye gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıkların toplumsal düzlemde kurulmuş yönlerine dikkat çekmektedir (Marshall, 2005: 98). İlk defa 1972 yılında kullanılan kavram, kadın ve erkek arasındaki farklılığın biyolojik unsurlar yanında toplumsal ve kültürel olarak oluşturulduğunun, inşa edildiğini ifade eder (Kirman, 2004:231). Kız ya da oğlan bebekler olarak dünyaya gelen insan teklerinin dünyada başlarına gelen pek çok şeyin sonucu kadın ve erkeklere dönüştüklerine işaret eden bu süreç basitçe "sosyalleşme diye adlandırılamaz. Tersine, kişinin çeşitli biçimlerde müdahil olduğu karmaşık ilişkileri içerir ve bir yandan kişisel düzeyde bir cinsiyet rejimine işaret eder. Bu kavram, cinsiyetin kişisel özelliklerin ötesinde, toplumsal yapılarla ve ilişkilerle bağıntılı bir öznellik boyutu olduğu düşüncesini de içerir (Sancar vd.2006: 4'dan aktaran: Ökten, 2009: 303).

Kandiyoti, Toplumsal cinsiyet ile ilgili çalışmalarda İslâm'ın genellikle toplumsal gerçekliğin en azından üç farklı düzeyine gönderme yapılarak gündeme getirildiğini belirtir. Bunlar, a; aile ve toplumdaki ataerkil ilişkilerin betimlenmesinde (bunlar din tarafından onaylansa bile şu ve bu dinin işleyişine atfedilmeyecek, özerkliğe sahip olan yapılardan kaynaklanmaktadır), b; modern devlet aygıtlarına değişik derecelerde yansıyarak kadınların yasal ve vatandaşlık haklarını sınırlayan İslâmi hukuk kurallarının tanımlanmasında, c; İslâmi bir üslupta dile getirilen kültürel öz arayışlarla ilgili çağdaş söylemler ve modern İslâmi politik hareketlerin bildirilerinde karşılaşılan kadının durumuna daha yaygın ideolojilerin ifade edilmesinde'dir (Kandiyoti, 1997: 85-86).

Toplumsal cinsiyete dair toplumbilimsel teoriler batı kökenlidir ve modern buluşlar olarak isimlendirilebilir. Biyolojik ve toplumsal cinsiyet, Ortaçağ ve Reformasyon aydınlarının yazılarında genellikle erkekler, kadınlar ve Tanrı arasındaki ahlâki ilişkilerle ilgili bir tartışmanın konuları halinde sunuluyordu. Bu çerçevedeki ilk büyük değişiklik, Tanrının kadınlara ve erkeklere izlemeleri için bir yol öngördüğü yönündeki inanışın çürütülmesi ile yaşandı. Aynı temaya Aydınlanma Çağı entelektüellerinde dünyevileşmiş şekli ile rastlarız. Hâkim konumdaki toplumsal cinsiyet düzenlemelerinin ahlâki açıdan onaylanışı ve kuralları çiğneyen insanların yaşamlarına ilişkin dram hakkında bir tartışma söz konusudur. Daha önce Tanrının işgal ettiği yere Toplumu koyan dünyevi bir ahlâkçılık çerçevesi aralarında feminizm ve liberterliğin ilk biçimlerinin de yer aldığı oldukça geniş bir toplumsal tavırlar silsilesini onaylayabilirdi. Fransız devriminin şoku bu tartışmayı ansızın radikal bir yöne çevirdi. 1791-1792 yılları arasında hem Fransa'da hem İngiltere'de "erkek hakları"nın (İngilizce'de "erkek" ve "insan" için aynı kelime kullanılır) hemen arkasından "kadın hakları"na ilişkin kesin bildiriler yayımlandı. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüştürülmesine ilişkin temel amaç için, iki mantıksal aday vardır. Bunlardan biri, toplumsal cinsiyetin ortadan kaldırılması, öteki ise toplumsal cinsiyetin yeni temellerde yeniden kurulmasıdır. Eğer toplumsal cinsiyetin ortadan kaldırılması kayda değer bir amaçsa, toplumsal bir yapı olarak toplumsal cinsiyetin ortadan kaldırılması söz konusu olmak zorundadır. Toplumsal cinsiyet, sonuçta toplumsal pratik alanlarının üremedeki bölüşüme bağlanması, bir ilinti yaratılmasıdır. Ortadan kaldırılması ise mantıksal düzlemde bu alanların bağlantısının koparılması sorunudur. Cinsiyetler arasındaki farklılık, kozmik bir bölünme veya toplumsal bir yazgı değil, yalnızca üremedeki işlevsel bir bütünleyiciliktir. Biyolojik farklılık ve benzerliğin toplumsal eşitsizlik yapılarının parçası olması, doğanın kendisini değil "doğaya" ilişkin ikilemlerimizi yaratır. Ada-

letsizlikleri kurumsallaştıran pratikleri, bu haksızlıkları savunan politikaları ve gene bu haksızlıkları onaylayan ideolojileri üreten çıkarların toplumsal kuruluş temeli eşitsizliktir. Eşitlik sonuçta mutlak bir kavramdır. Ama bununla birlikte, iyi tasarlanmış hiçbir niteliği olanaklı kılmaz. Eğer eşitlik, derhal ulaşılabilecek bir durum olarak eksizlik eşitliği gerektirseydi, pratik için bir ölçüt olarak tümüyle gerçek dışı olacaktı. Bütün pratiklerin eşitlik ölçütü, pratiklerin başlangıçta içinden çıktıkları koşullardan daha fazla eşitlik üretmeleri, ama bunu, üretilen koşullar karşısında yılmamacasına yapmaları yönündedir. Bu anlamda toplumsal cinsiyetin yapıbozumu, uygulanabilir bir etik programdır (Kesiriklioğlu, 2006: 3). Eğer toplumsal cinsiyet, cinsiyetli bedenin üstlendiği kültürel anlamlar bütünüyse, toplumsal cinsiyetin herhangi bir cinsiyetten tek bir şekilde kaynaklandığı söylenemez (Butler, 2008: 50). Toplumsal cinsiyetin ortadan kaldırılmasının bedeli aynılık değil, belirli türde yapıların yitirilmesidir. Bu kurtuluş anlayışına ilişkin bir yargı, sonuçta toplumsal cinsiyet yapılarının bir değer taşıyıp taşımamasına bağlıdır. Toplumsal cinsiyet, sahip olduğumuz erotizm ve imgelemimizi hem sınırlamakta hem de körüklemektedir. Örüntünün tümünün dışlanması, bildiğimiz bir yaşam biçimine kıyasla ciddi bir biçimde yoksullaştırılacak bir yaşam biçimini gösteriyor gibidir. En iyimser tahminle bu, deneyim dünyasından öylesine farklı olacaktır ki arzu edilebilir olup olmadığını kolay kolay anlamak mümkün değildir (Kesiriklioğlu, 2006: 3-4).

ORTADOĞU'DA KADIN OLMAK VE İSLÂMİ FEMİNİZM

Ortadoğu, ortak kültürel birikimleri ve kimlikleri paylaştığı düşünülen insanların oluşturduğu kültürel, tarihi, coğrafi ve siyasi bir bölgenin adıdır. Ortadoğu'nun uzamsal sınırları şöyle gösterilebilir: Batı'da Fas'ın Atlantik kıyılarından, Kuzey Afrika boyunca doğuya uzanır. Arap Yarımadası'nı, İran'ı, Pakistan'ı ve Afganistan'ı içine alacak şekilde Orta ve Güney Asya'yla karışır. Bölge güneybatıda Sahra'nın ötesine geçmez, güneydoğuda ise Hint Okyanusu'yla kesilir. Kuzey'de ise üç içdeniz olan Akdeniz, Karadeniz ve Ege tarafından sınırlanır (Lindholm, 1996: 8). Aslında "Ortadoğu", hiçbir zaman yalnızca coğrafyaya işaret etmedi. Hep daha fazlası vardı, Said'in dediği gibi, "Şark, Şarkiyatçılık yüzünden bağımsız bir düşünme ya da eyleme nesnesi olamadı (hâlâ da değil)" (Bora, 2008: 56). Bu söyleme ilâveten Meyda Yeğenoğlu, bir adım daha ilerler ve Said'in oryantalist söylemdeki cinsellik ve kadın imgelerini bu söylemin kurucu öğeleri olarak ele almayışını eleştirir. Ona göre, cinsellik sorusu belli bir alanla sınırlıymış gibi değerlendirilemez; öznenin öteki ile her

türlü ilişkisini yönetir ve yapılandırır". Dolayısıyla, Fanon'un Fransız işgali altındaki Cezayir'de peçeyi bir direniş sembolü olarak görmesi, böyle bir bağlamda anlamlandırılmalıdır. "Peçe, Batılı'nın Doğu'nun gizemlerinin içine sızmasını ve ötekinin iç dünyasına girebilmesini fantazmatik düzeyde sağlayan figürlerden biridir (Yeğenoğlu, 2003: 35-53; Bora, 2008). Mesela, Tillion şu ilginç gözlemini aktarır: Irak'ta 1961'de sokaklarda çok az kadın görülürdü ama hepsi örtülü değildi. Aynı tarihlerde Lübnan'da, ana caddelerde son modaya uygun tayyörler giymiş birkaç zarif kadın başlarına küçücük siyah tüllü şapkalar taktığını görmüştüm; güneydeki büyük kasabalarda ise örtünme çok yaygındı. Gene 1961'de ziyaret ettiğim Mısır, Suriye, Ürdün ve Batı Pakistan gibi ülkelerde, varlıklıların oturduğu semtlerde örtünmüş kişiler görülebilir ama, örtü asıl yoksulların yaşadığı dış mahallelerde yaygındı. Dört yıl sonra, 1965'te Mısırlı ve Suriyeli arkadaşların bana örtünün neredeyse bir istisna haline geldiğini söylemişlerdi (Tillon, 2006: 208). Tarihsel açıdan bakıldığında, Ortadoğu insan ve iktidar ilişkileri bakımından diğer kültürlerden farklı bir nitelik gösterir. Tarihte, çoğu toplumda iktidara sahip olanların toplumun çoğunluğundan ayrı tutulması ve farklılaştırılması eğilimi vardır. İktidarı elinde bulunduran elit genelde kutsallaştırılırdı; bu iktidarı elde etmek ve paylaşabilmek için bu elitin içinde doğmak veya evlat edinilmek gerekiyordu. Fakat Ortadoğu'da bu tür bir paye veriş yasaklanmıştır; ahlâki eşitlik önemli bir insan karakteristiği olarak kabul edilir. Sınıf atlama bireyler arasındaki rekabetle başarılır, kimse doğuştan ayrıcalıklı bir sınıfa veya tabakaya mensup olamaz. Tüm bireyler Allah'ın gözünde birdir, herkes eşit olarak doğar, çevreleri tarafından itibar görmek için çaba sarf ederler. Örneğin, Ürdünlü bir köylü 15 yaşına geldiğinde toplum içinde kendini bir "adam" olarak görür; kimsenin hizmetkârı değildir. Sadece akrabalarına ve yakınlarına karşı duyduğu sorumluluklardan dolayı birtakım işleri üstlenir. Statü ve refah başarılan olgular olarak görülür; o kişinin toplum içerisindeki karakterini belirlemez (Lindholm, 1996: 11-12).

Bu ataerkil toplumsal yapılanma içerisinde, kadınlığa ve erkekliğe ideolojik ve kültürel bağlamda ne şekilde bakıldığına değinelim. Tarihsel bir perspektifle baktığımızda, Ortadoğu'da kadınların dünyası gizli ve özeldir. Evden dışarı çıktıklarında kendilerini yabancı gözlerden örtünerek saklarlar. Erkekler genelde eşlerinden bahsetmezler. Eşlerinden, "ailem" veya "çocuklarımın annesi" sözcüklerinde olduğu gibi üstü kapalı bir şekilde söz ederler. Kadınlar sadece saklanmamışlar aynı zamanda değersizleştirilmişlerdir. Onlar kontrol edilmesi gereken "tehlikeli" ve "değişken" varlıklardır. Kadınların, insanların "doğal", "temel", "değersiz" bir kategorisini imledikleri düşünülür. "Kadınsı" özellik gösteren kişiler,

"değersiz" olarak atfedilir. Kadının, Allah tarafından erkeğe bağımlı olmak ve boyun eğmek üzere yaratıldığı düşünülür. Erkek ise Ortadoğulular için bir "birey"dir. Asabiyye düşüncesini taşıyan "kardeş birey"dir. Bu birey özgürlüğüne ve şerefine düşkündür; onun özgürlüğü onun için en değerli hazinedir. Bir erkek kesinlikle birine bağımlı olmamalıdır, birine bağımlı olduğu düşünülen erkeğin, erkekliğinden şüphe edilir, onun alçak, pasif bir eşcinsel olduğu düşünülür. Tarihte kölelerin hadım edilmesini, "kadınsılaştırılmasını" ve bağımlı kılınmasını bu noktada anlayabiliriz. İslâmiyet, Ortadoğu'daki kadının değersizliği olgusunu ortaya çıkaran bir olgu değildir. Kadının aşağı statüde görülmesi İslâmiyet'ten önce de vardı. Aksine İslâm bazı yönlerden kadının yaşam şekillerini tarih içerisinde iyileştirmiştir. Örneğin bazı kadınlar mülkiyet edinip, ticarete atılabiliyorlardı. Ortadoğu'daki erkek egemenliğinin devamlı yayılması, emeğin artan bölüşümü, dinsel şehir devletlerinden kozmopolit imparatorluklara büyüyen iktidar yapısı ve statü hiyerarşilerindeki karmaşıklaşma, erkek egemenliğini de yanında getirmiştir. Yalnız İslâmiyet'in tarih içerisinde kadınların durumunda göreli bir iyileştirmeye ulaşması, onun Ortadoğu'daki ataerkil yapının pekiştirilmesini sağlamasını ve bugünkü politikalarda oynadığı rolü göz ardı etmemizi gerektirmemelidir (Demren, 2008: 323). Gene belirtmek gerekir ki, İslâm'ın kadınların kapatılarak ve dışlanarak ikincilleştirilmelerine neden olduğu yahut cinsiyetlere ayrı yaşam alanları öngörerek onları güçlendirdiği düşünceleri, her durumda, dini tarih dışı bir alanmışçasına ele aldığı için sorunludur. Bu nedenle, bu coğrafyada yaşayan kadınların hikâyelerini anlamaya çalışırken, "Ortadoğu" fikrinin kendisinin de gerçekliğin belirli bir perspektiften, sömürgeci perspektifinden kurulması olduğunu hatırda tutarak, bu coğrafyanın son yüzyıldaki tarihsel değişimini ve kendi içindeki bölgesel farklılıkların son derece büyük ve keskin olabildiğini dikkate almakta yarar var. Ortadoğulu kadınların bu tarihsel değişimi nasıl deneyimledikleri, bu değişimin neresinde ve nasıl bir rol oynadıkları sorularını sormak, "İslâmiyet'in kadınlara ne yaptığını" araştırmaktan sosyal bilimsel olarak daha etkili ve isabetli bir yol. Böylece Ortadoğulu toplumların Avrupalı olanlardan ne kadar farklı oldukları hakkındaki hikâyelerin arkasındaki gerçekliği, yani bu farkın tam da Avrupa/Batı ile ilişki içinde kurulduğunu ve büyüdüğünü görmemiz kolaylaşabilir. Bu ilişki, özellikle "kadın sorunu" bağlamında büsbütün önemli hale gelir; çünkü, ondokuzuncu yüzyıldan başlayarak, kadınların özgürlük talebi, sömürgecilerin politikaları ile kolayca iç içe geçebilmiştir. Aynı şekilde, kadınların "geleneksel" konumlarını sürdürmeleri ya da kapanmaları da sömürgeciliğe karşı direnişin bir biçimi haline gelebilmiştir. Hindistan örneği üzerine yazan Chatterjee (Chat-

terjee, 2002), İngiliz sömürgeciliğinin ideolojik meşrulaştırma araçlarından birinin "yozlaşmış ve barbarlara mahsus" toplumsal âdetlerin eleştirilmesi olduğunu söyler. Bu nedenle, "kadın sorunu", sömürgeci söylemin önemli bir parçasıdır. Dolayısıyla, milliyetçi modernlik, kendisini sömürgecilerden farklılaştırma stratejisi olarak gelenekleri, tabii en başta da aile ve akrabalık ile ilgili gelenekleri koruma yolunu seçmiştir. Dünya maddi çıkarların izlendiği, iş bilir düşüncelerin üstün olduğu ihanetlerle dolu bir bölgedir. Dünya aynı zamanda erkeğin alanıdır. Ev ise özü itibariyle maddi dünyanın kutsal olmayan faaliyetlerinden uzak tutulmalıdır ve kadın evi temsil etmektedir." Bu nedenle, Müslüman kadınların özgürlük mücadeleleri, her zaman fazlasıyla karmaşık, ikilemlerle ve çatışmalarla dolu olmuştur. Sömürgeciliğe direnmek ve kadın hakları savunucusu olmak, birlikte sürdürülmesi zor konumlardır. Bu ikisini uzlaştırmak için kadınların çeşitli stratejilere başvurmaları gerekmiştir. Badran'a göre (Bardan, 2005) bu stratejilerden biri, kadın haklarının İslâm'ın özünde bulunduğu, cinsiyetçi uygulamaların ise dinden değil, geleneklerden kaynaklandığı fikrine dayalı geniş bir söylemsel alan açmalarıdır. Bu ideolojik ve siyasal mücadele alanını dikkate almadan, kadınların seslerine kulak vermeden Ortadoğu'da feminist mücadelenin geçmişini ve bugününü anlamak zor olduğu gibi bu mücadelenin potansiyellerini, düğüm noktalarını ve vaatlerini görebilmek de mümkün olmayacaktır (Bora, 2008: 56-58).

Feminist söyleme geldiğimizde ise bu söylemin 19. yüzyılda sistemleştiğini, oryantalist ve sömürgeci erkekler vasıtasıyla bir yandan da batıdışı toplumları özellikle de İslâm kültür coğrafyasını etkilediğini görmekteyiz. Özellikle, sömürgeci ve oryantalist söylemler ile başlatılan Müslüman kadının konumu tartışması, kısa bir süre içinde İslâm ülkelerinin modernleşme/batılılaşma yanlısı aydınları tarafından sürdürülmüştür. Böylece feminist söylemin etkileri devam etmiş, Müslüman kadınlar arasında gelişen eleştirel yaklaşımlar feminizm başlığı altında değerlendirilmiştir. Öte yandan, kadın sorunu düşünce hayatındaki gelişmelere koşut olarak milliyetçi hareketlerin ve uluslaşma sürecinin de özel bir önem vermesiyle günümüze kadar tartışılagelen bir konu olmuştur. Böylece toplumsal değişimin en önemli simgelerinden biri kadındır ve kadının topluma katılımı toplumsal ilerlemenin göstergesi kabul edilmiştir. İslâm kültürü içinde gelişen *eleştirel kadın bilinçliliğini* ilk tetikleyenlerin batılı erkekler olduğunu söyleyebiliriz. Sömürgeci erkekler, Müslüman toplumlardaki kültürel değişimde kadının özel bir yeri olduğuna inanmışlar ve âdeta kadın yaşamının çözülmesi ile bu toplumların batı karşısında güçsüzleşeceğine inanmışlardır. Diğer taraftan oryantalistler ise, fikri planda İslâm imajının olumsuzlanmasında kadın ve –peçe, örtü, harem gibi– kadınla

ilgili konuların işlenmesine özel bir önem vermişlerdir. Dıştan gelen, farklı çıkış noktaları olsa da bir öteki olarak Doğu'yu inşa etmeye çalışan bu söylemlerin entelektüel Müslümanlar üzerinde derin etkileri olmuştur. Leila Ahmed'in de işaret ettiği gibi batılı erkekler kendi toplumlarmda yükselen feminist eleştirilere soğuk dursalar da İslâm ülkeleri söz konusu olduğunda, kadının toplumda geri kalmış olmasını başta eğitim hakkı olmak üzere "haklar"dan mahrum bırakılmalarına bağlamışlardır. Lord Cromer örneğinde olduğu gibi kadınların eğitim hakları için özel gayret gösterirken kendi ülkelerinde tam tersi bir tavır sergileyen sömürgeci erkeklere rastlanmaktadır. İslâm ülkelerinin geri kalmış olduğunu "kadının geri kalmışlığı" ile değerlendiren yaklaşımlar, entelektüel Müslüman erkeklerde –ve tartışmalara katılabilen kadınlarda– savunmacı bir yaklaşımı doğurmuştur. İslâm'ın kadına haklarını verdiği, geleneksel yaklaşımların ve toplumsal âdetlerin bu hakların uygulanmasını engellediği yönündeki cevaplar bu süreçlerin ürünüdür (Güç, 2008: 651-652).

Ortadoğululara göre bir kadın, eğer erkek tarafından baştan çıkarılırsa onu cinsel anlamda doyurmak mümkün değildir. Bir kadın, erkeğe göre "dokuz" kat daha fazla tahrik olur. Onun için kadınların cinselliğinin sınırlanması gerekir. Yani kadınlar, cinselliklerini kontrol edebilen, hâkim olabilen özneler değil, erkeklerin kontrol etmesi gerektiği düşünülen "nesneler"dir. Kadınlar kocalarını ve çocuklarını kendilerine bağlayabilmek için "doğaüstü güçlerle işbirliği" yapabilirler. Erkekler "denetimli" ve "akılcı"yken, kadınlar "erotik" ve "akıl dışı"dırlar. Onun için kadın ve aşk, erkeğin tanrıya olan bağlılığı ve yapması gereken işler için birer tehdittir. Hiyerarşik ataerkil ilişkilerle, kadın ve erkek arasındaki duygusal ve aşka bağlı ilişkiler arasında ciddi bir gerilim vardır. Cinsellik ancak ataerkilliğin belirlediği şekilde ve sınırlar içerisinde var olabilir, yoksa kendi akışı içerisine bırakılır, aşkla ve sevgiyle yaşanılırsa bu ataerkillik için yıkıcı bir niteliktir. Eğer bir erkek kadına âşık olursa, bu erkekler arasında var olduğu düşünülen "kandaşlık" ve bunun temelini oluşturduğu ata soyu için bir tehlikedir; erkeğin de "şerefi bozulur". Kadının "cazibesi ve baştan çıkarıcılığı"nın, erkeği diğer kimselere olan sadakatlerinden uzaklaştırdığı düşünülür. Kadınların burada birbiriyle çelişen bir durumu vardır. Ortadoğulular için kadın, ata soyunu, üreme kapasitesi ve anne rolüyle yaratan ve onun birliğini sağlayan başkişidir. Ayrıca oğlunu, ataerkilliğe ve geleceğe hazırlayan kimsedir (Demren, 2008: 325–326). Bunun yanında kadının cinselliğinin ve kadına duyulacak sevginin, erkeği kendine "bağımlı" kılma tehlikesinin olduğu düşünülür. Kadınlar sosyal düzenin hem temeli hem de potansiyel yıkıcısı olarak görülürler (Lindholm, 1996: 241-244'ten aktaran Demren, 2008: 327). Gene Lindholm'a göre

Ortadoğu'da aşk, Batı toplumlarına göre farklı yaşanır. Batı'da aşk kapitalistleşmeyle, sosyal hareketlilikle ve bireyselleşmeyle iç içe geçmiş bir olgudur; aşk ve evlilik birbirinden bağımsız değildir. Ortadoğu'da ise evlilik, aileleri birbirine bağlayan bir politik olgudur, erkeklerin güçlü bağlarla ortaklıklar kurmak için yaptıkları bir taktiktir, duygulara ve aşka bağlı olması gerekmez. Bu bağlamda kadınlarla olan ilişkiler politik yönelimler doğrultusunda şekillendirilir. Aşk'ın ise aksine, evlilik veya başka bir sözleşmeyle birbirine bağlı olmayan insanlar arasında yaşanan, dünyevi bir olgu olduğu düşünülür. Aşk iki kişi arasında geçen özerk ve "mahrem" bir alandır. Bu alanda, kadın ve erkek eşit ve yüz yüzedir. Aşk idealleştirilir, soyutlaştırılır ve soyutlanır (Lindholm, 1996: 246-250'den aktaran Demren, 2008: 327). Bu duruma tipik bir örnek, Pakistan Lahor' dan verilebilir. Fakat burada, aşkın eşitlikçi yapısının bozulduğunu, sevilen kadının seven erkek tarafından "edepsiz" olarak toplumsal alanda damgalandığını göreceğiz. Bize göre burada esas kendisiyle çatışmaya düşen, kendisini kandıran ve konformist olan erkeklerdir. Bir yandan toplum içerisindeki konumlarını sürdürmeye çalışmakta, bir yandan da yaşadıkları ve insani bir anlamda yaşamak istedikleri bu olgular için, kendi aralarında 'kolektif bir bahane' yaratmaktadırlar (Demren, 2008: 327).

İslâm ülkelerinde kadınlarla alâkalı bu tür mevzular, genellikle toplumsal değişim bağlamında ele alınmaktadır. İslâm ülkelerinde kadın konusunun genellikle toplumsal değişim tartışmaları bağlamında ele alınıp tartışıldığı bilinen bir husustur. Ancak, uzun bir süre sömürgeci tecrübenin ve oryantalist söylemin etkisiyle daha çok savunmacı bir yaklaşımla Müslüman kadının hakları ve toplumsal konumu üzerinde durulduğuna dikkat edilmelidir. Bu ilk süreçte kadınların söylem üretmede daha pasif kaldığı söylenebilir. Bununla birlikte, 1980'lerden itibaren yeni bir sürece girilmiş ve 1990'lı yıllarda gündeme gelen İslâmcı feminizm, kadınların bizzat kendilerinin ürettiği daha özgün bir söylem olmuştur. Bu dönemden itibaren İslâmcı feminizm genel olarak, Müslüman kimliğe sahip ülkelerdeki seküler feminizmden ayrı olan feminist yaklaşımları ifade etmek için kullanılmıştır. Biz de bir adım daha ileri giderek, İslâmcı olarak nitelendirilen kadın hareketlerin düşünsel zeminini hazırlayan entelektüel çabaları, özellikle teoloji, felsefe, sosyoloji, antropoloji ve kültür çalışmalarından beslenen düşünce çizgisini İslâmcı feminist söylem olarak ele almayı teklif ediyoruz. Zira bu söylem, birbirinden kopuk, farklı ülke tecrübelerine sahip kadınlar için ancak bu şekilde ortak bir zemin hazırlayabilir. Ayrıca, farklı şekillerde ifadesini bulsa da ortak bir din ve gelenekten beslenen Müslüman kadınların en önemli çabaları, hem içinde bulundukları dinî çevrelere hem de seküler gruplara karşı birey olduklarını ilân

etmektir. Bunun için de dinî kaynaklara olduğu kadar sosyal bilimlere derinlemesine nüfuz etmiş çözümlemelere gereksinim duyulmaktadır. İşte bu sebeple Amina Wadud, Rıfat Hassan, Aziza el-Hıbri, Asma Barlas, Hidayet Şefkatli Tuksal gibi kadın düşünürler ile *Zanan* dergisi çevresi ile *Sisters in Islam (SIS)* gibi kadın gruplarının başlattığı tartışmalar, İslâmcı feminist söylem üzerinde konuşabilmemize imkân tanımaktadır. Öte yandan, aşağıda da zikredeceğimiz gibi, Müslüman toplumlardaki her din ve kadın eksenli tartışmayı bu söyleme dâhil eden ve bu sebeple ele aldığımız olguyu değerlendirmemizi zorlaştıran yaklaşımlar da mevcuttur. İslâmcı feminizm kavramının kullanımında önemli bir payı olan M. Badran'a göre (Badran, 2001) İslâmcı feminist olsun ya da olmasın Müslüman kadınlar, İslâmcı feminist söylemin üretimine, farklı İslâm anlayışları ile katılmaktadırlar. Ona göre, İslâm toplumlarındaki İslâm ve feminizm, kadın ve İslâmcı hareketler hakkındaki tartışmaya katılan herkes bu söylemi üretmektedir. Buna göre İslâmcı feminist söylem, üreticilerini, bu kavramı telaffuz edenleri ya da kullananları, İslâmcı feminist etiketini ya da kimliğini kabul eden etmeyen herkesi kapsamaktadır. Bu yaklaşıma göre Faslı Fatima Mernissi, Mısırlı Nevval el-Saadavi gibi İslâmcı feminist kimliğini kabul etmeyen yazarlar da yaptıkları çalışmalarla İslâmcı feminizme katkı sağlamıştır. Görüldüğü gibi bu değerlendirme, seküler Müslüman kadınlar ile İslâmcı kadınlar arasında bir ayırım yapmadığı için oldukça sorunludur. Zira, bu iki kadın grubunun çıkış noktaları kadar, varmayı hedefledikleri sonuçlar da farklılaşabilmektedir (Güç, 2008: 656-657).

ORTADOĞU'DA EVLİLİK, AİLE VE CİNSELLİK

Belirli bir toplumun örgütlenmesi o toplumda geçerli olan fikirler, inançlar ve duygulara dayanmaktadır. Bu anlamda, özellikle cinselliğin ve döllenmenin işlevi ile babanın ve annenin çocuğun doğumundaki göreli paylarına ilişkin görüşler, akrabalık fikirlerinin oluşumunda dikkate değer bir rol oynar. Cinsiyete ilişkin düşüncelerin akrabalık çözümlemelerinde sahip olduğu merkezî yer kadar, akrabalığa ilişkin düşünceler de cinsiyet çözümlemelerinde önemli bir yer tutar. Birini öteki olmadan düşünemeyiz. Kısacası, bu iki çalışma alanı birbirine çatılarak kurulur (Delaney 2001: 30). Bu açıdan, ekonomik, toplumsal siyasal ve ahlâki boyutları olan akrabalık sistemi, bireyin toplum içindeki yerini ve buna uygun davranış kodlarını da belirler. Akrabalık sisteminde, gündelik yaşam içinde bireyin ekonomik, sosyal ve politik konularda nasıl davranacağına ilişkin kurallar bellidir ve bunlar bireye belirli bir ideoloji eşliğinde sunulurlar.

Bireyin kimden destek alabileceği (özellikle kolektif saldırı ve savunma durumunda), ekonomik olarak yapması gereken zorunlu yardımlar (kan bedeli gibi), sıkıştığında kimden borç alacağı ve olağanüstü durumlarda takınması gereken ahlâki duruş akrabalık sistemine göre belirlenir. Dolayısıyla evlilik ve akrabalık kurumları, toplumların sosyal örgütlenme biçimlerinin kurucu değişkenleri arasında yer almaktadır. Her toplumda, ailenin oluşumu çeşitli evlilik kurallarıyla başlar. Bu kurallar toplumun "biz" ve "öteki" ayrımını nasıl kategorilendirdiğinde ve eş seçiminde bu ayrımların hangisini tercih ettiğinden, eşlerin evlendiklerinde nereye yerleşeceklerine kadar çok geniş bir alanda kendini gösterir (Altuntek 2001: 20'dan aktaran Ökten, 2009: 304).

Ortadoğu'daki aile yapısı da ataerkil, babasoylu, baba-yerli, aile içi evlilik ve kısmî olarak çokeşli bir temele dayanır. Birçok temele dayalı bu yapı cemaatlerin haneye dair konularını düzenlemenin yanında, mensup olunan dinî ve etnik cemaatin siyasi ve iktisadi yapılanmasını belirler (Moghadam, 2003). Bu etki, aileyi toplumun merkezine oturturken, aile üyelerine kendilerini kamusal ve özel alandaki yaşamlarında statü ve kimliklerini tayinde belli bir dayanak oluşturur. Bu dayanağın kendisi aile üyelerinin geniş bir grubun üyesi olarak kadından kocasına, çocuktan anne ve babasına, erkek çocuktan kız kardeşi ve annesine, aileden diğer akraba üyelerine kadar bir dizi sorumluluk ilişkisini düzenler (Nas, 2007: 6). Mesela yedi yaşındaki küçük bir erkek çocuk bile, güzel bir genç kıza bekçilik yapmak üzere yetiştirilir ve onu ne tür tehlikelerin beklediğini çok iyi bilir. İşte bu tehlike çocuğa, namuslu bir ailenin tümünü yerin dibine sokacak, hattâ şerefli ataların bile mezarlarında dönmelerine yol açacak kadar korkunç bir utanç kaynağı olarak anlatılmıştır. Ve onun burnunu bile silmekten âciz oğlan, aile efradına karşı, biraz hizmetçisi, biraz annesi, sevgisinin, tiranlığının, kıskançlığının nesnesi –kısacası kız kardeşi– olan güzel genç kızın küçük ve mahrem sermayesini korumaktan kişisel olarak sorumludur (Tillion, 2006: 128-129'dan aktaran Nas, 2007: 6-7). Ortadoğu'daki aile yapısında kadından talep edilen ödevler, aynı zamanda mutlu bir ailenin tesisi için temel unsurları imler. Kadının yapması gereken ödevlerin ihlali, hem erkeğin hem de erkeğin mensup olduğu ailenin, bulunduğu çevrede itibar kaybına uğramasını doğurur. Kadının kendisinden beklenen ödevlere bağlılığı üzerinden itibar ile kurulan illiyet, ailenin mensup olunan cemaat içinde siyasi ve iktisadi etkinliğini artırmasını sağlarken, cemaat içinde çıkması muhtemel olacak söylentilerin de (kalâm-in nas) önüne geçer. Eşin kocasına itaati ve çocuklarını dinî terbiye ile büyütmesi; kocanın eşi ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılaması; çocukların anne ve babalarına karşı dinin belirlediği yükümlülükleri

yerine getirmesi ideal olana karşı özlemin unsurlarını oluşturur. Bu durumda eşi ve çocuklarına karşı yükümlülüklerini yerine getiren kadın itaat eden kadın (mara muti'a), bunları ihlal eden kadın itaatsiz kadın (nashiz); eşinin ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılayan ve onları koruyan erkek sorumlu erkek (rajal muhafez), ailesine karşı ihtimam göstermeyen erkek ise sorumsuz erkek (la mobali); anne ve babasına karşı yükümlülerini yerine getiren çocuk terbiyeli (Waled saleh), yerine getiremeyen çocuk ise, âsi (âlaq waladeyn) olarak aile çevresinde tanımlanır. Ortadoğu'da aile, çocukların din ve geleneksel kuralların etrafında sosyalleşmesini, toplumsal cinsiyet rollerini benimsemesini ve toplumun iktisadi ve siyasal yapısının oluşumunu belirleyen temel yapı olmasının yanında, üreme ve cinsel ihtiyaçların meşru dairede sağlandığı tek alan olma vasfını barındırır. (Nas, 2007: 6-7). Toplumları tanımak ve değer yargılarını öğrenmek; aileleri tanımak, çocuk yetiştirme rolleri ve değerlerini öğrenmekle mümkün olabilmektedir. Bir toplum hakkındaki en önemli ipuçlarını şüphesiz ebeveynlik rolleri ve çocuk yetiştirmede izlenen tutumlar verecektir. Ortadoğu Türkiye'nin de içerisinde bulunduğu bir coğrafyadır. Toplumlar birbirinden bağımsız değildir ve bir toplumda gelişen sorunlar, aynı bölgede bulunan diğer toplumları da etkileyebilmektedir. Bu nedenle; aynı coğrafyada yaşayan diğer toplumları tanımak, önceliklerini, değer yargılarını, daha iyi bir nesil yetiştirebilmek için gereksinimlerinin neler olabileceğini bilmek ülkemiz için de önemlidir. Bunun yanısıra Ortadoğu'da çocuk yetiştirme konusu yeterince araştırılmış bir konu değildir (Shami ve Taminian, 1995, 68'dan aktaran Aksoy-Gür, 2008: 49). O halde, Ortadoğu toplumsal cinsiyet ve kadın hakları konusunda özel bir konumda bulunuyor. İsrail'in özel durumu bir yana bırakılırsa, bölgedeki üç ülke (Mısır, İran ve Türkiye) 20. yüzyılda bir kadın hareketi tarihine sahip oldu. Gelişim bu ülkelerde bile tamamen pürüzsüz ve her zaman kesintisiz olmadı. Bölgenin diğer kesimlerinde bazı ilerlemeler olsa da, Ortadoğu cinsiyet eşitliğine ilişkin konularda geri kalmaya devam etmektedir. Bu durum tersine dönmedikçe, Ortadoğu'daki cinsiyet eşitsizliği bölgedeki yaşam kalitesini ve politikanın yanısıra adalet, rasyonellik ve ekonomik gelişimle ilgili kritik konuları kötü yönde etkilemeye devam edecektir (Kazemi, 2000'dan aktaran: Özalpat: 2004: 259–290).

Mısır'da çocuk yaşamın başlangıcını ifade etmekte, saflığı ve masumiyeti sembolize etmektedir. İlk çocuğun doğumu, yeni evli bir çiftin tam anlamıyla aile olmasının sembolik göstergesi olarak kabul edilmektedir. İlk çocuğun doğumuyla, kadın farklı bir statü kazanmakta ve her bir erkek çocuğun doğumuyla bu statü artmaktadır. Erkek çocuklarla ilgili kutlamalar ve törenler daha kalabalık ve parlak olmaktadır. Ancak bunun

yanında kız çocuğun olması da istenmektedir, kız çocuk anne için bir yardımcı ve arkadaştır, ayrıca anne-babalarına daha çok özen gösterdikleri, ilgilendikleri düşünülmektedir (Yount, 2005: 410; Amin ve Al-Bassusi, 2004: 1287'dan aktaran: Aksoy-Gür, 2008: 50). Çocuğun yaşamında yaş ve doğum sıralaması oldukça büyük bir önem taşımaktadır. En büyük ve en küçük çocukların ailede ayrı bir yeri bulunmaktadır. İlk doğan çocuk diğer kardeşlerinden saygı görme gücünü elinde tutmaktadır. Saygı konusunda cinsiyet de önemli bir faktör olmaktadır. Her zaman olmamakla birlikte çoğunlukla erkek çocuk ablasını yönetmektedir. En küçükler ise her zaman daha çok korunmakta ve ilgi görmektedir. Çocukla yakın ilişkilerde anne tarafı hâkimdir. Babaanne kendi kızının çocuklarına daha çok ilgi göstermektedir. Anneanne ve teyze, babaanne ve halaya tercih edilmektedir (Wikan, 1996:149'dan aktaran: Aksoy-Gür, 2008, 50). Mısır'da ilk iki yıl, çocuğun sevgiye boğulduğu yaşamın altın yılları olmaktadır. Çocuk sürekli olarak kucakta, ten teması-dokunulma ile büyütülmektedir (Wikan, 1996:146'dan aktaran: Aksoy-Gür, 2008: 51). Yaşamın ilk yıllarında; disiplin yok gibidir. Eğer çocuk, ailenin en son doğan çocuğu ise bu aşırı ilgi ve bakım daha uzun sürmekte, bu süreç dört yıla çıkabilmektedir (Wikan, 1996:148'dan aktaran; Aksoy-Gür, 2008: 51). Bebeği beslemek için çalışan bir annenin orada bulunmamasından kaynaklanan zorunluluk dışında, biberon hiçbir zaman kullanılmamaktadır. Annenin sütü olmadığı durumlarda çocuğunu beslemek için başka bir arkadaşını süt anne olarak kullanmakta veya bir süt anne bulmaktadır. Mısır'da çocuklara iyi bakım sağlanması oldukça önemli görülmektedir (Wikan, 1996:150'dan aktaran; Aksoy-Gür, 2008: 51).

Mısır'da, kadın hareketlerinin temsili açısından ilk akla gelen de "saygıdeğer kadınlar" hareketidir. Saygıdeğer kadınlar, üst ya da tanınmış ailelerdendi. Bu hareket, Mısır Ulusal Hareket Lideri Saad Zaglul'un eşi ve gene diğer bir ulusal lider olan Mustafa Fehmi'nin kızı Safiye Zaglul ile başladı. Zaglul'un evi ulusun evi, kendisi de Mısırlıların anası olarak anılırdı ki, bu unvanlar onun Mısır ulusalcılığının ilk kayıtlar da nasıl önemli bir rolü olduğunu kanıtlıyordu. Fakat o dönemde ulusalcılık ya da yüksek politikaya değil feminist sorunlara odaklanmış kadın hareketine yolu açan başka bir siyasi lider Ali el-Şaravi'nin karısı Hüd el-Şaravi'ydi. Şaravi, protestosunu sokaklara taşımıştı (Pappé, 2009: 315). Şaravi, 1930'larda Filistinlilerin Siyonizme ve İngiliz sömürgeciliğine karşı verdiği mücadele ile dayanışma içinde olan pan-Arapçı kadın hareketine önderlik yaptı. Filistinli ve Suriyeli tanınmış kişilerin eşleri eylemlerinde ve gösterilerinde yalnız bırakmadıkları Şaravi'yi kendilerine örnek almışlardı. Devam edersek, 1952'de Cemal Abdül Nasır tam bağımsızlık kazanın-

ca Mısır'da feminist hareke içerisindeki bazı öncüleri demir parmaklıkların arkasına attırdı. 20. yüzyılın ilk yarısında Neval el-Saadavi'nin yükselişi başladı, Mısır'da. Saadavi, kadınların özgürleşmesi için verilen mücadeleye öncülük etti. Arap dünyasında kadınlar üzerine araştırmalar yaptı fakat Sedat döneminde hapsedildi. Yazdıklarına bakılınca Saadavi'nin geleceğe karamsar baktığı ve dinin hâlâ Ortadoğu'daki güçlü rolüne odaklandığı görülür. Ona göre Arap toplumu kadınların eş ve anne rolünü üstlenmek için yaratıldıklarına ve görevlerinin evde hizmet etmek ve çocuk yetiştirmek olduğuna inanıyordu. Toplumda ya da evde ekonomik ihtiyaç olduğunda kadınların iş aramalarına izin veriliyordu. Kadına, akşam eve dönüp kocası ve çocuklarına karşı olan sorumluluklarını yerine getirdiği sürece her gün evden çıkıp ofise, okula, hastaneye ya da fabrikaya gitmesine izin veriliyordu El-Saadavi, 1997'dan aktaran Aksoy-Gür, 2008: 51).

Mısır'da kadının –annenin– görevinin temelde çocuğu yetiştirme olduğuna ilişkin bir anlayış mevcuttur. Babalar günün büyük bir çoğunluğunda evin dışında olmakla birlikte, küçük bir erkek çocuğu için erkek modeli olabilecek bir yetişkin bulmak zor bir durum olmamaktadır (Wikan, 1996:145'den aktaran: Aksoy-Gür, 2008: 51). Kendisinden daha büyük erkek akrabalar, arkadaşlar ve misafirlerle etkileşim yoluyla çocuk bu gereksinimini karşılamaktadır. Günlük yaşamda anne, büyük kız çocuklara küçük çocukların bakımı ile ilgili oldukça fazla görev ve yetkiler vermektedir. Bu durum sadece anneye yardım etmekle sınırlı kalıp, sorumluluk paylaşımı olmamaktadır. Tüm sorumluluk anneye aittir. Başkalarının çocuğu anne kadar sevemeyeceğine inanılmaktadır (Wikan, 1996: 156'dan aktaran: Aksoy-Gür, 2008: 51). İyi bir üvey annenin olmadığı, hattâ hayâl bile edilemeyeceği düşünülmektedir. Anne çocukların giysi, kitap gibi maddi ihtiyaç ve isteklerinin babaya iletilmesi görevini de üstlenmektedir. Ancak çocukların ihtiyaçlarının karşılanması konusunda çocuklardan yana tavır almakta ve çocukların lehinde sürekli para isteyerek babayı öfkelendirmektedir. Anne çocuklara herhangi bir ihtiyaçtan dolayı sıkıntı çektiklerinde ve kendisi bunu karşılayamadığında, bunun babalarının ihmalkârlığı ve bencilliğinden kaynaklandığını söylemektedir. Bu nedenle çocuklar anneyi koruyucu ve iyilik eden olarak görürken babalarına karşı daha soğuk olmaktadırlar. Bununla birlikte; ebeveynler genelde çocuk yetiştirmek konusunda aynı hedefler üzerinde hemfikirdirler (Wikan, 1996: 155'dan aktaran; Aksoy-Gür, 2008: 51). Bunlar; terbiyeli, itaatkâr, iyi davranışlara sahip ve görgülü, kibar bir çocuk yetiştirmektir. Ancak babalar annelere göre itaat üzerinde daha fazla durmaktadırlar. Anneler ise kibarlık, çalışkanlık, yardımseverlik gibi iyi davranışlar üzerinde daha

çok durmaktadırlar. Baba çocuk yetiştirmeye nadiren karışmakta ve bunu daha çok kızarak, döverek, şiddet kullanarak yapmaktadır. Anne ise övgü, azarlama, tehdit ve babadan daha az olarak dayak yöntemlerini kullanmaktadır. Disiplin yöntemi olarak şiddetin kullanılmasında Mısırlıların bakış açısına göre hatalı hiçbir yan bulunmamakta, dayak bir gereklilik olarak görülmektedir. Anne ve babanın tutumları arasındaki farklılıklar cinsiyetten kaynaklanmaktadır: Baba otoriter olmalı, anne ise daha sevecen ve şefkatli olmalıdır. Annenin çocukların desteğine ihtiyacı vardır. Baba ile bir anlaşmazlık durumunda çocuklar annenin yanında yer almaktadır. Baba ailede daha pasif durumda kalmakta ve istediği saygıyı görmediğini düşünmektedir. Bu yüzden lâyık olduğunu düşündüğü saygıyı zor kullanarak, baskıyla elde etmeye çalışmaktadır. Babanın bu davranışı çocukları annenin tarafına daha fazla yöneltmektedir (Wikan, 1996: 146' dan aktaran: Aksoy-Gür, 2008: 51).

Mısır kültürü kadınlara çocuklarını babalarına sonsuz bir saygı duyacak şekilde yetiştirmelerini öğretmektedir. Fakat gerçekte çoğu, bunun tam tersini yapmaktadır. Erkekler kadınların bu gücünün farkındadırlar ve bu durumdan oldukça şikâyetçi olmaktadırlar. Eğitim düzeyi arttıkça babanın rolü değişmektedir. Günümüzde erkekler eşleriyle daha çok işbirliği yapmakta, çocuğun yetiştirilmesinde aktif olarak rol almaktadır. Genç babalar çocuklarıyla daha yakın duygusal bağlar kurmaktadırlar. Eğitim; baba ile çocukların iletişiminde uzaklık ve karşılıklı düşmanca duygular gelişmesine neden olan otoriter yaklaşım anlayışını engellemektedir (Wikan, 1996:157'dan aktaran; Aksoy-Gür, 2008: 51). Mısır'da akraba evlilikleri yaygındır. Kadınlarda evlilik için en uygun yaş yirmi olarak görülmektedir, evlilikler genellikle görücü usulüyle yapılmaktadır (Amin ve Al-Bassusi, 2004'dan aktaran; Aksoy-Gür, 2008: 51). Mısır'da kadın anne olmakla ve ailede geleneksel rolleri olmakla birlikte, eğitimden yararlanabilmektedir (Haddad, 1998:4). Kadının eğitiminin artması günümüzde tanışarak evlenme seçeneği sunmaya başlamıştır (Yount, 2005:410). Erkeklerin birden fazla kadınla evlenmesi yasaldır (Kenneth, 2003:265). 2000 yılında yürürlüğe giren bir kanunla kadınlar şiddetli geçimsizlik sonucunda boşanabilme hakkına sahip olmuşlardır. Ancak bu kanuna göre; boşanmak isteyen kadınlar boşanma sonucunda evlenirken erkek tarafından alınan çeyizleri geri vermek ve nafaka dâhil her türlü finansal haklarından vazgeçmek durumundadırlar (Howley, 2000). Bugün Mısırlı kadınlar oy verebilme hakkına sahiptirler. Gerçek anlamda eşleriyle eşit haklara sahip olabilmek için Mısırlı kadınları uzun bir süreç beklemektedir (Howley, 1999). "Mısırlılar geniş aileden çok çekirdek aile yaşantısını tercih etmektedirler (Amin ve Al-Bassusi, 2004:1287). Boşanma hemen

hemen yok gibidir (1995 yılında şehir alanında %2'den daha az). Çocuğun yaşamı sağlam bir aile birliğiyle desteklenmekte, tartışma ve kavgalar olsa da bu alınyazısı olarak değerlendirilmektedir. Anne ile çocuk arasındaki bağlılık diğer bütün ilişkilerden –hattâ evlilikte eşle olandan bile duygusal olarak daha güçlü olmaktadır. Eğer baba vefat etmişse, bu annenin başkasıyla evlenmesine yani annenin de kaybedilmiş olarak değerlendirilmesine yol açmadıktan sonra annenin vefatı kadar acı görülmemektedir. Bunun nedeni anne başkasıyla evlenip başka çocukları olduğu zaman diğerleriyle çok ilgilenemeyeceği, çocukları üvey baba ile büyütmenin doğru olmayacağı, üvey babanın çocuklara iyi bakmayacağı, hiçbir erkeğin başka bir adamın çocuklarına bakmak istemeyeceği inancıdır. Bu nedenle; eşi vefat eden bir anne ekonomik açıdan çok zor durumda da kalsa küçük çocukları varsa evlenmemek için mücadele etmektedir. Bunun tam tersi olarak eşi vefat eden bir erkek çok hızlı bir şekilde yeniden evlenmektedir (Wikan, 1996:145). Gelişmekte olan bir ülke olarak Mısır; otorite, pasifleştirme, itaat üzerinde yoğunlaşan geleneksel çocuk yetiştirme ve modern çocuk yetiştirme anlayışı arasında bir geçiş evresi yaşamaktadır. Bugünün ebeveynleri için eğitim çocuklarının gelecekteki başarı ve mutluluğu için temel araç olarak görülmektedir. Kadının çalışması olumlu karşılanmakta, ancak ev işlerini aksatmaması beklenmektedir" (Amin ve Al-Bassusi, 2004:1287'dan aktaran: Aksoy-Gür, 2008: 51-52).

Mısır'da yeni yasa, kocanın ikinci evliliği ve boşanma konularında kadınlara daha fazla özgürlük vererek, 1929 tarihli şahsın hukukuna ilişkin kanunun bazı hükümlerini değiştirmiştir. Kanunun iptali sırasında yaşanan tartışmalar ve anlaşmazlıklar geleneksel aile hukuku hükümlerinin halk arasında nasıl derinden yerleştiğinin etkili işaretleri oldular. Mısır evlilik kanunlarında Şubat 2000'de yapılan değişikle kadınlara sınırlı boşanma hakları verilmesi kadınların hukuki statüsünü iyileştirici küçük bir adım oldu. Bu deneyimler Mısırlı feministlerin aile hukukunun sınırlamalarından kaçınmak için var olan yasal normları kullanmalarına yol açtı. İslâm hukukunda evlilik iki taraf arasında yapılan bir sözleşme olduğundan, bazı Mısırlı çiftler tarafların her ikisine eşit haklar veren anlaşmaları kendileri hazırladılar. Bu tip sözleşmelere ilişkin proje, Vasiqah 'Aqd Zawaj (evlilik sözleşmesi belgesi), Mısırlı feministlerce hazırlandı ve Kuran'ı Kerim'e yapılan atfın yanısıra (Rum Suresi/20) bütün hukuki ve dinî gerekçeleri ve haklı nedenleri de kapsadı. Bu belgeye yeni evlilik sözleşmesinin hukukiliğinin sıkı bir şekilde tartışıldığı ve teyit edildiği beş sayfalık bir sirküler de eşlik etmektedir. Hiçbir hukuk mahkemesi resmî olarak bu yeni evlilik sözleşmesini onaylamadığı halde, bu girişim gene de gönüllü olarak kadınların resmî statüsünü geliştirmeyi ve onlara daha ge-

niş hukuki koruma sağlamayı amaçladığı için sistem içinde önemli ve cesur bir girişim olmayı sürdürmektedir (Kazemi, 2000'den aktaran; Özalpat, 2003: 256).

Ortadoğu'nun diğer önemli bir ülkesi olan İran'da ise kadınların durumu konusu daha farklı bir yapı arz ederek basit bir nitelemeye imkân vermemektedir. Kadınların statüsü konusu ve kadınların mevcut rolü, rejimi, kadınları ve diğerlerini şiddetli ve bazen dolambaçlı bir tartışmaya çekti. Bu konu kendine özgü dinamizmi yüzünden birçok bakımdan yaşamsal bir mesele haline geldi (bkz. Afkhami ve Friedl, 1994; Moghissi,1994; Paidar, 1995; Kazemi, 1996; Esfandiari, 1997; Mir-Hosseini, 1999'dan aktaran; Kazemi, 2000'dan aktaran; Özalpat, 2003: 260). Reform açısından bakıldığında, İslâm Cumhuriyeti'ndeki cinsiyet meselesi ilerde olabilecek gelişimler açısından kısmi bir başarı örneğidir. Devrimci rejim tarafından kadınlara yönelik getirilen ve uygulanan bir dizi sert ve aşırı tedbirin derece derece değiştirildiği bir durum söz konusudur. Reformun nedenlerinin temelinde, özellikle İslâmi kimliği pek tartışılamayacak kadın topluluklarının ve örgütlerinin eylemleri, kamusal yaşamda basit, dikotomik ve çok fazla hiyerarşik cinsiyet ayırımına imkân vermeyen İran toplumunun karmaşık yapısı, İran-Irak Savaşının da uzun süreci boyunea İran Devleti'nin ivedi ve lojistik ihtiyaçları bulunmaktadır. Ayrıca devrim boyunca kadınların siyasallaşması ve özellikle daha alt sosyo-ekonomik sınıftaki kadınlar arasındaki siyasallaşmadan kaynaklanan güçlenmişlik duygusu, kadınlara hiçbir zaman vazgeçemedikleri politik bir ses kazandırmıştır. Bu etki öbeklerinin birleşimi devleti ve devletin reformist kesimini, kısıtlayıcı kanunları ve düzenlemeleri yavaşça liberalize etmeye kabule zorladı. Kadınların yaşamını daha iyi yönde değiştirmek için erkekler tarafından atılan adımların ne kadar karma bir lütuf olduğu İran'da reform ve siyaset arasındaki karmaşık ilişkiyle örneklenebilir. Yüzyılın başında kadın hakları, modernleşme tartışmalarının bir parçasıydı ve bu kapsamda yasal reformlar yeni model İran'ı yaratmanın bir parçasıydı. Yüzyılın sonunda ise, bu reformlar ülkenin yeni yöneticilerinin, yani İslâm Devrimi liderlerinin gözünde "yeni İran"a engel olarak görüldüğü için tümüyle kaldırıldı. Peki, kadınlar mevcut yöneticilerle kıyaslandığında laik yöneticiler zamanında daha mı çok yol almışlardı? Ya da İran'daki mesele, erkeklerin kadınların yaşamı üzerinde egemen olan ideolojik eğilimleri değil de toplumsal cinsiyet dayatması mıydı? (Pappé, 2009: 310).

Özellikle birbirinin ardı sıra gelen üç kronolojik evre İran'daki cinsiyet reformu sürecini simgeler. Birinci evre, 1979 tarihinde yapılan ulusal plebisit sonrasında İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla başladı ve İran

kuvvetlerinin Iraklıları işgal topraklarından çıkarmasının hemen sonrasında, 1980'li yılların başlarında sona erdi. İkinci evre, savaşın başından savaşın 1988'de bitişine kadar sürdü. Sonuncu ve hâlâ devam eden evre ise, Ayetullah Humeyni'nin ölümü, sivil ve askerî bürokrasileri sağlamlaştıran, yürütmeyi güçlendiren ve İran'ı başkanlık sistemine dönüştüren 1989 tarihli önemli anayasal değişiklikler ile başladı. Bu üç evre, kadınların rollerine ilişkin daha geniş açılımlara, sistemle daha çok bütünleşmeye, geçmişin sert ve hoşgörüsüz fikirlerinin kısmen değişimine doğru derece derece ilerleyen bir reform çizgisini yansıtmaktadır. Cinsiyete ilişkin reformların, dinî dogma aracılığıyla meşrulaştırılmış güçlü ideolojik tavırları olan otoriter bir sistemde meydana geldiği gerçeği meseleyi özellikle ilginç kılmaktadır. Bu husus, belirli etkilerin birleşiminin verildiği reformist hareketlerin otoriter sistemlerde de gerçekleşebileceği savını bir kez daha teyit etmektedir (Kazemi, 2000'dan aktaran; Özalpat, 2003: 260-261). İslâm Devrimi'ndeki reformlar, kadınların daha *iyi* yaşam anlayışı, örtünmeyi zorunlu kılmak, kadınları yargı sisteminden uzaklaştırmak, toplu taşımada, sporda ve kamusal alanda kadın ve erkekleri tamamen birbirinden ayırmayı kapsıyordu. Kadınların kozmetik malzeme kullanılması yasaklandı, evdeki görevlerini yerine getirebilsinler diye kadınlara yarım günlük işler verildi. Sokaklarda terör estiren uygulamalarda, ahlâk polisi yan yana yürüyen kadın ve erkekleri durduruyor, karı-koca ya da akraba olup olmadıklarına bakıyordu. Akraba olmayanlar gözaltına alınıyordu. Müstakbel gelinler, insafsızca yapılan bakirelik testlerine tâbi tutuluyordu, Devrim muhafızlarının istedikleri anda girdiği evlerinde bile kendilerini güvende hissetmiyorlardı (Pappé, 2009: 312–313). Fakat Devrim sonrası İran'da üç genel gelişme kadınların yaşamlarını etkiledi (l) toplumsal cinsiyet konusunda bir dizi normun ve ideolojik resmî bildirinin kabul edilmesi, tesettür uygulaması ve kamusal alanda cinsiyetçi ayırım (2) eğitim, meslek ve devlet bürokrasisi alanlarında birtakım belirgin veya üstü kapalı sınırlamaların uygulanması (3) Kadınları son derece dezavantajlı bir statüye sokan, büyük ölçüde değiştirilmiş ceza ve medeni kanunlarını da kapsayan yeni bir yasal sistemin oluşturulması. Bu üç husus daha sonraki kronolojik evrelerde, özellikle üçüncü evrede, devamlı olarak değiştirildi. Kadın eylemciler devletin eylemlerini yumuşatmada ve değiştirmede özellikle etkili oldular. Kadınların cinsiyet sınırlamalarına muhalefetleri, medyanın ve basının cinsiyet meselelerini tartışmak için kullanımından kadınların haklarını geliştirmek için reformcu örgütlerin aktif kullanımına kadar sıralanan çeşitli değişik biçimler aldı. Devlet politikalarının ve düzenlemelerin bazıları (geçici evlilik kurumunun yeniden canlanması gibi) etkili olmadı. Kadınlar, sisteme meydan okumak ve si-

yasal sistemde daha çok güç elde etmek için, açık ve hafif başka direniş biçimlerini de kullandılar. Bunlara itaatsizlik, reddetme, tahrip ve gizleme gibi "zayıfın silahları"nın çeşitli biçimlerinin kullanımı da dâhildir. Sonuçta, kadınların hukuki, ekonomik ve sosyal statülerinde birtakım ilerlemeler kaydedildi. Cinsiyet eşitliği İslâm Cumhuriyeti'nin temeli olmamasına rağmen, İranlı kadınlar dikkate değer adımlar attı (Kazemi, 2000'dan aktaran; Özalpat, 2003: 261).

Ortadoğu'da kadın hareketlerinin farklılaştığı Ürdün ise, devlet yapısını Haşimi ailesi önderliğinde oluşturan bir devlettir. Haşimi ailesinin kolonyal dönemde Mandater ülkeyle vardığı anlaşmalar sonucu yerel yönetim birimlerini yönetmeye başlaması, devletin yapılandırılmasını devletin bağımsızlığını ilân edeceği dönem öncesinden başlatır. Bunun yansımasını bağımsızlık öncesinde Prens Talal'ın annesi Prenses Misbah tarafından 1940'da kurulan Toplumsal Yardımlaşma Kadın Cemiyeti'nde görmek mümkündür. Prenses tarafından kurulan Cemiyet'in çocuk sağlığı ve yoksul kadınlara yardım üzerine sağladığı başarı, Haşimi ailesinin diğer kadın üyelerinin kadın örgütleri oluşturma yönündeki eğilimlerini artırmıştır. Ertesi yıl kadınların eğitim statüsünü yükseltmek amacıyla Prenses Zayn Sharaf tarafından Ürdün Kadın Federasyonu kuruldu. Federasyon 1949'da hedef kitlenin benzerliği neden gösterilerek Toplumsal Yardımlaşma Kadın Cemeyeti ile Ürdün Haşimi Kadın Cemiyeti adı altında birleşmeye gitmiştir. Haşimi ailesine mensup kadınların 1940'ların sonunda kadın örgütleri oluşturmada gösterdikleri çaba kısa sürede devlet güdümündeki kadın örgütlerinin sayısını artırmıştır. 1951'e gelindiğinde (Laurie, 1998) Sosyal İşlerden Sorumlu Bakanlığı'na bağlı olarak faaliyet göstermeye başlayan gönüllü kuruluşlar arasında büyük oranda kadın örgütü bulunmaktaydı. Bu oran 1951 ile 1979 arasında Bakanlığa bağlı olarak faaliyet gösteren 340 grup arasında 32'sini kadın örgütü oluşturacak şekilde oluşmaktaydı. Bu örgütlerin çoğunun faaliyet alanını kadın sağlığı, okuma-yazma kursları, yoksullukla mücadele, yoksul çocuklara yardım ve genç kızlara yönelik el beceri kursları oluşturmaktaydı. Bu örgütler arasında yaptığı faaliyetler ile ayrılan Arap Kadın Birliği'nden bahsedilebilir. 1954'te kurulan Birlik devlet güdümündeki diğer kadın örgütlerinden farklı olarak kadınların eğitim, seçme ve seçilme hakkını savunuyordu. Yaptığı faaliyetler ile Ürdün kadınının sosyal ve ekonomik geri kalmışlığı üzerine etkili propagandalar yapmaya başlayan Birlik, devlet organlarının tepki ve kapatma tehdidiyle karşılaşmıştır. Birlik, Ürdün'de Mülteci kamplarında yaşayan Filistinli kadınların desteğini "Arap kadının birlikteliği" siyaseti etrafında alarak hem devletin kısıtlamalarını aşmış hem de bu dönem içinde devlet güdümündeki kadın örgütleri dışında po-

litik talepleriyle alternatif oluşturmuştur. Bu durum, 1967 sonrasında Filistinli mültecilerin Ürdün dışına çıkarılmasıyla zayıflamaya başlamıştır. Filistinli kadınların desteğini alarak Ürdün'de etkin muhalefet organına dönüşen Birlik, bu olay sonrasında kamuoyu desteğini kaybetmiş; etkinliğini kaybeden Birliğin 1974'e gelindiğinde ise Kadın On Yılı Konferansı münasebetiyle devletin oluşturduğu Ürdün Ulusal Kadın Örgütleri çatısına katılarak, faaliyetlerini kadınlara yönelik yardım faaliyeti şeklinde değiştirmiştir (Nas, 2007: 90–92).

Ürdün'de ailenin reisi babadır. Çalışan oğullar –özellikle de evli olanlar– ailedeki otorite üzerinde etkin olmaktadırlar. Ailedeki erkek otorite ailenin yaşamındaki oturulacak yer, diğer ailelerle ilişkiler gibi genel kararları belirleyici iken, kadın gelirin nasıl harcanacağı, yaşam koşulları, diğer ailelerle günlük ilişkiler gibi konularda belirleyici olmaktadır. Bu nedenle erkekler evlilik ve çocuk sahibi olma gibi kararları belirleyici konumda iken, bunları uygulayacak olan ve başarılı veya başarısız bir sonuç elde edecek olan kadınlar olmaktadır. Baba oğlunun kendi erkek kardeşinin kızıyla evlenmesini beklerken, evlilik için hazırlıkları yapacak olan kadındır. Çocuğun bakımı ile ilgili kararları (beslenme, hastalık sonucunda tedavi, genel bakım gibi) kadınlar vermektedir. Çocuk bakımında erkeğin rolü yok gibidir (Shami ve Taminian, 1995: 75; Shami ve Taminian, 1997: 183; Gharaibeh ve Rowaida, 2002: 2'dan aktaran; Aksoy-Gür, 2008: 53-54). Kadınlar arasında otorite en yaşlı kadının elinde bulunmaktadır. Bu kişi eğer aktif olamayacak kadar yaşlı değilse evin kayınvalidesi olmaktadır. Kayınvalide çocuğun yetiştirilmesi ve bakımı üzerinde etkili bir rol oynamaktadır. Özellikle bu durum, gelinin ailedeki ilk birkaç yılında daha da belirgin olmaktadır. Evi yöneten ve maddi kaynakların kontrolünü elinde tutan kayınvalide olduğu için çocuğun ne zaman besleneceği, hastalık sonucunda ne zaman doktorun gerekli olduğu gibi konularda da o karar vermektedir. Bununla birlikte kayınvalidenin büyük ve evlenmemiş kızları olan görümceler de otorite üzerinde söz sahibi olmaktadırlar. Gelin eşiyle olan akrabalık durumuna, sahip olduğu maddi kaynaklara, çocuklarının sayısına ve kocasıyla olan iletişiminin niteliğine göre ailede statü kazanmakta ve buna göre otorite üzerinde etkili olabilmektedir. Burada erkeğin birden fazla kadınla evliliği sözkonusu olmaktadır (Shami ve Taminian, 1995:75; Shami ve Taminian, 1997:189'dan aktaran; Aksoy-Gür, 2008: 53-54). Erkek, karısını boşanmakla sıklıkla tehdit edebilmektedir. Kadının boşanma hakkı yoktur, ancak erkeğin boşanmak için bunu sözel olarak ifade etmesi yeterli olmaktadır. Kadına şiddet uygulanması yaygındır ve kadın maddi bakımdan kocasına bağımlı durumdadır (Gharaibeh ve Rowaida, 2002;2'dan aktaran; Aksoy-Gür, 2008: 53-

54). Aile ne kadar genişse, annenin çocuk üzerindeki kontrolü o kadar azalmaktadır. Büyük çocuklar, halalar, amcalar ailenin yeni üyelerini yetiştirmek ve disipline etmek konusunda söz sahibi olmaktadırlar. Ailedeki tüm üyeler çocuk ile ilgili önerilerini dile getirmekte ve bu önerileri göz önünde bulundurulmaktadır. Anne ailenin diğer üyelerine ters gelebilecek, hoşlarına gitmeyecek herhangi bir kuralı veya bakış açısını çocuğu için uygulayamamaktadır. Ailede karar verme gücü sınırlı olan kadınlar; otorite üzerinde söz sahibi olabilmek ve statü kazanmak için çok sayıda çocuk yapmakta ve aynı zamanda bağımsız bir eve geçmek için eşlerini ikna etmeye çalışmaktadır (Shami ve Taminian, 1995:75; Shami ve Taminian, 1997:189). Günümüzde Ürdün'de birçok değer, tutum ve gelenek değişmeye başlamıştır. Yüksek öğrenim gören kadınların artması (1999 yılı verilerine göre toplam üniversite öğrencilerinin %42'sini kadınlar oluşturmaktadır, kadın okur-yazarlık oranı %84.4'tür), düşük maaşlar ve yüksek fiyatlar son on yılda daha fazla kadının çalışması sonucunu ortaya çıkarmıştır (Anonim, 2000:3). Bununla birlikte iş hayatına atılan kadınların oranı halen düşüktür. Kültürün erkeği evin gelirini sağlayan temel kişi ve kadını çocuğun bakımından sorumlu kişi olarak değerlendirmesi, kadının eğitiminin yüksek maaş alması için etken olmaması, kadınların düşük ücretle çalıştırılması ve çocukların bakımına yönelik kurumların yetersiz olması kadının iş hayatına girişini engelleyici faktörler olmaktadır (Anonim, 2000:3) . Eğitim düzeyi yüksek olan yeni evli çiftler yaygın olan geleneksel aile yapısı yerine ayrı bir evde oturmak istemektedirler. Ortalama evlilik yaşı 15-16'lardan 20'li yaşların başlarına yükselmiştir. Eğitimli kadınlar daha geç evlenmektedirler. 1980'lerin sonlarından itibaren çiftler daha az sayıda çocuk istemeye başlamıştır. Ürdün'de aile yaşantısını halen gelenekler şekillendiriyor olsa da, kadınlar geçmiştekinden daha fazla özgürlük ve eşitlik istemektedirler (Anonim, 2000:3'dan aktaran; Aksoy-Gür, 2008: 53-54). 1996 yılında Unicef önderliğinde Ürdün'deki çeşitli kurum ve vakıfların katılımıyla başlatılan "Daha İyi Çocuk Yetiştirme Projesi" sonucunda eğitim verilen anne-babalar çocuk bakım ve yetiştirme becerilerinde özgüven kazanmış ve çocuklarının davranışlarında olumlu değişiklikler olduğunu gözlemlemişlerdir. Proje aynı zamanda pek çok anne-babanın daha bilinçli olmasına katkıda bulunmuştur. Yapılan çalışmalar sonucunda çocuk yetiştirmede daha bilinçli olunması konusunda birçok ilerleme kaydedilmesine karşın, ülkedeki yoksul ve dezavantajlı çocuklar bu çabaların dışında kalmışlardır. Ayrıca, hükümette ve kamu hizmetlerinde çalışanların, çocuğun ilk yıllarının belirleyici önemi konusunda hâlâ eğitilmeye gereksinimleri bulunmaktadır. Ürdün'de çocuk haklarını koruyup ön plana çıkaracak yasaların geçmesi gerekmekte-

dir (Unicef, 2002: 54) Kadınların gözle görülür biçimde katettiği ilerlemenin birçok gözlemci tarafından da kabul edildiği Ürdün'de, şahsın hukukuna ilişkin kanunlar ayırımcı ve cinsiyetçi özelliğini korumaktadır. Bu husus Brand'in Ürdün'deki kanunu "en çok cinsiyet farkı gözeten kanun" olarak adlandırmasına yol açtı. Mesele "kanunda yer alan birkaç önlemin uygulamada gerçekleşmemesi" gerçeği ile daha kötü bir hal almaktadır (Brand, 1998, s. 107'den aktaran; Kazemi, 2000'dan aktaran; Özalpat, 2003: 255-256). Türkiye'deki duruma benzer bir şekilde, kadınlar kanunun ayırımcı özellikleriyle bile olsa tamamen uygulanmasının, en göze çarpan cinsiyet suiistimallerinden bazılarını azaltacağını düşünmektedirler.

Özellikle Filistin ve İsrail bölgelerindeki kadın hareketinin barış siyaseti Filistin Sorunu etrafında Filistinli ve İsrailli kadın örgütlerinin askerî çatışmaların sonlandırılması ve bölgeye kalıcı barışın getirilmesi talepleriyle geliştirdikleri inisiyatife dayandığını görmekteyiz. Uzun yıllardan beri sürdürülen bu ortak mücadelede, hem Filistinli hem de İsrailli kadınlar "annelik"in bir sembol olarak kullanılmasına büyük önem atfettiler. "Öldürülen her kişinin bir annesi var" sloganıyla savaşa dikkat çeken kadınlar, süren savaşın kadınları mağdur ettiği, kötü koşullar altında yaşamaya zorladığı ve çatışmalar ile körüklenen militarizmin savaşın her iki cephesindeki kadınlara yönelik şiddeti beraberinde getirdiğini iddia ediyorlardı (Jacoby, 1999'dan aktaran; Nas, 2007: 130). Bu dönemde İsrail' de başlatılan "Hemen Şimdi Barış" adlı oluşum, önemli bir tecrübe oluşturur. 1977'de İsrail ve Mısır arasında yapılan anlaşmanın milyonlarca Filistinliyi mağdur edeceği ve bunun İsrail'in geleceğini tehdit edeceğini ileri süren oluşum "Konuşulacak Biri Var" sloganıyla İsrail kentlerinde büyük mitingler düzenlemiştir. Batı Şeria'daki Filistinli aktivistlerle buluşma, Faysal Hüseyyin gibi Filistinli liderlerin İsrail'e konferans vermeye davet edilmesi ve Barış Günü'nün düzenlenmesi gibi bir dizi etkinlik gerçekleştiren oluşum, 1987'deki Birinci İntifada'nın başlamasıyla faaliyetlerine ara verecektir (Chazan, 1989'dan aktaran; Nas, 2007: 130).

Bu bölgelerde milliyetçiliğin kadın-erkek arasında tam eşitliği öngören radikal sosyalist ilkeleri benimsediği yerlerde bile, kırsal alanlarda fazla bir şeyin yapıldığı söylenemez (Pappé, 2009: 330). Filistin ve İsrailli kadınların barışın tesis edilmesi yönündeki buluşmaları Birinci İntifa' da sonrasına denk gelir. Bu buluşma Laik Hümanist Yahudilik Merkezi tarafından Brüksel'de 1989 yılında düzenlenen "Barışa Bir Şans: Kadın Çağrısı" adlı konferansla gerçekleşmiştir. Kuzey Amerika ve Avrupa'dan kadın aktivistlerin de katıldığı konferans, dört gün sürmüştür. Konferansa katılan kadınlar İntifada ile yükselen şiddetin bitirilmesi; İsrail devletiyle FKÖ arasında müzakerelerin başlatılması üzerinde konsensus oluşturdu-

lar. Hem Filistinli hem de İsrailli kadın aktivistler bu sürecin başlatılması için kendi kamuoylarında muhalefetin harekete geçirilmesi ve şiddet karşısında kadınların pasif direnişler geliştirmesi şeklinde, prensipleri benimsediklerini açıkladılar (Nas, 2007: 130). Pappé'ye göre Birinci İntifada'nın ilk yıllarında siyasi bir eylemci olarak katılan Behice için umut başka bir yerde: Kendisine ait yeni bağımsız bir hayat. Özgürlüğü devam etsin diye evi terk etmek zorunda kalmış. Behice, kendisi de tanınmış bir eylemci olan annesinin hem ev işlerini yaptığı hem de eve ekmek getiren asıl kişi olarak profesyonel mesleğini sürdürdüğü, hem de siyasi konumunun getirdiği yükü taşıdığı o evde kalamazdı. Annesinin de, babasının da bu durumu ahlâki olarak kabul edilebilir bulması Behice için hayal kırıklığı olmuştu. Behice, Bir Zeit'de Filistin tarihine feminist pencereden bakan ve bölgeden olan öğrencilerle karşılaşabilirdi. Filistinli yazar Seher Halife, işgal altında Filistinli kadın olmanın ne anlama geldiğini insanın içine işleyen bir dille anlattığı kitabını Bir Zeit Üniversitesi'nin yardımıyla yayımladı. *Günebakan* adlı kitabı, işgal altındaki Batı Şeria'da yaşayan ve üzerlerine örülen duvarları aşmaya çalışan üç Filistinli kadının hayatını anlatıyordu. Halife, farklı sosyo-ekonomik geçmişi olan üç kadın seçmiş, genel kadın-erkek meselelerini işlerken, sınıf meselesinin kadının konumuna etkisine de değinmiş. Diğer Filistinli feministler, Behice ve öğrenci arkadaşlarına, 1936'daki Filistin isyanından bu yana ülkenin savunulmasıyla özdeşleşen namus kavramının, kadın bedeninin gelenek ve ulusal ahlâk adına korunması anlamına gelecek şekilde nasıl değiştirildiğini öğrettiler. Ülkelerini korumak için gönüllü olan erkeklerin, genelde ailelerindeki kadınların bedenlerini ve namuslarını korumak isteğinde oldukları ve her iki amaç için aynı şiddet dolu yöntemleri kullandıkları acı bir şekilde ortaya çıkmıştır (Pappé, 2009: 331-332). 2000'de İkinci İntifada'nın başlamasıyla kadın örgütleri arasındaki ilişki tamamen kopmuştur. Bu dönemden sonra, özellikle 2002 yılıyla beraber hem Filistin hem İsrail tarafından şiddet ve savaş karşıtı yeni kadın örgütlerinin oluşumu görülür. Bu örgütler arasında Filistinli kadın grubu olan Hukuk Dayanışması Kadın Merkezi önemli bir yere sahiptir. Bünyesinde yirmi üç tam zamanlı sosyal hizmet görevlisi ve avukat bulunduran Merkez, savaştan mağdur olan kadınlara yönelik bir dizi faaliyet gerçekleştirmektedir. Merkeze bağlı kadınlara göre 2000'den sonra başlayan çatışmalar barış umutlarını azalttığı gibi, her iki toplumda militarizmin yükselmesini ve muhafazakâr grupların güçlenmesini doğurmuştur. Diğer bir Filistinli kadın örgütü olan Kudüs Kadın Merkezi ise iki farklı mücadele yolu izlemektedir. Bu farklı mücadele izleklerinin birincisini Kudüs'te yaşayan ve savaştan mağdur olan kadınlara yönelik faaliyetler oluştururken; ikincisini ise

İkinci İntifada sonrasında İsrailli kadın örgütleriyle kopan ilişkilerin yeniden tesis edilmesi ve kadınlar arasında diyalogun geliştirilmesi oluşturmaktadır. Merkez'in Kudüslü kadınlara yönelik geliştirdiği ve savaşın etkilerini azaltmak amacını taşıyan "Terapi Projesi" kadınlar arasında büyük yankı uyandırmıştır. Psikolog ve sosyal hizmet görevlileri tarafından gerçekleştirilen terapiye anneler ve kızları, eşleri cezaevinde bulunan kadınlar, öğrenci kızlar ve ev kadınları katılmaktadır. Merkezin barış yönündeki girişimleri ise Filistin ve İsrailli kadın örgütlerinin savaş karşıtı olarak tesis ettikleri ve uzun süre işlevsiz kalan "Kudüs Halkası" adlı girişimin yeniden tesis edilmesi yönündedir. Filistinli kadınlara göre bu girişimin yeniden işlevsel hale getirilmesiyle iki toplum arasında medya ve siyasi organların ürettiği düşman ve "öteki" imgelerine karşı mücadele edilebilecek ve kadınların savaşa taraf olması engellenecektir. Tel Aviv' de yaşayan İsrailli kadınlar tarafından kurulan *Yeni Yüz* adlı kadın grubu ise, bölgede barış yanlısı en büyük kadın grubunu oluşturmaktadır. "Militarist Devlete Feminist Red" sloganıyla örgütlenen örgüt bu yönde birçok projeye imza atmıştır. *Yeni Yüz*'e mensup kadınlara göre İsrail'de kadınların askere alınması kadın örgütlerinin şiddet karşıtı faaliyetlerinde en büyük handikapı oluşturmaktadır. Bu sebeple kadınların şiddete ve militarizme karşı bilinçlendirilmesi ve barış yönünde harekete geçirilmesinde birçok yöntem izlenmelidir. Kadın örgütlerinin hem İsrail hem de Filistin tarafında yürüttükleri şiddet karşıtı barış siyaseti her iki toplumdaki kadınların birbirlerini anlama ve birlikte hareket etmelerine zemin hazırladığı gibi; Ortadoğu'daki kadın hareketine militarizm karşısında barışçıl bir perspektifi kazandırmıştır (Nas, 2007: 132-133).

İsrail'de, kadın-erkek eşitliğini sağlayabilmek amacıyla pek çok kanun mevcuttur ancak kanunlar bu durum için tek başına yeterli olmamaktadır. Dinî kurallar ve gelenekler kadını mağdur bir konuma itmektedir. Kadına yaygın bir şekilde şiddet uygulanmaktadır. Dini mahkemelerde kadının statüsü ikinci sınıftır (Tal ve Shavi, 2002: 4; Werczberger, 2001'dan aktaran; Aksoy-Gül, 2008: 55-56). Eğitim sistemi cinsiyetler arasındaki eşitliği vurgulamaktadır, kadının çalışmasına yönelik herhangi bir engel yoktur. Ancak iş olanakları açısından cinsiyet ayırımcılığına oldukça sık rastlanmaktadır (Tal ve Shavi, 2002: 4; Werczberger, 2001'dan aktaran; Aksoy-Gül, 2008: 56). Kadınlar genelde daha az maaş ödeyen işlerde çalışmakta ve daha alt pozisyonda görevler almaktadır (Werczberger, 2001' dan aktaran; Aksoy-Gül, 2008: 56). Boşanmayı eşlerden herhangi biri talep edebilmektedir. Ancak boşanma sürecinde evli bir adam evlenmemiş bir kadınla yaşayabilmekte ve çocukları yasal kabul edilmekte iken; evli bir kadın, eşi olmayan bir adamla birlikte yaşadığı zaman, bu birliktelik-

ten olan çocuklar yasal kabul edilmemekte ve bu çocukların on nesil boyunca Musevilerle evlenmesi yasak kabul edilmektedir (Tal ve Shavi, 2002: 4'dan aktaran; Aksoy-Gül, 2008: 56). İsrail'de evli çiftlerin çocuk sahibi olmak istememesi gibi bir seçenekleri bulunmamaktadır. Evlilikle birlikte taraflar Museviliğin sürdürülmesi için taahhütte bulunmuş olmaktadırlar. İstedikleri halde çocuk sahibi olamayan çiftler ayıplanmamaktadırlar ancak anne-baba olmayı istememek ve bunun için korunmak günah olarak kabul edilmektedir. En azından biri kız, diğeri erkek olmak üzere iki çocuk arzu edilmektedir. Musevilikte çocuğun sevgiye ve disipline ihtiyacı olduğuna inanılmaktadır. İsrail geleneklerinde çocuk altı yaşına gelene kadar anne çocukla en iyi ilgilenecek kişi olarak görülmektedir (Feldinger, 2005). Altı yaşından sonra kızların annelerle, erkeklerin babalarla olmasının daha iyi olacağı düşünülmektedir. Anne ve baba çocukların eğitiminde ve yetişmesinde birbirlerine yardımcı olmaktadırlar. Çocuklar ebeveynlerinden kurallara uymayı ve otoritenin emirlerine saygı duymayı öğrenmektedirler (Rosenblum, 2000). Çocuklar, çalışmanın önemini ve herkesin kendine düşen görevi yapması gerektiğini öğrenerek yetişmektedirler. Anaokulundan başlayarak, eğitim sistemi günlük yaşamda işbirliği vurgulanmakta ve okulun ilk yıllarından itibaren çocuklara görevler verilmektedir. Çocuklar akranlarını göz önünde bulundurarak kararlar almaktadırlar. Küçük çocuklara yaşlarına uygun, düzenli olarak görevler verilmektedir. Daha büyük çocuklar belli işlerde görevlendirilmektedir ve lise döneminde gençler topluluğun ekonomisine katkıda bulunmak için haftanın bir gününü adamaktadırlar (Jewish Virtual Library, 2002: 3'den aktaran; Aksoy-Gül, 2008: 56–57).

Kadınların sektörlerdeki dağılımlarına yüzeysel olarak göz atacak olursak aşağıdaki tablolara bakabiliriz:

TABLO–1

Seçilmiş Ülkelerde 2000 – 2004 Yılları Arasında Yetişkin Okur Yazarlığı (%)

ÜLKELER	KADIN	ERKEK
Afganistan	13	43
Pakistan	36	63
Hindistan	48	73
Sudan	52	71
Mısır	59	83
Ruanda	60	71
Irak	64	84
İran	70	84

Suriye	74	86
Türkiye	80	95
Çin	87	95
Yunanistan	94	98
İsrail	96	98
Arjantin	97	97
Rusya Federasyonu	99	100
Almanya	100	100
Japonya	100	100
ABD	100	100

Kaynak: *UNICEF, Info by Country, http://www.unicef.org/infobycountry/index.html*

Görüldüğü gibi dünyada pek çok ülkede, kültürel faktörlerle de etkilenerek, kadınların eğitim hakkından yeterince faydalanamadıkları bir gerçektir. Eğitim seviyesi, orta ve yüksek öğretime yükseldikçe, bu fark daha da artmaktadır.

TABLO–2

2006 Yılında Dünyada Farklı Coğrafi Bölgeler İtibariyle Kadınların İşgücüne Katılım Oranları ve Kadınların Toplam İstihdam İçindeki Payları (%)

Bölge	**İşgücüne Katılım**	**Toplam İstihdam İçinde Kadınlar**
Gelişmiş Ekonomiler ve AB	52,7	44,7
Batı Asya	66,8	44,5
Güneydoğu Asya ve Pasifik	58,9	42,1
Güney Asya	36,0	29,2
Latin Amerika ve Karayipler	52,4	39,9
Ortadoğu ve Kuzey Afrika	29,5	25,4
Sahra Altı Afrika	62,8	42,9

Kaynak: *ILO, Global Employment Trends for Women Brief, March 2007, s. 17-20*

Tablo–2 incelendiği zaman, kadınların toplam istihdam içindeki paylarının özellikle, Güney Asya ve Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgelerinde düşük olduğu gözlenmektedir. Kadınların toplam istihdam içindeki payları incelenirken, bu istihdamın sektörel ve işteki statüleri itibariyle dağılımı

da önem taşımaktadır. Dikkat edilirse her iki oransal analizde, Kuzey Afrika ile birlikte anılan Ortadoğu en alt seviyede kalmıştır.

TABLO–3

2006 Yılında Dünyada Coğrafi Bölgeler İtibariyle Her 100 Erkeğe Karşı Ekonomik Aktivitede Bulunan Kadın Sayısı

Bölgeler	**Her Yüz Erkeğe Karşılık İktisaden Faal Kadın**
Dünya	66,9
Gelişmiş Ekonomiler	81,4
Batı Asya	79,3
Güneydoğu Asya	72,7
Güney Asya	41,8
Latin Amerika ve Karayipler	69,5
Ortadoğu ve Kuzey Afrika	36,7
Sahra Altı Afrika	74,8

Kaynak: *ILO, Global Employment Trends for Women Brief,* March 2007, s. 14

Kadın ve erkeklerin işteki statüleri itibariyle dağılımlarına baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşmaktayız. Yine bu tabloda da Kuzey Afrika ile birlikte ele alınan Ortadoğu, neredeyse Dünya ortalamasının yarısı bir orana sahiptir.

Sonuç

Ortadoğu'da kadının durumu ile alâkalı bir grup yazar (örneğin, Arcad, Cosar, Dengler, Friedl, Minces, Youssef, ve Vieille) şu analizi yapar; Geleneksel toplumsal yaşam içerisinde erkek ve kadın kelimelerinin kaynağı döngüseldir, yani kadın ailede alman kararlar ve aile içerisinde her zaman öncelikle babasının otoritesi altında, sonra kocası, sonra oğlunun otoritesi altında sayılır. İkinci grup yazara göre ise (Beck, Chatty, Dwyer, Gulick, Peters, Tapper, Rosen) kadının aile içerisindeki konumu daha karmaşıktır. Örneğin bazı ailelerde İslâmi öğeler daha fazla öne çıkmakta ve kadın farklı rollere bürünmekteyken bazı ailelerle tam bir ataerkil otorite mevcuttur (Antoun, 1979: 110–111).

Kazemi'ye göre ise Ortadoğu'daki ilk kadın hareketlerine Mısır, Türkiye ve İran öncülük etmiştir. Toplumsal cinsiyet konusuyla ilgili en fazla araştırmanın ve tartışmanın en azından bir kısmının bu devletlerde meydana gelmesi de şaşırtıcı değildir. İran'daki cinsiyet reformu devam ederse ve Mısır'da evlilik kanunlarına ilişkin en son gelişmelerin kapsamı ge-

nişlerse ve Türk toplumu Ortadoğu'nun bütününe cinsiyet rolleri bakımından önderlik edebilirse, o zaman umutlanmak için çok neden olacaktır. Kültürel ve yapısal değişimler, Ortadoğu'daki cinsiyet reformuna ilişkin beklentileri, hem güçlendirmekte hem de ertelemektedir. Yapısal etkenler içinde demografik dönüşüm özellikle göze çarpmaktadır. Ortadoğu'daki demografik değişim büyüktür ve karmaşıktır. Demografik değişim kadınlar ve gençler gibi cinsiyet reformuna büyük olasılıkla katkısı olacak iki önemli ve farklı öğeyi de kapsamaktadır. Gençlerin baskısı ve kadınların başlangıç aşamasında olan eylemciliği, Ortadoğu'da devam eden ve yayılan bir eğilimdir. 1998'de nüfusun yaklaşık yüzde kırkı 15 yaşın altındaydı (Derviş ve Shafik, 1998, s.507; Kazemi, 2000'den aktaran; Özalpat, 2003: 261). Bu yüzden, bazı devletlerin ayrı ayrı çok daha büyük genç nüfus oranı sergilemesiyle hızla yükselmektedir. Üstelik bu genç nüfus gerçekte iyi öğrenim görmüş, politik ve sosyal açıdan bilinçli, kitle ulaşım araçlarına daha çok ulaşabilen, teknolojik gelişmelerden haberdar ve ebeveynlerinden daha fazla yurtdışında ve yurt içinde seyahat etmiş bir gençliktir. Ortadoğu nüfusunun önemli bir öğesi de giderek artan Ortadoğulu kadınlardır. Son günlerde kadınların okuma yazma oranında göze çarpan artış, iyi tahsil görmeleri ve daha etkin bir grup olmalarıdır. Kadınlar da genç erkek nüfusa benzer biçimde iş piyasasına girmeyi ve yönetim sisteminde söz sahibi olmayı talep edecektir. Bu talepler sürekli bir biçimde engellendiğinde ise, şikâyetler ortaya çıkacaktır. Bireysel şikâyetler kolektif olarak dile getirildiğinde ve suç rejimlere yüklendiğinde ciddi potansiyel krizler gelişebilir. Bu gibi durumlarda, güçlü kültürel tavrı ve meşruiyet talepleri olan topluluklar (özellikle yasaklı İslâmcı örgütler) muhalifleri güçlendirmek ve eğitmek için zengin bir ortama sahip olacaktır. Uzun vadede tartışmaların sona ermesinde etkili olması için, tek başına şiddete veya "yasal şiddet" olarak adlandırılan herhangi bir yönteme başvurmak bu koşullarda güç olacaktır. Bundan dolayı, Ortadoğu'daki rejimlerce ekonomik ve politik reforma girişilmezse, alttan gelen baskılar sonucunda anomik veya organize ayaklanmalar patlak verebilir (Kazemi, 2000'den aktaran; Özalpat, 2003: 262).

Politik açıdan Ortadoğulu kadınlar, yerli ataerki, sömürgeci feminizm, gericilik, milliyetçilik ve emperyalizm karşıtı direnişte ön planda olmayı seçebilirler. Böylesi bir gündemi ele almak için entelektüel araçlara ve politik isteğe sahipler. Bu çeşit bir direniş, sadece yerel ve bölgesel ölçekte önem taşımaz, aynı zamanda konformist ve ırkçı eğilimlerden zarar gören Batı feminizmine de çok önemli bir katkı sağlayacaktır. Ortadoğu halkları, bir yüzyıldan az olmayan bir süredir Batılı halklarla toplumsal cinsiyet eşitliği, demokrasi, özgürlük ve sosyalizm mücadelesini paylaşı-

yor. Farklı din, ulus, dil, ırk ve coğrafya kimlikleri yerine paylaşılan politikalar, savaşların, açlığın, sömürünün ve baskının olmayacağı bir anahtar görevindedirler (Mojab, 2006: 12-13).

Geçmişten günümüze kadar gelen ve halen katı bir şekilde uygulanarak özellikle kadınların topluma katkıda bulunmasını engelleyen birçok kanun ve geleneğin yeniden şekillendirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Bunun da ancak eğitimle olabileceği kaçınılmaz bir gerçektir. Okullarda insan haklarını, kadın haklarını ve çocuk haklarını temel alan, bunların uygulanışına ve elde edilecek kazanımlarına ilişkin örnekler veren dersler müfredata dâhil edilmelidir. Bunun yanısıra; anne-baba ve gençlerin eğitiminin de ele alındığı çok amaçlı toplum merkezleri açılarak yaygınlaştırılmalıdır. Bu merkezler daha çok yoksul ve mağdur kesimlere ulaşarak hizmet vermelidir. Toplumların cinsiyet ayırımcılığı yapılmaksızın, her iki cinsiyetin de katkılarıyla gelişeceği vurgulanmalıdır. Kadınların katkısı değerlendirilmediği zaman, toplumun kaynaklarının yarısını değerlendirmediği belirtilmelidir. Çocuklar toplumun beklediği roller doğrultusunda yetiştirilirken; kız çocuklarının ve topluma işgücü olarak katkıda bulunmalarının mecburiyeti gerek okullarda uygulanan eğitim programlarında, gerek anne-baba eğitim programlarında vurgulanmalıdır. Toplumun kadınlar ve erkeklerden oluşan –rolleri birbirinden tümüyle ayrı olan– iki farklı gruptan değil, bireylerden oluştuğu görüşü benimsenmelidir.

Konuya İslâm'ın modernleşmesi ile yaklaşmayı denersek Kazemi'den şu betimlemeyi aktarabiliriz. İslâm'ın modernleşmesi sürecinde spesifik ve tartışmalı iki mesele göze çarpacaktır. İlki, özellikle şahsın hukukuna ilişkin kanunlarda ve ceza kanunundaki cinsiyet eşitliğini bozan belirli İslâmi uygulamaların değişimine ilişkindir. Buradaki başarı, geleneğe bağlı Müslümanları Batı ile karşı karşıya getiren birtakım çok belirgin kültürel gerilimleri ve düşmanlıkları azaltmak için belirli bir sürenin geçmesine bağlıdır. Bu kurallar resmen kanun metinlerinden çıkartılmasa bile, onların yavaş yavaş erozyona uğraması (ve bu kurallara uygulamada bağlı kalınmaması) durumun değişmesini sağlayacaktır. Şüphesiz Ortadoğu'da şahsın hukukundaki ilerici değişimler, cinsiyet eşitliğine doğru atılan ciddi bir adım olacaktır. İkinci mesele yönetim, halk egemenliği ve demokrasiyle ilgili önemli konuları kapsamaktadır. İslâmla, halk egemenliği ve demokrasiyi bağdaşır bulanlarca bu alanda şimdiden çok önemli ve etkili başlangıçlar gerçekleştirildi. Bugün Ortadoğu'nun Hasan Hanefi, Muhammed Şahrur ve Abdülkerim Suruş gibi ünlü Müslüman modernist düşünürleri modern toplumun gelişmeleri ışığında hassas İslâmi konuların yeniden yorumlanması gerekliliği fikrini ileri sürdüler bile. Bu düşünürler ve onların yandaşları temel İslâmi emirlere sâdık kalmayı sürdür-

dükleri için, onların potansiyel etkisi önemli olabilir. İslâmcıların ve diğer radikal toplulukların ve örgütlerin ellerinde İslâm'ın derece derece artan siyasallaşması tabii ki bir diğer taraftır. Gelecek şüphesiz radikal İslâmcı politik görüşlerin azalmasına tanık olmayacak. Geçmişte olduğu gibi radikal İslâmcılar muhalifleri ve dışlanmışları organize edebilecek, ülkedeki kurulu düzene meydan okuyabilecek ve yurtdışında rahatsız edici ve hattâ ciddi bir tehdit olabileceklerdir. Onların mesajı iş, ekonomi ve politika hakkında olabilir fakat mesaj kültürel formlarda ifade edilecektir. Bu tarz gelişmeler yaşanırsa, cinsiyet eşitliğine ilişkin reformun zarar göreceği de kesindir (Kazemi, 2000'dan aktaran; Özalpat, 2003: 264).

KAYNAKÇA

Afkhami, M.-Erika F. (1994) *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*, I.B.Tauris, London.

Aksoy, A. B. – Gür, Ç. (2008) "Ortadoğu Ülkelerinde Aile Yapısı ve Çocuğa Bakış", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 16, No: 1, Mart, ss. 49-60.

Amin, S.ve Al-Bassusi, N.H. (2004) "Perspectives of Egyptian Working Women", *Journal of Marriage and Family*, Vol. 66, Issue 5, pp. 1287-1299.

Antoun, R. T. (1979) "Book Reviews: Woman in The Muslim World", Edited by Lois Beck and Nikki Keddie. Cambridge, Massachusetts: Harvard Univrsity Press, 1978, p. 698 *Iranian Studies*, Volume: XII, No. 1-2, Winter-Spring.

Badran, M. (1995) *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press. New Jersey.

Badran, M. (2001) "Understandig Islam, Islamism, and Islamic Feminism", *Journal of Women's History*, Vol: 13, N: 1, Summer, pp. 50-51.

Bora, A. (2008) "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler", *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 39, Ekim, ss. 55-69.

Bora, A.-Üstün, İ. (2005) *Sıcak Aile Ortamı, Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler*, TESEV Yayınları.

Brand, L. (1998) "Women and the State in Jordan: Inclusion or Exclusion?" *Islam, Gender, and Social Change*. Eds., Yvonne Haddad and John Esposito: Oxford University Press, New York.

Butler, J. (2008) *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.

Chazan, N. "Israeli Women and Peace Activism", *New Outlook* (Jun-July, 1989), pp. 13-26.

Delaney, C. (2001) *Tohum ve Toprak*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Demrren, Ç.(2008) "Ortadoğu'da Ataerkillik ve Erkeklik İlişkileri", *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 32, No: 2, Aralık, ss. 323-329.

Doğramacı, E. (1992) *Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara.

El-Saadavi, N. (1997) *North/South: The Nawal El-Saadavi Reader*, Zed Books, London.

Esfandiari, H. (1997) *Reconstructed Lives:Women and Iran's Islamic Revolution*, John Hopkins University Press. Baltimore.

Feldinger, L.G. (2005) "Israel Fathers, Children Suffer Custody Rights Discrimination", *The Jerusalem Post*, ww.israelnewsagency.com

Gharaibeh, M.-Al-Ma'Aitah R. (2002) "The Cultural Meaning of Violence Against Women: Jordaniaan Women's Perspective", *Guidance and Counseling*, Vol:18, Issue 1, pp. 2-9

Göle, N. (2008) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul.

Güç, A. (2008) "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, ss: 649-973.

Haddad, Y.Y. (1998) *Islam, Gender and Social Change*, Oxford University Press, USA, p.4.

Howley, C. (1999) "Egyptian Women's Rights", *BBC News*, 23 October 1999, www.news.bbc.co.uk

Howley, C. (2000) "First Egyptian Women Files For Divorce", BBC News, 29 January 2000. www.news.bbc.co.uk

İnanç, N,- Üstünsöz A (1998) "Kadın, Güç ve Hemşirelik", *Hemşirelik Forumu*, 1(2): 65-70.

Jacoby, T. A. (1999) "Gender Nation: A History of the Interface of Women's Protest and Jewish Nationalism in Israel", *International Feminist Journal of Politics*, (1:3 Autumn).

Jewish Virtual Library (2002) "The American, Israeli Cooperative Enterprise", *Jewish Virtual Library*, pp. 1-3.

Kandiyoti, D. (1997) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev: Aksu Bora-Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç ve Ferhunde Özbay, Metis Yayınları. İstanbul.

Kazemi, F. (2000) "Gender, Islam and Politics", *Social Research*, Vol: 67, No: 2, pp. 453-474. çev: Didem Özalpat (2004) "Toplumsal Cinsiyet, İslam ve Politika" (www.socres.org), ss. 251-268.

Kenneth, M.C. (2003) *Family History In The Middle East*, Ed. B.Doumani, State University of New York Press, New York, p. 265.

Kesiriklioğlu, F. (2006) "Küreselleşme Bağlamında Değişen Cinsiyet Kavramı", *Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi* (e-dergi), yıl: 2, sayı: 2, http://www.paradoks. org /makale/yil2_sayi2/fkoglu.pdf (Erişim: 05.10.2010).

Kirman, M. A. (2004) *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları. İstanbul.

Laurie, A. B. (1998) *Women, the State and Political Liberalization*, Colombia University Press.

Lindholm, C. (1996) *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology*, Blackwell Publishers: Oxford.

Marshall, G. (2005) *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev: Osam Akınhay-Derya Kömürcü) Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Meeker, M. M. (1976) "Meaning and Society in The Near East: Examples from The Black Sea Turks and The Levantine Arabs (1)", *International Journal of Middle East Studies* 7, pp. 243-270.

Mir-Hosseini, Z. (1999) *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran.* Princeton University Press. Princeton.

Moghadam, V. M. (2003) *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, 2. ed., Boulder CO: Reinner.

Moghissi, H. (1994) *Populism and Feminism in Iran*, St. Martin's Press. New York.

Mojab, S. (2006) "Ortadoğu'nun Savaş Kuşağındaki Kadınlar: Bölünmüş Dayanışmalar ve Dağılmış Direnişler", *Feminist Yaklaşımlar*, (Çev: Ayten Sönmez), sayı: 1, Ekim. http://www.feministyaklasimlar.org/index.php?S=n79celcfs4e8dia29t5qkivh72, (Erişim: 04.08.2010).

Nas, M. F. (2007) *Bölgesel ve Küresel Dinamikler Bağlamında Ortadoğu'da Kadın Hareketleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.

Ökten, Ş. (2009) "Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Toplumsal Cinsiyet Düzeni", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol: 2/8, Summer, ss. 302-312.

Paidar, P. (1995) *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran.* Cambridge University Press. Cambridge

Pappe, İ. (2009) *Ortadoğu'yu Anlamak*, çev: Gül Atmaca, NTV Yayınları. İstanbul.

Shami, S.-Taminian, L. (1997) *Children of Amman, Arab Society*, The American University in Cairo Press, Cairo, Egypt, pp. 183-189.

Tal, R.B. Shavi, A. (2002) "Women in Israel", *Israel Women's Network*, Israel, p. 4.

Tillion, G. (2006) *Harem ve Kuzenler*, çev: Şirin Tekeli-Nükhet Sirman, Metis Yayınları. İstanbul.

Üner, S. (2008) *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği*, T.C. Başbakanlık Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları

Werczberger, R. (2001) "The Advancement of the Status of Women-Israel 2001". *World Conference Against Racism*, DURBAN, 20 August 2001.

Wikan, U. (1996) *Tomorrow, God Willing*, The University of Chicago Press, London, pp. 145-157.

Yeğenoğlu, M. (2003) *Sömürgeci Fantaziler/Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis Yayınları, İstanbul.

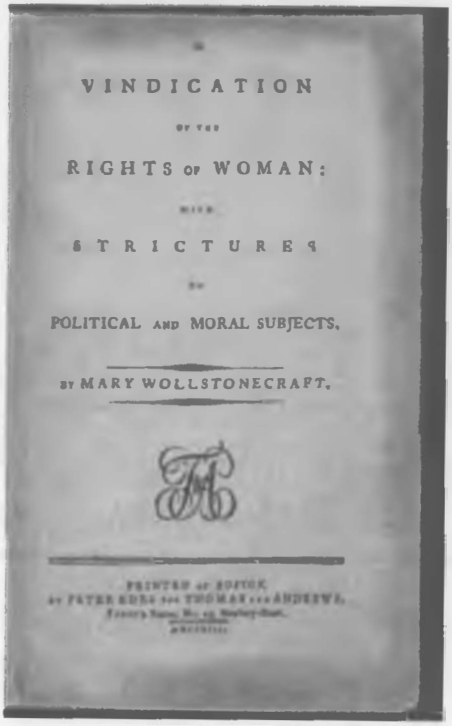
Yount, K.M. (2005) "Women's Family Poweer and Gender Preference in Minya-Egypt", *Journal of Marriage and Family*, Vol. 67, Issue 2, pp. 410-428.



Mary Wollstonecraft (1759-1797)

TARTIŞMA




A
VINDICATION
OF THE
RIGHTS OF WOMAN:
WITH
STRICTURES
ON
POLITICAL AND MORAL SUBJECTS.
BY MARY WOLLSTONECRAFT.

Üst: John Opie tarafından yapılan Mary Wollstonecraft'ın portresi, 1797, National Portrait Gallery.

Alt: *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* adlı kitabının 1792 tarihli kapak sayfası.

WOLLSTONECRAFT VE KADIN GÜZELLİĞİ ÜZERİNE

Deniz Soysal

Kadın hakları, kadın sorunu, feminizm, kadın çalışmaları gibi terimleri duyduğum zaman çoğunlukla rahatsız olurum. Çünkü bir yerlerden sürekli samimiyetsizlik kokusu gelir. Bu ülkede kadının kimliğinden, toplumsal rollerinden söz etmenin anlamlı olduğundan bir türlü emin olamam. Örneğin Türkiye'de yalnızca 2011 yılında, yani bir yıl içerisinde, 16 yaşına henüz girmiş kızlarını evlendirebilmek için mahkemeye başvuran yirmi bin anne ya da babanın olduğu söylendiğinde, bunu kadın sorunu olarak adlandırmak bana çok sorunlu gibi geliyor. Bu bir kadın sorunu değildir, bu bir insanlık sorunudur, henüz insan olmanın ne anlama geldiğine ilişkin hiçbir duygu ve düşünce geliştirememiş yirmi bin anne ve babanın varlığı sorunudur ve de mahkeme kayıtlarına geçmeyen daha binlercesinin varlığını tahmin etmek zorunda kalmak sorunudur. Aynı hata 'kadına karşı şiddete son' adlı kampanya için de geçerlidir. Bir erkeğin bir kadını dövmesi ya da öldürmesini kadın sorunu olarak adlandırmak zihinsel bir sakatlıktan başka bir şey olamaz. Bu ülkede kadınlar dövülüyor ya da öldürülüyorsa bu toplumun erkek kadın ayırmadan çoğu vatandaşını zihnini sağlıklı bir şekilde kullanabilecek kadar bile yetiştirmemiş olduğu gün gibi açıktır. Bu karanlık, bu insanın göğsünü sıkıştıran gerçekleri kadın sorununa ancak şöyle bağlayabiliyorum: Biliyoruz ki nüfusun yarısını kadınlar oluşturuyor, bu kadınların yarısının da aklını kullanmayı hiç öğren-

memiş anne babalar tarafından yetiştirildiğini düşünelim, peki geriye kalan özenle, dikkatle yetiştirilen, eğitim alma şansına sahip kadınlar ne ile meşguller diye soruyorum kendi kendime. Bu ülkeyi erkekler yönettiğine ve erkekler yirmi bin genç kızın ailelerinin isteğiyle evlendirilmesine engel olmadıklarına göre bu işi kadınlar yapmak zorundadır. Ancak kadınlar toplumsal sorumluluklarını düşünmek, bunun için kendilerini geliştirmek yerine hayatlarını hangi sorunların peşinde koşarak harcamaktadırlar? Nasıl oluyor da kadınlar hiçbir toplumsal duyarlılık geliştirmeden üniversitelerden mezun olabiliyorlar? Kadın kotasından meclise giren az sayıda kadım saymazsak neden kadınlar erkekler tarafından yönetilmeyi yadırgamıyorlar? Kadının siyasal, sosyal ve düşünsel alanda tüm sorumlulukları, tüm yetkileri, tüm güçleri erkeğin eline bırakmasını ve bundan zerre kadar rahatsızlık duymamasını nasıl açıklayabiliriz?

Bu ve benzeri sorulara birinci kuşak feminizmin ilk filozofu olarak kabul edilen Mary Wollstonecraft'ın büyük yapıtı *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*'nden bir iddiayı merkeze alarak yanıt vermek istiyorum. Yanıtım bütüncül değildir ancak vereceğim yanıt kadının durumunu yaratan en önemli nedenlerden biridir, hatta belki de birincisidir. Bu yüzden diğer etmenleri dışlamadığımı ancak bu yazı dâhilinde yalnızca tek bir noktaya yoğunlaşmayı seçtiğimi belirtmek istiyorum. 1700'lerin sonlarında "tarzının dolaysızlığı ve algısının derinliği karşısında" yirminci yüzyıl insanını bile şaşkına çeviren Wollstonecraft altı haftada tamamladığı bu yapıtta birbirinden keskin gözlemlerini ve iddialarını korkusuzca gözler önüne sermiştir.[1] Bunlar arasında en önemlilerinden biri kadının içinde bulunduğu durumun güzellikle olan bağına ilişkindir. Wollstonecraft'ın iddiası şöyledir:

> [Kadınların] bedensel ve zihinsel güçleri, ahlâksız bir güzellik nosyonuna feda edilir, çünkü amaçları evlilik yoluyla –bu dünyada kadınların yükselmelerini sağlayacak tek yolla– kendilerine bir gelecek hazırlamaktır.[2]

Bu iddiada iki önemli kavramı tartışmamız gerekmektedir: kadın güzelliği ve evlilik. Toplumun tüm bireyleri tarafından önem verilen ve baş tacı edilmiş bir kavramdır kadın güzelliği. Kadın güzelliğinin ya da güzellik idealinin hem erkek hem kadın yaşamına etkileri çok büyüktür ama buna rağmen üstüne derin bir düşünme gerçekleştirmek çok az kişinin aklına

[1] Sheila Rowbotham, "Önsöz," Mary Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Müdafaası* içinde, İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2012, s. 7.
[2] Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 14.

gelir. Yalnızca zayıflamak için anoreksiya hastalığına yakalanan ya da dengesiz rejimler yapıp, zayıflama hapları kullanıp ölen kadınlar olduğunda güzellik ideali tartışılır, konuşulur, eleştirilir ancak bu gibi uç durumların dışında pek tartışma konusu yapılmaz. Burada esas meselenin bu uç durumlarda olmadığını, sorunun kökeninin aslen tam da normal olarak kabul ettiğimiz durumlarda ortaya çıktığını öne süreceğim.

Kadın güzelliği idealini üstüne düşünülmeye değer kılan gerçek şudur: kadın güzelliği kavramı, beklentisi ya da kalıbı kadının hem bedensel hem zihinsel güçlerini ne yönde kullanacağını belirlemekte, yönlendirmekte ve yönetmektedir. Wollstonecraft'a göre bu güçler güzelliğe "feda" edilmektedir; yani kadın bedensel ve zihinsel güçlerini güzel olmaya yoğunlaştırır, böylece bu güçleri kullanabileceği bambaşka alanlarda, örneğin siyasette, sanatta, sporda ya da bilimlerde kullanmayıp köreltir ya da kötürüm eder. Aynı zamanda aktardığımız iddiada görebileceğiniz gibi Wollstonecraft bu güzellik nosyonunu "ahlâksız" olarak niteler. Bu niteleme kadın ile erkek arasındaki ilişkiye muhafazakâr ya da geleneksel bir bakış açısından bakıyor olmasından kaynaklanmaz. Wollstonecraft onsekizinci yüzyıl İngiliz Aydınlanma felsefesinin en önemli filozoflarından biri olduğundan aklın süzgecinden geçmeyen hiçbir gelenek ya da görüşü kabul etmez; Wollstonecraft muhafazakâr değil aksine ilerici ve yenilikçidir. Kadın güzelliği nosyonunu ahlâksız olarak nitelemesinin nedeni kadının onu ne için, ne amaçla yakalamaya çalıştığında aranmalıdır. Kadın güzelliği şu anda ve uzun yıllardır toplumda konumlandırıldığı yer açısından bütünüyle erkeğin hazzı içindir, üstüne üstlük erkeğin yalnızca ve yalnızca bedensel hazzı içindir, onların "duyularını" doyurabilmek içindir.[3] Ancak biliyoruz ki, bedensel hazlarda hangi cinsiyete ait olursa olsun, kendi başına ahlâksız olarak nitelendirilebilecek hiçbir yan yoktur. Ahlâksızlığı başlatan haz değil, hangi cinsiyetten olursa olsun bir insanın bedeninin maddi ya da manevi ya da sosyal bir getiri karşılığında başka bir insanın ya da bir grup insanın hazzı için düzenlenmesi, belli bir biçime sokulması, belli hareketlerle donatılmasıdır. Gerçekten özgür bir seçimin sonucunda oluştuğunda haz verme isteği de kendi başına ahlâksız olarak nitelendirilemez elbette. Bu sürecin tamamlayıcısı olan, Wollstonecraft'ın ahlâksız nitelendirmesinin temelini oluşturan şey, kadının vereceği haz karşılığında bir şeyler istemek zorunda bırakılmasıdır. Yani ünlü 'kadınlar ne ister' sorusunun yanıtı varolan toplumsal düzende kolayca verilebilir: Kadın güzel olmak, güzelliğiyle haz vermek ve karşılığında da haz verdiği ya da vereceği kişiyle evlenmek ister. Burada da dikkat edil-

[3] Wollstonecraft, *a.g.e.*, s. 30.

mesi gereken bir nokta olduğunu vurgulamak zorundayım: evlilikte ya da evlenme isteğinde kendi başına ahlâksız olarak nitelendirilecek hiçbir şey yoktur. Üstüne düşünülmesi gereken şey ve çözümlememin asıl belirleyici etmeni kadın güzelliğiyle başlayıp evlilikle sonlanan bu sürecin bir alışverişe dönüşüp dönüşmediğidir. Alışveriş bir mal ya da hizmet alıp karşılığını ödemektir, ancak alışveriş demek zorunlu olarak ve yalnızca mal ya da hizmet karşılığı para alıp vermek demek değildir, para yerine mevki, saygınlık, güvenlik, özgürlük vb. geçebilir. İşte tam bu noktada, yani insanların duyguları ve yaşamları alışverişin parçaları haline getirildiğinde ahlâksızlık başlar. Güzellik, haz ve evlilik sözde değil gerçekten özgür olan insanlar arasında alışverişe, yani ticarete dönüşmeme şansına sahiptir, ancak kadın elde ettiği haklara, aldığı eğitime ve kısmen edindiği ekonomik güce rağmen hâlâ özgürleşememiş olduğundan dolayı evlilik kadının hayatını belirleyen en önemli toplumsal kurum olmayı sürdürmekte, bu yüzden de alışverişin bir parçası olmaktan kurtulamamaktadır. Böylece Wollstonecraft'ın yukarıdaki ifadesini birbirine bağlı iki temel iddiaya çözümleyerek şöyle ifade edebiliriz: Birincisi kadın güçlerinin çoğunu güzel olmaya yoğunlaştırır, ikincisi bunun tek bir nedeni vardır, bu da güzelliğin ona evliliğin kapısını açacak yegâne anahtar olmasıdır. Burada iki soru sorulması gerekir: birincisi ve yanıtlanması daha kolay olanı erkeğin evleneceği kadını seçerken kadının güzelliğini ve güzelliğin kendisine vereceği hazzı ön planda tutup tutmadığıdır; ikincisi kadın için evlenmenin tek hedef, tek çıkış yolu, tek varolma biçimi olup olmadığıdır.

İkinci soruyu yanıtlamak birinci sorunun yanıtını daha açık hale getireceğinden ikincisinden başlamak istiyorum. Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* adlı yapıtını 1792 yılında İngiltere'de yayımlamıştır. İkiyüzyirmi yıl önce İngiltere'deki kadının kimliğinin ve varlığının evlilikle belirlendiğini ve artık günümüzde böylesi bir kaderin kadınların yaşamından çıktığını düşünmek isteriz ya da düşünmeye yönlendiririliriz; evet kadının durumu çokça dönüşmüştür, ancak ataerkil düzen aynen kapitalizm gibi o kadar esnek ve krizleri atlatmakta o kadar başarılı bir toplumsal düzendir ki kadın eğitim, seçme, seçilme ve çalışma hakkı ya da ekonomik özgürlük kazanmış olmasına rağmen hem ruhunun derinliklerinde hem de toplumsal olarak köleliği büyük ölçüde yaşamayı ve yaşatmayı sürdürmektedir. Ataerkil düzenin tüm haklarını verip gene de kadının köleliğini sürdürebiliyor olmasının en önemli nedeni kadını bilinçaltından yakalamış olmasıdır. Örneğin genelde kadınlar ataerkil düzenin değer yargılarını çoğu zaman erkeklerden daha ateşli bir şekilde savunurlar, çünkü bu değer yargıları bilinçaltında kaldığı sürece sorgulanmadığından daha etkili ve belirleyicidirler. Bu yüzden sistem şunu sağlama-

ya çalışır: kadın özgür olduğunu zannetmelidir ama bilinçaltında bir gün evleneceği, evlenmek için var olduğu, evlendiğinde tam bir insan olacağına koşulsuzca inanmalıdır. "Kadınlar köle derken, bu sözcüğü siyasal ve sivil anlamda kullanıyorum. Kadınlar dolaylı yoldan haksız bir güç kazanmak uğruna kendilerini satıyorlar."[4] Bu nedenle vurgulanması gereken nokta kadınların erkeklerin değil ataerkil toplum yapısının köleleri olmaktan çıkamamış olduklarıdır. Bunun nedenleri ancak kadının toplumsal yapıdaki konumlandırılışı incelenerek ortaya konabilir.

Peki, sistem nasıl oluyor da kadının köleliğini sürdürmesini sağlamaktadır? Bunu anlamak için Wollstonecraft'ın uzun çizgiler arasında vurguladığı noktaya dikkatimizi yöneltmeliyiz. Evlilik "bu dünyada kadınların yükselmelerini sağlayacak tek yol"dur diyor Wollstonecraft. Bu gerçek 1790'lardan günümüze çok küçük bir ölçüde değişmiştir ve bu değişim de dünya coğrafyasının belli bir bölümünde olmuştur. Kadın tüm insanlar gibi güvenli bir yaşama ihtiyaç duyar, toplumda bir yer edinmek, bir birey olarak kabul edilmek, toplumsal ilişkiler kurmak, ekonomik ve sosyal olarak başarılı olmak ister. İşte kadın tüm bunları aynı anda elde etmek istiyorsa önündeki en uygun yol belli bir yaşa geldiğinde "uygun" bir evlilik yapması ve gene fazla geç kalmadan çocuk sahibi olmasıdır. Bunları gerçekleştiren kadın güvenli bir sosyal ortam edinir, birey olarak kabul edilir, eğer çok istiyorsa kocasını ve çocuklarını ihmal etmemesi koşuluyla mesleğini sürdürebilir, başarıdan başarıya koşabilir. Kadın evlenerek hem kocası, hem toplum, hem yasalar tarafından koruma altına alınmıştır, saygın biri olarak kabul edilmiştir, belli özgürlükler edinmiştir, varlığını tamamlamış, birey olmuştur. Eğer kadının bir mesleği yoksa o zaman "iyi" bir evlilik yapmış, evinin kadını olmuş olması da güvenli ve saygın yerini koruması için yeterlidir. Ama kadın hiç evlenmemişse ya da boşanmışsa işte o zaman tüm bu normal insani talepler ve ihtiyaçların kapısı kapanır ve zorluklar baş gösterir. Evlenmemiş kadının üstünde her zaman evlenmesi yönünde baskılar vardır, "kötü gözle bakılma" durumunda kaldığından kendini güvende hissedemez, ekonomik özgürlüğü yoksa evlenmemesi onu tamamen ailesine bağımlı bir yaşama sürükler. Boşanmış kadının durumu da daha iyi değildir, o da güvenliğini sağlamakta zorlanır, ailesinin evine dönmek zorunda kalabilir, çıkış yolu olarak çoğu zaman yeni bir evlilik yapmayı seçer. İşte tüm bu zorlukları yaşamak istemeyen bir kadın için "güzellik" en önemli şey olur. *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*'ne yazdığı önsözde Sheila Rowbotham güzelliğin konumunu bir "kapan" olarak değerlendirir ve şöyle der: "Wollstonecraft

[4] *A.g.e.*, s. 248.

her yanda kadınları tuzağa düşüren kapanlar görür. En tehlikelisi, kadınların insanlıklarıyla alay ederken diğer yandan güzelliklerine ilgi gösteren nezakettir. Kadınların, erkeklerin ilgisini çekmek için nasıl zayıflık ve bağlılık göstermeye razı olduklarına üzülür."[5] Güzelliğiyle erkeği elde eden kadın kendini güçlü zanneder, ancak aslında toplumsal yapı tarafından içine yem olarak evlilik konulmuş bir kapana kaptırmış olur kendini. Normal bir yaşam edinmek için evlenmek zorundadır, evlenmek içinse erkeklerin beğenisini cezbetmelidir, bu da ancak çağın güzellik kalıplarına ve güzellikle beraber ülkemizde 'namus' olarak adlandırılan anlayışa uyum göstermesiyle mümkündür. Wollstonecraft'ı üzen bu kapanın kadını geri dönülmez bir biçimde zayıflığa mahkûm etmesidir; kapan öylesine zekice oluşturulmuştur ki kadın kapanın farkına ya çok geç varır ya da hiç varmaz; geç de olsa farkına vardığındaysa kendini geliştirmek ve zayıflığını yok etmek için pek fazla şansının olmadığını görür.

Kadının durumu böyleyken erkeğin evlilik seçimini yaparken güzelliği ön planda tutup tutmadığı sorusuna dönebiliriz. Kadının eninde sonunda bir koca bulmak için çırpındığını bilen erkek sizce seçimini neye göre yapar? Kadının varoluşunun yapacağı evliliğe bağlı olması, erkeğe bir tiranın sahip olabileceği türden bir güç verir. Bir tiran sahip olduğu güç ve bunu kullanarak insanlarda yarattığı korkuyla yönetimini sürdürür. Kendi başlarına yaşamlarını sürdüremeyeceklerine inanan insanlar tirana kolayca boyun eğerler. Tiran da bu güç sayesinde tamamen keyfî bir yönetim sergiler. Erkeğin eline de tiranca bir güç veren, varolan toplum yapısı içinde yetişen kadının evliliğe duyduğu yaşamsal ihtiyaçtır. Tiran nasıl keyfi için zorbalık yapmaktan çekinmezse erkek de kendisine verilen gücü hazzını garanti altına alacak şekilde kullanacaktır. Eğer erkek toplumca çok önemsenen ekonomik güce, yani bir mesleğe, bir maaşa ya da bir servete sahipse kadınlar için iyi bir koca adayı olacaktır. Evliliğin en azından görünüşte tek eşli bir cinsel birliktelik olduğu düşünülürse erkek böyle bir birlikteliği kendisine en çok haz verecek olan kadınla kurmak isteyecektir. Sonuçta en çok haz verecek kadının kazanacağı bu yarış doğal olarak güzellik yarışına dönüşecek ve kadın bu zaferi önce güzelliğiyle sonra da bizim ülkemizdeki ahlâk anlayışına bağlı olarak "namus"uyla kazanacaktır. Güzellik namustan daha önce gelir çünkü ne kadar namuslu olursanız olun güzel değilseniz evlilik için aranan ömür boyu haz garantisi veren bir nesne olamayacağınızdan gerekli koşulu sağlamamış olursunuz. Demek ki, erkeğin güzelliğe odaklanması kadının tüm geleceğinin

[5] Sheila Rowbotham, "Önsöz," Mary Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Müdafaası* içinde, İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2012, s. 16.

parmağına bir erkek tarafından takılacak yüzüğe bağlı olmasından dolayıdır. Geleceğiniz, güvenliğiniz, toplumdaki yeriniz bütünüyle başka bir varlığa bağlıysa, insanın en önemli ihtiyaçlarından biri kendini güvende hissetmek olduğundan, bu varlığa eninde sonunda tâbi olursunuz. Evlenmeyen kadının birey olamadığı, haz vermeyen kadının barınacak yer bulamayıp ya ailesinin kölesi ya da güvenliği olmayan bir yalnızlığa mahkûm olduğu bir toplumda kadın alyansıyla var olmak zorunda kalır. "Kadınların," diyor Wollstonecraft, "evlenmedikleri ya da evlenmeyi düşünmedikleri durumlarda nasıl varolabilecekleri bizlere söylenmez."[6] Yani kadınların evlenmeyen bir kadının nasıl yaşayacağına ilişkin hiçbir fikri yoktur. Evlenmemiş bir kadın demek ya evde kalmış bir zavallı demektir ya da ahlâksız, kötü bir kadın demektir. Kadına çocukluğundan beri öğretilen budur. "Kadının zihni onun güzelliğine tercih edilmedikçe, düzgün bir eğitim sistemi de asla kurulamayacaktır," diyor Wollstonecraft.[7] Bu yüzden çağımızda kadın eğitim alabiliyor olmasına rağmen çoğunlukla kendisine getirilen sınırlandırmaları aşamamaktadır. Zihni yerine güzelliği tercih edilmiş olan kadının hayâl gücü de gelinliğinin süslemeleri, evleneceği gün saçını nasıl yaptıracağı ya da evinin perdeleri ve mobilyalarının nasıl olacağından başka bir şey için çalıştırılmadığından evlenmeden bir kadının varolabileceği çeşitli yolları zihninde tasarlayamaz bile. Elbette bunlar çoğu kadının bilinç düzeyinde bulunmayan şeylerdir: 'Aşk' adı verilen bir mitle gözü boyanan, 'evlendiler ve sonsuza kadar mutlu yaşadılar' masallarıyla uyutulan kadın yaşamının büyük bölümünü 'Uyuyan Güzel' olarak yaşar. Sonucu şöyle özetleyebiliriz.

1. Kadının nihai hedefi evlenmektir, çünkü toplum ancak evlendiğinde onu bir birey olarak kabul eder, onun güvenliğini garanti eder, ona başka türlü sahip olamayacağı bazı özgürlükler verir. Bu koşullarda kadın evlenmek için her şeyi yapacaktır, evlenmekten başka bir şey düşünmeyecek, evlenmekten başka bir hayal kurmayacak, evlenmekten başka bir ideale sarılmayacaktır.

2. Dolayısıyla kadın kendini erkeğin isteklerine, beklentilerine göre şekillendirmek zorunda kalır, böylece güzel olmak ve haz vermek kadının yaşamının esas belirleyicisi haline gelir.

3. Yalnızca güzellik hedefiyle çalıştırılan beden gerçek bir gelişim gösteremez, zayıf kalır. Öte yandan kadının zihinsel gelişimi hep ikinci planda kalır, hattâ genellikle kadının yaşamında hiçbir yer edinmediğinden kadının zihni çoğunlukla gelişmemiş olarak kalır.

---

[6] Wollstonecraft, *a.g.e.*, s. 51.
[7] *A.g.e.*, s. 280.

Kadının gerçek anlamda özgürleşmesi ancak bu üç maddede özetlediğim durumun değişmesi sonucunda mümkündür. Önce evlilik kadın için varolma biçimi olmaktan çıkmalı, toplum evli olmayan kadının da güvenliğini, saygınlığını ve bireyliğini koruma altına almalıdır ki kadın kendisini erkek hazzına göre belirlemekten vazgeçip seçimlerini özgürce yapabilsin. Evlilik de ancak bu koşulda saygınlığını korur ve bir ticari etmen olmaktan çıkar. Böylece kadınlara bedensel ve zihinsel güçlerini korumak ve geliştirmek için bir alan açılır, kendilerini güzellik yarışmalarının dışında konumlandırabilirler ve toplumun gelişimine erkek kadar katılması gerektiğini, bunun yalnızca erkeğin değil kadının da yükümlülüğü olduğunu anlayabilir. Tüm bunların yalnızca eğitimle başarılabileceğini sanmak saf bir iyimserlik olur. Wollstonecraft zamanında kadınlar çok düşük düzeyde bir eğitim alabiliyordu, günümüzde bizim ülkemizdeyse kadınların yarısı eğitim alıyor ama hâlâ gençliklerini koca arayarak orta yaşlarını da kocalarını ellerinde tutmaya çalışarak geçiriyorlar. Dolayısıyla *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*'ndeki şu belirlemeyi yaşamlarımızla fiilen doğruladığımızı açıkça görebiliriz: "Toplum farklı bir şekilde düzenlenmediği sürece," diyor Wollstonecraft, "eğitimin kendisinden fazlaca bir şey beklenemez."[8] Varolan toplum kadınların akıllarını geliştirecekleri, topluma katkıda bulunacakları şeklinde değil, aksine güzelliğe yoğunlaşacakları ve temel dertlerinin kocalarına haz vermek olacağı şekilde düzenlenmiştir. Bu yüzden kadın üst düzey eğitim alsa bile çoğu zaman bu düzene tâbi kalır. Öğrenme kadın için zorunlu olmayan, olmasa da olur bir etkinlik olarak kaldığı sürece hiçbir eğitim kadının zihnini sakatlıktan kurtaramayacaktır. Kadınlar için öğrenme, diyor Wollstonecraft "ikincil önemde bir uğraş olduğundan, herhangi bir alanı incelemede gerekli olan coşkuyu ve aklı ve yargıyı açık tutan konsantrasyonu sergilemezler."[9] Gerekli yoğunlaşma sağlanmadan gerçek anlamda bir öğrenme ve zihinsel disiplin gerçekleşemez, bu yüzden ataerkil sistem kadının güzelliğe ve ona bağlı olarak evliliğe yoğunlaşmasını sağlayarak gerçek zincirlere ihtiyaç duymaksızın kadınların köleliğini garanti altına almış olur. Formül öylesine basittir ki gözden kaçabiliyor olması şaşırtıcıdır: "Servet sahibi bir insan, erdemli bir insandan daha fazla saygı görüyorsa, insanlar erdemden önce servet peşinde koşacaktır. Akıllarına değil, güzelliklerine ilgi gösteriliyorsa, kadınların zihinleri ekilmemiş topraklar olarak kalacaktır."[10] Yani toplumsal yapı temel olarak saygı ve ilginin dağıtılması üzerinden çalışmaktadır. İnsanlar saygıya ve ilgiye giden en kısa, en ko-

[8] *A.g.e.*, s. 51.
[9] *A.g.e.*, s. 35.
[10] *A.g.e.*, s. 281.

lay ve en garantili yolu seçmeye eğilim gösterirler. Erkek ile kadın farklı yollar seçiyorsa bunun nedeni ikisinin önüne aynı hedefe yönelen farklı yollar sunulmuş olmasıdır: Erkekler parayla, kadınlar güzellikle saygıdeğer ve ilgi çekici olmaya çalışırlar. Bu durumda erkeklerin erdemle, kadınlarınsa akılla fazla işi olmamasına şaşırmamak gerekir.

Ben değişimin zorunlu olduğunu iddia ediyorum çünkü kadının şu andaki durumu aslına bakarsanız hazindir. Karşımıza çıkan portrede kadının durumunu Wollstonecraft'tan aldığım birkaç nitelendirmeyle ifade etmek istiyorum. Bu ifadelerin fazla acımasız olduğu düşünülebilir ancak kendimize ya da çocuklarımıza bazı durumlarda gerçekten gerekiyorsa acımasız davranmamız zorunludur, öğrenme ne yazık ki bazen başka hiçbir şekilde gerçekleşmez. Ülkemizde çocuk gelin olmama şansı elde etmiş, en azından lise eğitimi alabilecek kadar okula gönderilme şansı elde etmiş kadınların çoğunluğu şu tabloyu sergiler: Kadınlar çocukluklarından itibaren "vakitlerini ayna karşısında"[11] harcarlar ve sonuçta "arzu nesneleri" ne[12] dönüşürler, böylece "aptallık üreten ve yayan kişiler"[13] olurlar, çünkü onlardan "evcil hayvanlar"[14] olmaları istenmiştir, bu yüzden olgunlaşmak yerine "kocaman çocuklar"[15] olarak yaşamlarını sürdürürler, gençliklerinde "aşka ve şehvete köle olan yaratıklardır,"[16] güzelliklerini kaybettikleri yaşlarından sonra da hem zihinlerini geliştirmeleri hem de karakterlerini değiştirmeleri artık olanaksız olduğundan bir "ev kölesi"[17] olur çıkarlar. Bu tablonun karşısında kadının kurnazlığından, sinsiliğinden, oyunculuğundan, erkekleri yönettiğinden dem vuranlar olabilir. Ancak bu yakınma bütünüyle sakat bir bakış açısının göstergesidir. Önce kadının tümüyle erkeğin belirlediği bir varlık haline getirip, ondan sonra da elinde kalan akıl kırıntılarını kendini ve elde ettiklerini korumak için bencilce kullanıyor diye suçlayamazsınız. "Kadınları," diyor Wollstonecraft "göz kamaştırıcı sıfatlarla süslemek ve sürekli bir çocukluk durumuna hapsolmuş, kendi başına ayakta duramayan yaratıklar olarak görmek yerine, rasyonel yaratıklar olarak ele alırsam, kendi cinsimin üyelerinin beni hoş göreceğini umuyorum."[18] Ben de kadının bu durumundan yalnızca erkekleri sorumlu tutanları ve böylece erkek düşmanlığını körükleyerek tüm toplumu kadın üzerine düşünmekten alıkoyanları rasyonel ya-

[11] *A.g.e.*, s. 6.
[12] *A.g.e.*, s. 14.
[13] *A.g.e.*, s. 14.
[14] *A.g.e.*, s. 30.
[15] *A.g.e.*, s. 34.
[16] *A.g.e.*, s. 41.
[17] *A.g.e.*, s. 144.
[18] *A.g.e.*, s. 12.

ratıklar olarak göremiyorum. Çünkü gözlemlerinden bazı genel sonuçlara ulaşabilen herkes, zihni çocuk yaşta kalmış ve bir erkeğe sırtını yaslamadan ayakta duramayan kadınların kendileriyle birlikte erkekleri de acınası hale getirdiklerini görebilir. Erkeğin duyuları yeterince doyduktan sonra tüm ağırlığını üstüne vermiş bu büyümüş çocuk canını sıkmaya başlar, çünkü kadın aşk gösterilerine, hediyelere doymak bilmez, istediğini alamayınca ağlar, verdiği her şeyin her zaman maddi olmasa da en azından manevi karşılığını bekler. Kadın aşırı derecede kıskançtır, çünkü elde ettiklerini güzelliğine borçlu olduğundan kısa zamanda kendisinden daha güzel kadınların varolduğunu ve kocasını ayartabileceklerini anlar. "Kadınların," diye soruyor Wollstonecraft, "tüm enerjilerini güzel görünmeye odaklanmışken ve çıkarları da onları bu yönde davranmaya iterken, hemcinsler arasında sürekli bir rekabet olması şaşırtıcı mıdır? Tüm kadınlar aynı yarışa katılmış gibidirler; hemcinslerine kuşkuyla ve kıskançlıkla bakmasalar, ölümlülere özgü erdemlerin üzerine çıkabilirlerdi."[19] Ancak varolan koşullarda çoğunlukla çıkış yolu bulamayan kadın erkeklerin dünyasına yabancı ve kadınlara düşman sürdürür yaşamını. Erkek de ya karısının isteklerini yerine getirmek için pervane olmak ya da bu şımarık çocuğu kontrol altına almak için elindeki gücü kullanarak zorbalaşmak zorunda kalır. Bu durum erkeğin zihinsel gelişimine de sekte vurur, karşısında akıl yetileri gelişmiş, kendi düzeyinde bir insan bulunmadığından çocukça taleplerle ve sınırlandırmalarla mücadele ederken kendisini rasyonel olmayan bir insan ilişkisinin içinde bulur. Zorbalığı da bundan doğar, kadını çocukluğa mahkûm etmiş olan düzenin kendisini de aşağı çektiğinin ayırdına varamaz, en kolay çıkış yolunu seçer ve içinde bulundukları durumdan dolayı kadınları suçlar. Yani kadınlar çocukluğa mahkûm edilirken erkekler zorbalığa mahkûm olur, dolayısıyla suçlamamız ve sorgulamamız gereken bireyler değil ataerkil, eskimiş, köhneleşmiş ilkelerdir. Eğer erkekler zorba, kadınlar da şımarık çocuklar ve oyuncaklar olmaktan hoşnutlarsa diyecek bir şey yok. Ancak erkeğin zorbalıktan kadının çocukluktan kurtulamamasının bu ülkede iki cinsiyetin de aklını pek kullanmadığının, kullanmaya cesaret edemediklerinin göstergesi olduğunu iddia ediyorum. Zaten yirmibin kızın 16 yaşında evlendirilmeye çalışıldığı, dayağın, cinayetin fiziksel korumayla önlenmeye çalışıldığı bir ülkede yaşıyor olmam bu iddiamı kanıtlamak için yeterlidir. Değişim elbette ki eğitimle doğrudan ilişkilidir, ancak eğitim kadınların ve erkeklerin var olan durumda sahip oldukları duygulanımlar ve davranış kalıplarını kırabilecek düzeyde olmalıdır. Çağımız ansiklopedik bilgi

[19] *A.g.e.*, s. 275.

deposu diyebileceğimiz ama bu bilgileri özümsememiş olmasından dolayı feodal duyguları ve davranışları olduğu gibi koruyan, yaşamlarını ve kendilerini gerçek anlamda bir sorgulamadan geçirmemiş çokça okumuş kadın ve erkekle doludur. Nietzsche'nin Batı kültürüne yaptığı eleştiri bizim okumuş insanımız için de geçerlidir: "... modern insan hazmedilemez bilgi taşlarından oluşan muazzam bir kütleyi beraberinde sürüklüyor; sonra bu kütle masallarda söylendiği gibi, bazen tangır tungur ediyor insanın vücudunda."[20] Eğitimin başarısızlığı eğitim alan insanların aldıkları eğitimi yaşamlarını yansıtmalarına engel olurken, her geçen gün ülkemizdeki insanlar arası ekonomik, sosyal ve düşünsel uçurum katlanarak büyümektedir. Kadınların güzellik yarışı bu ülkenin geleceğine katkıda bulunamayan, iyi niyetli olsalar da sonuçta zihinlerini kullanamamalarının acısıyla kıvranan, cahilliği, yoksulluğu, sağlıksız ruhları besleyen bir kuşağın kendini tekrarlamasına katkıda bulunan bir etmen olarak açıkça karşımızda durmaktadır. "Mevcut durumda," diyor Wollstoncraft, "kadınların cehaletleri nedeniyle aptal ve kötücül oldukları tartışma götürmez; insanlığa en fazla yararı olacak değişiklikler, ancak kadınların davranışlarında bir devrime gidilmesiyle mümkün olabilir."[21] Kadınların davranışlarındaki bu devrimin yalnızca tek bir adımı kadının güzelliği kadar zihinsel yetilerine de önem vermesiyle olanaklı olacaktır. Wollstonecraft'ın çağrısı çirkinliğe yapılan bir çağrı değildir; aksine zihinsel güçle desteklenmemiş salt beden güzelliğinin aslında temel çirkinlik olduğunu kavramamıza yönelik bir çağrıdır. Kocasının ve çocuğunun çıkarını ve yararını düşünmenin ötesine geçebilecek bir düşünsel düzeye sahip kadınlar yetişmezse, ülkemizde çocuk gelinlerin ya da fiziksel ve psikolojik şiddetin önüne geçilemeyecektir.

[20] Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006, s. 36.
[21] Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, s. 281.



GİRİŞ
METİN DEMİR
Çevre Olarak Konumlandırılmış Kadını ve Doğayı Birlikte Düşünmek: Ekofeminizm

VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE
Bir Sosyal Mekanizma Olarak Toplumsal Cinsiyet: *H. Hartmann'a Eleştirel-Realist Bir Yorum*

***HANIMLARA MAHSUS* TARİHÇE**
FUNDA GENÇOĞLU ONBAŞI
Kadınlar Halk Fırkası: Doğudan Yükselen Işık

ELİF GAZİOĞLU
Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekilliği'nden "Kadından Sorumlu Devlet Bakanı"na: Hükümet Programlarında Kadın Temsilleri ve Kadınlara Yönelik Söylem

AYŞEGÜL UTKU GÜNAYDIN
Kadın Direncinin Bir Göstergesi ve Kadınca Bir Savunma Refleksi: Serbest Zaman ve Sanat

BEDEN POLİTİKALARI
MURAT ARPACI
Modernitenin Eşiğinde Toplumsal Cinsiyet Rejimi: *Pastoral İktidar, Beden Politikaları ve Evlilik*

VEHBİ BAYHAN
Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet

ZAFER ÇELER
Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı

TOPLUMSAL CİNSİYET VE ERKEKLİK
CENK ÖZBAY
Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak

SEVİM ODABAŞ
İnternette Erkeklik, Cinsel Sağlık Politikası ve Ticareti

ORTADOĞU
ADEM PALABIYIK
Toplumsal Cinsiyet'e Sosyolojik Bir Yaklaşım: Ortadoğu'nun Halleri

TARTIŞMA
DENİZ SOYSAL
Wollstonecraft ve Kadın Güzelliği Üzerine

9 771303 724634