

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Toplumsal Cinsiyetin Anahtar Kavramları

Cinsellik Şiddet Emek

Ebru Pektaş

Cinsellik Şiddet Emek

Ebru Pektaş



TOPLUMSAL CİNSİYETİN ANAHTAR KAVRAMLARI CİNSELLİK, ŞİDDET, EMEK

İleri Kitaplığı Yayinevi · 6

Toplumsal cinsiyetin anahtar kavramları

Cinsellik, şiddet, emek

Yazar: **Ebru Pektaş**

ISBN: 978-605-82779-5-3

İleri Kitaplığı Yayinevi 1. Baskı, Ekim 2017, İstanbul

© İleri Kitaplığı Yayinevi, 2017

Editör: **Zübeyde Duran**

Kapak illüstrasyon: **Erdem Duyğu**

Kapak tasarım ve mizanpaj: **Yener Yentek**

Birlik Yayıncılık ve Gıda San. ve Tic. Ltd. Şti.
Eğitim Mah. Adım Sk. No:23 Kadıköy İstanbul
www.ilerikitapligi.com iletisim@ilerikitapligi.com

Baskı: Deren Matbaacılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beylikdüzü OSB Mah. Orkide Cad. No: 9/Z Beylikdüzü/İstanbul
Tel: (0212) 875 48 86-87 (0212) 612 3185

İÇİNDEKİLER

Kitap Hakkında	5
Güzellik ve Beden	9
Cinsellik.....	21
Erkeklik.....	43
Toplumsal Cinsiyet.....	61
Annelik.....	73
Cinsel Taciz ve Saldırı.....	89
Erkek Egemenliği.....	105
Erkek Şiddeti.....	125
Dinler.....	139
Emek.....	153
Feminizm ve Kadının Kurtuluşu.....	173
Aile.....	203
Aşk.....	215
LGBTİ ve Queer Teori.....	225
Eril Dil.....	243

Kitap hakkında...

Bilirsiniz önsözlerde adetten olduğu üzere “kitabın hikâyesinden” bahsedilir. Son derece kısa bir sürede yazılan bu kitabın ise bu türden özel bir hikâyesi yok. Yine de yazar olarak, yazmaya çalıştığım konuya ilişkin duygularımın, deneyimlerimin de bir “hikâye değeri” olduğunu düşünüyorum.

Solculuğun/sosyalistliğin pek de cazip bir şey olmadığı ‘90’lı yılların sonunda sosyalist olmuş biri olarak, uzun bir süre “kadın sorunu” denilen konuya pek ilgi göstermemiştim. Okunacak çok şey vardı. Bunlar epey “ağır konulardı”. Hemen yola koyulmak gerekiyordu. Telaş içinde, büyük bir kaygıyla, büyülenerek, kapılarak, düpedüz âşık olarak bolca okudum.

Okuma listelerim yıldan yıla çoğaldı. Okudukça daha fazla ihtiyaç ortaya çıkıyordu; nihayetinde dünya tarihinden Batı Marksizmine, devlet tartışmalarından örgüt metodolojisine oldukça geniş bir alandı. “Kadın sorunu” okuma listem bana hiç acil ya da önemli gelmiyordu. Erteledikçe erteledim ta ki 2013 Gezi Direnişine kadar...

Bu anlattıklarım bir özeleştirici buhranı ya da yazarın gereksiz yere okuyucuyu duygusal markaja alması olarak görülmemeli. Aksine bu, K. Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nde bahsettiği gibi “eğiticilerin de eğitilmesi gerektiği” diyalektikliğiyle oldukça tutarlı görünüyor. Keşfetmemiz gereken geçmişteki “eksik bilincimiz” değil, bugünün yeni olanakları, dinamikleridir. Dahası geçmişte “eksik bilinç” pahasına

tutulan mevziler (örneğin kadın sorunuyla pek “ilgilenmeyen” Marksistlerin “Marksizm aşılmıştır” iddialarına karşı muhafızlığı), bugünü anlamada bize büyük bir avantaj sağlamaktadır.

Velhasıl benim “kadın sorunu”/“toplumsal cinsiyet” okumam, bir liste işi olmanın ötesine taşarak, yeniden bir büyük telaş, kaygı, büyülenme, kapılma, düpedüz âşık olma döngüsüne girdi. İşin ilginç yanı “toplumsal cinsiyet” konularının da bu aşır taşmalara, bu coşup kabına sığamamalarına fena halde meyyal oluşudur.

Burada elbette duygulardan bahsediyorum.

Bu sebeple elinizdeki kitapta “toplumsal cinsiyetin anahtar kavramlarını” çoğunlukla “duyguları da hesaba katan” bir betimsel girişle açmaya çalıştım. Bunu tercih etmemin nedeni pek çok alanda yazarların, konusuna olan “duygusal yakınlığını” özel olarak değerli görmemdir. Düşünülenin tersine yazar, duygusal yükünden arınmış, yarı-tanrısal bir pozisyonda, “yarasını ele vermekten” korkarken “nesnesini” yeterince kavrayamaz. Yazar taraflıdır, yazarın duyguları vardır.

Kitap hakkında bir iki söz...

Elinizdeki kitapta “toplumsal cinsiyet” alanına dair anahtar nitelik taşıdığı düşünülen, güncel pek çok vakada da tartışmak durumunda kaldığımız kavramlara yer verdim. Dolayısıyla kimi kavramlar önemlerinden bağımsız olarak bu kitap planı içinde yer almadı.

Kitapta, bahsettiğim anahtar kavramlara ilişkin tanımlayıcı bir çerçeve sunmaya çalıştım. Bu tanımlama çabası içinde kullanılan çeşitli örnekler ve tarihsel referanslar için çoğunlukla Avrupa’yı temel aldım. Çünkü Türkiye bağlamını odaklamak hem iddiamızı çok aşan özel bir tarih

çalışmasını gerektirmektedir hem de tanımlayıcı bir çerçeve için kimi özgüllüklerin dışlandığı daha “evrensel” modellere bakmak ihtiyaç olmuştur. Yine de örneğin “din” başlığında olduğu gibi Türkiye bağlamının kendini daha çok hissettirdiği kavramlar vardır.

Anahtar kavramların bir anlamı da yukarıda bahsettiğimiz birikimle, bir dönem “muhafızlığı yapılmak zorunda kalınan” Marksizmin sınanacağı alanı işaret etmesidir. Sınanacak olan, biraz daha açık ifade etmek gerekirse, “Marx bu konuda şöyle dedi, Lenin şu uyarıda bulundu, Zetkin şuna çubuk bükü” gibi mot a mot “Marksizmin bilgisi” değil, özel olarak Marksizmin kavramları, yöntemsel kategorileridir. Yöntemsel kategoriler ve kavramlar olarak; tarihselcilik, süreklilik-kopuş, Marksist bütünlük anlayışı, bütün-parça ilişkisi, yapı-üstyapı, belirleme, dolayım, koşullama, soyutlama, öz-biçim, evrensel-özgül, eşitsiz ve bileşik gelişme, ilişki ve süreç fikri gibi pek çok unsur sıralanabilir.

Bu kitabın iddiası bu türden bir yöntem okumasının cinsellikten erkekliğe, annelikten güzellik kavramına pek çok başlıkta değerlendirilebileceğidir.

Böylesi bir sına ma çabasının anlamı Marksizmin kendi dışındaki kaynaklara hiç başvurmaması değildir. Aksine Marksizm, feminizmin çeşitli yorumlarıyla alışverişini diri tutmalı, kendi müktesebatına uygun filtreler edinme konusunda pratikler kazanmalıdır. Literatüre merak uyanmasını tehlikeli/saptırıcı bulan yaklaşımların geçerliliği yoktur. Bu sebeple her başlığa düşüncemi yansıtmamasından bağımsız olarak kışkırtıcı olacağını varsaydığım epigram cümleleri ekledim ve yine hemen her başlıkta çeşitli feminizmlerin paradigmatik yaklaşımlarına değindim. Bunun literatüre

ilişkin belli bir merakın uyanmasını sağlamak ve kestirmeci-kalıp yargılarla hareket eden yaklaşımları eleştirmek adına da önemli olduğunu düşünüyorum. Bu literatüre merak duyulmaması büyük bir kayıptır, çünkü aslında burada, kadınlara yalnızca “neyi propaganda etmeleri” ve diğer kadınları “nasıl kurtaracakları” değil, işe yaramaz sevgililerini terk etmeleri gerektiği ya da bangır bangır orgazm olmalarının bir zorunluluk olmadığı da anlatılır.

Kavramlar ve tanımlamalar önemlidir. Çünkü nasıl tanımladığımız, nasıl mücadele edeceğimizle doğrudan ilişkilidir. Kitabın bu bağlamda mütevazi bir katkı olarak değerlendirilmesi dileğiyle...

GÜZELLİK VE BEDEN

*“Hiçbir şeyin tadı,
zayıflığın verdiği his kadar güzel değildir.”*

K. Moss

*“Güzellik, küçüklüğünden itibaren, engellenemez biçimde ya
kadına atfedilecek ya da ondan esirgenecektir.
(Kadın) eğer güzelliğe sahip değilse onu elde etmeyi umabilir;
eğer sahipse kesinlikle onu kaybedecektir.”*

F. Pacteau

*“Vücut bakımı ayinleri vaftiz törenleri gibidir;
en iyi durumda bunlar, bunlar olmadan kendini kaybolmuş ve
tek başına hissedecek kadını, ona bir zerafet durumu gibi gelen
hale sokarlar; kadın en kötü durumda, çoğu dinsel davranışın
tipik takıntılı-zorlayıcı özelliklerini sergiler.”*

S. Lee Bartky

Güzellik miti

Güzellik kavramı yoğun betimsel bir kavramdır; çirkinlik, sağlıksızlık, ölüm, soğukluk gibi hükmünü kestirmeden söyleyip kenara çekilmez. Bu nedenle güzellik üzerine yüzyıllarca süregelen çok çeşitli fikirlerin, sembol ve anlamların tanımlamayı sağlayacak bir tortu oluşturduğunu söylemek oldukça zordur.

Yine de güncel yaşamı tüm teferruatıyla boylu boyunca kaplayan güzellik kavramı, fikir ve yargılarını “evrensel

yasalar" gibi sunar. Tam da burada "güzellik tahayyülünün" belli bir baskı biçimi olarak kavranması mümkün hale gelir. Kaba hatlarıyla bile olsa bu baskı biçiminin toplumsal cinsiyet çatışmalarının merkezinde olduğunu ve kadını hedef alan karakterini keşfetmek zor değildir.

Geçmiş yüzyıllarda kadını baskı altına almayı ve toplumsal yaşantıdan çekmeyi temsil eden demir korseler, demir ayakkabılar bugün olmasa da, bize ölçüler dikte eden, her yerimizi kalıba alan, postürümüzü hizaya sokan "hayali bir demir korse"den bahsetmek mümkündür. Güncel yaşam bezdirici bir dinsel ritüel gibi güzellik talimatlarıyla doludur.

Acaba cildimiz kışa hazır mı? Sonbahar depresyonu kilo mu yapıyor? Mevsim geçişlerinde saç dökülmelerine karşı ne yapmalı? Aman cildimiz çatlamasın, tırnağımız kırılmasın, kaz ayakları coşmasın! Portakal kabuğu görünümündeki selülitlere karşı kremler sürmeyi de ihmal etmeyelim.

En fenası, bu "güzel olmak zorundasın" baskısı, sistematik biçimde kadınların özgüvenini, özsaygısını yıkmaya ayarlıdır. Ağzımızı açıp dişlerimizi saymadığı, tutup kafatası ölçümüzü almadığı için tüm bu baskı oldukça ince işler.

Oysaki bu yoğun baskı "düzeltici reçetelerini" sürekli bizi tahrip ederek, yıkarak geçerli kılabilir. İşte bu noktada yediğimiz yemeğin kalorisini bilmemek bir aymazlık, "doğal bir esinti" olan o parfümlerden sürmemek pervasızlık, saçlarımızın kırıklarını bir senedir kestirmiyor olmak meczupluktur. Bu cangılda fazladan yenilen bir dilim ekmek "davaya ihanet" gibidir. Güzellik adeta etik bir yükümlülüktür.

Bu baskı, vücut bütünlüğümüze ilişkin algımızı da parçalar. "İşte her şey güzel hoş da 'o sorunlu bölgeler' yok mu?" Sorunlu bölge derken sanırsınız ki bizatihi

üstüne oturduğunuz kıçınızdan değil de Dağlık Karabağ'dan bahsedilmektedir.

Vücudumuz onlarca parçaya ayrılıp özenle mükemmelleştirilir, erotize edilir. Ağız, saçlar, gözler, kirpikler, tırnaklar, parmaklar, eller, deri, omuzlar vb. Bunlar nemlendirilmeli, beslenmeli, ayrı bakımlara tabi tutulmalı, temizlenip, canlandırılmalı, parlatılıp, pürüzsüzleştirilmelidir.

“Vücut bakımı ayinleri vaftiz törenleri gibidir; en iyi durumda bunlar, bunlar olmadan kendini kaybolmuş ve tek başına hissedecek kadını, ona bir zarafet durumu gibi gelen hale sokarlar; kadın en kötü durumda, çoğu dinsel davranışın tipik takıntılı-zorlayıcı özelliklerini sergiler.”(1)

Bu sadece kültürel idealin ele geçirilişi değildir, aynı zamanda pazarlamaya uygun vücut bölgelerinin artırılmasıdır. Önceden seksi görünmeyen yerler seksileştirilir. Seksileştirilince de idealin incelemesine maruz kalır.(2)

Endüstriden moda ya “güzellik” mitleri

Uluslaşma süreçlerinde ‘kadın bedenine’ atfedilen özellikler ya da bizatihi milli bir vaka olarak propaganda edilen güzellik yarışmaları “bedene ilişkin politik yatırımları” ortaya çıkaran eşsiz örneklerdir. Yine de bedenin denetlenmesi, kurgulanması ya da ambalajlanmasında piyasa açık ara görünür niteliktedir. Endüstri, reklam, katalog, film, moda ve daha pek çok araç durmaksızın üretime koşar. Öyle devasa bir “aygıt” oluşur ki, “güzellik ideali” her yerde bizi izleyen bir göz gibidir.

Kadınların incelenmesine, seyredilmesine odaklanan bu “izlenen” olarak kadın imgesi, tüm kültürü kaplayan devasa bir yatırımdır. R.Coward’a göre dizilerden filmlere, moda kataloglarına her yerde “izlenen” olarak karşımıza çıkan bu kadın tipi pornografik özellikler göstermektedir.

Davranışına, vücut diline bakıldığında; kadın kendiyle ilgilidir, kendine dönüktür, kendini seyreder, kendine dokunur, bakışları serttir, erotizmin ciddi sularındadır hep.

S. Lee Bartky, kozmetik ve modayı kadının kusurlu varlığını, çelişki ve sancılarını gideren bir “öteki” olarak sahte bir ben-nesne ilişkisi içinde tanımlar. Kadın, güzellik etrafındaki toplumsal yargılardan kültür teknolojilerine uzanan bu devasa aygıt içinden varlığına ontolojik bir eş bulur. Benzer biçimde, Simone de Beauvoir, ayaklarını bağlayan Çinli kadınlardan, uzun tırnaklarından dolayı ellerini kullanmayan mankenlerden, kan dolaşımını sakatlayan korselerden vb. hep bu bağlamda bahseder.(3)

Güzellik kavramı etrafında kurulan yoğun baskının yalnızca kitlesel biçimde “narsistik hasarlar” yarattığı düşünülmemeli. Baskının boyutu ölüme varmaktadır; anoreksiya, bulimiya gibi yeme bozuklukları, ölümcül diyetler en iyi bilinen örneklerdir.

Naomi Wolf, The Beauty Myth'te (Güzellik Miti), 1950'li yıllardan sonra sürekli biçimde kadınları incelmeye zorlayan “güzellik mitini” patriyarkanın yeni bir biçimi olarak, yeni bir din olarak tanımlamaktadır. Bu noktada Wolf'un tezi, kadınların mücadelesi için bir tür “geri tepme” (backlash) olarak ifade edilen ve kazanımlara karşı daha ince yollu karşı saldırıların tam da bu “güzellik miti” ile sağlandığı yönündedir.

Wolf'un tezini izleyecek olursak, “zayıf kadın güzel kadın” imajı sanıldığı kadar masum değildir. 1920'lerde oy hakkının sağlanışına karşı atak olarak, “ince güzel kadın” algısı belirmeye başlamıştır. 2. Dünya Savaşı sonrası kitlesel biçimde eve dönen kadınlara yeniden “kıvrımlı/etli güzel kadın” olma şansı tanınmıştır. Ve nihayet '60'lı yıllardan günümüze, kadınların doğum kontrolü/kürtaj gibi

kazanımları, emek piyasasında artan yaygınlıklarını takip eden tekrar “zayıf kadın güzel kadın” mitidir. Zayıflık üzerindeki vurgu öylesine aşırıdır ki, yakın bir dönemde Arizona’da üniversite öğrencileri arasında yapılan bir araştırmaya göre her altı kadından biri obez olmaktansa kör olmayı tercih ettiklerini bildirmişlerdir.(4)

Günümüzde “çok zayıf/güzel kadın imajı” kültür endüstrisinin çok çeşitli alanlarında kendini göstermektedir. Sözelimi sanal dünyada yüzbinlerce ‘thinspiration’ (zayıf+ilham) veya pro-ana blog (anoreksiya yanlısı) hesabı bulunmaktadır. Mobil cihazlar için üretilmiş, tek işlevi fotoğraf-taki görüntünüzü daha zayıf ve daha pürüzsüz göstermek olan 70 binden fazla aplikasyonun varlığı diğer bir örnektir.

İşin acıklı tarafı bizi bu yatırımın sakatlanmış, takıntılı ve keyifsiz bir cinselliğe yol açmasıdır. Çünkü tüm ayrıntıcılığıyla cinselliğin üzerine çöreklenen “imge”, “gerçeği” hep kusurlu, eksik bir noktada tutmak zorundadır.

Güzellik mitinin kadınlar için bir yabancılaşma biçimi olarak ağır bir erkek egemen baskı olduğunu, kadınları, standartlara uyma çabası içinde sürekli değersizlik, kendinden tiksime, utanç ve suçluluk duygusuyla yüz yüze bıraktığını ve Barkty’nin deyiimiyle bunun kaba zora dayalı olmayan “içselleştirilmiş bir baskı” olduğunu söylemek mümkündür. Bu “içselleştirilmiş baskının” en tipik örneklerinden biri de kadınların makyaj yapmadıklarında sıklıkla kendilerini hasta gibi hissetmeleridir. Barkty özellikle “incelik imajı” konusundaki takıntının, kadınlara “mümkün olduğunca az yer kaplamayı” dikte eden bir erkek egemen kalıp olduğunu ifade etmiştir.

“Bir kadının pürüzsüz ve tüysüz bir tene sahip olması gerekliği, deneyimsizlik temasını bir adım daha ileriye taşımaktadır. Zira, hiç yaşlanmayan veya düşünürken hiç alınını

kırıştırmayan çocuk görünümlü yüze ancak çocuk görünümlü bir vücudun eşlik etmesi gerektir. İdeal bir kadın yüzü, erkeklerde çokça hayranlık duyduğumuz karakter, bilgelik ve tecrübe izlerine kesinlikle sahip olmamalıdır.”(5)

Güzellik miti, “daha fazla ne olabilir” denilen noktada, 90’lı yılların minimalizm ve androjeni akımıyla karşımıza çıkmıştır. Artık güzel olan kemikleri sayılan, solgun, memmesiz, kıvrımsız androjen kadındır. Sıfır beden “kimsesiz görünümlü” olarak (weif look) estetize edilmesine dayanan ve “eroïn şıklığı” adı verilen bu akımda, siyah ojeler ve yağlanmış saçlar “güzellik” olarak belirmektedir. Bu güzellik mitine ilişkin çarpıcı bir ifade eski bir model olan Zoe Fleischauer tarafından şöyle ortaya konmuştur:

“Modellerin eroïnmanlar gibi görünmelerini istiyorlardı. Ne kadar zayıf ne kadar üşütük görünürsen insanlar senin o kadar harika göründüğünü düşünüyorlardı.”(6)

Bedenin kontrolü ve inşası

Güzellik kavramının yalnızca kültürel koşullanmalarla örölmüş bir baskı içinde, bir mit olarak ele alınışı betimleyici olması anlamında oldukça zengin örnekler sunsa bile, meselenin özüne dair olanı bulma anlamında yetersiz kaldığı söylenebilir. Baskının kökeni nedir? Güzellik ve onun da içinde yer aldığı beden politikaları kendi ayrı tarihi olan, soy kütüğü çıkarılabilir yapılar mıdır yoksa ayrı değil bütünsel biçimde bütüne/ tarihsel-toplumsal dinamiklere bakılarak mı anlaşılabilir?

“Her şeyin ayrı bir tarihi var” yaklaşımı, günümüz akademik ortamında moda haline gelmiş, denebilirse mevcut entelektüel dünyanın ekmek kâpısına dönüşmüş yaygın bir eğilim. Bu modaya ayak uydurulursa, kahvenin, pantolonun, güzelliğin, aşkın, bedenin, fuhuşun ama aynı

zamanda kapı kilidi ve çamaşır mandalının da ayrı tarihi vardır. Bu yaklaşımın sorunu, tüm bu örneklerin kendi ayrı tarihini yaratma çabası içinde toplumsal bütünü yok sayması ve giderek “ayrı tarih” olarak bir tür düşünce/imgelem kronolojisi çıkarmasıdır. Örneğin konu beden ise, Antik Yunan’dan günümüze, günümüzden ilkel dönemlere yaklaşımlar, yargılar, bakış açıları, dil ve kavramlar son derece keyfi biçimde karşılaştırılmakta ve buradan özel bir tarih türetilmektedir.

Örnek vermek gerekirse, M.Foucault’nun ayrı tarih/soy kütük yaklaşımı dini bir pratik olan “günah çıkarma” ile psikiyatriyi aynı kefeye koyar. Bu yöntem içinde, ortaçağın oruçla terbiye edilen “çilekeş bedeni” ile günümüzün “diyet rejimleri”, perhizler aynıdır.

Daha açığı, Platoncu-Hristiyan izlek içinde beden, kutsallıkla/saflıkla/sahihlikle ve bilumum iyi methiyelerle anılan ruhun karşıtıdır. Beden; tekinsiz, akılcı olmayan, dışıl özellikleriyle bir feragat alanı, çilekeşin rüştünü ispat etme yeridir. Beden, ruhun hapisanesidir ve ruh tam da bu boyunduruk içinde, ona boyun eğmeyerek yücelir. İşte bahsettiğimiz “ayrı tarih/soy kütükçü yaklaşımda”, çilekeş/püriten/perhizle kendini ortaya koyan dinsel beden algısıyla, seküler dünyadaki diyet rejimleri ve feragatler içeren tıbbi reçeteler benzeştirilir.

Bu soy kütükçü yaklaşımla tutarlı olarak, bedenle varlık kazanan konuşma, duruş, kıyafet, toplumsal/kültürel olarak inşa edilir. Bu durumda beden, ona ilişkin yorum, söylem ve kullanılan dil ile anlam kazanır. Bedenin boyanması, kesilmesi, delinmesi, takılarla ve tılsımlarla donatılması, ayinlere konu olan çok eski kültürel yapılarıdır. Böylelikle, beden tüm bu örneklerde kültürel olarak inşa edilir.

“Bedenleri, bedensel halleri (doğum, cinsellik, acı, haz,

korku, sağlık, hastalık, engellilik, güzellik, çirkinlik, temizlik, çocukluk, gençlik, yaşlılık ve ölüm vb.), insanların bedenlerinden yararlanma bilgisini içeren beden teknikleri, bedensel imaj ve algıları toplumsal değerlerden ve beklentilerden öte değildir.”(7)

Biyolojik bedenin “toplumsal bedene dönüşümü ve kapitalizm

Yukarıda aktardığımız inşacı yaklaşımlar, bedeni, üzerine inşa edilen anlamların tarihi/soy kütüğü olarak sunmakta ve bedeni materyalist çerçevenin dışına taşımaktadır. Bedeni ve güzellik dahil bedensel halleri “yaratan” ya da inşa eden toplumsal değerler ve beklentiler nasıl oluşmuştur? Hangi maddi dinamikler, eşitsizlikler, çelişkiler (üretim ilişkileri) ve çatışmalar (toplumsal cinsiyet) etkili olmuştur? Bu durumda bütünsel ve tarihsel (ayrı olmayan) bir yaklaşım benimsenecek olursa hangi unsurlar tanımlayıcı olacaktır?

Beden, yalnızca dil, sembol, kültür gibi yapıların basit bir uzanımı, salt toplum tarafından inşa edilen bir tasarı olmadığı için tüm bunların dışında çıplak/nötr bir bedenden de bahsedemeyiz. Bu nedenle tıpkı cinsiyetin “toplumsal cinsiyet” olarak tanımlanması gerektiği gibi, beden de “toplumsal beden” olarak var olmalıdır.(8)

“Toplumsal beden”; toplumsal çelişkilerin/toplumsal cinsiyet çatışmalarının hem nesnesi hem de çatışma ve çelişkilerini koşullayan öznesi durumundadır. Bu durumda, beden sınıflar, kastlar, cinsiyetler arasında kesin biçimde bölünür ve bu bölünmüşlüğüyle yeni çatışmaları koşullar. İlk bölümde güncel versiyonlarıyla modadan kültür endüstrisine güzellik sorunsalına değinilmiştir. Üretim ilişkilerine, sınıflara bakıldığında ise bazı tarihsel örneklerin yeterince açıklayıcı olduğu görülecektir:

Burjuva devrimlerinin yarattığı sonuçlar...

“Devrimden sonra ayrıcalığın çöküşü erkek giyiminde ağırbaşlılığı zorunlu kıldı. Hırslı erkekler başarılarını ya da gösterişlerini görüntüleri ve süslü giyimleriyle insanları etkileyen karılarının ve metreslerinin vücutları üzerinde gösterdiler. Tarihte daha önce hiçbir zaman kadınlar bu kadar çok kumaşa bürünmemişti. Birinci İmparatorluk sırasında hâlâ sıkı ve boru gibi olan elbiseler Krinolin çağına (1854-1868) kadar gittikçe bollaştı: O günlerde bir etekliğin çapı üç buçuk metreye ulaşabiliyor ve otuz metre kadar kumaş gerektirebiliyordu. Heybetli bir idol olan madam bütün maiyetini belli bir mesafede tutardı. Hareket etmesi ya da oturması zordu. Hanımlar odasına gitmek bir hizmetçinin yardımını gerektirmekteydi.”(9)

Yüzleri pudralı, peruklu, ayrıntıya boğulmuş aristokratik erkek şıklığı, burjuvazinin hışmına uğradı. Yok edilmek istenen yalnızca bir sınıf değil, onun yaşam biçimi, bedenle kendini dışa vuran ayrıcalıkları oldu. Bunun kendini yalnızca bedenle sembolize eden kültürel bir yıkım olduğu düşünülemez elbette.

Kapitalizm burada romantik bir asiden çok “emek gücünün mobilitelerini” artırmak, çalışmaya uygun bedenler yaratmak, tüm bunları kâra dönüştürmek isteyen hesapçı bir konformisttir. Bu anlamda, hızlı nüfus artışı, giyim sanayi ve çalışmaya uygun/ hareket kısıtlaması yaratmayan kıyafetler bir zorunluluk halini almıştır.

“ Kadınların giyim tarzını dönüştüren hazır giyim sanayi... İnsanın görebileceği, dokunabileceği ve deneyebileceği giysilerle dolu, ferah ve iyi aydınlatılan bu mağazalar kadınların gözlerine, parmaklarına ve imgelemelerine gerçek bir ziyafet çekmekteydi; bu, yeni bir mutluluk kaynağıydı. Artık sürprizlerle ve hoşluklarla dolu alışveriş, fiyatlar

düşünce daha da heyecan verici hale geldi. Mütevazı orta sınıf kadınları ve hatta işçi kadınlar bile o zamana kadar hayal edilemeyen bir tercih yelpazesinin coşkusunu yaşadılar. Eskiden on yıl boyunca aynı mavi ya da gri elbiseyi giyen bir kadın artık her yıl değişik renkte birkaç patiska elbise satın alabilirdi.”(10)

Sonuç olarak denilebilir ki, beden yalnızca kültürel olarak, cinsiyetçilikle, din ya da iktidarla inşa edilen/yaratılan ya da içi doldurulan bir şey değildir. Beden ve güzellik materyalist bir zemin olarak erkek egemenliğinin de içinde yer aldığı toplumsal ilişkilerde ve çelişki-çatışmalarla üretim ilişkilerinde belirlenir. Beden ve güzelliğin “kadını odağa alan” fantastik kârlarla, sektörlerle kuşatılması kapitalizmin erkek egemenliğini nasıl yeniden ürettiğini gösterir. Bu zemin kültürel-ideolojik süreçlerle, sınıfsal karşılaşmalarla görünür ve nihayet kendisini bir koşullayan olarak sunar.

Kaynakça

- 1- Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim Yay.,2013, s.260
- 2- Rosalind Coward, Kadınlık Arzuları, Günümüzde Kadın Cinselliği, s.75
- 3- Simone de Beauvoir, Kadın, İkinci Cins, Genç Kızlık Çağı, Payel Yay. (1993),s. 338
- 4- Anadolu Üniversitesi, Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Kollektif, Cilt: 1, s.146
- 5- http://faculty.uml.edu/kluis/42.101/Bartky_FoucaultFemininityandtheModernization.pdf)
- 6- Anadolu Üniversitesi, Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Kollektif, Cilt: 1, s.146
- 7- <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/firatsbed/article/viewFile/5000186490/5000164168>
- 8- Burada “sosyal beden” kavramı kullanılmış <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/firatsbed/article/viewFile/5000186490/5000164168>)
- 9- Georges Duby, Michelle Perrot, Kadınların Tarihi, Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı, cilt:4, Türkiye İş Bankası Yay., (2005), s.309
- 10- A.g. e, s.310

CİNSELLİK

*“Seks başka bir toplumsal düzenin zihnini,
bu kadar ısrarla, bu kadar yaygın bir biçimde
hiç meşgul etmiş midir?”*

M. Foucault

*“Cinsel yoksunluk, bugünkü toplumsal yapının
ayrılmaz bir parçasıdır.”*

W. Reich

*“Cinsel sorunları kollektif çaba ve dikkate değmeyen ‘özel
meseleler’ alemine havale etme ikiyüzlülüğünü kendimize
nasıl açıklıyoruz?”*

A. Kollantay

*“Emek, Marksizm için neyse
cinsellik de feminizm için odur.”*

C. MacKinnon

Cinsellik denildiğinde genellikle, en özgürlükçü dostlarımızda bile “bir sorunsal” düşünme eğilimi ortaya çıkmaz. Kural olarak akla gelen, yabancılaşma, baskı, insani yeti ya da potansiyel değildir. Hatta tersine küçümsemenin, mizaha başvurma nın belirleyici etkisi görülür. Denilebilir ki, gerçekten ciddi bir konu olduğunu, sürekli mizaha sarılarak gösteren ender konulardan biri cinselliktir.

Cinsellekle ilgili bazı popüler konular bir biçimde gündemimizde yer alır: Söz gelimi kadınlar için vajinal orgazm niye böylesine önemlidir? Ya da kadınların büyük

gürültüler ve efektlerle orgazm olması neden bu kadar popüler bir erotik sahnedir? Medyanın gizemi çözölemeyen bir gezegenden bahseder gibi “G noktası”na bu kadar kafayı takması neye dayanır?

Cinsel doğamızın, türümüze özgü yanlarından bahsetmek; kimse bir gibbonun ya da keseli sıçanın cinselliği ile kendisinininkini kıyaslamak istemese de mümkün müdür? Cinsel doğamız ya da biyolojik cinselliğimiz, cinsel yönelimimizi belirler mi yoksa cinsel yönelim tümüyle toplumsal koşulların ürünü müdür?

Cinsellik ve üreme ilişkisi zorunlu ve mutlak bir ilişki midir? Eğer böyleyse niye cinsel yaşantıların büyük bir kısmının üremeyle hiçbir ilgisi yoktur? Niye hayvanların çok büyük bir kısmından farklı biçimde, biz insanlar kural olarak sürekli seks yapıyoruz?

Biyolojik cinsellik ve insan doğası

Eğer özel olarak ataerkil, muhafazakar ya da dini bir kaynağa başvurulmuyorsa cinsellik hakkındaki tanımlamalar genellikle açık uçludur. Bir örnek vermek gerekirse:

“Cinsellik, arzular ve hazlar bütünüyle ilişkilidir. Doğurganlıktan çok erotiklik, üremeden çok haz almak ya da vermek söz konusudur.”(1) Bu tanımda arzu ya da hazların, sınırları, hedefi, koşulları, öznesi ya da nesnesi kesin olmaktan uzaktır. Böyle olmasının başlıca nedeni, cinselliğimizin bir içgüdüye değil, itkiye dayanmasıdır.

Andre Comte Sponville’yi dinlersek; “(...) içgüdü, kullanım şeklini içinde barındıran bir eğilimdir: Biyolojik olarak aktarılan bir beceridir. İtke ise, tersine hiçbir kullanım şeklini, doğuştan gelen hiçbir beceriyi içinde barındırmaz: Bizi belirli bir yönde hareket etmeye iter (bir davranış eğilimidir) ama bize verdiği genetik mesaj türünde, ulaşılacak açık

bir sonucu ya da onu elde etmenin bir yolunu kapsamaz.”(2)

“Bu işleri ben doğuştan bilirim” pozları takınan yüksek özgüvenli erkekleri bir kenara koyarsak, cinsellik konusunda insanlar fena halde cahil olarak dünyaya gelirler. Bu cehalet uzun yıllar sürer ve aslında merak, korku, kaygı, fanteziler, denemeler yıllarca yakamızı bırakmaz.

Kısacası, cinselliğimizin en önemli yönü, açık uçlu, çok potansiyelli, sınırları ve hedefi kesin olmayan bir itkiye dayanmasıdır. Çok doğal olarak “Neden?” diye sorulabilir. Nitekim en iyi örneği Hristiyan öğretisinde olduğu gibi, tam tersi iddialar da mevcuttur. En azından yüz yıllardır, “doğal olan” cinselliğin, kadın ve erkek arasında, içgüdüsel olarak üreme amaçlı cinsellik olduğu ileri sürülmektedir. İşte bu noktada başlangıç öyküsüne, doğamız denilen şeye ama aslında materyalist zemine bakmak kaçınılmazdır.

Jared Diamond, bizim yukarıda verdiğimiz tanımlamanın evrimsel kanıtlarını ortaya koyuyor. Buna göre biz insanlar, en yakın akrabamız olan türlerden ayrılırken ve aslında evrimsel bir üstünlük kazanırken, büyük beynimiz ve dik duruşumuz kadar “keyif amaçlı seks yapmamızla” da öne çıktık.

“Bizler, doğrudan doğruya gizli yumurtlama dönemi-nin sonucu bir davranış olan, neredeyse sürekli çiftleşme özelliğimizle de tuhafız. Diğer çoğu hayvan türünde seks, ilan edilen yumurtlama dönemi sırasındaki kısa bir kızışma dönemiyle kısıtlıdır. (...) Birçok hayvanın çiftleşme çabası göstermekte gayet mantıklı bir şekilde cimri davranmalarının basit bir nedeni var: Seks; enerji, zaman harcama ve yaralanma ya da ölme riskine maruz kalma açısından çok yüksek maliyetli bir eylemdir.”(3)

İnsanlara tekrar dönersek, kadının aylık periyot içinde hamile kalabileceği gün ya da saatleri bilmesi oldukça

zordur. Bu dönemin pek çok hayvanda olduğunun tersine, dışarıdan fark edilen fiziksel belirtileri yok gibidir. Öyle ki, insanlık bırakın hangi “an”ın, seks için en uygun an olduğunu bilmeyi, on binlerce yıl seks ile hamilelik arasındaki bağlantıyı bile çözmemiştir. Bu bağlantıyı yaklaşık olarak on bin yıldır biliyoruz.

Kısacası, insanlar, tür olarak, hayvanların büyük kısmına göre çok daha yoğun bir cinsel yaşam sürer. Kadının hamile kalmaya uygun olup olmaması tümüyle önemsizdir. Menopoz sonrası cinsel yaşam bunun en açık kanıtlarından biridir.

Üreme hedefinden “görece bağımsızlaşmış” cinsel yaşantının sonuçlarından biri, toplumsal koşulların da belirleyici olabileceği çeşitli cinsel yönelimlere maddi/biyolojik/doğal bir zemin sağlamasıdır. Yukarıda cinsellik tanımı yaparken bahsettiğimiz açık uçlu ve çok potansiyelli oluş bu bağlamdadır. Daha açık ifade etmek gerekirse; “keyif amaçlı seks ya da cinsellik” evrimi, eşcinsellik gibi “üreme hedefinden tümüyle bağımsızlaşmış” cinsel yönelimlere de materyalist bir zemin olarak yorumlanabilir. Bu anlamda gerici, “doğal olan ilişki” argümanları geçersizdir.

Üreme hedefinden bağımsızlaşmış cinsel yaşantı, kadınların “üreme yükünden” kurtulduğu anlamına gelmez. Çünkü doğum kontrolünün olmadığı binlerce yıl boyunca kadınlar, “keyif amaçlı seks” evriminin; sürekli hamile kalma, ölümcül riskler içeren doğumlar, uzun süren çocuk bakımı gibi kısıtlayıcı sonuçlarına maruz kalmışlardır.

“Biyolojik cinselliğimiz” kilit bir kavram olarak “insan doğası” ile doğrudan bağlantılıdır. Marksist anlamda “insan doğası” kavramı ‘toplumsal ilişkiler bütününde’ var olur. Dahası, bir dönem kapitalizmin zafer çığlıkları arasına karşı peyoratif “insan doğası bencildir” zırvalamalarına karşı Marksistler, haklı biçimde tarih-aşırı bir insan doğası fikrini

reddederek yanıt oluşturdular. Ne var ki “tarih-aşırı insan doğası” fikrini reddetmek, “insan doğasını” tabula rasa (işlenmemiş, üzerine yazılmamış) olarak görmek değildir. Başka bir ifadeyle, insan doğası, “tümüyle toplumsal koşullarca doldurulmuş bir boş kap” değildir. Kaldı ki, insan doğasının merkezi olarak “beden”, en kaba haliyle bile olsa toplumsal maddi süreçlerin hesaba katılması örneğinde gibi materyalizmin bakışına muhtaçtır ve ancak materyalist bir çerçevede ele alınabilir.

Bu çerçeveden hareket edersek şunu söylemek mümkün hale gelir:

“Biyolojik cinsellik (...) insan toplumunda nitelik bakımından yeni yollarla dönüşüme uğratan bir ön koşul, bir potansiyeller bütünüdür.” Dolayısıyla biyoloji, insan davranışına mot a mot neden olmaz ama onu koşullayıp, sınırlandırır.(4)

Tüm bunlar başlangıç tanımlamalarıdır ve G. Acar-Savran’ın ifade ettiği gibi biyolojiyi insan tarihinin dışına atmadan cinselliğin tanımlanmasına olanak sağlar.(5)

Materyalist bir çerçeve, aslında biyolojik cinselliğimizin de içinde yer aldığı “insan doğası” tartışması, tüm sorunu dil (eril)/rol (cinsiyet)/ideoloji (ataerki)/söylem üzerine kurmuş ve maddi süreçleri biyoloji dahil bir kenara iten post yapısalci tezlerle karşı anlamlıdır.

Peki insan doğası olarak “toplumsal ilişkiler bütününde” neler vardır?

Yasaklar ve tabular

Biyolojik cinsellik dahil doğamızın, evrimsel olarak bir kerede oluşup kenara çekildiğini ve artık değişmeksizin “toplumsal koşullardan” uzaklaştığını söyleyemeyiz. O halde bazı sorularla konuyu açalım:

Cinsellik ve yabancılaşma ya da ‘toplumsal olanın’ etkisi, bin yılların çeşitli toplumsal formasyonları düşünüldüğünde ne tip ana damarlar yaratmıştır? Ensest tabusundan tek eşliliğe, bekarete vb. bu ana damarlar ile modern ataerkil yapılar arasında ne tip süreklilik ve kopuşlar vardır? İnsanlık tarihi içinde seks yasakları nasıl ortaya çıktı, nasıl biçimler aldı ve ne koşullarda bugüne dek sürdü?

Arzuyu Yargılayanın Dört Bin yıllık Tarihi: Seks ve Ceza kitabında E. Berkowitz, tarih boyunca seks yasaklarında asıl konunun, başta kadın olmak üzere mülkiyetin korunması olduğunu ifade ediyor.(6) Mülkiyetin korunması etrafındaki bu yasaklar hem adı üzerinde belli bir maddi zeminle ilişkilidir hem de sistematik bir ilişkidir.

Ne ki, konu bir cinayetin izini sürercesine, örneğin “ilk olarak ne zaman bir kadın tecavüze uğradı” konusu değildir. Konu, tecavüz dahil pek çok cinsel baskı biçiminin hangi koşullarda sistematik hale geldiği ve bir hükmetme ilişkisi olarak süreklileştiğidir. Bu nedenle seks yasaklarının, tabularının tarihi bu alana dair anlamlı ilişkiler sunacaktır.

Cinselliğin bir egemenlik alanı olarak varoluşu, kuşkusuz “kadının ikincilleşmesinin” tarihiyle ciddi koşutluklar içermektedir ve bunun gerçekten en çarpıcı örneklerinden biri “regl tabusu”dur.

Paleolitik döneme uzanan bu tabu, adet dönemindeki kadınla cinsel ilişkiye girme yasağından kadının sosyal yaşamdan tecrit edilmesine kadar varır. Adetli bir kadına dokunmamak, onun yaptığı yemeği yememek, oturduğu yere oturmamak, elinden bir şey almamak gibi örnekleri sıralayabiliriz.

En eski yasaklar ya da tabular, sistematik biçimde kadın bedenini merkeze almıştır. Bu minvalde yine ünlü cinsel

tabulardan biri de “bekaret tabusudur”. Bekaret tabusu, kadını mülk edinmeye dayalı sınıflı ataerkil toplumlar boyunca çeşitli biçimlerde var olagelmıştır. Sözgelimi, kadının bekareti, Antik dünyada çok önemli bir ekonomik ögeydi. Bakire bir kadına tecavüz, erkeğin (baba) malına zarar vermek olarak görülür ve başlık parası gibi ekonomik kimi yaptırımlara gidilirdi. Bugün bile pek çok toplumda olan, gerdek gecesi sonrası çarşıdaki bekaret kanının teşhiri eski bir İbrani geleneğinin sürdürülmesidir.

Tüm bu yasaklar ve tabular cehenneminde kadın evlendiğiyle kurtulamazdı. Örneğin “mülkiyet ilkesinden” dolayı çoğunlukla kadına özgü bir suç olan zina, Asurlular için çok önemliydi. Zinayla suçlanan bir kadın, adına “nehir sınavı” denilen ve nehre atıldığında ancak boğulmazsa “masum” olduğunu ispat edebildiği bir sınavdan geçerdi. Bu koşullarda kadınların gizli gizli yüzmeyi öğrenmiş olduklarını umut ediyoruz.

Denetimin boyutları, kadının giyim kuşamına uzanır.

“Hangi kadınların peçe kullanması gerektiği, hangilerinin ise buna hakkı olmadığı konusu Asur Yasası’nda ayrıntılı olarak belirlenmişti. Kadının sözümlerine ona ‘saflığının’ çok gerilere giden bu simgesi, kadınları cinsel aktivitelere göre sınıflandırmaya ve erkeklere, hangi kadının bir erkeğin koruması altında, hangisinin ise ‘kolay av’ olduğunu göstermeye yarıyordu. (...) Fahişelerin ve kölelerin peçe takması yasaktı; yasağa uymadıkları saptanırsa giysileri üzerlerinden çıkarılıp alınarak, kırbaçlanarak, kulakları kesilerek cezalandırılırlardı.

Lemer, peçenin yalnızca yüksek sınıflara özgü bir simge olarak kalmayıp, daha önemlisi herkesin (bütün erkeklerin) kullanımına açık olan kadınlar ile yalnızca tek bir

erkeğin kullanımına açık ve onun ‘koruması’ altında olan ‘saygın’ kadınları birbirlerinden ayırmaya olanak verdiğini belirtmektedir.”(7)

Tarih boyunca cinsel yasak ve tabuların en gözde hedeflerinden biri de eşcinseller olmuştur. Bu noktada eşcinsellik tabusunun, kabileden merkezileşmiş devlet yapılarına geçme, toplumu baskı altına alma ya da kimi zaman yabancı topraklar için istila gerekçesi oluşturma (Sodom ve Gomara) gibi toplumsal zeminlere bastığını da bilmek gerekli.

Yüzyıllar sonrasında, Ortaçağın yıkıcı cinsel tabularının düşünsel kökenini; bedeni bir korku nesnesi, ihtiyaçları utanç verici zorunluluklar gören ve İsa’nın doğuş öyküsü için seks-dışı bir yol icat eden Hristiyanlıkta bulmak mümkündür. Erken dönem Hristiyan düşünürlere göre bütün cinsel arzular tiksinti vericiydi; Aziz Agustinus, *İtirafılar*’da cinsellik için, pislik, kösnül karanlık, çürüme, şeytani haz, “hassas varlıklara sürtünme sefil ve ateşli isteği” gibi ifadeler kullanır.(8)

Buradan 19. yüzyıla uzanırsak özellikle Viktoryen dönemin, belki de benzeri görülmemiş ölçüde cinsel takıntılar, yasaklar ve ayrıntılı kurallarla donanmış olduğunu görürüz. Sözelimi, gözleri kapalı banyo yapmayı ya da gömlekle yıkanmayı öneren “mastürbasyon tabusu” bu dönemin en tuhaf cinsel yasaklarından biridir.

19. yüzyılda, kadın cinselliğinin yok sayılması kuraldır. Öyle ki, 1840’ta adı da konularak kadınlarda “cinsel soğukluk” tespit edilmiştir. “Orgazm olursan hamile kalırsın” anlayışı ya da “cinsel ilgileri” olan kadınların erkeksi olarak kodlanması dönemin ruhunu ifade eder. Dönemin ahlakçılığı öyle takıntılı boyutlardadır ki, masa bacakları bile “erotik çağrışım” olabileceği için örtülmektedir.

Kapitalizm ve cinsellik

Peki, bağrında barındırdığı tüm potansiyelleriyle aydınlanmanın ve modernleşmenin vaatleri neydi? Yeni imkan ve olanaklara rağmen türeyen yeni seks yasakları ve tabuları nelerdi? Cinsellik, eşitsizliğin neresinde ve nasıl yeniden üretilmekteydi?

Kapitalizm her şeyden önce hem bastırılan/denetlenen hem de kışkırtılan/özgürleştirilen cinsellik demektir. Peki burada kapitalizm öncesi yasaklar ve tabular ile kapitalizm dönemi nasıl kıyaslanacaktır?

Bir yöntemsel kategori olarak süreklilik-kopuş kavramlarını tam da burada işlevlendirilebilir. Kapitalizm, sıfırdan bir ataerki üretmemiştir ve cinsellik alanındaki süreklilik, yani yasaklar, cezalar, hem belli bir ideolojik kültürel yapının devamı olarak ama hem de ondan bir kopuşu sağlayacak biçimde gelişmiştir. Nasıl?

Yukarıda bahsettiğimiz yüzyıllar boyunca süren çok çeşitli cinsel tabu ve yasaklardan kimilerinin günümüzde de sürdüğünü biliyoruz. Yine de, öncekilerle bugün varolan yasak ve tabuları aynı kefeye koyabilir miyiz? Burada bir kez daha tarihsellik fikri önem kazanıyor ve aslında kapitalizm-cinsellik ilişkisinde temel öneme sahip bir noktaya gelmiş oluyoruz.

Kestirmeden ifade etmek gerekirse, “aile” birimi ile kapitalizmin gelişimi arasında belirleyici bir ilişki vardır. Çekirdek aile, kapitalizmin yeniden üretim sahnesinin neredeyse zorunlu bir unsurudur ama işçi sınıfı için de kaçınılmaz bir hayatta kalma stratejisine dönüşmüştür. Diğer yandan, kapitalizmin, çekirdek aile dışında yaşama potansiyellerini ortaya çıkarması ve bireyi cemaat bağlarından özgürleştirilmesi, cinselliğin kapitalizme özgü temel çatışma alanını oluşturmaktadır.

Bu bağlamda, kapitalizmin cinsellik önündeki ayak bağlarını ortadan kaldırmasının ve aslında geçmiştekine oranla çok daha fazla cinselleştirilmiş bir dünya yaratmasının uğraklarından biri de mekandır. Çeşitlenen toplumsal, kamusal mekanlar, yeni karşılaşmalara da olanak sağlamıştır. Gey ve lezbiyen barları gibi sadece gizlenenler için yaratılmış mekanlar değil, heteroseksüel ilişkiler için de sinemadan tiyatroya kafelere çeşitli mekanların doğuşudur gündemde olan.

Kapitalizmin özgüllüğü cinselliği hem kışkırtacak, özgülleştirecek koşullar yaratması ama hem de onu denetlemeye zorunlu oluşudur. Bu ayırıcı bir konudur aslında. Bu nedenle İngiliz Sosyalist Noel Halifax'ın "Kapitalizmde cinsellik artık 'cemaatin gelenekleri ve önyargıları tarafından düzenlenen özel bir ilişki' değildi. 'Devlet için kamusal bir mesele haline gelmişti" tespiti anlamlıdır.(9)

Kapitalizm-cinsellik ilişkisinde baskı-özgürleştirme ikiliğini daha bütünsel açıklamalar üzerinden izlemek mümkündür. Cinselliğe ilişkin bütünlüklü açıklama çabalarını üç ana hatta oturtabiliriz.

Birinci hat içinde "baskı varsayımı" olarak adlandırılan yaklaşımlar vardır. Burada cinsellik, doğuştan gelen dürtülerin, psike aygıtından topluma uzanan çeşitli düzeylerde baskılanmasının merkezindedir ve bu ilişki içinde karakterize olur. Freud'dan, Marksist W.Reich'a oradan H.Marcuse'e uzanan bir hattır bu.

İkinci hat, "baskı varsayımının" cinselliği dürtülerle açıklayışını, biyolojik olarak 'dürtü'ye atfedilen merkezi rolü eleştirerek; toplumsal olarak kurulmuş, inşa edilmiş süreçleri, yani rolleri, dizilişleri, senaryoları, kodları, değerleri ve imgeleri cinselliğin yapı taşı olarak görür.

Burada kökleri pragmatist felsefeden gelip John Gagnon ve William Simon'a (toplumsal inşacılık), oradan M. Foucault ve postyapısalcı geleneğe uzanan bir hat vardır.

Üçüncü hatta ise, etkileşimli olarak hem baskı varsayımından hem de "toplumsal inşacı", "yapısalcı" gelenekten beslenen, bunları eleştiren ve yeniden yorumlayan feminist yaklaşımları tespit edebiliriz.

1- Baskı varsayımı: Bastırılan cinsel doyum ve "huzursuz" uygarlık

Cinselliğin modern bir veçhede "temel bir sorunsal" olarak öne çıkmasında, psikanalizin ve özel olarak Freud'un etkisi kuşkusuz muazzamdır. Öyle ki, sonrasında geliştirilen her yaklaşım, bir biçimde Freud'a atıfta bulunmak durumunda kalmıştır.

Freud'un kendi içinde ihtilaflı yönleri olsa bile kuramının merkezinde cinsellik bulunmaktadır. Cinsellik uygarlığın bir minyatürüne benzeyen psişik aygıtımızdaki çatışmalarla şekillenmektedir. Başlangıçtaki doğamızın, biyolojimizin içine gömülü cinsel dürtü ya da libidomuz, ki bu son derece yaşamsal bir kaynak olarak görülmüştür, henüz bebeklik aşamasında çok-biçimli zevkler olarak belirmiştir.

Freud'dan dinleyelim:

"İnsanda cinsel içgüdünün başlangıçta hiç de üreme amaçlarına hizmet etmediğini, hedefinin belirli türlerde haz elde etmek olduğunu göz önüne aldığımızda daha farklı görünümeler ortaya çıkar. İnsanın, haz elde etme hedefine yalnızca cinsel organlardan değil bedeninin başka kesimlerinden de (erotojen bölgeler) ulaştığı ve bu nedenle elverişli olanlar dışında, her nesneyi göz ardı ettiği çocukluğunda, cinsel içgüdü kendini bu şekilde gösterir. Bu evreye otoerotizm evresi adını veriyoruz ve çocuğun yetiştirilmesinin bunu kısıtlamayı içerdiği görüşündeyiz.

Eğer cinsel içgüdünün bu evrimi akılda tutulursa uygarlaşmanın üç evresi ayırt edilir: Birinci evre, cinsel içgüdünün üreme hedeflerine aldırış etmeksizin özgürce uygulanabildiği evredir; ikinci evre, üreme hedeflerine hizmet eden dışındaki tüm cinsel içgüdünün baskılandığı evre ve üçüncü evre de cinsel hedef olarak yalnızca yasal üremeye izin verilen evredir. Bu üçüncü evre günümüzdeki ‘uygarlaşmış’ cinsel ahlakta yansımaları bulur.”(10)

Freud’un «uygarlığın huzursuzluğu» dediği bu baskılamalardır. Bebeklik döneminde çok biçimli olan cinsel dürtüler, oral, anal ve genital organlar etrafında dolaşır. Ne var ki ilk cinsel nesne olarak anneye kurulan bağda, kızlar ve erkek çocuklar arasında farklılık oluşur. Erkek çocuk, kızlardaki eksik organı, baba tarafından anneye duyulan arzuya verilen bir ceza olarak görür ve hadım edilme korkusu anneye duyduğu arzuyu bastırmasına yol açar.

Erkek çocuğun hadım edilme korkusu ile dramatik bir hızla anneden uzaklaşması ve korktuğu, nefret ettiği babayla özdeşlik kurması ilk baskılamadır. Ödipal kompleks adı verilen bu süreçte erkek çocuk bir bilinçdışı geliştirir.

Kız çocuğun ise “penis kıskançlığı” olarak adlandırılan, eksik penisi için anneyi suçlaması ve babaya yönelmesi söz konusudur. Kız çocuğunda köklenen bu Ödipal dinamikler, çocuk yapma arzusu biçiminde tezahür olur. Yine Freud’un tezlerinden biri de kız çocuklarla ilgili baskılamalardan biri olarak klitoral-vajinal aktarımdır. Buna göre başlangıçta aktif cinselliği temsil eden klitoral yapı bastırılarak, pasif kadınsı cinselliğin merkezi olarak vajinaya kayar.(11)

Freud’un baskı varsayımı psişik aygıtı, Ödipal aileye ve dinamikleri daha belirsiz olsa da topluma, uygarlığa uzanır. Wilhelm Reich gibi “Marksizm yorumcuları”, Freud’un

baskı varsayımının dinamiklerini bireyin ve ailenin mikro kozmosundan alarak mekanik biçimde kapitalist toplumun içine yerleştirir. Buna göre baskı vardır ama kaynağı bizatihi bundan çıkar sağlayan kapitalist sistemdir.

“Cinsel, toplumsal ve bireysel düzenlilik göstermiştir ki, çocuk ve gencin cinsel yaşamının yok edilmesi, siyasal, düşünsel ve iktisadi köleliği güvenlik altına alan kişilik yapılarını oluşturan temel çarktır.”(12)

W.Reich bu türde bir baskılamının kapitalist toplumda yeni bir biçim aldığını ve insanların iradelerine ket vurarak onları itaat etmeye yönelttiğini iddia eder. Ne ki, Freud’dan farklı olarak Reich’in iddiası bunun uygarlık ve ilerleme için kaçınılmaz görülemeyeceğidir. Nitekim 19. yüzyılın “özgür aşk” tartışması da A.Kollontay’ın mülkiyet ilişkisine sıkıştırılan ve bir yüzü fuhuşla kuşatılmış tek eşli aileye dönük eleştirileri de bu baskı varsayımını temel almaktadır. (13)

Reich, şefkat ile erotizm ayrılığının yabancılaşmanın bir görünümü olduğundan, seksin nesneleşmesinden, doyum-suzluktan, orgastik cinsel güçten bahseder. Dahası Reich, üyesi olduğu Alman Komünist Partisi’nde bir cinsel-reform bürosu (sex-pol) kuracak, tüm ülkede yüzlerce konferans düzenleyerek örgütün üye sayısını 40 bine yükseltecektir.

2- Toplumsal inşa ve iktidar aracı olarak cinsellik

Cinselliği Kuramlaştırmak kitabında Stevi Jackson ve Sue Scott, “toplumsal inşa” olarak adlandırılan yaklaşımın köklerini Kuzey Amerika pragmatist geleneğine dayandırır. Bu yaklaşım temelde, kültürün insanoğlunun doğasını inşa ettiği teziyle ortaya çıkar.(14)

Bu çerçevede John Gagnon ve William Simon’un *Sexual Conduct* kitabı önemli bir hat olarak değerlendirilir.

Toplumsal inşa yaklaşımının belli başlı varsayımları şöyledir:

a- Baskı varsayımının “doğuştan gelen dürtüler”, “doğamız” ya da “biyolojimiz” şeklinde oldukça hayati bir merkez tayin ettiği cinsellik fikri reddedilmelidir. Böyle bir dürtü olduğu kanıtlanamaz. Cinsellik gündelik yaşamın sıradanlığı içindeki son derece sosyal olgulardan biridir.

b- Bu nedenle eylemler, duygular ve uzuvlar tek başına cinsel değildir, ancak onlara cinsel anlam aşıl原因 sosyo-kültürel kodlar, senaryolar, imge ve semboller, efsane ve mitler vardır. Cinsellik bu nedenle son derece toplumsal etkilerle yoğrulmuştur ve hatta artık bütünüyle toplumsal hale gelmiştir.(15)

Cinselliğin ağırlıklı biçimde cinsel olmayan etkilerle belirlendiğini ifade eden bu yaklaşım son derece radikaldir:

“Seks genellikle özel, rutin sosyalliğin dışında ve ayrı, eşsiz bir biçimde heyecan verici ve dönüştürücü, bizleri dünyevi işlerden sıyrarak yükselten ya da bunun yerine ‘medeniyeti’ sarsan ve bizleri barbarlığa indirgeyen güçle birleşen tehlikeli bir etki olarak görülür.”(16)

Cinselliğin sıra dışı bir yüceltme ve utancın koynundaki bir ilkelik olarak tehlikeli salınımları, çift değerli halleri, onun gündelik yaşamdaki ayak izleri gibidir. Modernliğin bağrındaki bu salınımlar, cinselliğe dair çoğunlukla mizahla giderilen kırık sekanslar yaratır. Söz gelimi romantik bir “dating” akşamında belki yarım saat kadar önce zarif biçimde şarabını yudumlayıp, peçeteyle ağzının kenarını silen sevgilinin şimdi sevişirken hayvani hırıltılarla debeleniyor oluşudur bu tuhaf salınımlar.

c- Toplumsal inşacılara göre psikanaliz, çocukluğun oldukça erken evrelerine ilişkin yaptığı tespitlerle, cinselliği sabit, donmuş, kaderi baştan belirlenmiş, bileti baştan kesilmiş klişe hayat kurguları üretmektedir.

Toplumsal inşa kuramının “tümüyle toplumsal” derken, rollere, kültürel değer ve sembollere, cinsel senaryolara yaptığı belirgin vurgu, biyoloji, ihtiyaç, maddi koşullar gibi unsurlarıyla temel materyalist zemini tasfiye etmekte, tümüyle tartışmalı hale getirmektedir. Bu ise izleyen yapısalıcı ve postyapısalcı yorumlar için temel bir zeminin oluşması anlamına gelmiştir.

Örneğin M.Foucault, toplumsal inşa kuramcılarının baskı varsayımını reddettikleri noktaya iktidar kavramını yerleştirir. Buna göre “baskı ve denetleme” mekanizması yalnızca dinsel örüntüler içinde değil kapitalizmin bağrında da, modernleşme süreçlerinde, bilimde, gündelik yaşamda bir “iktidar pratiğine” dönüşmektedir. Foucault’un son üç yüzyılda cinsellik etrafında bir söylem patlaması olduğunu söylemesi buna dayanır.(17)

Öyle ki, Foucault’ya göre seks, yalnızca onu inkar edenlerin, bastırmaya çalışanların değil, her bir semptomuyla, ayrıntısıyla onu kayıt altına almaya çalışanların, “tanılar” icat edenlerin elinde yeni bir “gerçeğe” dönüşmekteydi.

Aydınlanma düşüncesinin topyekun reddini içinde barındıran bu tezler kulak verecek olursak, aslında cinsellik dahil pek çok “kurum”, her yerde hazır ve nazır iktidar ilişkilerince belirlenir, denetlenir, adlandırılır, oluşturulur. Burada yalnızca baskıya indirgenemeyecek, hatta yalnızca böyle olduğu söylenirse kendisi de bir iktidar söylemine dönüşecek biçimde “yeni öznelliklerin yaratılması” gündemdedir. Dahası, “insan etkinliği” ve tarihsel ilerleme, her dönemde yeni bir iktidar pratiğinin uzvu haline gelecektir. Bu anlamda günah çıkarma ile psikanaliz, vaaz ile “bilinçlenme”, bilgi ile iktidar aynı işlevi üstlenmektedir; iktidar her yerdedir. Ve aslında burada nedenlere ilişkin sorular

ve “sex”in (cinsiyet) nasıl “gender”a (toplumsal cinsiyet) dönüştüğü sorusu, her yerde tılsımıyla dolaşan “iktidar” kavramıyla kenara itilmiş olur.

3- *Feminizm ve cinsellik*

Baskı varsayımı, toplumsal inşa ve iktidar olarak cinsellik kuramları ile feminizmin çeşitli yorumları arasındaki etkilere bakıldığında zengin bir literatürle karşılaşırız.

En başta baskı varsayımının Freudyen yorumuna erkek merkezli olduğu için ciddi eleştiriler gelmiştir. Söz gelimi Freud’dan açık biçimde etkilenmiş Simone de Beauvoir bile, küçük kızın penisten yoksun oluşunu fark etme anında, neden bunu bir sakatlanma, aşağılanma olarak varsaydığını sormaktadır. Yine de Freud’un “penis kıskançlığı” tezini sağlamlaştırmak istercesine şunları ifade eder:

“(Erkek çocuğun dünyasında) Penis, ‘kendisinden daha kurnaz, daha zeki ve daha becerikli bir ‘ikinci ben’dir... (Sonrasında) penisin uzunluğu, sidiğin düştüğü uzaklık, ereksiyon ve boşalma sırasındaki güç, erkek için kendi öz değerleri haline gelir. (...) Bu ikinci Ben’den yoksun olan küçük kız (...) kendini bütünüyle nesne haline getirmeye, Öteki varlık olarak ortaya koymaya itilmektedir.”(18)

Oysaki Kate Millett tam tersini iddia eder ve sorar: “Kız çocuk, çocuksu narsizminin naifliğinden hareketle, penisin doğal olmayan bir şişkinlik, bir fazlalık olduğunu ve kendi gövdesinin doğal ölçü olarak alınacağını neden düşünmesin?”(19)

Freud’da, erkeğin cinsel yaşamı kesin olarak peniste toplanmışken, kadında çocuklukta klitoris ve erginlikte vajina olmak üzere iki aşamalı olarak tanımlanan cinsel organ evreleri “cinsellik alanının” en önemli tartışmalarından biri olmuştur. “Klitoral-vajinal değişimde” kadın cinselliği için varsayılan bölünme, “olgun ve normal” bir cinselliği

vajinayla sınırlama ve “erkeğin rolünü” belirgin kılma ya da penetrasyon takıntısı olarak görülmüş, radikal feminizmin bir kısmı tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Freudcu “klitoral-vajinal değişim” ve “penis kıskançlığı” tezi aynı zamanda kadın kişiliğine atfedilen pasif, narsist ve mazoşist niteliklerin açıklanmasında da kullanılır. Feminizm penceresinde bu yorumlamalar öfkeyle karşılanmıştır.

The Myth of the Vaginal Orgasm (Vajinal Orgazm Miti) (1970) kitabında Anne Koedt, yaygın biçimde kadınların psikolojik sorunlarına bağlanan frijitleğin, vajinal- klitoral ayrımının bilim dışı olmasından kaynaklandığını iddia eder. Sorun yanlış tanımlanmaktadır. Sorun, erkek merkezli heteroseksüel cinsel ilişkinin beklentileriyle ilişkilidir.(20)

Bu nedenle, Koedt’e göre, “Ferud’un ‘vajinal orgazm efsanesi’, sadece erkeklerin sokmaya dayalı cinsel ilişki konusundaki kazanılmış hakları(nı) ve kadınların gerçeği öğrendiğinde erkeklere uygun cinsel eylemler konusunda daha isteksiz olacakları korkusu(nu)” ifade etmektedir.(21)

“Baskı varsayımı”, feminizmin çeşitli yorumcuları içinde erkek egemenliğine tercüme edilmiştir. Burada baskı, psike aygıtından ataerkil yapıya ve erkeğin egemenlik mekanizmalarına doğru genişlemiş olur. Cinsellik, C.MacKinnon, A.Dworkin ve A.Rich gibi radikal feminist yazarlar için kuramın merkezi hattını oluşturmaktadır. Radikal feminist yaklaşımlarda cinsellik “erkek tahakkümünün” temel bir biçimidir. A.Rich’in “zorunlu heteroseksüellik” kavramıyla ortaya attığı baskı, cinsellik üzerinedir. Monique Wittig, erkek egemenliğiyle mücadele için “politik lezbiyenliğin” savunuculuğunu yapmıştır. Ama esasta ikinci dalga feminizm, cinselliği denetleme ve baskı olarak kodlamış, cinsel şiddet-saldırı, fuhuş, pornografi gibi konulara özel ağırlık tanımıştır.

Cinselliğin “baskı ve aynı zamanda bir risk alanı” olarak belirmesi yalnızca cinsel şiddet başlığında değildir. Kadın için bin yıllara uzanan “üreme yükü” ve hemen her kültürde kol gezen “cinsel zorbalık”, kadınlar için cinselliği korulması gereken, sakınılmasında yarar olan bir olgu haline getirmiştir. Bu nedenle kökleri 19. yüzyıla varan “cinsel devrim” talebi, kadının “üremeden” bağımsızlaşmış, cinsel özerkliğini hedeflemekteydi. Doğum kontrolü, başından beri kadınlar için öylesine temel bir özgürlük konusuydu ki, 20. yüzyıl dönümü gibi geç bir tarihte bile “cinsel özgürlük” taraftarı kadınlar -E.Goldman gibi-, “doğum kontrolü” bildirisi dağıttığı için gözaltına alınabilmekteydi. 1960’ların cinsel özgürlük tartışması en çok da güvenli seksle ilgili olarak okunmalıdır. Nitekim biyolojik cinselliğin, kadın için de üremeden bağımsızlaşması oldukça yenidir. Bin yılların bağımlılığı, bugün pek çok kısıtlamaya rağmen yaklaşık 40 yıldır kadınların kazanımı olarak gündemdedir. Yasal ve erişilebilir doğum kontrolünün olmayışı, kürtajın engellenmesi gibi katı pronatalist (doğumcu) devlet politikaları yalnızca kadınların canına mal olmamakta ama aynı zamanda “cinsel özgürlüğün” önünde önemli bir engel teşkil etmektedir.

1960’lı yıllar boyunca “cinsel özgürlük talebi”, özgür aşkın yanı sıra, doğum kontrolünden gay ve lezbiyen özgürlüğüne, tek eşlilik, çok eşlilik tartışmalarına kadar geniş bir uzamda yol aldı. Bell Hooks’un ifade ettiği gibi, cinsel özgürlük talebi bir taraftan heteroseksüel penetrasyon ta-kıntısını, alttaki üstteki dinamiğini, cinsel ilişki kurmama seçeneğini sorunsallaştırırken, tek eşli olmayan ilişkilerin kadınlara zarar verdiğini ve erkekleri güçlendirdiği iddialarını ortaya koydu.(22)

Her şeye karşın tüm bu tartışmaların alabildiğine özgürce yürütüldüğü söylenemez. Nitekim kadınların '60'ların dünyasında da en önemli gündemlerinden biri "cinsel şiddete, tacize" karşı mücadele oldu. Yine benzer biçimde kadının kapitalizmin ataerkisinde "cinsel nesneye" dönüştürülmesi ve pornografi bu mücadelenin ağır gündemleri olarak yerini aldı.

İkinci dalga feminizmin cinselliğe yaklaşımında "cinsel zorbalıktan" "zorunlu heteroseksüelliğe" gardını baskıya karşı konumlamış bu yaklaşımlar, kadınları "kurbanlar" olarak resmettiği eleştirisiyle karşılaşmış ve postfeminizm içinde bunu reddeden pro-sex bir görüş de belirlemiştir. Buna göre kadınlar yalnızca kaçan, reddeden, korkan ve korunmaya çalışan "kurbanlar", cinsel nesneler değildir; kadınlar arzulayan, talep eden, zevk alan cinsel öznelere. Bu yaklaşımlar, özellikle '80'li yıllarla birlikte zamanın ruhuna da uygun biçimde "cinselliğin" kadınlar için bir güçlenme alanı olarak görülmesi gerektiği fikriyle, geçmişin tartışmalarını "ananenizin feminizmi" olarak yaftalayan post-feminizme kapı aralamıştır.

Kaynakça

- 1- Andre Comte-Sponville, Cinsellik, Aşk ve Ölüm, İletişim Yayınları(2013),s.126
- 2- Andre Comte-Sponville, Cinsellik, Aşk ve Ölüm, İletişim Yayınları(2013),s.127
- 3- Jared Diamond, Seks Neden Keyiflidir?, Varlık Yayınları,(2011), s.128
- 4- Gülnur Acar-Savran, Beden, Emek, Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin, Kanat Yayınları,(2013), s.302
- 5- A.g.e, 303
- 6- Eric Berkowitz, Seks ve Ceza Arzuyu yargılamanın Dört Bin Yıllık Tarihi, Kollektif Yayınları,(2013), s. 52)
- 7- Fatmagül Berktaş, Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, Metis Yayınları, (2012), s.83
- 8- Andre Comte-Sponville, Cinsellik, Aşk ve Ölüm, İletişim Yayınları, (2013),s.137
- 9- Sherry Wolf, Cinsellik ve Sosyalizm, LGBT Özgürleşmesinin Tarihi, Politikası ve Teorisi, Sel Yayınları, (2012), s.35
- 10- Sigmund Freud, Uygarlık, Toplum ve Din, “Uygarlaşmış Cinsel Ahlak ve çağdaş sinir hastalığı” içinde, Payel Yayınları, (1. Baskı)
- 11- Stevi Jackson-Sue Scott, Cinselliği Kuramlaştırmak, Nota Bene Yayınları, (2012), s.33
- 12-Wilhelm Reich, Cinsel Devrim, Payel Yayınları, (1989), s.18
- 13- Bkz. Aleksandra Kollontay, Marksizm ve Cinsel Devrim, Tüm Zamanlar Yayınları, (1992)
- 14- Stevi Jackson-Sue Scott, Cinselliği Kuramlaştırmak, Nota Bene Yayınları, (2012), s.35
- 15- A.g.e, s.38
- 16- A.g.e, s.39

- 17- Michel Foucault, Cinselliğin Tarihi, Ayrıntı Yayınları,(6. Baskı), s.21
- 18- Simone De Beauvoir, İkinci Cins, Evlilik Çağı, Payel Yayınları, 8. Basım, s. 54
- 19- Kate Millett, Cinsel Politika, Payel Yayınları, (2011), s. 293)
- 20- Bkz., <http://www.feministezine.com/feminist/modern/The-Myth-of-the-Vaginal-Orgasm.html>)
- 21- Sylvia Walby, Patriyarka Kuramı, Dipnot Yayınları, (2014), s.177
- 22- Bell Hooks, Feminizm Herkes İçindir, BGST Yayınları, s.100

ERKEKLİK

“Penis, karpisle çalışan bir tesisat parçası değildir. Penis, toplam benliğin bir dışavurumudur. Bugünün aşırı entelleştirme çağında penis belki de erkeğin gerçek cinsel duygularının geride kalan tek duyarlı açığa vurma barometresidir.”

H.Goldberg

“Pek çok kadın aynı adamla evli(dir)...Birbiri ardına bir sürü kadın, kocaları (...) ile ilgili kelimesi kelimesine aynı duyguları tekrarlar. Bu adamlar, kadınların kendilerinden daha tutarlı, daha dengeli, anlayışlı, hoş ve komiktir.”

R.Coward

“Erkeklik” denildiğinde kırılğan, şiddetli, cüsseli duygular gelir akla. Sınır boylarına öfkenin harı; gururun, acılığın, yetememenin çaresizliği yerleşir. Yine de vura vura “erkek olmanın”, bastırarak, zorlayarak “imkanlar yaratmanın” peşindedir erkeklik.

Esasında “erkeklik” bir oluş halidir. Daha açığı, “erkeklik” bir kerede kazanılan bir şey değildir. Hayatları boyunca erkekler sayısız kere “erkekliği” kazanmak için uğraşırlar. Biyolojik cinsiyetin toplumsal olana dönüşmesi tonlarca pratiği gerektirir. Bitmek bilmez bir ispat etme uğraşdır bu pratik.

“Cinsel organının ‘iş yaparlığından’ tuttuğu takımın başarısına kadar, evde, işte, sokakta, trafikte, barda, statta, halı sahada ve yatakta... Her an sinama ve tehdit altındadır bir

erkeğin erkekliği. Bu tehdit esas olarak diğer erkeklerden gelir.”(1)

Genel bir plandan bakıldığında bu sahneleri çoğaltmak mümkündür.

“Erkeklik” demek; ilk cinsel performansın “milli” bir vakaya dönüşmesi, evde “sözünün dinlenilmesi”, “adam gibi” işe girilmesi, bir baltaya sap olunması, “adam gibi” rakı içilmesi, yediği dayaklar bir tarafa “erkek gibi” askerliğin tamamlanması demektir. Kavgada erkek gibi olmak, sözünün eri olmak, “karı gibi kıvırtmamak” vardır.

Oyunda, maçta hep yenmek, kıyasıya rekabet etmek vardır. Bu varsayımdan dolayı kaybetmek “ertelenmiş galibiyettir”, ağız dolusu küfretmek, höykürmek, önüne çıkan canlı cansız, erkek, kadın her şeyi dişil bir cinsel nesneye dönüştürmek “erkeklik” işaretidir.

Erkekliği kaybetmek ya da o büyük “eril kaygı”, “kadın-sılaşma korkusu” amansız biçimde her yerdedir. Bir kadın gibi ağlamak, duygularını ifade etmek, korkmak en büyük tehlikelerdir. “Erkeklik” yoğun bir duygusal perhiz ve o ölçüde insani sakatlanma, ketlenme meselesidir. “Gerçek erkekler” geceleri, kafayı yastığa koyup çaktırmadan ağlar. Bir erkeğin güpegündüz, alenen ağlaması acının vahim boyutlarına, bu davranışı mazur kılacak kadar büyük ve de gerçek bir olaya işaret eder.

“Erkeklik”, gerçek muktedir olanları dışlarsak, çoğu zaman sahibi olunamayan bir iktidarın yürütme gücü gibi davranmak demektir. Komplekse, hınca, öfkeye, şiddete meyletmesinde bu da vardır.

Kuşkusuz buraya kadar betimlemeye çalıştığımız tüm bu gözlemler, iddialar oldukça tartışmalıdır. Söz gelimi “erkeklik” diye sabit konumlar ve değerler dizisinden bahsetmek

mümkün müdür? Erkeklik denildiğinde tüm erkekleri ifade eden bir kavram mı, yoksa farklı erkeklikleri de işaret eden bir yaklaşım mı daha anlamlıdır?

Tarihsel olarak değişse bile “erkeklik” salt kültürel bir olgu ya da “cinsiyet rolü” müdür? Erkekliğin maddi zeminler olarak bedenle, üretim ilişkileriyle ya da toplumsal dinamiklerle bağını kurmak mümkün mü?

Erkekler Mars’tan mı geliyor?

Erkekliğe ilişkin özellikle betimsel unsurlara odaklanmış hatırı sayılır bir literatürden bahsetmek mümkündür. Hatta bu literatür içinde “erkekler şöyledir, kadınlar böyledir” yaklaşımının oldukça yüzeysel, popüler kültüre içselleşmiş, “best seller” örnekleri de vardır. En klişesini örnek verirken, bu yaklaşım “erkekler Mars’tan kadınlar Venüs’ten geldi” yaklaşımıdır.

Buna göre, örneğin, kadınlar kendilerini ifade etmeyi, konuşmayı, yoğun iletişim kurmayı severler; erkekler mağaralarına çekilip düşünmeyi. Erkek yardım istenmesinden ve kendini bir kahraman gibi hissedeceği fırsatlardan hoşlanır; kadın onaylanmaktan, iltifattan hoşlanır vb. Bu, farklı yaratıklar olarak kadınlar ve erkekler yaklaşımının “bağırsaklarımız bile farklı!” diyerek tuhaf bilimci zorlamalara başvuran mizahi örnekleri bile vardır:

“Evet, bizi örten derimizden göğüslerimizin içinde atan kalbe, yediğimiz besinleri işleyen bağırsaklarımıza kadar beden bütünü sistemlerinde hem de büyük ölçüde farklıyız.”(2)

Boy boy, dizi dizi erkeklik ve kadınlık halleri burada sıralanır. Erkeklerle kadınlar farklı düşünürler, olaylara farklı yaklaşırlar, şunun bunun önemini farklı vurgularlar ve etrafımızdaki dünyayı tamamıyla farklı filtrelerden geçirerek

yaşarlar. Çünkü beyin yapısı, hormonlar, sinirler, kalp, barsaklar(!) vs tümüyle farklıdır. Erkekle kadın arasındaki biyolojik farklar, maddeci bir gerçeklik olarak biyolojik farklarımız bir tarafa burada biyolojik indirgemeciliğin dik alası vardır ve aslında bu literatürün iddiaları büyük ölçüde bilim dışıdır.

Daha kötüsü, basit ve ikna edici açıklamalarla çok satan kitaplar, toplumsal cinsiyet rollerini pekiştiren, haklılaştıran vurgularla doludur. Örneğin sırf hormonal farklılıktan dolayı kadınların aynı anda birden fazla işe odaklanabileceğini söyleyen birine pek de masum yaklaşamayız. Erkeklerle daha az işin yolları, kadınlara ütüden bulaşığa, bebekten hijyen uzmanlığına çilenin yolları!

Erkeklik rolü

Erkeklik hakkında üretilen geleneksel yaklaşımların tümünden göz ardı edilebilir olduğu söylenemez. Geleneksel yaklaşımdan kastımız “sosyalizasyon kuramı” olarak anılan yaklaşımdır. Buna göre erkeklik ve kadınlık bir dizi sosyalizasyonda ortaya çıkan rol dizilimlerinin, kalıp ve değer yargılarının ürünüdür.

“Cinsiyet özellikleri setlerinden birinde ya da ötekinde eğitilmenin, bebeklerin daha hayatlarının ilk aşamasında farklı renklerde, pembe ya da mavi, giydirilmesiyle, oburca beslenmeye teşvik edilmesi ya da engellenmesiyle başladığı düşünülmektedir. Sosyalizasyon, ses tonundaki değişimlerden dayığa, bir dizi ödül ve cezayla devam eder. Böylece küçük kızlara sessiz olmaları, erkek çocukların taşkınlık yapmalarının beklendiği durumlarda ise gürültü yapmalarını söylenir.”(3)

Sosyalizasyon kuramının üzerinde durduğu konular üç aşağı beş yukarı bilinen şeylerdir: Çocukluktaki oyunlar,

oyuncaklar hep cinsiyetlidir. Kız çocuklarının bebeği, erkek çocuklarının silahı, tankı olur. Eğitim sistemi cinsiyet bölünmesini aynı minvalde destekler, pekiştirir. Ders kitapları cinsiyetçi iş bölümü örnekleriyle doludur. Medya hemen tümüyle cinsiyetçi yaklaşımlarını kadınlık ve erkeklik sınırlarını belirlemeye vakfetmiş gibidir. Reklamlar şefkatli, naif, barışçıl anneler ve hep seksi olmak, “avlanmayı” beklemek zorunda olan genç kadınlardan; başarılı, zeki ideal aile babalarından geçilmez. Filmler bu “cinsel senaryoyu” sürdürür.

Ne var ki erkekliğin betimlenmesi başta olmak üzere cinsiyet farklarının niye böyle oluştuğunu ve yaratılan ya da olması beklenen imajlar ile gerçekler arasında tam bir çakışma varsayıp varsayamayacağımızı belirlemek bu çerçevede mümkün değildir. Dahası oluşturulduğu varsayılan model erkekliklerin, farklı sınıflar, toplumlar ve etnik dinamiklerde niye aynı biçimde bedenleşeceği de açık değildir.

Literatürde “cinsiyet rolü teorisi” olarak geçen ve toplumsal cinsiyet kimliklerini tanımlayan yaklaşımlar da benzer noktadadır. Cinsiyet rolü teorilerinin ilginç yanı neredeyse her somut durum, olgu, imge ya da modele ilişkin bir “rol tanımı” içine girmesidir. Bunlar yöntemsel olarak Parsonsçu Amerikan sosyolojisinin, olgucu ve pragmatist örnekleri olarak görülebilir.

Burada, pek çok rol vardır: “Çocuk bakımı rolü”, “eve para getirme rolü”, “cinsel rol”, “babalık rolü”, “sert erkek rolü”, “eğlendiricilik rolü” vs.

Bu yaklaşımlar çerçevesinde en iyi olasılıkla geliştirilen liberal-reformist talepler; pozitif ayrımcılıktan eğitim sisteminde müfredat değişikliğine, medyada kadın temsiline uzanmaktadır.

Teorik olarak bakıldığında, bu kadar çok role bir konum tespit ettikten sonra kuramsal yaklaşımın, ilişkileri açığa çıkarma ve öze dair olanı bulma çabasının herhangi bir değeri olmayacaktır. Nihayetinde bu iddialar daha soyut bir düzlemde kimi doğrulara işaret etse bile maddi dinamikleri yok sayması anlamında materyalist değildir ve tekçi bir modele indirgediği erkekliğiyle özcüdür.

Farklılık ve varoluş olarak erkeklik

Erkeklik konusu Marksist literatürde kendi başına bir konu değildir, çoğunlukla değiniler biçiminde vardır. Bebel, *Kadın ve Sosyalizm*'de erkeklik olarak pek çok olgudan, değerden bahseder. Bu kulvarda, ortodoks Clara Zetkin bile pek çok kez “erkek akıl” ifadesini kullanır.(4)

Toplumsal cinsiyeti materyalist iddialarla farklılık ekseninde tanımlayan ve “erkekliğe” ilişkin oldukça ayrıntılı serim sunanlardan biri radikal feminist Shulamith Firestone'dur. *Cinselliğin Diyalektiği*'nde Firestone, net ayrımlar koymuştur:

“ (...) teknolojik tepki, erkek tepkisidir: Nesnel, mantıksal, dışadönük, gerçekçi, bilinç üstüyle ilgili, akılsal, mekanik, yarara dönük, maddeci, kararlı.”(5)

Gülnur Acar-Savran'ın deyimiyle farklılıkçı bu yaklaşım başta radikal feminizm olmak üzere ikinci dalga feminizmin hakim vurgularından biridir. Radikal feministlerden S.Griffin, erkeği pornografiyle; M.Daly, tecavüzcülükle tanımlar. Simone de Beauvoir ise erkeği, varoluşçu perspektiften ele alır ve şöyle anlatır:

“Hiçbir erkek, işe kendini belli bir cinsin üyesi olarak kabul etmekle başlamaz: erkek oluşu kendiliğindendir.(...)”

Oysaki kadın, erkek neye karar verirse odur; bu yüzden de ona, erkeğe özellikle cinsel yanı ağır basan bir varlık gibi

göründüğünü belirtmek üzere ‘dişi’ sıfatı verilir: Erkek için kadın tepeden tırnağa cinselliktir, erkek için öyle olduğuna göre de onun mutlak değeridir. O kendine göre değil, erkeğe göre belirlenip ayrılmaktadır; özsel (temel) varlığın karşısındaki özsel-olmayan varlıktır. Erkek, Özne’dir, Mutlak Varlık’tır: kadın da Öteki Cins’tir.” (6)

Bu anlamda Simone de Beauvoir’da erkeklik, kadınlık dahil diğer konumları işaretleyen, adlandıran ve tanımlayan bir iktidar konumudur.

Erkekliği varoluş düzeyinde ama daha çok psike düzeyindeki farklarla tanımlamaya çalışan yaklaşımlar da vardır. Bu tür açıklamalardan birini yapan N.Chodorow’a göre, kız çocuklar anneye kurdukları ilk bağı erkeklere göre daha uzunca bir süre yaşarlar. Anneden kesin bir ayrılığın olmayışı ya da bunun uzun süren, bulanık bir dönem olması, kız çocuğunun ego-beden sınırlarının daha geçişkenli olmasına yol açar. Bu ise ayrılmayı ya da bağımsız olmayı erkeklere göre daha az becerebilmesine ama tam da bundan dolayı bağlanmaya, gerçeklik ilkesi gözetmeyen bir sevgi duymaya, başkalarının gereksinimleri karşısında daha hızlı bir empati geliştirmeye eğilim gösterir.

Erkek çocuk, “hadım edilme korkusuyla” anneden dramatik biçimde ayrılmak ve onu reddetmek zorunda kalır. Bu ise, ego-beden sınırlarının katılaşmasına, farklılaşma ve bağımsız olma eğilimlerine yol açar.(7) Erkek çocuğun katı ego sınırları geliştirmeye duyduğu gereksinmesini şiddet eğilimi, yıkıcılık, otoriterlik ile bağdaştırma da sıkça vurgulanan temalardan biridir.

Radikal feminizm içinde cinsiyet rolleri, “erkeklik” tartışmasında istisnai de olsa, olumlayıcı biçimde “farklı erkeklikler”den bahsedilen yorumlar da mevcuttur. Bell Hooks erkekliğin erkekleri de ezdiğini ifade etmektedir:

“Bizim teorimiz, sadece erkeklerin cinsiyetçilik karşıtı olmak için yapmaları gerekenler konusunda değil, alternatif bir erkekliğin nasıl bir şeye benzeyeceği konusunu ele almak konusunda da yeterince etkili olamadı.

(...)

Ataerkil erkekliğin, erkekleri, hastalıklı biçimde narsist, çocuksu olmaya ve sadece erkek olarak doğdukları için kazandıkları imtiyazlara psikolojik olarak bağımlı kılmaya yöreklendirdiğini biliyoruz. Pek çok erkek, anlamlı bir çekirdek kimlik yapılandıramadıkları için bu imtiyazların elerinden alınmasının hayatlarını tehdit ettiğini hisseder. “(8)

Farklı erkeklikler olabilir mi sorusunun ötesinde R.Covard’a göre erkekliğin kuruluşunda, kadınların “suç ortaklığı” vardır. Kendine güvenemeyen kadının başarılı “öteki” olarak erkeği yüceltmesinde ya da örneğin seksi görünmekle ilgili takıntılarda “erkek onayına” duyulan bağımlılık, onaylanma isteğidir konu. Bunlar ise tahakkümcü erkekliği yeniden inşa ederek kadınları suç ortağı yapar. (9)

Erkek kurtuluşculuğu ve pro-feminizm

Radikal feminizmin ve gay hareketinin tetiklediği “erkeklik çalışmaları” özellikle 1970’li yıllardan beri ciddi bir literatür sunmaktadır. Radikal feminizmin ataerki eleştirisinden etkilenerek, erkeklerin de kendilerine dayatılan erkeklik rolleriyle mücadele edebileceğini iddia eden ilk çalışmalar Joseph Pleck, Marc Fasteau ve Jack Sawyer gibi öncü araştırmacıların da katkısıyla, pro-feminist bir eleştiri alanı oluşturmuştur.

Pro-feminizm adlandırması, erkeklerin konumları ve düşünceleri ne olursa olsun erkek oldukları için ataerkil paydan yararlandıkları ve dolayısıyla bir kadın gibi feminist olamayacakları, olsa olsa feminizm eğilimli, feminizm destekçisi

olabileceklerini anlatmaktadır. Bu yaklaşıma göre, egemen erkeklik değerlerine uymamak ve onları reddetmek hakkı vardır. Bu bir erkeklik kaybı değildir.

Pro-feminist yaklaşımın tam karşısında yer alan maskülist bir erkeklik savunusu da aynı yıllarda oluşmaya başladı. Buna göre feminizm, ırkçılık karşıtı hareketler, gay hareketi, liberaller erkekliği utanç verici bir şey olarak sunmakta, pasif ve kadınsı bir erkeklik pompalamakta ve çeşitli haklar talep ederek gerçek erkekliği öldürmektedir. Bu türden erkeklik iddialarının tamamı anti-feminist konumda yer almaktadır ve ırkçı-sağcı hareketlerin tabanında hayat bulmaktadır.

Erkek kurtuluşçuluğu olarak adlandırılan ve kendini anti-feminist ya da pro-feminist olarak nitelemeden doğrudan erkeklik kimliğini sorunsallaştırıp, erkekliğin ne kadar ezici bir deneyim olduğunu ortaya koyan yaklaşımlar da oldukça önemlidir. Buna göre erkekler, toplumsal olarak benimsenmek için duygularını ifade etme becerilerini yitirir, performans kaygısına sürüklenir, şiddet yanlısı bireyler haline gelir ve hatta psikolojik ve bedensel sağlıklarını yitirirler.(10)

Bu yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biri, *Erkek Olmanın Tehlikeleri* kitabıyla Herb Goldberg'dir. Örnek oluşturması bakımından Goldberg'in iddiaları incelenmeye değerdir:

"Erkeklik zırhı öz-yıkıcı davranışa neden olur"

Erkekler, erkeklik rolleri gereği duygularını ifade etmekten, sorunları için yardım istemekten imtina ederler.

"Erkeklik zırhı öylesine savunmacı ve güçlüdür ki, kendi öz-yıkıcı davranış biçimlerini sürdürmek, hatta ölüm bile, kendilerine ilişkin düşünce sistemine meydan okumaktan daha çok benimsenebilir seçenekler olarak kalmaktadır."(11)

Bu, erkeğe sunulan avantajlar karşısında çok büyük bir bedeldir. Daha acıklısı, Goldberg'e göre erkekler haklarını talep edemezler.

“Erkek tam bir insan olarak dirilebilir”

“Erkek, tam bir insan olarak dirilebilir. Artık güçlü, başarılı ‘büyük baba’yı oynamasına gerek yok. Artık küçük düşürücü çifte standartlara gömülmesine ve eşsiz erkekliğini gizlemesine gerek yok. Artık kadının doyum ve refah duygularından sorumlu değil. Kadın, kendi doğal, tümel, güçlü kadınlığında ve insanlığında neyse o olduğu ve erkek de kendi tümel erkekliğinde ve insanlığında neyse o olduğu zaman, içten, bağımsız ve gerçekten doyurucu bir etkileşimin gerçekliklerinin ve zevklerinin tadını çıkarabilirler.”(12)

“Penisin bilgeliği geriye kalan tek duyarlı noktadır”

Erkeğin cinsel performansına yönelik beklentilerin oldukça ezici olduğu tartışma götürmez. Goldberg daha da fazlasını ifade eder;

“Beklenenin tersi gibi görünse de erkeklerin çoğu, yarındakine kısaca ‘seninle sevişmek istemiyorum’ demektense tıbbi bir sorunları olduğuna inanmayı tercih etmektedir. Başka bir deyişle iktidarsızlığı kabullenip ‘bir sorunum var’ demek, ‘beni heyecanlandırmıyorsun’ duygusunu dile getirmekten daha kolaydır. Bu nedenle, kendini iktidarsız olarak görmek yerine, ‘seninle sevişmek istemiyorum’ demesini tavsiye ederim. ‘Erken boşalma’ teriminin, ‘bundan olabildiğince çabuk kurtulmak istiyorum’a çevirmesini tavsiye ederim.” (13)

“Performans” kaygısı ve yetersizlikleriyle baş etmede erkeklerin kadını suçlamaları ve hatta şiddete başvurmaları

göz ardı edilemez. Şuradaki acıklı sahneye bakan biri, erkeklerin çoğu zaman sessiz sedasız kaderlerine boyun eğdikleri yanılığısına kapılacaktır.

“Penis, kaprisle çalışan bir tesisat parçası değildir. Penis, toplam benliğin bir dışavurumudur. Bugünün aşırı entelleştirme çağında penis belki de erkeğin gerçek cinsel duygularının geride kalan tek duyarlı açığa vurma barometresidir. ‘Performans’ göstermediği zaman erkeğin bilinci suçluluk uyandıran mesajlarla ve ussallaştırmalarla dolar. ‘Düşmancayım, verici değilim’, ‘cinsel açıdan yetersizim’ ‘yakınlıktan korkuyorum’, ‘onun için yeterince iyi değilim ve ona doyum veremiyorum’ ‘erkek değilim’ ya da ‘belki de onu çok fazla seviyorum ve sadece reddedildiğim zaman iyi performans gösteriyorum’ türünden ifadelerle öz-aşağılayıcı bir tavırla kendilerini suçlarlar.” (14)

Penisin bilgeliğinden bahseden Goldberg, vajinayı tümüyle akılsız bir kara delik olarak görmektedir büyük ihtimalle. Beri yandan, penisin erkeğin muhteşem “öteki”si olarak belirişi ise reddedilmeye çalışılan erkek egemenliği değerlerini yeniden üretme riski barındırmaktadır.

Goldberg, olabildiğince çok kızı “becerme” motivasyonu ile yetiştirilen erkeklerle, evlendiklerinde tek eşli kalmalarını bekleyen toplumun, bir çift değerliğe yol açtığını ve tek eşlilik baskısının erkeği bir kez daha öz-yıkıcılığa ittiğini iddia eder. Goldberg’in erkeklik lehine iddiaları kimi zaman öyle abartılı bir noktadadır ki ona göre fuhuş, müşteri konumundaki erkeği aşağılamaktan başka bir şey değildir. Erkek içten içe kendini aşağılar, kendini aşağılık biri gibi hisseder.

Kısacası Goldberg, ataerkil “erkeklik” rollerini, nedenlere girmeden, erkekler arasındaki sınıfsal, kültürel farkları yok

sayarak ve kimi zaman da açık biçimde kadınları suçlayarak açıklamaktadır. Yalnızca kültürel düzeydeki bir inceleme olarak bile bakılsa, Goldberg'ın, erkekliğin erkeği ezdiği yanlara ilişkin ayrıntılı tasvirleri konu erkekliğin avantajlarına geldiğinde yerini sessizliğe bırakır.

Hegemonik erkeklik: sınıf ve ataerki

Erkeklik konusundaki literatürün ve ortaya atılan çeşitli tezlerin en ciddi handikabı R. W. Connell'in öncü niteliğindeki erkeklik kuramında da belirtildiği gibi evrensel ve homojen bir erkeklik kurgusuna sahip olmalarıdır. Sonuçta sadece şöyle genel bir bakışla bile pek çok erkeklik modelinin olduğunu görebiliriz. Bu durumda, birbirinden sınıfsal, etnik, yaş, vb pek çok dinamik ile ayrılmış farklı erkekliklerden bahsetmek, daha açık ifade etmek gerekirse farklı erkeklikleri tanımlamak, tasnif etmek mümkün müdür?

İşte Connell tam da bunu yapmaktadır. Connell, aslında yalnızca farklı erkeklikler olduğunu söylemez, bunlar arasında farklı güç ve tabiiyet ilişkisi de tanımlar. Bu noktada ortaya attığı 'hegemonik erkeklik' kavramı incelenmeye değerdir.

"Hegemonik erkeklik" kavramı, Gramsci'nin hegemonya kavramını, zor ve rızayı, hiyerarşiyi ve daha etkin bir öz-nelliği içeriyor. Diğer bir deyişle iktidar ve egemenlik bir kerede kurulan ve oluşan yapılar değildir, sürekli ve sürekli olarak yeniden inşa edilirler.(15)

Erkekler, erkek egemenliğinden sınıflarına, etnik yapılarına, politik iktidarla ilişkilerine ya da mesafelerine göre farklı derecelerde pay almaktadır. Hegemonik olan erkeklik, hegemonyasını yalnızca "kadınlar üzerine inşa etmez aynı zamanda diğer erkekler üzerinde de inşa eder.(16)

"Gramsci'nin işaret ettiğine benzer bir biçimde, erkeklik

konusunda da hegemonya sürekli yeniden inşa edilmeye gereksinim duyar. Şarkılar, filmler, öyküler, reklamlar ve medyadaki kahramanlar aracılığıyla doğallaştırılarak meşruluk kazandırılır. Bu nedenle, bütünüyle gerçek bir deneyimden ziyade bir ideal olduğu için, çoğu zaman bir erkek, hegemonik erkekliğin bütün özelliklerini taşıyamaz. Hegemonyayı kurma sürecinde sıradan insanlardan çok, toplum üzerinde etkili entelektüeller olan din adamları, gazeteciler, siyasetçiler, akademisyenler, aktörler, reklamcılar ve sporcuların rolü belirleyicidir. Hegemonik erkeklik, tarihsel, kültürel ve toplumsal bakımdan özgül koşulların ürünü olduğu ve hegemonya inşa -ve yeniden inşa- edilmeyi gerektirdiği için, karşı-hegemonya kurularak -ve/veya hegemonik konumunu yitirerek- değiştirilme potansiyeli taşır.”(17)

Connell’in yaklaşımının üstün yanlarından biri ideal kategoriler olarak monoblok, homojen erkeklik varsayımını reddetmesi ise, diğ eri de, farklı erkeklikleri belirleyen, bir piyes gibi canlandırılan, salt kültürel örüntüler olarak cinsiyet rolleri olmadığını, kurumsal yapılardan karmaşık toplumsal dinamiklere uzanan genişçe bir maddi zeminin belirleyici olduğunu ortaya koymas ıdır.

Eril iktidarın stratejik özneleri, sermaye, devlet ve aile gibi kurumlardır. Burada, erkeklik, sınırları ve kaybedilme koşulları her zaman belirsiz, değ işken, geçişli bir iktidar inşa stratejisi içinde anlam kazanır. Erkekler arasındaki ortaklıklar ve hiyerarş iler, homososyal ortamlarda, eğ lence dünyasından, spor salonlarına, tribünlere, bar ve pavyonlara belirir.

Ancak sorun kültürel olanın ötesinde erkeklikleri belirleyen maddi zeminin nasıl tanımlanacağı ve ne tip bir belirleme ilişkisi içine yerleştirileceğ idir. Bu noktada Connell ve

izleyicilerinin “erkeklik kuramı” için sınıf, maddi belirleyen unsurlarından diğerleri gibi herhangi biridir.

“Connell ve izleyicileri tarihsel, toplumsal ve kültürel etmenleri vurgulamalarına karşın, erkekleri sorunsallaştırırken sınıfı erkekler arasında farklılık yaratan **yan unsurlardan birine** indirgerler. Oysaki sınıf, hegemonik erkekliği şekillendiren unsurlardan herhangi biri değil, kapitalist ataerkilliğin bizatihi temellerinden biridir.”(18)

Öyle ki, en başta bir yan unsur olarak belirtilen sınıf, 90’lı yıllarla birlikte hepten kenara itilmiş ve farklılık nosyonu öne çıkmıştır. Bozok’un da belirttiği gibi 1980-90’lı yıllarla birlikte feminizmde hakim hale gelmeye başlayan post-yapısalcı, çok kültürcü, yapıbozumcu yaklaşımlar “erkeklik tartışmalarına” da damgasını vurmuştur.

Sınıfın nasıl tümünden bir “yapıntıya” dönüştürüldüğünü şöyle örnekleyebiliriz:

“Mülsüz erkeklerin kapitalist piyasada çalışacak bir iş buldukları her koşulda emeklerini satmaya razı olmalarının arkasındaki önemli saiklerden biri, **kapitalizmin sınıfsal sömürü ilişkilerine aldırmadan**, ancak çalışarak (para kazanarak) sahip olabilecekleri bu ‘erkek ayrıcalığı’nın peşinden koşmalarıdır.

Bir erkek bu sayede ‘ekmek parası kazanmak’ sınavından başarı ile geçerek kendisini erkek olarak topluma kabul ettirebilecek, bir kadına ve çocuklara ‘sahip olabileceği’ bir konuma gelerek ‘erkek’ olabilecektir. Bu nokta cinsiyete dayalı iktidar ilişkilerini anlamayı reddeden ‘sınıf analizcileri’nin atladığı önemli bir noktadır.” (19) (abç)

Bu yaklaşıma göre erkek, sırf erkeklik değerlerinden dolayı kapitalizmin sınıfsal sömürü ilişkilerine aldırılmamaktadır. Sancar’ın bu örneği ücretli emeği, maddi bağlamından koparıp, erkekliğin sonuçlarından biri olarak gösterir.

Buradan varılacak en absürt noktalardan biri de kapitalist sömürü ilişkilerinin sürmesinin erkeklik değerlerinin yarattığı bir “yanlış bilince” bağlanması olacaktır.

Benzer yaklaşımları takip ettiğimizde artık karşımıza bir sürü konum ve bu konumları ifade eden kavram çıkmaktadır: Erkekliğin inşası, eril iktidar, cinsiyet farkları rejimi, küresel eril ittifak düzeni, hegemonik erkeklik, madun erkeklik, marjinalize edilmiş erkeklik vb.

Bu kadar çok konum tespit etmenin sorunlu yanı, kuramın, kavram ve soyutlamanın ilişkileri göstermeyen etiketlere, somutluklara, katı parçalara dönüşmesi ve ortaya devasa bir kavram yığını bırakmasıdır. Konumlar olarak erkeklikler, tüm somutluğu bir harita gibi ortaya koyma iddiasında olabilir ve hiçbir erkek açıkta kalmaz. Ancak bu şekilde erkeklikleri tanımlamak, ilişkisel, iç bağlantılarıyla erkek egemenliğinin “erkekliğini” gündem dışı haline getirecektir. Nitekim, Connell ve izleyicilerine, post-yapısalcı erkeklik çalışmalarına yönelik en ciddi eleştirilerden biri de “erkek egemenliği” kavramını artık işlevsiz hale getirmesidir. Böylelikle tarihsel, sınıfsal ve toplumsal bağlantısıyla temel bir egemenlik biçimi erkekliğin çeşitli konumlardaki göreceli iktidarlara, onların eklemelenmiş yapılarına bırakılarak parça pinçik edilmiş olur.

Erkekliğe ilişkin doğru bir tanımlamanın toplumsal cinsiyet ve erkek egemenliği kavramlarını merkeze almadan çözümlenmesi mümkün değildir. Tam da bu nedenle erkeklik, içsel bağlantısıyla sınıfsal bir ilişki içinde beliren, tarihsel olarak kurulmuş, somut bir toplumsal formasyonda bedenleşmiştir.

Kaynakça

- 1- Tayfun Atay, Çin İşi Japon İşi, Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değınler, İletişim Yayınları, (2012), s. 41
- 2- Marianne J. Legato, Erkekler Neden Hatırlamaz, Kadınlar Neden Unutmaz, Altın Kitaplar, s.15
- 3- Sylvia Walby, Patriyarka Kuramı, Dipnot Yayınları,(2014), s.145
- 4- Clara Zetkin, Kadın Sorunu Üzerine Seçme Yazılar, İnter Yayınları,(1988), s.43
- 5- Shulamith Firestone, Cinselliğın Diyalektiğı, Payel Yayınları, (1993),s.186
- 6- Simone de Beauvoir, Kadın “İkinci Cins”:Genç Kızlık Çağı, Payel Yayınları, (7. Basım) s.17
- 7- Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim Yayınları,(2014),s.211
- 8- Bell Hooks, Feminizm Herkes İçindir, BGST Yayınları, s. 89
- 9- R. W. Connell, Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Ayrıntı Yayınları, (1998), s.148
- 10- Mehmet Bozok, “Erkeklik İncelemeleri Alanındaki Başlıca Kuram ve Yaklaşımların Sosyalist Feminist Bir Eleştirisine Doğru”/ Sosyoloji Derneğı,pdf
- 11- Herb Goldberg, Erkek Olmanın Tehlikeleri, Öteki Yayınları,(1992), s.11
- 12- A.g.e., s.39
- 13- A.g.e., s.45
- 14- A.g.e., s.49
- 15- Bkz., R. W. Connell, Hegemonic Masculinity Rethinking the Concept, https://www.xyonline.net/sites/default/files/Connell,%20Hegemonic%20masculinity_0.pdf
- 16- R. W. Connell, Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Ayrıntı Yayınları, (1998), s.268

- 17- Mehmet Bozok, “Feminizmin Erkekler Cephesindeki Yankısı: Erkekler ve Erkeklik Üzerine . Eleştirel incelemeler”, Cogito, sayı:58
- 18- A.g.m.
- 19-Serpil Sancar, Erkeklik: İmkansız İktidar, Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler, Metis Yayınları, (2009), s.64

TOPLUMSAL CİNSİYET

“Kadın bir takım niteliklerin yokluğundan ötürü kadındır.”

Aristo

“Kadın doğulmaz, kadın olunur.”

S. de Beauvoir

“İnsanın özü, tek tek her bireyde doğuştan bulunan bir soyutlama değildir.

Bu öz gerçekte toplumsal ilişkiler bütünüdür.”

K. Marx

“Kadınların üremedeki rollerinin ezilmeleri için değil, ezilmeleri nedeniyle önemli olduğunu (söyleyebiliriz).”

C. Delphy

‘Kadın sorunu’ kavramı

Kavramlar kimi zaman etkileyici bir konuşmanın ortasında, belki bir metinde kimi zaman da yeni tanıştığınız birinin dudaklarından döküldüğünde tek hamlede içeceğimiz nefis bir kokteyl gibi karşımıza çıkar. Popüler haliyle “kadın sorunu” pek de bu türden bir kavram sayılmaz. “Kadın sorunu” söz gelimi “özgürlük”, “vatan”, “kurtuluş” gibi kükrereyerek elini masaya vuran kavramlardan değildir; hep mütereddittir, sesinde “kenarda kalmışın” ince, belirsiz gururu vardır.

Yine de esas sorun şu ki, kadın sorunu kavramı, dünya

nüfusunun neredeyse yarısından bahsetmesi anlamında kar-
makarışık ve aynı anda sorunu yalnızca ‘kadınlara’ daralt-
ması anlamında yetersizdir. Başka bir deyişle, kadın sorunu
ifadesi hem fazla geniş hem de fazla dardır.

L.Vogel “kadın sorunu”nu şöyle ifade ediyor:

“Bu kavram çoğu sosyalist tarafından kapitalist düzen-
de kadının ezilmişliği ve eşitsizliği olarak algılanmıştır ve
bir anlamda eşit haklar için mücadeleyi simgeler. Yine bu
kavram, cinsiyetler arasında ve aile bireyleri arasındaki ki-
şisel ilişkileri içine alır, hatta iş-dışındaki her türlü kişisel
ilişkileri kapsayacak çaptadır. Kısacası, kadın sorunu kav-
ramı kesin bir çözümsel kategoriye sokulamaz. Bir takım
farklı çizgilerin birbirine geçtiği, karışmış bir yün yumağı
gibidir.”(1)

Kadın sorunu kavramı yerine kullanılan “kadının ezilmiş-
liği” kavramı da yine benzer sorunlarla maluldür. 1970’li
yıllarda önce feminist yazında, sonra pek çok önemli ulus-
lararası metinde kullanılmaya başlanan “toplumsal cinsiyet”
kavramı (gender) ise oldukça can alıcı sorulara davetiye
çıkarmaktadır.

Söz gelimi, cinsel kimliğimiz tümüyle “doğal” bir şey mi-
dir, yoksa cinsel kimliğimizi oluşturan, toplumun dayatma-
ları ya da kuralları mıdır? Cinsel kimlikler arasındaki farklar
yalnızca biyolojik farklar mıdır? Söz gelimi penisinizin de-
ğil vajinanızın olması, göz renginizin kahverengi değil de
yeşil olması gibi bir fark mıdır?(2)

Peki, eşitsizliğin nedeni bu doğal farklar mıdır, yoksa
eşitsizlik topluma, kültüre, tarihe mi dayanmaktadır?

Kestirmeden ifade etmek gerekirse sorun, “kadınlar ile
erkekler arasındaki toplumsal eşitsizliğin nedeni nedir?”
sorusunda düğümlenmektedir. Kaba hatlarıyla bu soru et-
rafında iki belirgin kamp oluşmuştur: İlk kampta, biyolojik

cinsiyeti, farkları temel alarak eşitsizliği açıklayan doğacı görüşler vardır. İkinci kampta, biyolojik cinsiyet farkının toplumsal/kültürel/tarihsel koşullarca eşitsizliğe ve “toplumsal cinsiyete” dönüştürüldüğünü açıklayan bütünlükçü görüşler bulunur.

“Ademin fazla gelen kaburga kemiği” ve “eksik erkekler”

Kuşkusuz ilk kamptakiler belirgin bir ağırlık taşımaktadır. Biyolojist-doğacı ya da fitratçı görüş diyebileceğimiz bu yaklaşımlara göre kadın ve erkek eşit olamaz; çünkü kadının biyolojik/ruhsal/doğasına özgü pek çok niteliği erkeklerden aşağıdadır ve yetersizdir. Kökleri binyıllara uzanan ve bin bir kılıkla pek çok toplumun değer yargılarını, kurallarını, kültürünü belirleyen bu fıkirdir.

Binyıllar öncesine uzansa bile doğacı görüş Aydınlanmanın bağrında kendine bu kez seküler, “akılla donanmış” bir yatak bulacaktır.

“Şüphesiz ki bir tarafta aydınlanmanın akıl sahibi ‘insanı’ bir erkekti. Denis Diderot ile Jean d’Alembert’in *Encyclopedie*’sine (Ansiklopedi) göre kadın ‘erkeğin dışısı’, Marcilio Ficino gibi felsefecilere göre kadın ‘eksik erkek’tir. Yine Ansiklopedi’nin yayıncılarından Diderot’a göre kadını zihin değil duyular yönetir. Voltaire için aklın temsilcisi erkek karşısında kadın kontrolsüz duyguları, hastalıklı cinselliğiyle öne çıkmaktadır. Jean-Jacques Rousseau’ya göre kadının akıllı, felsefe ve teori kapasitesinden yoksun, çocuksu bir akıldır. H.de Balzac’a göre kadın taşınır bir maldır, erkeğin eklentisinden başka bir şey değildir.”(3)

Yine başka bir örnek vermek gerekirse, Proudhon’a göre; doğa, kadını sadece bir yeniden üretim aracı olarak seçmişti yani kadın topluma sadece çocuk doğurma işleviyle yararlıydı ve başka bir var olma nedeni yoktu. Kadın erkeğe,

kazandırdığından daha fazlasına mal olurdu ve bu yüzden varlığı erkeğin yaşam boyu fedakarlığına bağlıydı.

Tüm bu görüşler aslında tarih boyunca kadın ve erkeğin neredeyse değişmeden gelen eşitsiz bir doğanın, “öz”ün taşıyıcıları olduğunu ifade etmektedir. Yine de bu eşitsizliğin yalnızca yukarıda aktarıldığı biçimiyle maskülen örnekleri yoktur. Tersine kadınla erkek arasındaki farklılığa özel olarak vurgu yapan feminist yaklaşımlar da vardır.

Cinselliğin Diyalektiği’nde S. Firestone net ayrımlar koymuştur:

“Estetik tepki kadın davranışına uyar (...) Öznел, sezgisel, içedönük, istekli, düşlere ya da fanteziye düşkün, bilinçaltına dönük (id), duygusal, giderek sinirli (histerik). Aynı biçimde teknolojik tepki de, erkek tepkisidir: nesnel, mantıksal, dışadönük, gerçekçi, bilinç üstüyle ilgili, akılsal, mekanik, yarara dönük, maddeci, kararlı.” (4)

Tüm bu özelliklerin burçlara inanan insanlara sahici gelmesi belki tuhaf olmayacaktır. En azından size atfedilen bir kısım özelliği tutturmuş olmanız yeterli gelebilir. Ne var ki, tüm bu niteliklerin nasıl böyle kesin biçimde erkeklere ve kadınlara bölündüğü, doğru bile olsa nasıl oluştuğu ya da varsa bile nasıl kendilerini bambaşka toplumlarda yüzyıllar boyunca koruduğu gerçek bir muammadır. Sonuçta bu yaklaşım, tam zıddında kadını küçük, eksik, aşağı, bağımlı gören eril, doğacı görüşle yöntem olarak aynı paydada buluşur: Biyoloji, beden, doğa belirleyicidir.

Öyle ki, biyolojinin belirleyiciliği görüşü, işi salt hormonlarla açıklama noktasına kadar vardırırmıştır. Sözelimi, H.Goldberg, psikofarmakolojik farklılıklara dayanak olarak erkeğin rekabette ve saldırganlıkta daha üsttün olduğunu iddia etmiştir.(5)

“Toplumsal cinsiyet” anahtar bir kavramdır

Toplumsal cinsiyet kavramı 1970’li yıllarda kullanılmaya başlandıktan sonra ilk kez Birleşmiş Milletler metinlerine girdiğinde bundan Vatikan tedirgin olur. Vatikan’ı tedirgin eden şey, “toplumsal cinsiyet” ifadesinin anatomik olarak var olanın üzerine bambaşka şeyler ekleyebileceği ve belki homoseksüelliği davet edebileceğidir.(6)

Nitekim Fatmagül Berktaş, toplumsal cinsiyet kavramını, cinsiyetler arasındaki görelî durumları işaret etmesi bakımından önemli bulur:

“Toplumsal cinsiyet kavramının bir başka yararı da, aslında farklı ırklara, sınıflara, uluslara vb. mensup olarak bölünmüş bir varoluş sürdüren kadınları, tek bir “kadın” kategorisi altında incelememesi; ayrıca toplumda yalnızca kadınların durumuna değil, erkeklerin durumuna ve her iki cinsin birbirleriyle karşılaştırma içinde görelî durumlarına bakabilme olanağı vermesidir.”(7)

Peki toplumsal cinsiyet kavramı nasıl tanımlanmaktadır?

H.Hartmann, “toplumsal cinsiyet” kavramını oldukça sarîh biçimde ifade eder: “Anlamamız gereken şey, cinsiyetin (biyolojik bir gerçek) nasıl cinsiyet farkına (sosyal bir olgu) dönüştüğüdür.”(8)

Bu tanımlama her şeyden önce “biyolojik belirlenimciliğin” belirgin ağırlığına karşı yapılmıştır. Yine en iyi ifadelerinden biri Beauvoir’ındır:

“İnsan kadın doğmaz; sonradan olur. İnsan dışisinin, toplum içerisindeki görünüşünü belirleyen biyolojik, ruhsal ve iktisadi bir yazgı yoktur; erkekle ‘kadınısı erkek’ denen iğdiş edilmiş cins arasındaki bu ürünü yaratan uygarlığın tümüdür.” (9)

Ne ki özcü, biyolojik belirlenimciliğe karşı örülen bu “toplumsallık” vurgulu savunma hattı kendi içinde kimi

tartışmaları barındırmaktadır. Her şeyden önce “toplumsal-lık” vurgusunun berisinde, beden ya da biyolojik cinsiyet ne ifade etmektedir? Toplumsal koşullar çok belirleyici ise bedenlerimiz aslında değerler ve yargılarla yüklü boş bir kap mıdır? Dahası “toplumsal” denilirken, ne tür bir toplumsaldan bahsedilmektedir? Bu “toplumsal”, sınıfların, sınıf çelişkisinin belirleyici olduğu bir toplumsal mıdır, yoksa kurşundan bir bulut gibi tüm ağırlığıyla her şeyi örten ideolojik-kültürel bir yapı mıdır?

“Kadın doğulmaz” denildiğinde, “kader olarak biyolojiye” getirilen itiraz, nasıl “kadın olunduğunu” açıklayabilmekte midir? Kadın, erkeğin kölesi değildir belki ama onun uyruğudur; varlığını onun “ötekisi” olarak duyurur Beauvoir’da. Peki kadın buna nasıl razı olmuştur?

“Erkekke ‘aşkınlık’ olduğu için her yeni aygıtla birlikte yeni istekler (oluşmaktaydı): Tunç araç ve gereçleri tütettiği zaman, bahçe tarımıyla yetinmeyip daha geniş alanları sürüp ekmek istedi: bu istekse, tunçtan fişkırınıyordu herhalde. Kadının yetisizliği yıkımına yol açtı, çünkü erkek bu yetisizliği bir zenginleşme ve genişleme tasarısı içinde kavradı (...) Kadında *ta başından beri* bir Öteki varlık kategorisi ve bu Öteki varlığın boyunduruk altına alınması özlemi bulunmasa, tunç araç ve gereçlerin bulunuşu kadının ezilmesine yol açmazdı” (10)

Simone de Beauvoir en başta biyolojik kaderi reddederken bu kez kadının varoluşuna yapışmış başka bir kaderi, *ta başından beri* ona musallat olmuş bir kaderi öne çıkarmaktadır. Sorumuza dönersek, “toplumsal olan” bu kez bedenden bağımsızlaşmış ama lanetli bir “töz” olarak yetisizlikte, erkeğin ötekisi ya da uyruğu olmakta karar kılmış kadının, yeniden ve yeniden toplumlar boyunca sekmeden kendini üretmesi mi?

Dolayısıyla “toplumsal cinsiyet” kavramı hem “toplumsal” nasıl tanımladığı hem de “biyolojik olanla” nasıl bağlantı kurduğu üzerinden değerlendirilmeye muhtaçtır. “Toplumsal olan” denildiğinde her şeyin üzerini örten, her şeye hakim olan ve her şeyi belirleyen ideolojik-kültürel bir yapı anlaşıldığında, “biyolojik cinsiyet” de tümüyle tartışmalı hale gelecektir.

Örneğin, heteroseksüel, erkek egemen toplumsal yapıda dişil cinsiyet, dilsel bir yokluk içindedir Irigaray’a göre ve tam da bu nedenle “kadının cinsiyeti yoktur”.(11)

Christine Delphy, “toplumsal cinsiyet, (...) insanlığın hiyerarşik olarak ikiye bölünmesinin (...) anatomik farklılığı toplumsal pratik açısından anlamlı bir ayrıma dönüştürmesi anlamında, anatomik cinsiyeti yaratmıştır”(12) diyerek yine tümüyle tartışmalı hale gelen “biyolojik cinsiyetten” bahsetmektedir. Hatta buradan hareketle Delphy, “toplumsal cinsiyetin hiçbir fiziksel dayanağı olmadığı sonucuna vardım” diyebilecektir.

Benzer biçimde, J.Butler da bedenin maddeselliğini, onun “konturları ve sınırları, içinde cinsiyetli bir maddesel birlik olmasını sağlayan” “toplumsal olarak kurulmuş”, toplumsal cinsiyetten bahseder.(13)

Buradan çıkarılacak bir ara not şudur: Post-modernizm bize çoktan cepte olduğunu düşündüğümüz ve dahası çokça da “diyalektik” kısmına kafa yordığımız materyalizmi yeniden hatırlatarak sıra dışı bir iş görmüştür.

Toplumsal olanın, salt ideolojik-kültürel yapı olarak tanımlanmasının popüler örneklerinden biri de “cinsiyet rolü” kavramıyla görülebilir. Buna göre; eşitsizliği yaratan eğitim sisteminden çocuk kitaplarına oradan aile hayatına ve iş yaşamına tüm hayatımızı sarıp sarmalayan “cinsiyet

rollerinin” dayatılmasıdır. Saldırgan olmaları beklenen erkekler saldırgan, rekabetçi, şiddete eğilimli davranışlar sergilerken, hanım hanımcık olması istenen kız çocukları itaatkar, uyumlu, barışçıl olurlar. Burada açık olmayan, bu rollerin nasıl oluştuğu ve insanların bu rolleri benimsemeye zorlayanın ne olduğudur. Peki, bu rolleri benimsemeyenler nasıl olmuş da tercih yapabilmişlerdir?

R.W.Connell, haklı biçimde kimsenin “sınıf rolünden” ya da “ırk rolünden” bahsetmediğini ama konu cinsiyet olunca “cinsiyet rollerinden” bahsedildiğini ifade eder.(14)

Burada ilginç olan, “toplumsal cinsiyet rolünün”; toplumdaki maddi eşitsizlikler ve bununla ilişkili iş bölümü ve bu iş bölümünün gerektirdiği asimetrik güç ilişkileri, tahakküm ve baskı, sanki tüm bunlar bir kez oluştuktan sonra “nedenlere ilişkin tartışmanın” sessizce sahneyi terk ettiği bir düzlemde var olurlar. Ve artık, “nedenselliğin hiç konuşulmadığı”; kendini durumlar, olgular, roller, dil ve zihniyet olarak gösteren eşitsizlik bir ROL olarak sahneye hakim olur.

Peki, daha bütünsel bir toplumsal cinsiyet tanımlaması mümkün mü?

Toplumsal cinsiyet: sınıfsal, tarihsel, toplumsal

Her ne kadar kuramsal konular doktorun acı reçetesi gibi bir muamele görse de, tanımlayıcı bir çerçeve için zorunludur.

“Toplumsal cinsiyet” kavramı kuşkusuz Marksizme içkin değildir. Ne ki, kavramı Marksist bütünsellik kavrayışıyla ele almak mümkündür. Bu bütünlük basitçe bir tarafta biyolojimiz, doğamız diğer tarafta toplumsal koşulların toplamından oluşmaz. Bu bütünlük, doğa-kültür ikiliğini aşan bir bütünlüktür. Bu sentezde özsel bir insan doğası yoktur;

insanın doğası, onun tarihselliği/toplumsallığı/kültürelliği ile iç içe örülmüştür. Marx'a göre "insan doğasının tarihsel olarak özgül biçimleri vardır, yani feodaliteye, kapitalizme, sosyalizme vb. özgü insan doğası vardır."(15)

Marksizmin doğa-kültür ikiliğini reddetmesi, insan doğasını reddetmesi anlamına gelmez, aksine insan doğası olarak beden, materyalist bakışın temel verisidir. Dahası tam da G.Acar-Savran'ın belirttiği gibi gerekli olan "hem toplumsal belirlenimleri biyolojizmin kısıkacından kurtaracak, hem de doğayla tarih arasında bir doğuş, oluşum öyküsüne yer açacak ve sıçramalarla sürekliliği bir arada düşünmemize izin verecek bir perspektifin kurulmasıdır."(16)

Marksist anlamda "toplumsal ilişkilerin bütünü" olarak görülen "insan doğası", cinsiyetli ve toplumsal koşullara uyarlanmış bir doğadır. Peki burada toplumsal ilişkilerin bütünü denilirken ne kastedilmektedir?

Toplumsal cinsiyetin tanımlanacağı bütünü, toplumsal, tarihsel ve sınıfsal ilişkiler içinde anlamlandırabiliriz:

Toplumsal cinsiyetin "sınıf bağlamı" olmaksızın değerlendirilmesi mümkün değildir. Sınıfsal ilişkiler, kadınları homojen bir "ezilen cins" olarak değerlendirmeyi reddeder. Yoksulluğun, olanaksızlığın, çıkışsızlığın kural olduğu bir dünyada, üstelik de kadınların payına bunlar çok daha fazla düşerken, "toplumsal cinsiyet çatışmalarının" sınıfsal çelişkilere temas etmemesi olanaklı değildir.

Bir tarafta, tüm cesametiyle işçi sınıfı kadınlarının hayatına çöreklenen bakım emeği, ev işi varken, diğer tarafta bakıcının ayarlanması, ev işinin para karşılığı yaptırılmasını sağlamak vardır.

Bir tarafta, ek işle, ucuz emekle, ter atölyelerinde, büroların buram buram cinsiyetçi atmosferinde emeğini sömürten

kadınlar varken, diğer tarafta hayat boyu çalışmadan ama aşağılanarak ama yüceltilerek yaşamını sürdüren kadınlar vardır.

Sınıfsallık “toplumsal cinsiyet çatışmalarını” belirler. Yine de grift bir alan da olduğunu, sınıfları ortak kesen bir ezilmenin de hükmünü sürdürdüğünü, tam da bu nedenle yalın ve çıplak biçimde sınıfsal konumlardan çok sınıfsallığın, sınıfsallığın yoğurduğu bir ataerkinin belirleyici olduğunu belirtmek gerekir. Sözgelimi kadın olduğu için, kadınlara yüklenen rollerden, değer ve kalıp yargılardan ötürü hayatına kastedilen, öldürülen bir kadın için “sınıfı neydi?” sorusu önemini yitirir. Ne ki grift alan bir tarafa kadınların haksızlık ve eşitsizliklerle baş etmede sınıfsal olarak farklı olanaklara sahip oluşu önemli ve belirleyicidir.

Nihayetinde “toplumsal cinsiyet” toplumsal bir ilişki içinde anlam kazanır. Toplumsal ilişki denildiğinde somut bir bütünü, belli bir toplumu kastetmiş oluyoruz. Bu bütün, üretim ilişkilerinden ideolojik-kültürel süreçlere, geleneklere, değer yargılarına uzanan dinamiklerin özgül bir toplum olarak somutlaşmasıdır; tarihseldir.

Bu tarihsel ve toplumsal ilişki içinde özgül bağlam, bir toplumsal formasyonda, geri üretim ilişkileri de dahil olmak üzere kapitalist gelişme düzeyi, ulus-devlet oluşumundaki özgüllükler, modernleşme-kentleşme süreçleri, egemen ideolojik-kültürel yapı gibi unsurlarla çok katmanlı bir çözümlemeyi davet edecektir.

Niye toplumsal bir ilişki? Toplumsal ilişki denildiğinde somut bir bütünü, belli bir toplumu kastetmiş oluyoruz. Bu bütün, üretim ilişkilerinden ideolojik-kültürel süreçlere, geleneklere, değer yargılarına uzanan dinamiklerin özgül bir toplum olarak somutlaşmasıdır. Tam da bu nedenle, tarihsel bir ilişkidir bütünün somutlanacağı yer.

Bu durumda, örneğin, “toplumsal ilişkilerin bütünü” denildiğinde yalnızca kültürel-ideolojik süreçler ele alınıyorsa ya da tersine yalnızca emek süreci ele alınıyorsa bu yaklaşımın Marksist anlamda bütünlük oluşturması mümkün değildir.

Her şeyden önce toplumsal cinsiyeti, dil, ideoloji-kültür gibi bir alanla sınırlamak materyalist bir yaklaşım değildir. Emek sürecindeki cinsel iş bölümü ve eşitsizlikler, ev emeği gibi maddi süreçler belirleyici maddi zemini oluşturmaktadır. İdeoloji ve kültür bu maddi zemin tarafından belirlenen ve kendisi de bu maddi zemini “koşullayan” bir bütünlük içindedir. Ancak ideolojiye ve kültüre toplumsal cinsiyet temaları içinde verilen pay kimi zaman öylesine dramatiktir ki, biyolojik olarak beden dahil maddi süreçler birer gölge fenomene, kuklaya dönüşür. Bu noktada cinsiyetçi dil, cinsiyetçi politika ya da uygulamadan daha önemli hale gelir, tecavüzcü bile eril küfür kullanan birisi kadar suçlu olmaz.

“Belirleyici maddi zemin” ise kuşkusuz sınıfsal ilişkilerdir. Bu anlamda toplumsal cinsiyet çatışmalarının kaynağı sınıfsal ayrımlardan beslenir ve de kadınların bu ezilme biçimleri karşısında geliştirdikleri stratejiler sınıfsal olanaklarla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet kavramını eğer üçlü bir sacayağına oturtursak, tarihsel, sınıfsal, toplumsal ilişki ve süreçler tanımının temelini oluşturmalıdır.

Kaynakça

- 1- Lise Vogel, Marksist Teoride Kadın, Pencere Yayınları, (1990) s. 51
- 2- Gülnur Acar-Savran, Beden, Emek, Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin, Kanat Yayınları, (2013), s.279
- 3- Sibel Özbudun, Marksizm ve Kadın: Emek, Aile, Aşk, Tekin Yayınları,(2015), s. 71
- 4- Shulamith Firestone, Cinselliğin Diyalektiği, Payel Yayınları, (1993),s.186
- 5- R. W. Connell, Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Ayrıntı Yayınları, (1998), s. 105
- 6- Alev Özkazanç, Feminizm ve Queer Kuram, Dipnot Yayınları, (2015),s.84
- 7- Fatmagül Berktaş, Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, Metis Yayınları, (2012), s.28
- 8- Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim Yayınları, 2013,s.163
- 9- Simone De Beauvoir, İkinci Cins, Genç Kızlık Çağı, Payel Yayınları, 7. Basım Genç kızlık çağı, s. 231
- 10- A.g.e., s.61, (vurgu yazara ait)
- 11- Judith Butler, Cinsiyet Belası, Metis Yayınları,(2016), s.57
- 12- Gülnur Acar-Savran, Beden, Emek, Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin, Kanat Yayınları,(2013), 281
- 13- A.g.e., s.266
- 14- R. W. Connell, Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Ayrıntı Yayınları,(1998), s.81
- 15- K. Marx, F. Engels, Alman İdeolojisi, Sol Yayınları,(1999) s.23
- 16- Gülnur Acar-Savran, Beden, Emek, Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin, Kanat Yayınları, (2013), 293

ANNELİK

“Gebelik barbarca bir şeydir.”

S. Firestone

“(...) (Tu haf olan) ana karnındaki yumurtayla böylesine ilgilenen toplumun, doğan çocukların yüzüne bile bakmamasıdır.”

S. de Beauvoir

“Kadınların evrensel çocuk bakıcısı rolleri (...) çocukların kadınları küçük görmesine yol açarak, erkek egemenliğinin derinlerdeki, insan psikesindeki kaynağını oluşturur.

Eşitsizliğin hakim olduğu bir dünyada ‘hizmetçiyi’ baş köşeye koyamazsınız.”

N. Chodorow

Kültürel dünyanın, figürlerin, sembollerin, sekans ve fragmanların belirgin biçimde öne çıkan unsuru kadındır. Kadın, erkek egemen “anlam mekanlarında” baş köşeyi kapar. Kadın, anlamla yüklüdür, sembolik ve “figüratiftir”.(1)

Kadınlar pek çok şeydir. Kültürel örüntüleri şöyle bir hatırlamak yeterli; onlar, sarı çıyanlar, psikopat üvey anneler, muhteris yuva yıkanlar, kötü yola düşenlerdir. Kadın; tutarsız, melankolik, sığınmaya muhtaç sevgililer, menopozlu kaynanâlar, cevval dullar, hırçın kız kurularıdır.

Tüm bu negatif figürlere karşı kadınlar yuvayı kuran dışı kuşlar, cefakar anneler, masumiyetle, saflıkla anılan sevgililer, becerikli “erkek gibi” kadınlar, hamarat bacılar, vatan toprağı gibi kutsal annelerdir.

Bu örüntüler içinde ‘kutsal anne’ figürü açık ara öndedir. Konu çok hassastır, tartışmaya kapalıdır, sorgulanamaz görünür. Yine de anneliğe ilişkin betimleyici figürleri ve fragmanları bir kenara koyduğumuzda, tanımlayıcı bir çerçeve için bazı sorular oluşturulabilir.

Annelik salt biyolojik bir olgu mudur? İçgüdü gibi yalnızca doğamızın hüküm sürdüğü bir alandan bahsedebilir miyiz? Anneliğin, tarihsel-toplumsal ve hatta ideolojik olarak tanımlanması mümkün müdür? Nüfus politikalarından doğum kontrolüne ve oradan bakım emeğiyle ilgili sosyal politikalara, anneliğin bir de kurumsal/kamusal yönü olduğu söylenebilir mi? Annelik kadını ezen bir şey midir yoksa bir “güçlenme” alanı olabilir mi?

Annelik miti ve ideolojisi

‘Annelik bir içgüdüdür, doğamızın parçasıdır’

Çocuk yapmanın evrensel bir şey olduğu, türü devam ettirmek için bunu yapmak zorunda olduğumuz ve dahası bunu bilinçaltımızda, beynimizin derinliklerinde istediğimiz, annelik mitinin en önemli iddiasıdır. Annelik salt bir içgüdü, doğamızın reddedilemez bir parçasıdır. Anne olmamak doğaya karşı gelmektir.

Tüm bu iddialar o kadar yaygındır ki, belirgin biçimde çelişik durumlara yol açar. Söz gelimi “bir anneye neden anne olduğunu; anneliğin gerektirdiği olgunluktan ve sorumluluk duygusundan nasibini alıp almadığını sormak (ve ondan geçerli nedenler istemek) kimsenin aklına bile gelmezken çocuksuz insanlardan sürekli bunun gerekçelerini açıklamaları istenir.”(2) Çocuksuz kadınlara yönelik toplumsal baskı oldukça ciddi düzeydedir.

“Annelik içgüdüünün” ya da “çıplak insan doğasının”, binyılların kültürel kalıntılarından bağımsız, pür olarak

korunmuş bir cevher, öz olduğu fikrinin en ilginç yanlarından biri, bunun annelere pek de başvurmadan doğayla, hayvan topluluklarının dışileriyle ilişkilendirilmesidir. Burada “annelik” mitleştirilir; anlaşılması için binyılların tüm katmanlarının, tarihsel gelişmenin berhava edilmesi gerekmektedir sanki.

Aslında bu annelik mitinin, “dünyaya düşmüş melek”, “dürtü olarak adanma tutkusu”, “yavruya kayıtsız şartsız bağlanma ve sevgi” gibi unsurları ile insan dışilerinin annelik deneyimlerinin tam da örtüşmemesi ve hatta tersine örneklerin hiç de azımsanmayacak ağırlığıdır konu.

‘Annelik kadını mutlu kılar’

Annelik ideolojisinin belki de en figüratif örneklerinden biri anne-bebek bütünleşmesini gösteren Raphael tablolarıdır. Tablo kusursuz görünür. Bu tabloda kolik bebeğin anneyi çıldırtan çığlıkları, uykusuz gecelerin gerginliği, suçluluk duygusu ya da pişmanlık yoktur.

Görünen o ki “müstakbel anne yalnızca sevgi ve mutluluk düşleri kurar. Anneliğin tükenme, früstrasyon, yalnızlık ve hatta bir sürü suçluluk duygusuyla karışık bir yabancılaşımdan meydana gelen öbür yüzünü görmezden gelir.” (3)

İtiraf etmek oldukça zordur. Anne olduktan sonra mutsuz olan kadınların mutsuzluklarını gizlemek gibi belirgin bir eğilimleri olduğu söylenebilir. Mutsuzluk bir kez itiraf edildiğinde bir şeytana, kötü kalpli anneye, canavara ya da bir meczupa dönüşme olasılığı gündeme gelecektir.

“Mutlu ve iyi bir anne olarak kendini ispat etme” ile “mutsuz ve yetersiz bir anne olarak kendini imha etme” arasında sınırların her an eriyebileceği gerilimli bir durumdadır anne.(4)

Annelik deneyiminin kadını kesin olarak mutlu kılacağı

iddiası, özellikle bazı durumlarda son derece tartışmalıdır. Bunun için, yüzyıllar boyu mecburen, başka bir şansı olmadığı için doğuran kadınları, ölümü göze alarak düşük yapmaya çalışan ama başaramayıp doğurmak zorunda kalanları, tecavüz sonucu hamile kalanları, yoksulluk nedeniyle çocuğuna bakamayan kadınları düşünmek bile yeterlidir. Kaldı ki, tüm bu olumsuz koşulların olmadığı durumlarda bile bir kadın annelik deneyimini sevmeyebilir ve mutsuz olabilir.

‘Anne olmak zorundasın’

Geçmişin erkek egemen ideolojilerinin üzerine, kapitalizmde de ekonomik bir birim olarak doğan, ailenin alamenti-farıkası “annelik ideolojisi”dir. Dini kurumlardan devlete, egemen ideolojik yapıların en önemli konularından biri “kutsal annelik”tir. Tüm bir sistem sanki kadınları anne olmaya ikna etmek ister.

Gebeliği önleyici haplar, dünyayı bir uçtan diğer uca bağlayan iletişim ve ulaşım teknolojilerinden yüzyıl sonra icat edilmiştir. Bilimdeki erkek egemenliğinin bu örneği bile yüzyıllardır kadınlara yapılan “anne olmak zorundasın” baskısını açık biçimde ortaya koyar.

Bu baskının, annenin yaşamına otomatik olarak fayda biçiminde yansıdığı ise söylenemez. Sözelimi anneler için devrim niteliğinde olan ‘biberon’ icat olduğunda (19. yüzyıl sonu), buharlı makineler 150 yıldır kullanılmaktaydı. Birisi, biberonun buharlı makineden daha karmaşık bir şey olduğunu kanıtlamadığı sürece bu son derece tuhaftır.

Yine annelik ideolojisinin en çelişik yanlarından biri de S.de Beauvoir’ın dediği gibi “ana karnındaki yumurta ile böylesine ilgilenen toplumun doğan çocukların yüzüne bile bakmamasıdır.”(5) Daha da fazlasını söylemek

mümkündür. Toplum bazı dönemlerde anne karnındaki embriyo dışında, onu taşıyan müstakbel anneye o kadar da barışık olmamıştır. Öyle ki 'gebe kadının kendini yaralı bir hayvan gibi saklaması beklenir. Üstelik bu yalnızca İslam coğrafyasındaki bir unsur değildir. Avrupa "medeniyetinin merkezi" İngiltere'de, Victoria döneminde görülen "gebelik tabusu" bunun tipik ifadelerinden biridir.

Bugün bile kamusal alanda emzirme yasakları gündemdedir.

'Annelik bir hayat tarzıdır'

Annelik ideolojisi, kadının toplumsal kimliğine düzeltici bir müdahale gibidir. İtilip-kakılan, hor görülen, görmezden gelinen kadın anne olunca, durumunu bir parça kurtarır. Tüm bir toplum anneye korunması, kollanması, saygı duyulması gereken bir unsur olarak bakar. Böylelikle, annelik, kadın için bir değerlenme aracına, "bir statü kazanma" konusuna dönüşür. Bunun özellikle ilk dönem feministlerinin de gözünden kaçmadığı ve hatta tüm bir toplumun yetişmesinden sorumlu annelerin, kadınların "eğitilmesi gerektiği" vurguları görülmüştür.

Kadın, anne olarak yeni bir hayata başlar ve artık bu bir hayat tarzıdır.

"Anaçlık bir hayat tarzıdır. Yumuşak duygularda, koruyuculukta olsun, anaç kadına özgü sarıp sarmalayan sevgide olsun, bir kadının bütünsel benliğini dile getirmesini sağlar annelik."(6)

Kimse erkeğin bütünsel benliğinden ya da tamamlanma arzusundan bahsetmezken kadınlar için annelik, eksik ya da yarım kalanın kapatılacağı bir bütünleşme, tümlenme konusuna dönüşür.

İyi anneler-kötü anneler

Annelik miti ve ideolojisi, hem “makbul anne” tipine hem de kötü annelere şiddetle ihtiyaç duyar. Kadın üzerindeki baskı neredeyse hamile kalma anından başlar. Çocuğun doğmasıyla birlikte anne, çocuk bakımıyla ilgili sonsuz sayıdaki ayrıntıda, toplumun notunu alacaktır. Bu baskı, kadını hiçbir zaman tamamlanamayan, yerine layıkıyla getirilemeyen bir annelikle yüz yüze bırakır. Baskı korkunç boyutlardadır. Öyle ki, bu baskı, çocuğun zeka gelişiminden, bağlanma sorununa, kişilik yapısından sağlıklı olmasına büyük bir inşaa, multi-disipliner uzmanlık konusu olarak kadınların hayatına çöreklenir.

Annelerin tarihsel deneyimine bakılırsa bugünün sunduğu, geçmişin yıpratıcı sıklıkta yaşattığı hayal kırıklıkları ve acıları yerini “yoğunlaştırılmış, yıpratıcı bir annelik modeline” bırakmış görünüyor. 1890’da gebelik ve çocuk yetiştirme 15 yılken, bugün bu süre 3-4 yıla inmiştir.(7)

Bugünün toplumlarına bakıldığında anneden istenen çocuğu için iyi bir beslenme uzmanı, yeterli bir psikiyatrist, yorulmayan bir öğretmen, takıntılı bir hijyen ustası, tutkulu bir pedagog, doktorları aratmayacak bir pediatrist, çalışan örnek bir ebeveyn olmasıdır. Bu kuralların dışına sapan anneler, “kötü annelerdir”. Bu konuda bir deneyim şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Bebeginizi ezkaza soğuk havada dışarı çıkaracak olursanız sokaktan geçen herkes size çocuğu üşütmemeniz gerektiğini hatırlatıyor. Çocuk büyüdükçe ağzındaki emzik bütün bir toplumun sorunu olmaya başlıyor. Çocuğunuz tıpkı her çocuk gibi hastalanırsa, anneniz ‘iyi giydirmiyorsun bu çocuğu’ diyor.

Çocuğunuz sağa sola vurmaya başlarsa iyi terbiye verememiş oluyorsunuz. Sizden ayrılmakta güçlük çekerse

pedagoglar imdadınıza yetişiyor ve sizin ‘güvenli bağlanma’ gerçekleştiremediğinizi söylüyor.

Çalışırsanız çocuğunuzu bıraktığınız için suçluluk duyuyorsunuz, çalışmazsanız kendi halinize üzölüp duruyorsunuz. Sanki herkes ama herkes bu büyük görevde sizi takip ediyor.”(8)

Kadınları en çetin koşullarda bile büyük bir suçluluk duygusuyla kuşatan annelik, kapitalizmin özel olarak istismar ettiği bir başlıktır. Söz gelimi anneliğe ilişkin neoliberal hezeyan bir tür “mükemmel annelik” modeli dayatmaktadır.

Organik gıdalar, zekayı artıran gıdalar, bin bir çeşit aktivite, artık bir paranoyaya dönüşen yüksek güvenlik algısından türemiş kurallar, bariyerler, hijyen takıntısına yatırım yapan ultra koruyucu antiseptikler, pedagoglar, her derde deva psikologlar, gelişim kitapları, TV’lerde sağlık programları, belediyelerin annelik kursları bu mükemmel anneliğin konularıdır.

Biyolojik ve toplumsal annelik

Marksist formülasyon yeniden üretimin biyolojik boyutuna, “bizzat insanların üretimi, türün üremesi” olarak tarihte belirleyici bir yer tanır.

Anneliğin ve hamilelik, doğum, emzirme, bakım gibi yeniden üretimdeki biyolojik süreçlerin, kadın ile erkek arasındaki ilişkiyi tarihsel olarak nasıl etkilediği, tanımlayıcı bir çerçeve için önemli bir konudur. Eşitsizliği ilk olarak bu farklılık üzerine bina etmek, ‘beden kaderdir’ diyen biyolojik indirgemeci bir yaklaşım olarak görülmelidir. Diğer yandan eşitsizlik, aile başlığında kısaca değindiğimiz üzere özel mülkiyetin oluşumu gibi maddi-toplumsal süreçlere dayanıyorsa, kadın bedeninin de benzer bir materyalizmle ele alınması gerekir. İşte bu noktada anneliğin beden ve yatırım boyutu önem kazanır.

Kadın bedeni, dokuz aylık hamilelik ve sonrasında emzirme-bakım, lohusalık dönemi düşünüldüğünde daha en temel biyolojik boyutta bile yalnızca spermini bırakan erkeğe göre çok büyük bir yatırım yapmıştır.(9) Anneliğin beden olarak bu ‘büyük yatırım’ boyutu hem annelik ideolojisinin ilişkilenebilirliği maddi zemini ama hem de anneliğin tümüyle ideolojik bir şey olmadığını gösterir.

Diğer yandan kadının bu beden gerçeği, kadınların ezilmesinin nedeni olarak açıklanamaz. Başka bir ifadeyle insan dişileri hamile kalıp doğurdukları için ezilmemiş (mekanik belirlenim) ama bu türden biyolojik özellikleri belli toplumsal koşullarda (kastlaşma, iş bölümü, özel mülkiyet sisteminin gelişmesi) ezilmelerini kolaylaştırmıştır. Bir adım daha atıp diyebiliriz ki, üreme/doğurma işlevi ve oradan çıkan annelik, toplumsal cinsiyetin merkezi bir konusudur.

Anneliğin toplumsal boyutunu en iyi resmeden yapı kapitalizmin acımasız koşullarıdır.

F.Engels’in, *İngiltere’de Emekçi Sınıfların Durumu*’nda uzun uzun anlattığı gibi işçi sınıfından kadınlar çoğu kez evdeki bebeklerini akyonla uyutup işe gider ya da iş yerinde hamileliklerini gizler ve hatta gizlice doğurup işe döndükleri bilinir. Bunlar, 19. yüzyılın dünyasında annelik hakkında ortaya atılan “kutsallık” türü tumturaklı lafların bir fanteziden ibaret olduğunu gösterir niteliktedir.

“Bir yığın hastalık yalnızca burjuvazinin iğrenç para hırından doğmaktadır! Kadınlar doğuramaz hale gelmekte, çocuklar çarpık-çurpuk gelişmekte, erkekler zayıf düşmekte, kollar ve bacaklar ezilmekte, bütün kuşaklar bozulmakta ve bütün bunlar yalnızca burjuvazi kesesini doldursun diye olmaktadır!”(10)

İkiyüzlü biçimde anneliğin yüceltilmesi aynı tarih sahnesinde yer alır:

“On dokuzuncu yüzyıl, anneliği yüceltti; üstelik sadece basit bir üreme işlevi olarak da değil. Sorun, Joseph de Maistre’in ifade ettiğı gibi, ‘erkekleri meydana getirme’, ‘öteki gibi lanetlenmeyen büyük bir yaşam verme’ sorunuydu. Kadınlar ‘bazen bir sığınak olarak, fakat sosyal alanda başka güçler kazanmanın bir yolu da olarak anneliğin gücünden yararlanmayı öğrendiler. Topluma kendi annelik niteliklerini sunan okul öğretmeni imgesi, açıkça, ‘öğretmen olarak anne’den ‘anne olarak öğretmen’e geçişi yansıtır.”(11)

Anneliğin toplumsal koşulları içinde en önemli konulardan biri tam da kamusal yaşama katılma, üretim sürecine dahil olma konusudur. Yeniden üretimdeki gebelik, doğum, emzirme gibi biyolojik süreçler, iş yaşamını kesintiye uğrattığı için kadın istihdamını belirleyen olgulardır. Kaldı ki, mücadele içinde kazanılmış doğum izni, kreş gibi hakları kapitalistlerin mutlulukla karşıladığı da söylenemez.

İşin ilginç yanı burada kapitalizme özgü denilebilecek bir durum belirlemektedir. Kapitalizm iş ile evi, üretim ile yeniden üretimi ayrıştırarak, kadınları “dezavantajlı” kılacak biyolojik olguları belirgin hale getirmektedir.

“Buradaki mesele, gebe kadına yüklenen fiziksel talepler değildir; çünkü kapitalizm öncesi toplumdaki kadın, fiziksel anlamda talep edilen çalışmayı gebelik, bakıcılık vs. ile birleştirmiştir. Gel ki, bunun başarılı bir biçimde uygulandığı yerde, kadın üretime katılımı üzerindeki kontrolü elinde tutabiliyor, gebelik sürecindeki -söz gelimi, daha sık dinlenme süresi almak gibi- farklı fiziksel gereksinimlerini göz önünde bulundurarak çalışmasını düzenleyebiliyordu” (12)

Tüm bunlar ‘toplumsal anneliği’ radikal bir talep olarak dayatmaktadır:

Komünist Manifesto’da, “ana baba ile çocuk arasındaki kutsal ilişki konusundaki burjuva safsatasından” ve çocuk bakımının devletçe yürütülmesi gereken kamusal bir iş olduğundan bahsedilir. Bunlar, dönem Avrupa’sı düşünüldüğünde oldukça radikal fikirlerdir. (13)

Anneliğin kutsallığı, annelik içgüdüğü ve annenin doğal eğitici olduğu yolundaki yaygın fikirler çocuk bakımını tümüyle doğallık alanına ve kadına havale eder. Bu aslında yalnızca kadınların yükünü artırmak anlamında değil; çocuklara yeterli, uygun, sağlıklı koşullar sağlayamamak bakımından da önemli bir sorundur. C.Zetkin oldukça çarpıcı biçimde buna itiraz eder:

“Nasıl ki tüm erkekler, örneğin ayakkabıcı, asker veya ressam yeteneği nüveleriyle doğmuyorsa, nasıl ki bunların hepsi belki de var olan nüveleri geliştiremiyorsa, aynı şekilde her kadın da pedagojik meslek yeteneğiyle dünyaya gelmiyor.”(14)

Tüm bunlardan çıkarılacak olan, en kaba hatlarıyla bile anneliğin koşullarının toplumsal olarak belirlendiğidir. Bu nedenle “biyolojik anneliğin”, kamusal olarak desteklendiği bir “toplumsal annelik” zorunludur. Toplumsal annelik, çocuk bakımının başta kreş olmak üzere eğitim, sağlık gibi temel desteklerle sürdürülmesini ifade eder. Bu anlamda feministler ve sosyalistler yalnızca doğumcu (pronatalist) politikalara karşı çıkmazlar, aynı zamanda doğan çocuğun kamusal bir sorumlulukla yetiştirilmesi gerektiğini savunurlar.

Annecilik ve feminist itiraz

Anneci feminizm, “feminist care” felsefesi; şefkat, bakım, dişilik, “maternalist ahlak dünyayı kuratarabilir” iddiası ve güncel versiyonuyla, “ben” çağına, narsizm çığlıklarına

karşı diğ erkamlık olarak annelik kutsaması, feminizm içindeki yorumlardan biridir. Özellikle J. Kristeva'dan post-feminizme uzanan bir yorumlamada bunlar görülebilir.

Peki “anneci feminizmin” iddia ettiğ i gibi, eşitlik için anneliğ e getirilen itiraz, “kadınlığın yadsınması ve kadınların, efendilerinin soluk kopyasına dönüştürülmesi” midir?

Radikal feminizm, tam tersi bir hattan, S.de Beauvoir'ı takip ederek, anneliğ i, erkeklerin kadınlar üzerindeki baskısının merkezi bir ögesi olarak görür: “Annelik kadının ezilmesinin merkezi unsurudur”.

S.Firestone, “gebelik barbarca bir şeydir” der. Onun frankeştaynvari çözümü, “üreme araçlarının iktidarının ele geçirilmesi” ve “olabilecek her yola başvuru” kadınların çocuk doğurma yükünün ortadan kaldırılmasıdır.(15) Robotların canlı emek sömürüsünü yok edeceğ ini var sayan bir teknolojist determinist gibi Firestone da kadından bağımsızlaşmış üreme aparatlarıyla “cinsel çelişkiyi” çözmeyi ummuştur.

Çok daha karmaşık psiko-dinamiklere bakılacak olursa, anneliğ in, kadının erkekten kaçış noktası; psikik yeniden üretimi olarak görülmesi gerektiğ i tezleri vardır. Nancy Chodorow, kadınların Ödipal bağdan, anneye kurulan ilişkiden kopamadığ ını, duygusal gereksinimlerini erkeklerle karşılayamadığ ını ve bu nedenle çocuk yaptığ ını anlatır. Bu anlamda annelik kendini yeniden üreten, her anneden kız çocuğ a geçen görünmez bir bağdır. Ne var ki bunun “erkek egemenliğ ini” yeniden üreten bir döngüye dönüştüğ ü iddiası da onun anlatımında yine bağlantılı olarak vardır. Chodorow şöyle yorumlar;

“Kadınların evrensel-çocuk bakıcısı rolleri, çocukların kadınları küçük görmesine yol açarak, erkek egemenliğ inin

derinlerdeki, insan psikesindeki kaynağını oluşturur. Eşitsizliğin hakim olduğu bir dünyada ‘hizmetçiyi’ baş köşeye koyamazsınız.”(16)

Doğum yanlışı/karşıtı sosyal politikalar

Annelik ile sosyal politikalar arasında anlamlı sayısal, grafik bağlantılar vardır. Sözelimi istatistiklere göre kadın doğurganlığının kontrol altına alınmasının dört önemli sonucu; annelik yaşının yükselmesi, doğurganlığın azalması, istihdamda kadın sayısının artışı ve kadınların hayat tarzlarındaki çeşitlenmedir.(17)

19. ve 20. yüzyılın dünyası için temel şiar “büyük nüfus güçlü ülke”ydi. Batı Avrupa ve ABD dahil hemen her yerde kürtaj cezaları, doğum kontrolü yasakları gibi pronatalist (doğum yanlısı) politikalar uygulanmaktaydı.

2. Dünya Savaşı sonrası ise gelişmiş kapitalist ülkeler için refah devleti ya da az gelişmiş kapitalist ülkeler için sosyal devlet uygulamaları, büyüyen nüfusun yalnızca yedek işçi ordusu yaratmayacağı, aynı zamanda eğitimden sağlığa devlet harcamalarına gereksinim duyulan bir masraf kapısına dönüşeceği hesabıyla birlikte, yeni dönemde pronatalist politikalar terk edilmeye başlandı.

Öyle ki, büyük nüfus artık bir azgelişmişlik ölçüsü olarak görülmekteydi.

“1965-1980 arası, 2.Dünya Savaşı sonrası ‘baby boom’ kuşağına karşı, doğum kontrolü ve çocuk aldırma için mücadele eden red kuşağı tam da buraya doğdu. ’90’larda ise egemen eğilim, ne pahasına olursa olsun çocuk isteyenler kuşağı olarak belirdi.”(18)

Türkiye örneğine bakarsak, Türkiye’de Nüfus Planlaması Hakkında Kanun ile doğum kontrol alet ve ilaçlarını kullanmak 1965’te serbestleşti. Uzun yıllar nüfus politikasının

önemli bir başlığı olarak kürtaj yasakları, çok ciddi sayılarda kadının yaşamına mal oldu. Kadınlar şiş, çivi, fırkete vb. cisimler kullanarak ya da bir takım bitki karışımı ilaçlar hazırlayarak veya merdiven altı muayenehanelerde hayatları pahasına istemedikleri gebelikleri önlemeye çalıştılar. Örneğin Türkiye’de 1979’da yapılan tahminlere göre yılda 500 bin düşük yapılmakta, bu nedenle 25 bin civarında kadın hayatını kaybetmekteydi.(19)

Yine Türkiye örneğinden devam edersek; bu tablo 12 Eylül rejimini bile önlem almaya itmişti. Her ay iki binden fazla kadın hayatını kaybetmekteydi. Kürtaj serbestisi geçmiş dönemin mücadelelerinin üstüne 1983’te yasalaştı ama pratikte hastanelerdeki uzun kürtaj kuyrukları gibi ciddi erişim kısıtları yıllar boyu devam etti.

Sonuç olarak denilebilir ki, annelik mitinin 1980’lerin sonundan bugüne yeniden parlatılması masum görülmemeli. Kadınlar için hemen her ülkede hakim olan güvencesiz, enformel emek türünün, kadın emeğinin her koşula uydurulabilecek “modüler bir karakter” kazanmasında annelik ideolojisinin belirgin bir etkisi vardır. Anneliğin toplumsal haklardan uzaklaştırılması; kreşten sağlık hakkına pek çok boyutuyla tüm sorumluluğun, bireysel olarak annenin sırtına yüklenmesi, kadınların anneliğe kutsal bir görev gibi ikna edilmesiyle olanaklıdır.

Kaynakça

- 1- Georges Duby, Michelle Perrot, Kadınların Tarihi, Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı, Cilt: 4, Türkiye İş Bankası Yayınları, (2005), s.17
- 2- Elizabeth Badinter, Kadınlık mı Annelik mi?, İletişim Yayınları, (2011), s.20
- 3- A.g.e., s. 22
- 4- Rosalind Coward, Şu Hain Kalplerimiz, Kadınlar Erkeklerle Neden Teslim Olurlar?, Ayrıntı Yayınları, (1995), s.55
- 5- Simone de Beauvoir, İkinci Cins, Evlilik Çağı, Payel Yayınları, 8. Basım, s. 112
- 6- Juliet Mitchell, Kadınlar: En Uzun Devrim, Agora Kitaplığı, (2006), s.67
- 7- Daniel Gittins, Aile Sorgulanıyor, Pencere Yayınları, (2012), s.22
- 8- İlgili makale: <http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/114384-anne-ya-da-degil-annelik-etme-meselesi-uzerine>
- 9- Jared Diamond, İnsanın Cinsel Evrimi, Seks Neden Keyiflidir?, Varlık Yayınları, (2011), s.30
- 10- K. Marx, F. Engels, V. I. Lenin, Marksizm, Kadın ve Aile, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, (2000), s.36
- 11- Georges Duby, Michelle Perrot, Kadınların Tarihi, Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı, Cilt:4, Türkiye İş Bankası Yayınları, (2005), s.15
- 12- Johanna Brenner, Sınıf Siyaseti ve Kadın, Kalkedon Yayınları, (2012),s.47
- 13- K. Marx, F. Engels, Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri, Sol Yayınları, Üçüncü başkısı, s.128
- 14- Clara Zetkin, Kadın Sorunu Üzerine Seçme Yazılar, İnter Yayınları, s37

- 15- Shulamith Firestone, Cinselliğin Diyalektiği, Payel Yayınları, (1993), s.215
- 16- Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim Yayınları, (2014), s.209
- 17- Elizabeth Badinter, Kadınlık mı Annelik mi?, İletişim Yayınları, (2011), s.25
- 18- Helene Hirata, Françoise Laborie, Helene Le Doare, Daniele Senotier, Eleştirel Feminizm Sözlüğü, Dipnot Yayınları, (2015), s.43
- 19- İstatistik için bkz. <http://bianet.org/bianet/bianet/139903-turkiye-de-kurtajin-kisa-tarihi>

CİNSEL TACİZ VE SALDIRI

“(Freud’da), kadınlar tarih sahnesine çoktan ‘becerilmiş’ olarak girerler. Çoktan ve nasıl sa sürünün şefi tüm kadınlara sahip olmuştur.”

A. Özkazanç

“Tecavüz eden erkekler aslında eril öncü şok birlikleri, dünyada şimdiye dek görülen en uzun süreli savaşın terörist gerillaları olarak hizmet vermişlerdir.”

S. Brownmiller

Cinsel taciz ve saldırı konusu hakkında düşünmek, okumak ya da söz söylemek oldukça zordur. Biraz araştırmaya başladığımızda kavramlarla ve istatistiklerle çıkar karşımıza konu. Kavramın, istatistiğin buzdan sesi, kifayetsizliği öyle açıktır ki, orada göğüs kafesine hapsedilmiş çığlık, yam-yamca abanma, leş kokan ağız, salyalar, kir ve ter; meni ve kan, ölümün ve öğürmenin kıyısındaki zevk iniltileri yoktur.

★★

Binyıllara dayanır hikâyesi ‘cinsel şiddetin’; ne var ki, bir suç olarak kabul edilmesi oldukça yenidir. Öyle ki bugün bile, tecavüz belli koşullarda serbesttir. Catherine A. MacKinnon bu nedenle, günümüzde aslında tecavüzün yasaklanmadığını ama düzenlendiğini; söz gelimi, özel alandaki (evlilik-içi) tecavüzün çoğu zaman gündeme bile gelemediğini söyler.(1)

Cinsel şiddetin ama daha özel olarak tecavüzün binlerce yıllık geçmişine, kimi kurallar ve yasaların varlığına rağmen, kamusal alanda konuşulan, tartışılan bir konu haline gelmesi; daha açık ifade etmek gerekirse “keşfedilmesi” 1970’li yıllarda olmuştur.

Hukuka bakılırsa tecavüz, yaklaşık 2 bin yıldır bir suç olarak kabul edilmektedir. Ancak suçun tanımının biraz ilginç olduğunu söylemek gerekir. Tecavüz pek çok ülke için geçen yüzyılın yarısına kadar “bir erkeğin başka bir erkeğe karşı işlediği mülkiyet suçu” konumundadır.

Bu duruma Türkiye’den bir örnek vermek gerekirse, eski Türk Ceza Kanunu, tecavüz suçunu “Adabı umumiye ve nizamı aile aleyhine cürümler” olarak tanımlamıştır. Yani TCK, tecavüzü, bedensel ve bireysel olarak ayrı bir varlık olan kadına karşı işlenmiş bir suç olarak değil, koca ya da babanın reisi olduğu aileye karşı işlenmiş bir suç olarak görmüştür.

Tecavüzden ayrı olarak “cinsel taciz” ise çok daha görünmez, duyulmaz kılınmıştır. Sözelimi işyerinde cinsel tacizle ilgili bilinen ilk rapor 1987 gibi geç bir tarihte yazılmıştır.

‘Suç ve ceza’ olarak cinsel saldırı

Tecavüzün “mülke yönelik bir suç” olması kimi zaman oldukça trajik örneklerle yol açmıştır. Bu anlamda “mülke yönelik suç” basit bir ihlal de bir savaş gerekçesi de olabilirdi. Örneğin, M.Ö. 3000’li yıllarda köle bir kıza tecavüz etmenin- ki sanırız bu basit bir ihlal olarak görülmekteydi- cezası günümüzdeki trafikte hız sınırını aşmanın cezası kadardı: Beş gümüş şekel paşa cezası kesiliyordu.(2)

Tecavüzün gerçekleştiği mekan ve mağdurun sınıfsal durumu ceza için birinci derecede önem arz etmekteydi. Yine

de çoğu durumda tecavüze uğramış kadın da cezalandırılırdı. Özel alanda yaşanan tecavüz karşısında kadın çoğunlukla çaresizdi. Tecavüz kamusal bir alanda olduysa bir ölçüde ceza alma olasılığı da vardı. Kadının böyle bir durumda cezalandırılmasının en barbarca örneklerinden biri de olayla hiçbir bağı olmayan ikinci bir kadının cezalandırılmasıdır. İlk Asur döneminde, kısas geleneğinde ırzına geçilen kızın babasına, misilleme olarak saldırganın karısına tecavüz etme hakkı tanınıyordu.

Tarihte kadının ikincilleşmesine koşut olarak bir mülk haline gelişi yalnızca rutin bireysel tecavüzlerle değil, savaşlarda kitlesel saldırı olarak da kendisini göstermektedir. Geçmişteki barbar savaşların bir parçası olarak kadınlara yönelik cinsel saldırı, bugün de benzer biçimde sürmektedir. Bugünkü savaşlarda kadın bedeni, ölüsüne işkence edilecek, tüm mahremi hiçe sayılarak 'ibretlik' diye sergilenecek bir büyük intikam nesnesidir. Düşman kampın namusu olarak görülen kadın bedeni; işgalden payını alır.

S.Brownmiller daha da ötesine taşıyarak "tecavüz kazananların işidir" der.

"Savaş, erkeklere, kadınlara duydukları kini ortaya çıkarmalarına yarayan kusursuz bir tinsel ortam sağlar: Askerliğin belirgin erkeksiliği; erkeklerin ellerine uyan silahların acımasız gücü, silahlanmış erkekler arasındaki tinsel bağlılık, verilen ve yerine getirilen buyrukların sıkı düzeni, emir ve komuta zincirinin sade mantığı, kadınların sınır çizgisinin dışında yer alan ve geçerli dünyayla ilgisi bulunmayan yaratıklar (olması)(...) Tecavüz edilmiş bir kadının bedeni törensel bir savaş alanı, kazananın bando ve bayrakları için bir resmigeçit yeri durumuna gelir."(3)

Tüm bu örneklerde, gücün, iktidarın bir de kadınlar

üzerinde kurulmasıdır gündemde olan. Kadınların tecavüze uğraması, savaşta galibiyet ve mağlubiyetin gösterenidir.

Cinsel şiddet kurucu unsur mu?

Cinsel şiddetin, toplumsal ve tarihsel ilişkiler içinde anlamlandırılması, kavramsallaştırılması 19. yüzyıla uzanır. F.Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde, kadının ikincilleşmesinin unsurlarından biri olarak onun "erkek şehvetinin kölesi" derekesine düşmesinden bahsetmesi ya da A.Bebel'in yine benzer biçimde kadının "cinsel köleliğe" yaptığı vurguları örnek verilebilir.

Bu yaklaşımlardan farklı olarak kadına uygulanan cinsel şiddetin, "nedensel bir öncelik" içinde tarihe yerleştirilmesi '60'lı yılların radikal feminizmiyle gündeme gelmiştir. Bu türden bir sistematikleştirmenin ilk örneklerinden biri "Rape: An Act Of Terror" makalesinde Barbara Mehrhof ve Pamela Kearon tarafından yapılmıştır. Buna göre tecavüz, keyfi bir şiddet değil, **güçlü bir sınıfın üyelerinin güçsüz olanlar üzerinde kurduğu bir politik araçtır.**(4)

Radikal feminist yazar Susan Brownmiller, cinsel şiddeti en ilkel ve hükmedici ilişki olarak, denilebilirse insanlık tarihinin doğumuna, kurucu bir unsur gibi yerleştirir. Brownmiller'in yaklaşımı çeşitli yorumlarıyla radikal feminizmin iyi bir temsili durumundadır.

Brownmiller'e göre ilk tecavüz sahnesi şöyledir:

"Gerçekten, erkeklerin topluluk içinde bir araya gelmelerinin en eski biçimi bir kadının yağmacı erkekler tarafından çete halinde ırzına geçilmesi olmalıdır. Bu gerçekleşikten sonra, ırza geçme yalnızca bir erkek ayrıcalığı olmakla kalmadı, erkeğin kadına karşı temel güç aracı, onun isteminin kadının ise korkusunun başlıca uygulayıcısı durumuna geldi. Kadının bedensel karşı koyuşu ve çabasına karşın

erkeğin onun bedenine zorla girişi; varlığı üzerindeki görkemli yenginin aracı, erkeğin üstün gücünün kesin sınavı ve erkekliğinin zaferi sayıldı. (...)

Misilleme; yani kısasa kısas, göze göz, dişe diş ilkesini içeren ilkel dizgeye dayalı sosyal düzenin en gösterişsiz başlangıcından bu yana, kadın yasa önünde eşitlikten yoksundu. Anatomi gereğince, cinsel organlarının kaçınılmaz yapısı sonucu, insanın erkeği doğal bir yağmacıydı ve insanın dişisi onun doğal avı yerine geçti.”(5)

Kadın bu ilk tecavüz sahnesinden beri boyun eğmiş durumdadır Brownmiller’de. Bu ilk yasa kadının yazgısında tarihsel bir belirleyicidir. Tarihsel olarak ilk tecavüz sahnesinin insanlık için bir tür doğum lekesi gibi kadere dönüşmesi vardır burada. Dahası, Brownmiller cinsel şiddetin tarihte kurucu bir unsur olarak özel mülkiyetin doğuşuna ve hiyerarşiye temel sağladığını iddia eder.

“Hiyerarşi, kölelik ve özel mülkiyet kavramları yalnızca kadınların baştaki boyun eğmelerine dayandırılıp, ondan kaynaklandı.”(6)

Böylelikle aslında tüm bir tarih ilk tecavüzün keşfi ile açıklanmaktadır. Kuşkusuz bu iddialar oldukça tartışmalıdır. İlginç olan, Brownmiller’in kurgusal ilk sahnesi, Freud’daki Baba Yasası’nı andırır.

Freud’un, *Totem ve Tabu*’da anlattığı kurgusal ilk sahnede, ilkel şef Baba, daha en başından tüm kadınları cinsel kölesi haline getirmiş, dahası oğullarını, cinsel rekabeti ortadan kaldırmak için sürünün dışına atmıştır. Diğer bir deyişle, kadınlar tarih sahnesine çoktan ‘becerilmiş’ olarak girerler. Çoktan ve nasılsa sürünün şefi tüm kadınlara sahip olmuştur.(7)

Bugünün antropolojik verilerine bakıldığında, özel mülkiyetin doğuşu ve kadının ikincilleşmesi, “cinsel zorbalığa”

dayandırılmayacak kadar karmaşık maddi süreçlerin etkisiyle şekillenmiştir. Ortalama insan ömrünün 20 yıl civarında olduğu, insan topluluklarının küçük sürüler halinde yaşadığı ve sürüdeki her bireyin katkısının bir hayatta kalma meselesi olduğu zorlu koşullar düşünüldüğünde, kadınların neden peşinen boyun eğdikleri, erkeklerinse neden grup dayanışmasını ve hayatta kalma şansını tehlikeye atacak davranışlar sergiledikleri açık değildir.

İlk tecavüzü bir tarihsel kadere bağlamak, penis marifetiyle yazılmış bir tarih demektir. Diğer yandan Marksist formülasyon Brownmiller'in iddia ettiğinin tersine, -aşamalı ya da düz/izleksel bir neden/sonuç değil- kadının cinsel köleliğini özel mülkiyetin doğuşu ve sınıflaşma ile iç içe değerlendirmektedir.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Brownmiller için "tecavüz" yalnızca tarihsel olarak kurucu bir eylem değildir, biyolojik olarak da ayırıcı unsurdur. Öyle ki eserinde yanlışlıkla ya da özensizlikten değil defalarca tecavüzden 'tecavüz etme dürtüsü' olarak bahsetmiştir.

Cinsel saldırı mitleri

Cinsel taciz ve saldırı konusunda kavramsal bir tartışmaya girişmeden önce, bir tür alan temizliği olarak, cinsel saldırıya ve özellikle tecavüze ilişkin yaygınlık kazanmış mitlerden, kalıp yargılardan bahsetmek yararlı olacaktır.

Denetlenemeyen dürtü olarak tecavüz

Tecavüzün tıbbın konusu olarak ele alınması hatta alkolizm, kumar ya da uyuşturucu bağımlılığına benzer bir kategoride değerlendirilmesi, kamusal bir konu olarak "keşfedildiği" 20. yüzyılın ikinci yarısına denk gelir. 1965'e gelindiğinde ABD'de yaklaşık 30 eyalet cinsel psikopatoloji

yasaları çıkarmıştı. Bu yasalar tecavüzcüyü genellikle, “cinsel dürtüsünü denetleyemeyen ve cinsel suç işlemekten kaçınamayan kişi” olarak tanımlamaktadır.

Tecavüz faili erkek, bu tanıma göre, “cinsel dürtüsünü denetleyemeyen” ve zorunlu olarak, bir itki olarak tecavüze başvuran “hasta” biridir. Bu yaklaşım kendi içinde pek çok soru işaretini barındırır. Bu denetlenemezlik, hasta birinin kaçınılmaz olarak başvurduğu bir çare ise onu suçlayabilir miyiz? Toplumda da yaygın biçimde “tecavüzcü”, “psikopat”, “hasta” adlandırmaları kullanılmaktadır. Peki ya aslında psikotik değillerse ve oldukça “normal” erkeklerse? Bu konuda yapılmış araştırmalar kimi zaman birbiriyle çelişse bile genel eğilim, tecavüzcülerin “hasta” ya da “psikopat” bireyler olmadıkları yönündedir.

Bahsedilen denetlenemez dürtü ve yüksek cinsel iştah, bir itkinin ortaya çıkışı gibi ani ve rastlantısal mıdır? Eğer tecavüzü, bir itki davranışı olarak; bir kontrolden çıkma anında, planlanmamış biçimde, ani ve rastlantısal olarak tanımlarsak böyle olması gerekir.

Rastlantısal ve ani bir sapma olarak tecavüz

Diana Scully’nin, **Tecavüz: Cinsel Şiddeti Anlamak** kitabı, yaygın tecavüz mitlerine ve kalıp yargılarına karşı oldukça kapsamlı ampirik veriler ve tutuklu tecavüzcülerle derinlemesine yürütülen mülakatlar sunmaktadır. Sunduğu verilerden belki de en çarpıcı olanı, bahsettiğimiz “hastalık modelinin” temel unsuru olarak “denetlenemez itki” varsayımını reddetmesidir. Scully, kendi çalışmasıyla da desteklediği verilere göre, 646 tecavüz vakasıyla ilgili incelenen polis kayıtlarında, tecavüz olaylarının %71’inin, ani, itkisel eylemler olmayıp, önceden tasarlanmış olduğu tespit edilmiştir.(8)

Yani tecavüzcüler tecavüzlerini planlamaktadırlar. Sokaktan tesadüfen geçen kadının alıkonulup tecavüze uğraması gibi son derece rastlantısal görünen vakalarda dahi, planlama unsuru -o sokağın keşfinin daha önceden yapılması, belki en uygun saatin keşfedilmesi- vardır. Kurban bazı durumda rastlantısaldır ama tecavüz çoğunlukla planlıdır.

Bir diğer çok açık çelişki, denetlenemez olduğu varsayılan cinsel itkinin neden hep erkekler için geçerli olduğu sorusudur. Burada da bilimin içine sızan, erkek egemen “edilgen kadın cinselliği-vahşi/kural tanımaz erkek cinselliği” kabulünü keşfetmek zor değildir.

Tecavüz mitleriyle ilgili en popüler örnekler olan tecavüzcünün çocuklukta uğradığı cinsel istismar, tecavüzcünün cinsel yoksunluk çekiyor olması varsayımları oldukça tartışmalıdır. İlginç olan, bu varsayımların belirgin biçimde ataerkil kalıp yargılara dayanmasıdır. Çocuklukta cinsel istismar kız çocuklarını oransal olarak daha fazla etkiler ya da cinsel yoksunluk çeken kadınlar kural olarak kendilerinden zayıf ya da küçük erkeklerle cinsel şiddet uygulamamaktadır.

Tecavüzden mazoşistik haz duyma

Tecavüz, tıbbın bir konusu haline gelince, kadın kişiliğini; mazoşizm, edilgenlik ve narsizm gibi üç ana temele oturtan Freudyen yaklaşım yeni biçimde yorumlanmıştır. Buna göre mağdur da suçun bir parçası olabilir.

“Psikoanalitik literatürde cinsel şiddet kurbanları genellikle, kişisel özelliklerine ya da koşullara göre kategorilere ayrılır. Örneğin Littner (1973), ne bilinçli ne de bilinçdışı olarak tecavüz edilme isteği taşıyan ‘gerçek kurbanlar’ ile içten içe tecavüze uğrama yolunda mazoşist bir ihtiyaç duyan ‘profesyonel kurbanlar’ arasında bir ayrım yapmaktadır.

Littner'e göre 'profesyonel kurbanlar' cinsel yönden saldırıya uğrama ya da kötü davranılmayı, gerçek niyetleri hakkında hiçbir bilgileri olmasa da, derinden derine isteyen kişilerdir. Bu bilinçdışı isteklerinden dolayı, 'kendilerini üstü örtülü biçimde tecavüzcüye sunar, o anlamda farkında olmadan tecavüzcüyle işbirliği yaparlar.'"(9)

Kriminolog Hans von Hentig bu anlamda, doğuştan suçla meyleden erkekler kadar, doğuştan kendine zarar vermeye meyleden, 'profesyonel kurbanlar' olduğunu iddia etmiştir. Daha da ilginç olan kurbanlara ilişkin bu fantezik ayrımları da kenara koyarak aslında tüm kadınlarda "ırzına geçilmesi düşü" olduğu tezidir.

"Deutsch, bu kuramı, 'uyarılmak' için erkek cinsel organını bekleyen 'tümüyle edilgin bir vajinanın' biyolojisine dayandırdığını söyler. Bu yüzden, kadınlar 'zorla ele geçirilmek için derin bir kadınsı gereksinme' duyar.'"(10) Bu iddialar önemli ölçüde faili aklamaya dönüşen, hatta kurbanı ya da failin annesini, failin eş ya da sevgilisi olan diğer kadınları suçlamaya dönük diğer iddialarla örtüşür.

Cinsel şiddete maruz kalan bir kez suçlanmaya başlandığında aslında cinsel saldırının odağı, tecavüz ve tecavüzcüden "mağdura" doğru kayar. Bu noktada gündelik örneklerini de yakından bildiğimiz, "mağdurun" niye o saatte orda olduğu, giyimi, içki içip içmemesi, kişisel geçmişi, direnir direnmediği, bağırır bağırmadığı vb tonla ayrıntı içinde asıl tecavüz gözden uzaklaştırılmış olur.

Tecavüzden mazoşistik hâz duyma mitlerinin en popüler kaynaklarından biri de kuşkusuz pornografidir. Pornografi, daha da ötesinde, hemen her türlü cinsel şiddet biçimini erotize eder. Bu anlamda cinsel şiddete neredeyse aradığı tinsel ortamı; cinsel senaryoları, kurgu, düş ve imgeleri sağlayan

en önemli unsurlardan biri pornografidir. Pornografi masum bir yetişkin eğlencesi değil, devasa kârlarla kural tanımadan büyüyen bir sektördür.

“Kadınların aşağılanması, küçümsenmesi, üzerlerinde bedensel hakimiyet kurulması, onlara acı çektirilmesi ve tacizden tecavüze uzanan bir dizi cinsel şiddet, pornografinin sıradan öğeleri arasında. Kadınlar da bu şiddet ve aşağılamadan içten içe hoşlanan varlıklar olarak resmediliyor. Pornografik internet sitelerinde “bandajlama”, “vajina elektro şok”, “vakum işkencesi”, “kayışla dayak”, “kalça şaklatma”, “boğazına kadar sokma”, “kol sokma”, “ağlatma”, “üzerine işeme” gibi başlıklarla kategorileştirilen, acı verme, aşağılama ve kadın bedeni üzerinde hakimiyet kurmaya yönelik cinsel pratikler sıkça yer alıyor.”(11)

Cinsel taciz ve saldırı

Cinsel taciz ve saldırı konusunda bir kavramsal çerçeve geliştirmek özellikle hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü “cinsel şiddeti” tanımlama ile çözümleme ve mücadele etme perspektifi arasında düşünüldüğünden daha yakın bir ilişki bulunmaktadır.

Peki cinsel taciz nedir? Cinsel saldırı nedir? Cinsel taciz ve saldırı yalnızca bir şiddet türü müdür? Bu sorularla devam edelim.

Cinsel taciz, cinsel saldırıdan farklı olarak, doğrudan bir vücut teması bulunmadan yapılan ve rızaya dayalı olmayan cinsel içerikli söz, tavır ve ya diğer davranış biçimleridir.(12) Bu haliyle cinsel taciz oldukça geniş kapsamlı ve kimi zaman epey tartışmalı hale gelen bir kavramdır. Bir kişiyle ilgili cinsel içerikli iftira atmak bile cinsel taciz kapsamındadır.

Cinsel tacizi en iyi ifade eden şeylerden biri toplumdaki

erkek egemen “izleyen göz dür”. Sahne aşığı yukarı şöyledir:

“Laf atanların yaptığı, onun (kadın) üstünde iz bırakmaktır. Kadının onlara odaklanmasını isterler. Gözleriyle suistimal ederler. Kadının piyasa değerini ölçüp biçerler, zayıf tarafları üzerine yorum yapıp oradan geçen başka kadınlarla karşılaştırırlar. Kadının ne istediğine bakmaksızın onu fantezilerinin parçası yaparlar. Kadının kendisini anlamsız ya da aşırı seksi ya da korkunç çirkin hissetmesini sağlarlar. Hepsinin ötesinde, ona kendini bir ‘şey’ gibi hissettirirler.”(13)

Peki nesneleştirmenin ötesi? Cinsel saldırı...

Cinsel saldırı doğrudan bedene yönelik müdahale içerir. Cinsel saldırının çeşitli biçimlerine ilişkin tanımlamalar da mevcuttur ancak en çok da tecavüzün nasıl tanımlanacağı oldukça can yakıcı bir konu olarak belirlemektedir.

Tecavüz tanımıyla ilgili pek çok yasada ayırt edici hale gelen “zor kullanımının” olup olmadığıdır. Şiddetin içeriğı, biçimi, mağdurun direnip direnmediğı ve duhul-sokma şartı tanımlayıcı olarak görölmektedir. Burada tartışmalı olan “zora dayalı olan” ile “rızanın bulunmayışının” farklı şeyler olmasıdır. Örneğın belirgin bir güç kullanmadığı halde, mağduru korkuttuğı ya da şoka soktuğı için tecavüz edebilen birisi, zor kullanımıyla ilgili ayırıcı tanımın dışında kalmaktadır.

İşın aslı “tecavüz eşittir zor kullanımı” yaklaşımı erkek egemen tecavüz efsanelerinin unsurlarından biridir. İki tecavüz tutuklusunun ifadeleri şöyledir:

“Ona **fiziki bir zarar vermediğıme** göre, onun istediğı de herhalde buydu.”

“Olay sırasında yaptığımın **tecavüz değil**, sadece düzüşme olduğunu düşündüm, ama yanlış bir şey yaptığımın

farkındaydım. Gene de, çoğu kadının tecavüzü polise bildirmediğini biliyordum ve onun da bildirmeyeceğini sandım.”(14)

Her iki örnek de tecavüz şiddet içermediği için faillere bir tür “yaramazlık” gibi görünmüştür. Gerçekten can sıkıcı olan hâlâ mahkemelerde pek çok kadının tecavüze niye direnemediğini ya da nasıl direnmeye çalıştığını anlatma çabasında olmasıdır. Ülkemizde utanç davası olarak anılan NÇ’nin ifadesi ibretliktir: “Kırk kiloydum hakim bey nasıl direnebilirdim?”

Dolayısıyla tecavüzün tanımında şiddet/direnme tanımlayıcı olamaz.

Diğer yandan, tecavüze uğrayan kişinin travmatik durumunun ya da verdiği tepkinin de benzer biçimde tanımlayıcı olduğu düşünülemez. Söz gelimi oldukça küçük yaşlardan beri cinsel şiddete maruz kalmış birisi, derin ve ağır bir yıkım yaşıyor olsa bile rastlantısal olarak, ani bir saldırıyla tecavüze uğramış biri kadar trajik tepkiler ya da yıkım belirtileri göstermeyebilir.

Sonuçta tüm bu yanıltıcı değişkenlerden farklı olarak CEDAW’ın (Kadına Karşı Her Türü Ayrımcılığın Yok Edilmesi Sözleşmesi) da önerdiği tanımlayıcı öge “rıza” kavramıdır. En basit ifadeyle “rıza” yoksa “cinsel edim” tecavüzdür.

Kadınların “hayır demek hayır demektir” sloganıyla karşısına aldığı, aslında tam da cinsel suçlarda kadının “hayır”ının “evet” anlamına geldiğini ifade eden erkek egemen cinsel saldırı efsaneleridir. Tecavüzcülerin ifadelerinde çoklukla olduğu gibi: “Hayır diyordu ama istiyordu”

Ne ki, rıza kavramı kabul edilse bile, rızanın nasıl tespit edileceği hangi aşamada ve nasıl bir rıza arandığı, rıza

şartının aranıp aranmayacağı durumlar (çocuklara karşı cinsel suçlar) gibi bu kez yeni sorular gündeme gelmektedir.

Ülkemizde özellikle çocuklara yönelik cinsel suçlarda rıza şartı aranma yaşının düşürülmesi ensest ve pedofilinin resmi olarak meşrulaşmasına zemin hazırlamaktadır. Cinsel şiddetin kadınlar kadar ciddi boyutlardaki diğer mağdurları da çocuklardır.

‘Suç ve ceza’ modeli mi, kadının güçlendirilmesi mi?

Cinsel şiddete karşı nasıl bir mücadele yürütüleceği, deneyimlerin neler olduğu oldukça önemli bir konu. Burada iki uç yaklaşım özellikle ele alınmaya değerdir. Birincisi, mağdura ilişkin ayrıntılı tariflerin olduğu, tabiri caiz ise savunmacı, hukukçu, ceza odaklı yaklaşımdır.

İkinci olarak, cinsel şiddeti toplumsal dinamiklerin bütünü içinde ele alan ve kadını güçlendirme politikalarıyla proaktif şekilde geri püskürtmeyi hedefleyen yaklaşımlar vardır. Burada kadın mağdur olarak değil faille eşit bir konumda yargılayan olarak savunulur.

Ceza odaklı yaklaşımın en ciddi handikapı, cezanın erkek egemen kalıp yargı ve ceza düsturu ile aynı hatta düşme riskidir. Bir diğer deyişle “nihai olarak siyasi sağ, cinsel taziye karşı önlemleri kendi geleneksel değerlere geri dönüş gündeminin bir parçası olarak benimsetecektir.”(15)

Bunun güncel örneklerinden biri, kamuoyunda infial yaratan Özgecan katlinin, sağda kimyasal hadım önerilerini gündeme getirmesidir.

İkinci yaklaşım proaktif önerileriyle cinsel şiddeti; özelleştirmeler, işsizlik, muhafazakar sağ politikaların yükselişi, özgürlüklerin yok edilmesi gibi toplumsal dinamikler içinde tanımlamaktır.

Bu noktada çözüm, cinsiyetçi dille/rollerle mücadele gibi

sadece kültürel süreçlere değil çalışma hakkından, okuma/kamusal mekanlara erişme özgürlüğüne maddi süreçlere de odaklamaya çalışmaktır. Çözüm, hukuk mücadelesinden vazgeçmeden, kadının kendini savunma hakkına, çeşitli dayanışma pratikleri ile kadının güçlenme stratejilerine gözünü dikmiş bir yaklaşım oluşturmaktır.

Cinsel taciz ve saldırıya karşı kendisini yalnızca savunma hattında gören bir yaklaşım bütünsel değildir. Savunma hattının, kadını güçlendiren stratejilerle, politika ve söylemlerle, somut bir iktidarı hedef alarak bütünlenmesi gerekir.

Cinsel taciz ve saldırıya lanet okumak, dava takip etmek, yasa önerileri hazırlamak, yolların aydınlatılmasını talep etmek -ki cinsel saldırıların hatırı sayılır bir kısmı yakınlar tarafından özel alanda gerçekleşmektedir- çok önemlidir ama yeterli değildir.

Bir diğer boyutuyla tüm bunlar, flört etme özgürlüğüyle, istenilen kişiyle sevişme özgürlüğüyle, dilenilen biçimde giyinme özgürlüğüyle birlikte ele alınmalı, kendisini yalnızca tepkilerle, karşı çıkmalar ya da lanet okumalarla değil “özgürlüklerle” kodlamalıdır. Çünkü cinsel taciz ve saldırı, yalnızca bir şiddet biçimi değildir, bir o kadar cinsellik dahil özgürlükleri sakatlayan, kadınları “kurbanlar” konumuna sabitleyen süreçlerdir.

Sonuç olarak denilebilir ki, çok potansiyelli ve kadınları salt “mağdur” değil kendi kaderinin sahibi olarak mimleyen yaklaşımlara ihtiyaç vardır.

Kaynakça:

- 1-Diana Scully, Tecavüz, Cinsel Şiddeti Anlamak, Metis Yayınları, (1994), s.66
- 2- Eric Berkowitz, Seks ve Ceza Arzuyu Yargılamanın Dört Bin Yıllık Tarihi, Kollektif Yayınları, (2013), s. 47
- 3- Susan Brownmiller, İrademize Karşı: Cinsel Zorbalık, Cep Yayınları, (1984), s.41
- 4- Anne Koedt & Anita Rapone, Radical Feminism, Times Books, 1973, s.228
- 5- Susan Brownmiller, İrademize Karşı: Cinsel Zorbalık, Cep Yayınları (1984), s.16
- 6- A.g.e., s.18
- 7- Alev Özkazanç, Cinsellik, Şiddet ve Hukuk, feminist yazılar, Dipnot Yayınları, (2013), s.33,
- 8- Diana Scully, Tecavüz, Cinsel Şiddeti Anlamak, Metis Yayınları, (1994), s.53
- 9- A.g.e., s.28
- 10- Susan Brownmiller, İrademize Karşı: Cinsel Zorbalık (1984), s.59
- 11- (<http://bianet.org/bianet/toplum/85055-pornografi-erkekegemenlik-ve-feministler>)
- 12- Alev Özkazanç, Cinsellik, Şiddet ve Hukuk, feminist yazılar, Dipnot yay (2013), s.216
- 13- Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim yay. (2014), s.257
- 14- Diana Scully, Tecavüz: Cinsel Şiddeti Anlamak, Metis Yay., (1994), s.128
- 15- Jane Gallop, Cinsel Tacizle Suçlanan Feminist, Dipnot yay., (2013), s.41

ERKEK EGEMENLİĞİ

*“Kadın köleleşen ilk insani varlıktır; kadın,
köle var olmadan önce köle olmuştur.”*

A. Bebel

*“Babaerkil yasayı belirlenimci bir ilahi irade olarak değil,
kendine karşı başkaldıranların temelini hazırlayan,
sürekli gaf yapan bir sakar olarak görmeliyiz.”*

J. Butler

*“Bütün ölmüş kuşakların geleneği, bir karabasan gibi,
yaşayanların beynine çöker.”*

K.Marx

Erkek egemenliği kavramı, kendini fotoğraflarla anlatmaya çok meraklıdır. Tarihin dehlizlerinden günün en sıcak karelerine önümüze yığınla fotoğraf koyar. Fotoğraflara yakından bakarsanız, ezmeye, hükmetmeye, iğdiş ve işgal etmeye, ele geçirmeye duyduğu sonsuz arzuyu görürsünüz.

Erkek egemenliği bir fotoğrafta, regl olduğu için utanan kız çocuğunu gösterir. En bilindik fotoğraflardan birinde, bir grup erkek sokakta kısırdığı kadına tecavüz eder. Başka bir fotoğrafta, okuma hayallerine, kendini kurtarma düşlerine karabasan gibi çöken zorla evlendirilme vardır. Erkek egemenliği en şımarık pozlarından birini, daha ince görünmek için türlü diyetlere maruz kalan genç bir kadınla

gösterir. Yine de hiçbir fotoğraf, bir hastanenin kadın doğum servisinde yatan rahim kanseri kadınların bedenlerinin nasıl tüm bir hayat boyu yağmalandığını fark ettikleri an kadar çarpıcı değildir.

E.P Thompson'un benzetmesine başvurursak, tüm bu fotoğraflara bakıldığında, tıpkı bir kesit alır gibi yığınla insan görürüz. Oysaki bu yığınla insan arasında hangi türde ilişkilerin olduğu ve bu ilişkilerin tarihin hareketi içinde nasıl bir seyir izlediği tam da "erkek egemenliği" kavramını tanımlamak için zorunludur.

O halde bazı tanımlayıcı sorulara başvuralım:

Biraz iri kıyım bir ifade bile olsa "erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliği" olarak erkek egemenliği hangi toplumsal dinamiklerle ya da mekanizmalarla sağlanmaktadır? Erkek egemenliği bir sistem ya da üretim tarzı mıdır? Maddi dayanakları var mıdır, yoksa salt kültürel ideolojik bir yapı mıdır?

Erkek egemenliği nasıl ortaya çıktı?

Patriyarka kavramı 19. yüzyılda özellikle antropoloji alanında sıkça kullanılan, daha eski olarak da dinsel metinlerde yer almış bir kavramdır. "Patriyarka" sözcük olarak, Yunanca "pater" (baba) ve archie (köken) sözcüklerinden oluşur. Ancak kavram basit biçimde biyolojik nesebe gönderme yapmanın dışında, otorite, komutanlık anlamını taşır.

Antropolojik metinlerde babalık hukuku anlamında "patriyarka" ise Morgan ve Bachofen'le gündeme gelmiştir. Engels'in, çeşitli aile biçimlerinin insanlık tarihindeki aşamalarından bahsederken de kullandığı yine "patriyarkal" ailedir. Patriyarka kavramının feminist kullanımının mucidi ise, Cinsel Politika kitabıyla Kate Millett'tir.(1)

Radikal feminizm patriyarka kavramını toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ana yapısı olarak kurmuştur. Ve devamla, patriyarka kavramı, 1980'li yıllarla birlikte başta akademi olmak üzere yaygın biçimde kullanılmaktadır.

Farklı adlandırmalarla ataerki, erkek egemenliği ya da patriyarka en başta egemenliğin nasıl oluştuğuna dair temel bir sorunsal üzerine inşa edilmiştir. Nedenlere ilişkin farklı yaklaşımları "köken tartışması" altında toplamak mümkündür. Köken tartışmasının ana izleklerinden birini, F.Engels'in, Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni (AÖMDK) kitabındaki ve daha az gündeme gelse de K. Marx'ın Etnoloji Defterleri'ndeki tezler oluşturmaktadır.

Engels'in sunduğu genel hat içerisinde, insanlık tarihi, özel mülkiyet ve bunlara bağlı iş bölümlerinin ve toplumsal hiyerarşilerin belirleyici olduğu farklı tipte aile türleri üzerinden yol almıştır. Marksizm için tarihsel olarak kadının ezilmişliği/ikincilliği sorunu ile binyıllara dayanan sınıflı toplumlar gerçeği aynı dünya-tarihsel kulvarda var olmuşlardır. Diğer bir deyişle sınıfların oluşumu ile erkek egemenliği aynı tarihsel sürecin ürünleridir.

Kaba hatlarıyla özetlemek gerekirse;

İnsanlık tarihinin çok uzun bir süresi insanların basit aletler yaparak avcılık ve toplayıcılık faaliyetleri yürüttüğü, esasta üretimin olmadığı bir dönemdir.

Bu dönemde, kadınların daha çok toplayıcılık, erkeklerinse avcılık yapması kısmen biyolojik farklılıkla ilişkilidir. Doğum kontrol yöntemlerinin olmaması, kadınların sürekli hamile kalması, bebeğin emzirilmesi gibi olgular bu biyolojik farklılıklardır. Bu farklılıkların sonuçlarından biri kadınların hareket kabiliyetinin sınırlandırılmasıdır. Bunlar kadınlara yerleşikliği gerektiren üretim faaliyetlerinde avantaj

kazandırır. Diğer yandan avcılık, hareket kabiliyeti daha geniş olan erkeklere düşer. Dolayısıyla bir iş bölümü, sınıflı toplumlardan önce de vardır. Ancak, bu iş bölümü çok da keskin değildir, çünkü üretim ve bir toplumsal artık olmadığı için fiziksel özelliklere göre oluşmuş bu iş bölümü bir iktidar/tabiyet ilişkisine dönüşmez. Bu anlamda ilkel toplumlar daha eşitlikçidir.

Yüz binlerce yıla dayanan bu devrin sonlarına doğru insanın yeni teknik deneyimler kazanmasıyla üretim yeteneği genişlemiştir. İlk üretimcilik tarıma geçişle olmuştur. Bu da bitki dünyasını daha iyi tanıyan ve toplayıcılıkla uğraşan kadınlar eliyle gerçekleşmiştir. Böylelikle insanlık yerleşik bir hayata geçme olanağını bulmuş, ilk tarım köyleri kurulmuştur. Daha da önemlisi, tarıma geçişle birlikte ilk kez insan, tüketebileceğinden daha fazlasını üretme imkanı bulmuştur.

Tüm bunlarla birlikte, aletli-hayvanlı tarımın zorlu yapısı, kadını ev içi görevlerinden uzaklaştıran özelliği ve gebe-emziren kadın için fiziksel zorluğu, kadının tarımsal üretim sürecinden kopuşuna neden olmuştur. Sabanın bulunuşu gibi erkeklerin öne çıktığı gelişmelerle birlikte, bir yandan artı ürünün depolanması, denetlenmesi ve buna ilişkin iktidar ilişkileri oluşurken, bir yandan da tarım topluluklarında erkeklerin belirleyici olduğu hayvan yetiştiriciliğinin başat olduğu bir döneme geçilmiştir.

Bu geçiş tüm topluluklarda aynı anda olmamıştır. Bazıları yerleşikliğe geçerken, diğerleri göçebe çoban toplulukları olarak devam etmiştir. İki topluluk arasında kimi zaman ticaret kimi zaman yağmanın öne çıktığı ilişkiler gelişir; çoban topluluklarının ataerkilliği öne çıkaran yapısı -sürülerin denetçisi olan bir patriyark- giderek erkeklerin

sürülerin özel mülkiyetini ele geçirdiği bir yapıya dönüşmüştür. Tarım köylerine akın, çöreklenme ve giderek kendini ayrı bir kast olarak örgütlenme gibi sonuçlar ortaya çıkmıştır. Böylelikle, kadınların üretim süreçlerindeki ikincil konumları nedeniyle üretim araçları erkeğin özel mülkiyeti haline dönüşmüş ve tarımsal üretimle ortaya çıkan artı ürünün pazardaki değişimi erkeğin kontrolüne girmiştir.(2)

Tüm bu tarihsel süreç, aynı zamanda patriyarkanın temelleneceği aile yapılarında da izlenir. Buna göre başlangıçta kız kardeşler ve erkek kardeşler evliliğinden oluşan kandaş aileler vardır. Bu aileyi klan dışı ve kardeş karı koca gruplarından oluşan ortaklaşa aile izler. Bunu, anaerkil ve ayrı yaşayan çiftlerden oluşan iki başlı aile yapıları takip eder. Ve nihayet ataerkil aileden tek eşli aileye olmak üzere Engels'in "kadın soyunun büyük tarihsel yenilgisi" olarak adlandırdığı ve patriyarkanın olduğu aile yapısı gündeme gelir.

M.Ö. 4-6 bin yıllarına denk düşen bir dönemde site devletlerinin oluşumu, paralel olarak da iktidar kurumsallaşması, patriyarkan belirleyici olduğu kastlaşma, sınıflaşma, miras hukukunda baba soy zincirinin (artı ürünün, özel mülkiyetin korunması ve aktarılması) oluşması ile kadının tarihsel olarak ikinci plana itilmesi aynı süreçte gerçekleşmiştir. Baba soy zincirinin oluşması artık sınırları biraz daha belli olan aileye geçiş anlamına gelmiştir.

19. yüzyılın Viktoryen ahlakçı dünyası düşünüldüğünde Engels'in AÖMDK yapıtı ciddi biçimde sarsıcıdır. Dahası, pek çok eleştiriye rağmen yalnızca Marksistlerin değil, feministlerin de başucu, referans kaynaklarından biri olmayı sürdürmektedir.

Köken tartışması:

Engels, ilk toplumlarda “tam eşitliğin” olduğuna ilişkin ısrarcıdır. Buna göre özel mülkiyet yoksa erkek egemenliği yoktur. Bu konudaki vurgusu kimi zaman öyle aşırıdır ki, aşk dahi ancak mülkiyetsizleşmiş proleter ailede mümkündür.

İlkel insan toplumlarıyla ilgili “eşitlikçilik” ve ilişkili olarak anaerkil yapılar iddiası kuşkusuz 19. yüzyılın, bugün çürütülen yetersiz antropolojik verileriyle (Morgan) ilişkilidir. Aynı anlama gelmek üzere dönemin anaerkil/yerli yapılar iddiası bir tür galat-ı meşhurdur. Yine de buradaki sorun basitçe olgusal hata olarak görülemez. Sorun daha ziyade yöntemle ilişkindir.

Çünkü özel mülkiyet ile kadının ezilmesi arasında mekanik bir belirlenim ilişkisi bir kez kurulduğunda, “özel mülkiyetin” kaldırılması erkek egemenliğinin yok edilmesi için yeterli olacaktır. Ne ki, reel sosyalizm deneyimlerinin de gösterdiği, bunun bir basitleştirme olduğudur. İlginç olan, Marx’ın ilkel dönemdeki eşitlikçilikle ilgili Engels kadar ısrarcı olmaması, hatta tersine Etnoloji Defterleri’nde kadına yönelik baskı unsurlarının ilkel komünizm içinden doğduğunu iddia etmesidir. Bu anlamda Marx, tek eşli aileye (patriyarkal, mülk ilişkileri içinde) geçildiğinde artık güçlenen “baba otoritesi çekirdeğinden” bahseder. Diğer bir deyişle patriyark (baba otoritesi) yoktan var olmamıştır; nüve halde bulunmaktadır.(3)

Bu durumda “köken tartışması” söz konusu olduğunda; mülkiyetin, toplumsal iş bölümü ve kastlaşmanın oluşumunu önceleyen patriyarka nüvelerinin varlığını zinhar reddetmek bir uç olarak kabul edilirse, diğer uç da radikal feminizmin hatırı sayılır bir bölümünün iddia ettiği gibi erkek egemenliğinin nüve anlamında değil sistematik

bir ilişki olarak dünya tarihinin başından beri var olduğu iddiasıdır.

Tarihsel olarak gelişim, tek ve aşamalı bir çizgiyi izlemez. Farklı coğrafyalarda bambaşka dinamiklere bağlı olarak eşitsiz ve bileşik gelişen modellerin oluşur; üstelik bu modeller arasında salt kopuş (özel mülkiyetle birlikte eşitlikçi toplumun ortadan kalkması) ya da salt süreklilik (örneğin erkeğin tecavüz etmeyi keşfettiği an başlayan ve bugüne dek süren erkek egemenliği tezi) değil süreklilik ve kopuş mevcuttur.

Tarihsel gelişimi Marksist epistemolojinin önemli bir kategorisi olarak süreklilik-kopuş ekseninde değerlendirmenin oldukça önemli avantajları olacaktır. Bunlardan biri de özellikle kimi katı ve ideal görünen kategorilerin sanıldığı gibi olmadıklarını göstermesidir.

Sözgelimi kadınların toplayıcı, erkeklerin avcı olduğu iş bölümü, kadının hareket kabiliyetinin sınırlılığı, hamilelik, lohusalık gibi biyolojik nedenlerle açıklanmaktadır. Oysaki kimi ilkel toplumlarda, kadınların bir bölümünün avcılık faaliyeti için cinsel pratiklerden uzak kaldığı ya da kimi toplumlarda ise balık ağları ören kadınların hatırı sayılır bir avcılık faaliyetine giriştikleri görülmüştür.

Farklı coğrafyalarda tek ve aşamalı çizgiden sapan ve çeşitli yan yollar oluşturan modeller (eşitsiz ve bileşik gelişme) hakkında Marx'ın Etnoloji Defterleri'nde epey gönderme mevcuttur. Engels'in, kandaş aileden patriyarkal tek eşli aileye aşamalarını çizdiği tarihsel süreç, Marx'ın "gelişimin çok doğrultulu yönü" olarak Grundrisse'de bahsettiği tarihsel gelişimden farklıdır. Engels, özel olarak Atina ve Roma hattını temel almıştır ve "yan yollara", örneğin Doğu toplumlarına çok az başvurulmuştur.(4)

Marx'ın sözleriyle ifade edersek;

“Hristiyan-Germen aile biçimini yetkin ve değişmez saymak, kuşkusuz, bir arada ele alındığı zaman bir dizi gelişmenin halkalarını oluşturan eski Roma, ya da eski Yunan, ya da Doğu biçimini böyle saymak kadar saçmadır.”(5)

Marksist klasiklere bakıldığında patriyarkanın temel birimi ailedir.

“Modern aile çekirdeğinde sadece köleleliği değil, serfliği de barındırıyor çünkü başından beri tarla işi için hizmetlerle ilişkili(dir). Bir minyatür içerisinde daha sonra kendi içinde, toplumda ve kendi devletinde yayılarak gelişecek olan, bütün çatışmaları barındırır .”(6)

Ya da Engels'in ifadeleriyle;

“Tarihte kendini gösteren ilk sınıf çatışması, erkekle kadın arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın karı-koca evliliği içindeki gelişmesiyle; ve ilk sınıf baskısı da dışı cinsin erkek cins tarafından baskı altına alınmasıyla düşümdeştir.”(7)

Örneğin yine şu paragrafta da aile biçimlerinin değişimi ile cinsiyet eşitliği arasındaki ilişkiye açık gönderme vardır:

“(…) tek eşli aile şunu sunar: toplum ilerlerken ilerlemeli ve toplum değişirken değişmelidir, geçmişte değişmiş olsa bile. O toplumsal sistemin varlığıdır (...) cinsiyetlerin eşitliği yakalanana kadar daha da gelişmeye yetkin olduğu varsayılabilmelidir. Tek eşli aile uzak gelecekte toplumun gerekliliklerine cevap veremeyecek duruma gelirse, medeniyetin sürekli ilerlediği varsayıldığında, ondan sonra gelecek olanın doğasını öngörmek imkansız olacaktır.”(8)

Aileye yapılan bu vurgu, patriyarka kavramına feminist anlamını kazandıran Kate Millet'te de vardır. Millet'e göre, “ataerkil düzenin temel kurumu ailedir.”(9)

Patriyarka kavramına ilişkin bütünsel açıklamaları dört grupta toplamak mümkündür:

1- Biyolojik belirlenim: penis marifeti mi doğurma zorunluluğu mu?

Birincisi, erkek egemenliğinin temellerini kadınla erkek arasındaki biyolojik ya da psike düzeyindeki farklılıklarla açıklayan yaklaşımlardır. Bunlardan en ünlüsü radikal feminist S.Firestone'un yaklaşımıdır. Firestone, kadının “doğurma zorunluluğunu” onun tarihsel yenilgisi olarak temelle yerleştirmektedir.

“Toplumun cinsel-üremeye göre düzenlenişi, her zaman gerçek temelini oluşturmuştur; belli bir tarihsel dönemin dinsel, felsefi ve başka alanlarındaki inançlarını olduğu kadar ekonomik, yasal ve siyasal kurumların da üstyapısını yalnız buradan açıklayabiliriz.”(10)

Firestone için, Marksizm'deki emek-sermaye çelişkisi olarak formüle edilen temel çelişki, tarihsel olarak kadınla erkek arasındaki çelişkiye; üretim sürecindeki maddi çıkar farklılıkları etrafında oluşan sınıf farklılaşması, biyolojik temelli cinsel sınıflara; üretim araçlarının denetiminin ele geçirilmesi anlamında proletarya diktatörlüğü; üreme araçlarının denetiminin ele geçirilmesi, biyolojik temelli cinsel sınıflara son verilmesi anlamında cinsel devrime denk düşmektedir.

Biyolojiye yapılan vurgunun bir diğer örneği Brownmiller'de vardır.

“Kadının bedensel karşı koyuşu ve çabasına karşın erkeğin onun bedenine zorla girişi; varlığı üzerindeki görkemli yenginin aracı, erkeğin üstün gücünün kesin sınavı ve erkekliğinin zaferi sayıldı. (...)”

Misilleme; yani kısasa kısas, göze göz, dişe diş ilkesini içeren ilkel dizgeye dayalı sosyal düzenin en gösterişsiz başlangıcından bu yana, kadın yasa önünde eşitlikten yoksundu. Anatomi gereğince, cinsel organlarının kaçınılmaz

yapısı sonucu, insanın erkeği doğal bir yağmacıydı ve insanın dişisi onun doğal avı yerine geçti.”(11)

Biyolojik farkın erkek egemenliğine yol açtığı tezi bazı yorumcular tarafından ciddi biçimde ifrada vardırılmıştır. Örneğin Goldberg, yaptığı bir dizi fizyolojik testi örnek göstererek testesteronun erkeklerin kadınlar üzerinde “saldırganlık üstünlüğüne” sahip olmalarını sağlayarak, erkek egemenliğini tesis ettiğini iddia etmektedir:

“Herhangi bir öneme sahip işi almak için girilen rekabette erkekler kendine güvenme ve iddialı olma açısından daha üstündür. Kendilerini hormonları yüzünden sürekli zayıf düştükleri bir iktidar çekişmesinde tüketmektense, tabi kılındıkları bir konumu kabul etmek kadınlar için daha akılcıdır. İşte bu yüzden yuva yapmayı kadınlara, iş dünyasının rekabetçi uğraşlarını erkelere tahsis eden toplumsal düzenlemelerimiz var.”(12)

Bu yaklaşımlar kadınla erkek arasındaki anatomik, hormonal, psikolojik farkları değişmez yapılar olarak ele alarak özcülük (biyolojiye indirgeme) yaparlar. Bu haliyle beden olarak maddi olana yapılan vurgu kaba bir materyalizm örneği göstermektedir.

2- İdeolojik-kültürel belirlenim: yanlış bilinç ya da cinsiyet rolleri mi?

Radikal feminizmin kimi yorumcuları yukarıda bahsettiğimiz türde biyolojik belirlenimciliği, özcülük olarak eleştirdiler. Ve buna üretilen yanıt, bu kez beden dahil olmak üzere maddi belirlenimi tümüyle tartışmalı hale getirmiştir. Buna göre erkek egemenliği temel olarak ideolojik-kültürel bir yapı tarafından belirlenmektedir. Hatta C.Delphy gibi bazı yorumculara göre eşitsizliğin biyolojiyle hiç ilgisi yoktur. Bu yaklaşımlar temelde mekanik ve kaba bir

belirlenimcilik olarak biyolojiye yapılan vurguya karşı çıkmak isterken erkek egemenliğinin maddi zeminini tümüyle göz ardı etme noktasına düşmektedirler.

Bunun örneklerinden birini Feminizm Herkes İçindir kitabının yazarı Bell Hooks'ta görmek mümkündür: "Biz kadınların ataerkiyi değiştirebilmemiz için önce kendimizde bir değişimden başlamamız gerekliydi: bilincimizi yükseltmemiz gerekiyordu." (13) Burada ataerki kültürel-ideolojik bir yapı olarak yükseldiği için içimizdeki düşmanla "kendi içimizdeki cinsiyetçilikle yüzleşmemiz" gerekmektedir.

"Ataerki düşünce bizleri, kendisini erkeklerden aşağı gören, ataerkinin gözüne girmek için birbirleriyle kıyasıya rekabet eden, kıskançlık, korku ve nefret besleyerek birbirini hor gören kadınlar olarak toplumsallaştırdı." (14)

Bu yaklaşım erkek egemenliğini bir tür "yanlış bilince" daraltarak, çözümünü basitleştirir. Yanlış bilincimizi giderirsek, doğru bir dil kullanırsak, cinsiyetçi olmayan bir söylemle sorunları aşabiliriz. Hooks'un kitabı boyunca sürekli tekrarlanan bu düşünce, erkek egemenliğinin beden, emek, sınıflar gibi maddi temellerine pek başvurmaz ya da bu dinamikleri oldukça kısık bir tonla geçirir. Yine de buradaki sorun yalnızca materyalist çerçevenin kenara itilmesi değil erkek egemenliği ile cinsiyetçiliğin keyfi biçimde birbiri yerine kullanılmasıdır.

Oysaki erkek egemenliği ile cinsiyetçilik ortak kesişim kümeleri olsa bile farklı kavramlardır. Cinsiyetçilik ile patriyarka aynı şey değildir. Hatta aralarında çok ciddi bir kapsam farkı vardır. Çünkü patriyarka yalnızca kültürel ideolojik bir yapı değildir, patriyarka toplumsal formasyonun üretim, yeniden üretim gibi maddi yapılarında da yer alan bir parçası/yapısıdır. Ama cinsiyetçilik, patriyarkal yapının ideolojik-kültürel düzeylerinden biridir.

Üstyapıya tanınan ağırlıktan devam edersek; dil, kültür ve ideolojinin erkek egemenliğinin kurucu yapısı olarak tanımlanması Kate Millett’de de vardır.

“Cinsiyet biyolojik olmaktan çok ruhbilimsel ya da kültürel anlam taşıyan bir terimdir. (...) Cinsiyet konuşmadan önce öğrenilmektedir.”(15)

Daly de benzer biçimde, kültürel alana vurgu yapar;

“Daly (1978), ciddi olarak dil ve inançlar tarafından kurulan bir patriyarkal sistem düşüncesine sahiptir (...) özü aynı kalan bir sistem.”(16)

Patriyarka tanımında dil, ideoloji ve kültüre yapılan vurgunun en sıkça karşılaşılan örneklerinden biri de “cinsel rol teorilerinde” görülebilir. Neden ve nasıl olduğu çok üzerinde durulmasa da bu teorilere göre toplumun “kadınlık” ve “erkeklik” olarak belirlediği roller tıpkı bir tiyatro sahnesinde sergilenir gibi toplumsal yaşamın milyonlarca ayrıntısında kendini gösterir.

Burada liberal feminizmin mikro çözümler üreten; okullarda cinsiyetçi müfredatın değiştirilmesi, erkek ve kız çocuklarını eşitlikçi bir yaklaşımla eğitmek, medyada dizi ve filmlerde kadın temsilleriyle ilgili “normatif” yapılarla karşı mücadele, pozitif ayrımcılık planları gibi reçeteleri görmek mümkün hale gelir.

3- Toplumsal/maddi belirlenim: patriyarkal kapitalizm

Erkek egemenliğinin, önce biyolojik-maddi temelle, sonra tam tersi yönde ideoloji-kültürle açıklanması kavram etrafındaki tartışmaları bitirmemiştir. Radikal ve sosyalist feminizmin bir sentezi olarak ortaya çıkan patriyarka tanımlarında, ideolojik-kültürel süreçler, maddi temel olarak üretim tarzı, yeniden üretim, ev içi emek, ücretli emek gibi kavramlarla bütünleştirilir. Buradaki çıkış noktasında,

Marksizmin erkek egemenliğini, sınıflı toplumların varlığı ve üretim ilişkileriyle açıklamasına dönük, “kadın sorununu” ikincil görme ve indirgemecilik eleştirisi vardır. Nitekim patriyarka kavramını, sınıf çelişkilerinin üstünü örttüğü için tümünden reddeden Marksistler de bulunmaktadır.(17)

Bu noktada bir alternatif olarak sunulan yaklaşımlardan biri de “ikili sistemler teorisi” ve “patriyarkal kapitalizm” kavramlarıyla anılmaktadır.

Patriyarkal kapitalizm kavramı, Zillah R. Eisenstein (1981) ve H.Hartmann (1979) gibi feministler tarafından merkezinde ev içi emekle tanımlanır. Buradaki başlangıç vurgusu son derece yerindedir. Patriyarka salt bir ideoloji ya da kültür değildir, maddi temelleri vardır. Ancak patriyarka için tanımlanan maddi temel bu kez bağımsız bir sistem olarak kurulur.

“Günümüzde yaşadığımız biçimiyle patriyarkanın önemli unsurları; heteroseksüel evlilik (ve bunun sonucunda ortaya çıkan homofobi), kadınların çocuk bakması ve ev işi yapması, kadınların erkeklere ekonomik bağımlılığı (bu da iş pazarındaki düzenlemelerle artırılır), devlet, erkekler arasındaki toplumsal ilişkiler temeli üzerine kurulu çeşitli kurumlar –spor kulüpleri, sendikalar, meslekler, üniversiteler, kiliseler, şirketler ve ordular. Patriyarkal kapitalizmi anlamak istiyorsak, tüm bu unsurların incelenmesi gerekir.”(18)

Bir sistem olarak patriyarka artık dallı budaklı bir özellik kazanmıştır:

“Patriyarka’yı, erkekler arasındaki, maddi bir temeli olan ve hiyerarşik olsa da, onların kadınlar üzerinde hakimiyet kurmalarını sağlayacak dayanışma ve karşılıklı bağımlılığı da yaratan ya da kuran, toplumsal ilişkiler dizisi olarak

tanımlayabiliriz. Patriyarka'nın hiyerarşik olmasına ve farklı sınıflar, ırklar ya da etnik gruplardan erkeklerin bu patriyarka içinde farklı yerleri bulunmasına karşın, erkekler aynı zamanda, kadınlar üzerinde paylaşılan hakimiyet ilişkisinde, birleşmiş durumdadırlar; bu hakimiyeti korumak için de birbirlerine bağımlıdırlar".(19)

Burada sorun şu ki, hem kadınları kendi içinde sınıfsal olarak ayırtıran, onları değişik derecelerde etkileyen bir iktidar/tahakküm hiyerarşisi, hem erkekleri kendi içinde sınıfsal olarak ayırtıran ve farklı tahakküm dereceleriyle birbirine bağımlı kılan bir sistem var. Toplumdaki birbirinden ayrı pek çok ezilme ve tahakküm ilişkisini keşfederek tikelciliğin derin dehlizlerinde dolanacak bu çözümlemenin ne anlam taşıyacağı bir tarafa, aynı zamanda saygı uyandıracak bir emeği de gerektireceği açıktır.(!)

Örneğin bu sistemde siyahi, işçi sınıfından, bekar ve çocuklu kadınlarla; türbanlı, heteroseksüel, evli ve çocuklu kadınlar; beyaz, burjuva ve lezbiyen kadınlar gibi çok sayıda değişik pozisyonun, çıkar ortaklığı ve farklılığını keşfetmek gerekecektir. Aşağıdaki satırlar bu işin zorluğunu tanımlıyor:

"Görevimizi zorlaştıran şey, iş bölümü türünden aynı belirtici niteliklerin, sıklıkla hem patriyarkayı hem de kapitalizmi güçlendirmesi ve adamakıllı patriyarkal kapitalist bir toplumda, patriyarka mekanizmasını soyutlamanın güçlüğüdür."(20)

C.Delphy, "Baş Düşman" başlıklı makalesinde patriyarkayı iki sınıf ve iki üretim tarzı içine yerleştirir. Burada "ev içi emek" ve bunun gerçekleşeceği ölçek olarak aile ve evlilik, patriyarka tanımı için temel noktadadır:

"(...) mülk sahibi sınıftan bir erkekle evlenmek bir kadının yaşam düzeyini yükseltse bile, onun bu sınıfa dâhil

olmasını sağlamaz. Çünkü kendisi üretim araçlarına sahip değildir. (...) Evlilikte kadınların emeğine el konulması ve bu emeğin sömürülmesi tüm kadınların ortak ezilmişliğini oluşturur. Birinin “karı”sı olmaya mahkûm edilmiş kadınlar olarak, aynı üretim ilişkisine mahkûm kadınlar ancak tek bir sınıf oluşturabilirler.”(21)

Aile ve evlilik merkezindeki bu yaklaşımların en ciddi sorunlarından biri de günümüzde daha da istikrarsız hale gelen ve çeşitliliği ile ‘normatif’ olana rahmet okutan boyutudur. Ev içi emeği, aile ve evliliği merkezine alıp, patriyarkayı ayrı bir sistem olarak tanımlayan bu yaklaşımlar yapısalcı teorilerin ilgi odağı haline gelmiştir.

S. Walby, Patriyarka Kuramı kitabında patriyarkayı, “erkeklerin kadınlar üzerinde egemen olduğu, kadınları ezdiği ve sömürdüğü toplumsal yapılar sistemi” olarak tanımlar. (22)

Bu türde bir yaklaşımın en iyi örneklerinden biri Althusser yapısalcılığının yöntemsel izlerini kolaylıkla sürebileceğimiz Juliett Mitchel’dir. Mitchel, patriyarkayı ikili bir sistem üzerinden, ekonomik düzeyde kapitalizm ve ideoloji/kültür olarak (bilinçdışı) tanımlar. Dahası Mitchell, patriyarkayı bir üretim tarzı olmaktan kurtarır:

“Patriyarka, üretim tarzının sürekli bir parçası olmasına karşın kendi başına bir üretim tarzı değildir; her ekonominin gerekli bir yönüdür, ama ekonomiyi belirlemez.”(23)

Mitchell, patriyarkayı bu şekilde ayrı bir üretim tarzı olmaktan kurtarır ama bu kez de onun da içine yerleşeceği ayrı bir üretim tarzıyla karşımıza çıkar:

“Yeniden üretim tarzı, üretim tarzıyla birlikte değişmez; birçok farklı üretim tarzında fiilen aynı kalabilir. Zira şimdiye dek yeniden üretim tarzını belirleyen şey onun denetlenemez, doğal niteliği olmuştur.”(24)

İster ideolojide-kültürde, ister ekonomik yapıda, isterse eklektik biçimde her ikisinde de, nerede tanımlanırsa tanımlansın erkek egemenliği, özellikle ikinci dalga feminizmin monoblok/türdeş olarak adlandırdığı bir yapıdır. Kandiyoti'de, çoğunlukla global bir soyutlama olarak karşımıza çıkan, çok sık ve her niyete kullanılan patriyarka kavramı aslında monolitik bir şey değildir. Kandiyoti'nin yaklaşımının üstün yanı, somut toplumsal yapılar içinde ataerkiyi tanımlamaya yönelmesidir. Bu anlamda örneğin Kuzey Afrika, Müslüman coğrafya, Ortadoğu, Güney ve Doğu Asya'yı "klasik ataerki" olarak nitelendirmiştir. Nitekim Kandiyoti, klasik ataerkinin parçalandığını ve bu yapının en ayırıcı özelliklerinden biri olarak erkeğin iktisadi koruyuculuğunun bir mite dönüştüğünü iddia eder. Dahası, Kandiyoti "ataerki pazarlık" kavramıyla kadınların öznelliklerinden bahseder. Bu nedenle, patriyarka kavramının sıkça atfettiği "yanlış bilinç" sorgulanmalıdır. Çünkü kadınların pratik menfaatlerini, aldatılma, kandırılma, yanlış bilinç kavramlarıyla açıklamak onları tümüyle öznellik alanının, fail olmanın dışına iter.

"Ataerki pazarlık, kadınların akılcı tercihi değildir. Sadece onların cinsiyetlendirilmiş öznelliklerinin de sonucudur."(25)

Erkek egemenliği

Erkek egemenliğini, ideoloji, kültür, dil gibi üstyapılara ya da tersine salt ev içi emeğe indirgemenin bütünsel bir yaklaşım sunmadığı; kültüralizm ya da ekonomist indirgemecilik gibi riskleri barındırdığı ortadadır. Ne var ki, bütünsel bir yaklaşım ayrı ayrı tanımlanmış, kendi özel dinamikleri ortaya konmuş yapıların (kültür, dil, aile, cinsellik, emek vb.) toplanması ya da eklemlenmesi ile de elde

edilemez (Mitchel örneğindeki gibi); çünkü bu kez bunlar arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu boşa düşecektir.

Bütünsel bir yaklaşımın sağlanması için “eşitsiz ve bileşik gelişme” kategorisine başvurmak gerekecektir. Çünkü kapitalizm tarihsel bir sistemdir, uzay boşluğunda hareket eden bir yapı değildir. Kapitalizmin tarihsel olması geçmiş yüzyıllardan gelen erkek egemenliğinin yapı (üretim/yenide üretim) ve üstyapı (ideolojik/kültürel) düzeylerindeki varlığını devralmış ve dönüştürmüş olduğu anlamına gelir. Bu nedenle erkek egemenliği bütüne içsel bir unsur/yapıdır. Ve yine bu nedenle erkek egemenliği sınıfsal ilişkilerce belirlenir/koşullanır/dolayımlanır. Ne ki, sınıfsal ilişkilerce belirlenmesi ve maddi bir temeli olması onun bizatihi ayrı bir sistem ya da paralel (ikili) bir sistem olduğu anlamına gelmez.

Peki kapitalizm ve erkek egemenliği arasındaki devralma/dönüştürme ilişkisini nasıl açıklayacağız? Erkek egemenliği kapitalizm için zorunlu mudur?

Teorik bir düzlemde bakılırsa erkek egemenliği kapitalizm için bir zorunluluk değildir. Bununla birlikte erkek egemenliği, toplumsal yapının diğer unsurları gibi kapitalizmin eşitsiz ve bileşik gelişme yasasına tabi durumdadır.

Eşitsiz ve bileşik gelişme kavramını “erkek egemenliği” için iki düzeyde açmak mümkündür:

1. Bütünün, toplumsal yapının gelişmesinin, parçalarına eşitsiz yansımaları, bu anlamda tarihsel olarak geri unsurların varlığını pekâlâ sürdürebileceği, erkek egemenliğinin kapitalizm için bir çelişki oluşturmayaacağı. (Örn. klitoris sünneti ile kapitalizmin kâr maksimizasyonu arasında bağ kurulamaz.)
2. Bütünün, toplumsal yapının gelişmesinin, aynı zamanda, geride kalanın farklı belirlenme hızlarından dolayı

çelişkileri biriktirip bu kez daha ileriye sıçrayabileceği bileşik gelişmesi. (Örn. cinsiyetçi yapıların kapitalizmin kâr mantığıyla eklemelenmesi, kadınların kural olarak ucuz emek, güvencesiz istihdamın ağırlı kitlesi olması.)

(26)

Bu nedenle erkek egemenliği yalnızca sınıfsal ilişkilerce belirlenen/ koşullanan ya da dolayımlanan bir ilişki değildir; aynı zamanda tüm bunlardan dolayı tarihsel bir ilişkidir. Ne ki, belli bir soyutlama düzleminde daha ötesini söylemek mümkün değildir. Bu nedenle daha ayrıntılı bir çerçeve için somut bir toplumsal formasyonda erkek egemenliğinin temellerini belirlemek gerekecektir.

Kaynakça

- 1- Helene Hirata, Françoise Laborie, Helene Le Doare, Daniele Senotier, Eleştirel Feminizm Sözlüğü, Dipnot Yayınları,(2015),s.247
- 2- Bu özet için bkz, <http://sibelozbudun.blogspot.com.tr/>
- 3- Karl Marx, Etnoloji Defterleri, Hil Yayınları, (2013) s.31
- 4- Marksist Klasikleri Anlama Kılavuzu, Yordam Yayınları, (2013) s. 351
- 5- K. Marx, F. Engels, V. I. Lenin, Marksizm, Kadın ve Aile, Bilim ve Sosyalizm Yayınları,(2000), s.146
- 6- Karl Marx, Etnoloji Defterleri, Hil Yayınları,(2013), s.31
- 7- Friedrich Engels, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Sol Yayınları, 10. Baskı, s.70
- 8- Karl Marx, Etnoloji Defterleri, Hil Yayınları,(2013), s.36
- 9- Kate Millett, Cinsel Politika, Payel Yayınları, (2011), s.57
- 10- Shulamith Firestone, Cinselliğin Diyalektiği, Payel Yayınları, (1993), s.24
- 11- Susan Brownmiller, İrademize Karşı: Cinsel Zorbalık, Cep Yayınları, (1984), a.16
- 12-R. W. Connell, Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Ayrıntı Yayınları, (1998), s.105
- 13- Bell Hooks, Feminizm Herkes İçindir, BGST Yayınları, s.19
- 14- A.g.e., s.27
- 15- Kate Millett, Cinsel Politika, Payel Yayınları, (2011), s.57
- 16- Sylvia Walby, Patriyarka Kuramı, Dipnot Yayınları,(2014),s.159
- 17-<http://isj.org.uk/theories-of-patriarchy/>
- 18- (https://web.ics.purdue.edu/~hoganr/SOC%20602/Hartmann_1979.pdf)
- 19- A.g.m.

20- A.g.m.

21- Gülnur Acar-Savran, Nesrin Tura Demiryontan, Kadının Görünmeyen Emegi, Yordam Yayınları, (2012), s.108

22- Sylvia Walby, Patriyarka Kuramı, Dipnot Yayınları, (2014), s.39

23- Juliet Mitchell, Kadınlar: En Uzun Devrim, Agora Kitaplığı (2006), s.16

24- A.g.e, s. 50

25- Bargaining with Patriarchy, Deniz Kandiyoti, Gender and Society, Vol. 2, No.3, Special Issue to Honor Jessie Bernard. (Sep., 1988), pp. 274-290.

26- “Eşitsiz ve bileşik gelişme” kavramları için özellikle bakınız, Metin Çulhaoğlu, Bir Mirasın Güncelliği, Tarih, Türkiye, Sosyalizm, (ikinci bölüm), Doruk Yayınları, (1996)

ERKEK ŞİDDETİ

“Kadınlar kapitalist toplumda şok edicidir ancak kaynaklar daha da kısıtlı hale geldikçe ve gerilimler yükseldikçe emilecek şok oranı da artmaktadır.”

J. Haaken

“Şiddet kullanımı ya da tehdidi, erkeklerin dünyasındakadın ve çocuklarla ilgilenmenin bir yolu olarak (görölmektedir).”

R.W.Connell

Şiddet denildiğinde genellikle kaba kuvvet ya da zorlama gibi oldukça açık olgular akla gelmektedir. Çünkü resmedilişi de böyledir. Akla gelen ilk fotoğraf gözü morarmış bir kadın fotoğrafıdır örneğin. Oysaki erkek şiddetini bu şekilde daralttığımızda ve tüm vurgu buraya yapıldığında diğer şiddet biçimleri masumlaşır. Özgürlüğün ve kişisel iradenin kısıtlanmasına yönelik davranışlar daha mı masumdur? Çalışmasına izin verilmeyen kadınlar, okutulmayan kız çocukları, zorla evlendirilme, kadının kazancına el koyma, kadını ailesiyle görüştürmeme, kadının cinselliğini denetlemeye yönelik her türlü davranış “erkek şiddeti” kavramı dışında düşünülebilir mi?

Çok daha ince işleyen erkek şiddeti biçimleri de vardır. Sözelimi psikolojik şiddet; aşağılama, küçük görme, takip etme (stalking), kıskançlık gibi hayatı çekilmez boyutlara taşıyan şiddet biçimlerinden bahsedilebilir. Ancak bu tip şiddet biçimleri maruz kalanlar tarafından bile küçümsenmektedir.

Dayak yemediği için şiddetten uzak kaldığını sanan biri, klitoris sünneti olmadığı için cinsel ayrımcılığa maruz kalmadığını sanan biri gibidir. Bu aldanış, “modern ve iyi” ilişkiler için de özellikle geçerlidir. Oysaki dayaktan gözü morarmış bir kadına “kocandan boşanmalısın” diyebilenin, o çok özgür ve modern ilişkisindeki şiddet biçimlerini sorgulamaya ve tabiri caizse “kötü sevgiliyi terk etmeye” ihtiyacı olabilir.

Burada bir tür masumlaştırma zinciri devrededir aslında. Kanlı cinayetin olduğu yerde tecavüz görmezden gelinir, tecavüzün olduğu yerde dayak önemsizleşir, dayağın olduğu yerde ekonomik şiddet gündemden düşer ve nihayet, tüm bunlar varken psikolojik şiddetin lafı bile edilmez.

Peki tüm bunlar ve bin bir surat, beş benzemez diğer pek çok örnek için erkek şiddeti kavramını kullanmak doğru mu? Kavramın kapsamı ve sınırları nelerdir? Erkek şiddetinde “erkeğin doğasına özgü niteliklerden” bahsedilebilir mi? Kadınlar da şiddet uygulamasına rağmen niye ısrarla erkek şiddetinden bahsedilir?

Erkek şiddeti kavramı, uluslararası metinlerde daha çok kullanılan haliyle “kadına yönelik şiddet” kavramı, toplumsal cinsiyeti merkeze alan bir yaklaşımla şiddetin failini (erkek) ya da nesnesini (kadın) özellikle belirtmektedir. Bunun nedeni başta ev içi şiddet olmak üzere toplumsal cinsiyet çatışmalarında şiddetin istatistiklerle de belirlendiği gibi ezici biçimde erkekler tarafından kadınlara yönelik uygulanıyor oluşudur.

Kısaca ifade etmek gerekirse, İstanbul Sözleşmesi (Kadınlara yönelik şiddet ve ev-içi şiddetin önlenmesi ve bunlarla mücadeleye dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi - 2011) gibi uluslararası metinlerde de ifade edildiği üzere kadına yönelik şiddet fiziksel, cinsel, duygusal ve ekonomik

boyutlarıyla tanımlanabilir. (“Cinsel taciz ve saldırı” ile ilgili bölümde cinsel şiddete değindiğimiz için burada tekrar etmeyeceğiz.)

Bu tip metinler kadınların yıllara uzanan kazanımlarının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İstanbul Sözleşmesi’ndeki tanımlayıcı unsurlar oldukça ileri ve olgunlaşmış tartışmalara dayanmaktadır. Söz gelimi 90’lı yıllara kadar bir şiddet türü olarak kabul edilmeyen “ekonomik şiddet”; kadının emeğine, yarattığı değere, kazancına el koyma, kazanma hakkını, karar alma hakkını ya da kazanç sağlamayı olanaklı hale getirecek eğitimini engelleme gibi boyutlarıyla ele alınmıştır.

Metin, çocukları ve hatta istisnai bir tür olarak ev içi şiddet gören erkeği de kapsamaktadır. Bunun dışında zorla evlendirilme, kadın sünneti, cinsel istismar, ev içi şiddet temel konulardır.

Ev içi şiddet, kadınların en fazla karşılaştıkları şiddet biçimi olarak oldukça dallı budaklı bir olgudur. Ev-içi şiddet; aile içi şiddeti kapsar ama onun da ötesinde, evli olmanın ya da aynı evde yaşamının gerekli olmadığı flört şiddeti ya da eski eş ve akrabanın şiddeti gibi yaygın olgulara işaret eder. Tüm bunlar özel alanda yaşanan, dokunulamaz varsayılan ilişkiler değildir. Aksine bu şiddeti önlemek ve sonuçlarına ilişkin yaptırımlar uygulamak devletlerin yükümlülükleri olarak değerlendirilir.

İstanbul Sözleşmesi’ndeki tanımlamanın en can alıcı yanları şöyle sıralanabilir:

- 1- Kadına yönelik şiddet, insan hakları ihlalidir.
- 2- Kadına yönelik şiddet, bir ayrımcılık formudur. Diğer bir deyişle bu şiddet, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanır ve sonuçları eşitsizliği artırır, erkeğin tahakkümünü güçlendirir.

3- Kadına yönelik şiddet, kamusal veya özel alanda meydana gelir. Her türlü şiddeti kapsamaz ve temelde “kadına kadın olmasından dolayı uygulanan ve kadınları orantısız biçimde etkileyen şiddettir.” (1)

“Erkek şiddeti” kavramı kadınların da şiddete başvurduğunu ya da şiddet mitlerini desteklediklerini reddetmez. Ancak şiddetin hem olgusal olarak istatistiklerdeki ezici ağırlığına hem de tanımlayıcı özüne bakıldığında “kadınlar da şiddet uyguluyor” demek “patronlar da çalışıyor” demekten pek farklı değildir. Patronların da çalışıyor olması sömürü tanımını nasıl değiştirmiyorsa, kadınların uyguladığı şiddet de şiddetin erkek egemen bir toplumda “kadına yönelik” olduğu gerçeğini değiştirmez.

Sapık ruhlu erkekler mi?

Şiddetin nasıl adlandırılacağı kadar şiddetin kaynaklarının, nedenlerinin ne olduğu da önemli bir tartışma konusudur. Oldukça yaygın bir görüşe göre şiddet istisnai, kriminal bir vaka olarak, çoğunlukla da “hasta ruhlu” insanlardan kaynaklanır.

Peki, konu aslında sadece bazı “hasta ruhlu” insanlar mı?

Şiddeti, “sapık” ve “hasta ruhlu” kişilere özgü kriminal bir vakaya dönüştürmek toplumu rahatlatan bir yaklaşımdır. Çünkü bu yaklaşımda bir “normal insanlar” vardır, bir de karısının yüzüne kezzap atanlar, sevgilisinin boğazını kesenler, eski karısını sokak ortasında doğrayanlar vardır. Şiddetin mekanları bile bu “normal insanlardan” uzaktır; kenar mahalledir, pavyondur, izbe bir sokaktır, gecenin bir vakti binilen dolmuştur.

Bu kurguda güvenlik şerh'i güzelce çekilmiştir. Bir tevekkül vaadi sunar size. Bir “çok şükür biz iyiyiz gene, ne hayatlar var” diyen imkandır.

Çözüm önerileri yolların aydınlatılmasından, ceza yasalarının düzenlenmesine kadar uzar. Bu liberal yaklaşım içinde, şiddet geçmişi olanların şiddete yöneldiğini anlatan “şiddet döngüsü” kavramı oldukça popülerdir. Bu iddiayı destekleyen ve karşı çıkan istatistikler mevcuttur. Ne var ki burada sorun, şiddetin nedenini şiddetle açıklayarak totolojik ve birey odaklı bir yaklaşım sunması, nedenlere ilişkin açıklamayı sonsuza dek ertelemesidir.

Bireyin temel olduğu, nedenlere değil, suça ve sonuçlarına odaklı “hukukçu ve nizamcı yaklaşım” da aynı çerçevede görülebilir. Suç ve ceza alanı, şiddetle ilgili tartışmalarda belirgin biçimde öndedir. Türkiye örneğinde suçluların pek çok vakada ceza almayışı ya da haksız iyi hal indirimlerinden faydalanışı gibi konular oldukça can yakıcıdır. Yine de burada eksenin “ceza” odağında kurulmasında ve hatta temel talebin “yüksek cezalar verilmesi” olarak ortaya konmasında ciddi sıkıntılar vardır. Hukukçu-nizamcı bakışın yüksek cezalar talebi, pek çok örnekte düzenin “kriminalize etme”, “kaotik dinamikleri soğurma/mas etme” ihtiyacını karşılamaktadır. Nasıl?

Sermaye birikim biçimiyle suç alanı arasındaki ilişkiyi güncel bağlamıyla şöyle ifade edebiliriz: Günümüzde mevcut sermaye birikim biçimi, sosyal devlet ya da refah devleti modelinin kapsadığı kamusal sorumluluklardan el çabukluğuyla kurtulmuştur. Bu ise yalnızca sınıfsal/politik karşılaştırmaları daha dramatik hale getiren bir şey değildir. Neo-liberal politikaların sillesini yiyen ve tabiri caizse ayazda kalan daha kaotik, sınıf-dışı unsur ve dinamikler de vardır. Ve suç denildiğinde gözlerin çevrileceği yer burasıdır. Bu alandaki sınıf-dışı, kaotik unsurların bir “toplumsal maliyet” hesabıyla “temizlenmesi”, yerine getirilmeyen kamusal

sorumlulukların gizlenmesinde işlevli olmaktadır. İşte bu süreçte suç söylemlerinin, ceza adalet sistemi ve siyasetinin, “sınıf-dışı” olarak tabir edilen ya da “tehlikeli sınıflar” olarak görülen, sayıları giderek artan dışlanmış ve yoksul bir insan kitlesini etkisiz kılmanın bir aracı haline dönüştüğünü gözlemliyoruz.

“(…)Toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf ilişkilerini ilişkisel bir bütün olarak değerlendiren ve bu sistem ile yeni ceza siyaseti arasındaki ilişkileri sorgulayan bir yaklaşım geliştirilmediği sürece, feminist hukuk pratiklerinin ırkçı, kapitalist ve ataerkil devlet pratikleri tarafından içerilme riskleri artıyor.”(2)

Aslında oldukça bağlantılı biçimde, neoliberalizmin, hiper maskülen erkek özelliklerini alt sınıflara bilerek bir paye olarak sunduğunu iddia eden yaklaşımlar mevcuttur. Düzen alt sınıf erkeklere kimi taşkınlıklar yapabilmesi için bir alan tarif eder ve kuşkusuz burası suç mahallidir. Burada örneğin futbol holiganlığı da, kamusal alanda kadınlara yönelik taşkınlıklar da hoş görülür.

Kısacası güncel siyaset anlamında toplumun yoğun tepkisini toplamış, etrafında nefret, hınç örgütlemiş sansasyonel vakalarda zanlıların en yüksek cezaları alması, “adaletli bir düzen” imajını güçlendirebilir. Üstelik “yüksek cezaya” odaklı yaklaşım ideolojik planda hadım etme ya da idam gibi gerici-faşizan seçeneklerle sessiz bir ittifak yapma riskine girecektir.

Kuşkusuz “suç ve ceza alanını” tümüyle gözden çıkarmak ya da sorunu ne zaman devreye gireceği belli olmayan daha radikal çözümlere havale etmek politikasızlık anlamına gelir. Ancak eşitsizliği merkeze alan ve bunun yalnızca suç sonrası görünümüyle değil, işsizlikten cinsiyetçi

ideolojilere kadar tüm uzanımlarına karşı bütüncül bir mücadele hattı örmek hukuk çerçevesindeki olasılıkları lehimize çevirecektir. Diğer bir deyişle düzenin kaotik unsurları mas etme, adalet mekanizmasını çeşitli vakalara yüksek cezalar vererek parlatma arzusu boşa çıkarılabilir. Adil yargılamadan, sığınma evlerine, İstanbul Sözleşmesi'nde de belirtilen pek çok talep somutlanabilir. Taleplerin karşılanması, yükselen bir mücadele hattının kazanımlarına, yeni mücadelelere motivasyon sağlayacak başarılarla dönüşebilir.

Şiddet erkek doğasında mı var?

Erkek şiddeti, kadın mücadelelerinin oldukça zorlu başlıklarından birisidir. Örneğin İngiltere'de kadınlar, şiddet görmeleri nedeniyle boşanma hakkına ancak 1937 gibi geç bir tarihte yasalar nezdinde kavuşmuştur. Ülkemiz için 1980'li yıllara kadar uzanmaktadır konu.

Tüm bunlar bugünden bakıldığında çok dramatik gelse bile, “erkek şiddetinin” politik bir konu olarak varlığını duyurması ikinci dalga feminizmle olmuştur. Bu bağlamda ikinci dalga feminizmin hem “özel olan politiktir” yaklaşımı ile dokunulmaz görüneni, aile içini, şiddeti, politik bir sorun olarak ortaya koyması, hem de şiddetin kaynaklarına ilişkin yürütülen tartışmalar oldukça önemlidir.

Erkek şiddetinin politik bir konu olarak benimsenmesi ikinci dalga feminizmin başarısıdır. Ne var ki burada birbirine zıt yönde olan iki belirgin temadan bahsedilebilir. Bir taraftan, “özel olan politiktir”, “ev içi şiddet dokunulmaz, sorgulanmaz özel mesele değildir” denilerek konu “toplumsal olanla” ilişkilendirilir. Diğer taraftan şiddetin failleri olarak erkeklerin şiddete meyyal “doğalarına” vurgu yapan bir yaklaşım vardır. Bu “erkek doğası” kimi zaman bireyin varoluşundan, psike aygıtı düzeyinden, erkeğin katı

ego sınırlarından, otoriter olana yönelmeden kimi zaman da erkeğin tarihin en başında tecavüz edebilmeyi keşfettiği biyolojik özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Sözgelimi Susan Brownmiller'in 1970'lerin başında çıkardığı "Cinsel Zorbalık" adlı kitabı erkeğin anatomisi gereği "doğal yağmacı" olduğunu iddia ediyordu. Yine aynı dönem A.Rich, A.Dworkin, S.Griffin gibi radikal feministler, erkeği, teknolojisiyle doğayı talan eden, penisiyle kadına tecavüz eden, silahıyla insanları imha eden olarak mimlemekteydi.(3)

Bu yaklaşımların özcü olduğu, neredeyse sabit, değişmez, idealist, tarih-aşırı bir erkek özü tanımladığını söyleyebiliriz. Bu temel metodolojik sorunun ötesinde, kaynağın bu şeklide erkek doğasına havale edilmesi sorunu çözmeye dair ne sunabilir?

Bir düzey daha karmaşık bile olsa psike aygıtına ve bireyin daha anneye kurduğu ilk ilişkiden başlayarak psikodinamik süreçlerine vurgu yapan yaklaşımlar da yine şiddetin nedenini açıklama çabası içindedir.

Freud'un oluşturduğu psikanalitik hat içinde özne etkin bir varlıktır. *Totem ve Tabu*'da "başlangıçta eylem vardı" diyor Freud örneğin. Ne var ki bu öznellik uygar toplum ve ödipal aileden dolayı parçalı, tutarsız, dengesiz ve dağılmaya müsait hale gelmiştir.(4)

Birey için anne, baba; uygar toplum olarak "öteki", hem özneyi özne yapan, yani kuran, hem de onu kırılğan hale getiren şeydir. Uygarlık bu çatışmaları kısmen düzenlese de, aynı zamanda bastırdığı için gerilim kaynaklarını uyarır. *Uygarlığın Huzursuzluğu* da budur.

Erkek çocuk için anneye duyduğu arzunun bastırılması ve uzaklaşma, diğer yandan babaya duyulan korku ve

nefret, ama tam da nefret ettiği şeyle özdeşleşme kurması zorunluluğudur gerilim. Bu gerilimler içinde ödipal aile, erkek için özellikle korku, kaygı, saldırganlık, ölüm, öldürme, düşmanlık, suç gibi unsurları besler. Ödipal öykünün kahramanları erkektir.(5)

Psikanalitik yaklaşımın çatışmayı, gerilimi ve şiddeti “birey odaklı”, bireyin iç dinamiklerine atıfla açıklaması W.Reich tarafından eleştirilmiş, şiddetin toplumsal kaynaklarına ve özellikle cinselliğin bastırılmasına vurgu yapılmıştır.

Kadınlar da şiddet uyguluyorsa niye“erkek şiddeti” diyoruz?

Radikal feminizmin iddialarını izlersek, şiddete dair politik kurgunun “mağduriyetle” sınırlanması, muhatabın “erkek/ şiddete meyyal erkek doğasıyla” vücut bulmuş bir ataerki olarak tanımlanması gibi unsurları keşfetmek zor olmayacaktır. Bu ise kapıdan kovulan özcü fikirlerin bacadan girmesi anlamına gelecektir.

Burada artık “şiddet” etrafındaki toplumsal süreçler, eşitsizlikler, sınıfsal sancılar, baskı politikaları garnitüre dönüşür. Artık gerici hükümet politikalarından değil ‘erkek devlet’ten, ‘erkek yargı’dan, neo-liberal politikaların cehenneme çevirdiği özel alandan değil erkek tahakkümünden, özelleştirilen fabrikalardan, yoksulluğa, bunalıma itilen yığınlardan değil kör ‘erkek şiddetinden’ bahsedilir.

Ne var ki, daha ötesi postfeminizmin “kadına yönelik şiddet” kavramını sorgulamaya açmasıdır. Buna göre şiddet tek yönlü değildir, şiddet, “çoklu şiddet”tir. Ancak bu sorgulamanın çok da masum olmadığını bilmek gerekir. Tatlı dille yanaşıp “öyle de olabilir, böyle de olabilir” diyen bu yabancıya güvenmemek gerekir. Çünkü bu tartışma,

“kim kime daha çok şiddet uyguluyor” anlamında bir ampirik veri tartışması değildir. Buradaki sorgulama en başta kendisi de modernist bir kuram olan radikal feminizmin bütünleştirici, evrensellik iddiasındaki, “büyük anlatı”sına karşıdır.

Radikal feminizm, kadının ezilmişliğine, ortak çıkarlara ve kurtuluşa işaret ettikçe yapısalcı teori ve 80’lerin sonunda ona “altın vuruş” imkanı sunan post-feminist yaklaşımlar, kadınlar arasında sonsuz sayıda çıkar farklılığına, her yapının tikel, ayrıcalıklı, biricik avantaj ve dezavantajlarına, yine benzersiz kendi tarihine, kadınların da şiddet uyguladığı “çoklu şiddet” kavramına yönelmiştir.

Bu bağlamda çoklu şiddet kavramı, siyahlar, yoksullar, yaşlılar, lezbiyenler, engelliler, fahişeler, göçmenler ve benzerleriyle ilişkilendirilir. Böylece şiddet bir iktidar ilişkisi içinde ezilme olarak değil, tümüyle somut bağlamıyla değerlendirilmesi gereken bir tür olay yeri incelemesine dönüşür. Oysaki şiddet cinsiyet körü bir kavram değildir.

Tereddütsüz biçimde ifade edilmelidir ki şiddet, toplumsal cinsiyetle bağlantılı bir kavramdır. Dahası bu toplumsal cinsiyetin içinde var olduğu bütün, “erkekli tamlamaların” ötesinde sınıfsal, toplumsal, tarihsel bir bütündür. Bu bütünde “cinsiyetli şiddet”, adlı adınca kadına yönelik şiddettir.

Burada ilginç noktalardan biri, “eşitsizlik şiddete yol açıyor” yaklaşımını eleştiren yazarların eşitlik artsa bile şiddetin sürdüğünü söylemeleridir. Hatta, “kadınlar haklar elde ettikçe daha fazla baskıya maruz kaldılar” yaklaşımı da **backlash** (geri tepme) ifadesiyle ortaya konmuştur.

“Backlash hipoteziyle” anlatılan, ev dışında çalıştıkları durumlarda, eşten daha çok para kazandıkları durumlarda ya da bağımsız yaşadıkları durumlarda kadınların eşlerinden

daha çok şiddet gördükleridir. Bu sav, erkeklerin kadınlar üzerindeki kontrollerini kaybettikleri iddiasıyla temellendirilir. Burada oldukça yanıltıcı olan, aslında güçlenen kadının şiddet gördüğünde, şikayetçi olmak, rapor almak, boşanmaya gitmek gibi yollara başvurarak şiddetin görünür-lüğünü artırmasıdır.

Daha analitik başka yaklaşımlarda da şiddet, R.W.Connell'in kullandığı biçimiyle "hegemonik erkeklik" ilişkilendirilir. (Hegemonik erkeklik kavramı için 3. Bölüm'e ["Erkeklik"] bakınız.)

Buna göre, erkeklik ile şiddet arasındaki değer/kod bağlantıları şöyle sıralanabilir:

1- Şiddet, erkeklik ideolojisi, özelde hegemonik erkeklik içinde araçsal bir pratiktir.

2- Şiddet kullanımı ya da tehdidi, erkeklerin dünyasında kadın ve çocuklarla ilgilenmenin bir yolu olarak (görül-mektedir). İyi bilinen bir sahne olarak annelerin çocuklarına "baban gelince görürsün" tehdidi bu bağlamdadır.

3- Şiddet erkek için sosyal bir performanstır. Bu sebeple "fiziksel şiddetin özellikle erkek bir izleyici kalabalığı önünde gerçekleşmesi daha muhtemeldir."

4- "Şiddet, pek çok unsurla birlikte eril kimlik temelindeki bir dizi korkuya dayanır." Bunlar, erkeklerden oluşan homososyal ağdan atılma, dışlanma korkusudur özellikle.

5- "Şiddet ve erkeklik ilişkisi, sınırları muğlak ve tekinsiz bir aşk söylemleri stratejisine dayanır."(6)

Peki ya sınıf?

Şiddetin toplumsal olanla kurduğu ilişkide kültür, ideoloji, patriyarkal kurumlar, yasalar çokça ifade edilmiştir. Bununla birlikte S.Walby, şiddeti sınıf analizleri içinde tanımlamaya çalışan yaklaşımlara da değinir. Buna göre,

şiddetin sınıf analizindeki karşılığı, “sınıflı toplumlarda ezilen erkeğin gerilimi”dir.(7)

Bu bağlamda, alt sınıftan erkeklerde şiddetin ve cinsel suçların daha yaygın olduğu çeşitli istatistiklerle ortaya konmuştur. Burada yöntemsel olarak oldukça ince bir noktayla karşı karşıyayız. Örneğin cinsel suçların alt sınıflardan erkeklerde daha çok görüldüğünü söylemek ilk bakışta çok sınıfsal bir tespit, ya da sınıf içeren bir tespit gibi görünebilir. Oysaki üst sınıfların daha ayrıcalıklı cinsel saldırı imkanları olduğu ya da aleni suçta bile yakalanma olasılığının daha az, örtbas etme şansının daha yüksek olduğunu fark ettiğimizde “suçlunun sınıfı” tezinin, suçun sınıflı toplumun bir sonucu olduğu gerçeğini örtbas ettiğini görebiliriz.

Dolayısıyla bir kurama sınıf konumu enjekte etmekle, temel ve belirleyen olarak ‘sınıf ilişkisini’, sınıfsal dolayımını işaret etmek farklı şeylerdir; hatta bazen epey zıt şeylere bile dönüşebilirler.

Cinsel saldırı da dahil olmak üzere erkek şiddeti sınıflı toplumun, sınıfsal ilişkilerin içinde yer aldığı toplumsal formasyonun, ideoloji, kültür prizmalarından yansımalarını içerir, buralarda köklenir. Ancak şiddetin kaynağında temel bir belirleyen olarak sınıfsal ilişkiyi/sınıfsallığı işaret etmek, suçun alt sınıflara havale edilmesi demek değildir. Çünkü sınıfsal ilişki, yarattığı eşitsizlikleriyle bir konumdan çok ‘ilişki’dir. Kaldı ki, konumlar olarak bile yaklaşılsa erkek şiddetinin yoksulluğun, işsizliğin, olanaksızlığın yarattığı öfkeye daraltılması, varsılın erkek şiddetini yani her şeyi metaya, alınıp satılabilir, harcanabilir, fethedilebilir, tarumar edilebilir bir nesneye dönüştüren erkek şiddetini tümüyle kenara iterek, egemenlik mekanizmasını meşrulaştıracaktır.

Kaynakça

- 1- Betül Yazar, Şiddetin Cinsiyetli Yüzleri, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,(2015), s.199
- 2- http://cins.ankara.edu.tr/7_1.pdf, Siyaset, Hukuk ve Cinsel Suçlar: Assange Olayı ve Hukukçu Feminizmin Eleştirisi Alev Özkazanç
- 3- Eşitsiz ve Bileşik Gelişme kavramları için özellikle bakınız, Metin Çulhaoğlu, Bir Mirasın Güncelliği, Tarih, Türkiye, Sosyalizm, İkinci Bölüm, Doruk Yayınları, (1996)
- 4- Alev Özkazanç, Cinsellik, Şiddet ve Hukuk, feminist yazılar, Dipnot Yayınları (2013), s. 26
- 5- A.g.e., s.28
- 6- Betül Yazar, Şiddetin Cinsiyetli Yüzleri, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, (2015), s.92, s.97, s.104
- 7- Sylvia Walby, Patriyarka Kuramı, Dipnot Yayınları, (2014), s.203

DİNLER

*“Kadınlarımız sizin tarlamızdır;
tarlamızı dilediğiniz gibi ekin.”*

Kuran-ı Kerim

“Beni kadın yaratmayan Tanrı’ya şükürler olsun.”
Yahudi erkeklerin günlük duası

Din ile erkek egemenliği ilişkisini çoğunlukla bir yoldaşlık ilişkisi, hatta kökleri binyıllara uzanan bir yoldaşlık ilişkisi biçiminde düşünmeye genel bir eğilimimiz var. Neticede gündelik yaşamın bir dizi ayrıntısına sinmiş dini pratiklerde, sembollerde, anlam ve değer yargılarında kadının ikincilliğini keşfetmek çok da zor değildir. Yine de tarih boyunca dinlerin katıksız biçimde erkek egemenliği alanında tanımlanıp tanımlanmayacağı, üzerinden atlanamayacak bir tartışmadır. Biraz daha açık bir ifadeyle dinler tarih boyunca kadınları hep daha da ezmeye ve ikincilleştirmeye yönelik ideolojik yapılar mı olmuştur yoksa toplumsal cinsiyetin çelişki ve çatışmalarını bağrında yeniden üreten ve bu anlamda hem kadını köleleştiren ama hem de kimi “kurtuluş” vaatleri sunan yapılar mı olmuştur?

Peki bu minvalde din, erkek egemenliğinin nedenlerinden/belirleyenlerinden biri olarak mı görülmelidir? Din ile kadınlar arasındaki ilişkide tarihsel olarak düz bir esaret/köleleştirme pratiği mi vardır? Dahası, kadınlar hangi koşullarda bu pratiklere nasıl razı olmuşlardır/olmaktadırlar ve ne tür pazarlıklar yürütmüşlerdir/yürütmektedirler?

Dinin tüm bu tartışmalar içinde nereye yerleştirileceği kuşkusuz aydınlanma düşüncesinin izlerini taşır. Aydınlanma denildiğinde düşünsel olarak hurafe, boş inanç, din karşısında aklın üstünlüğünü anlıyoruz; akıl yoluyla çözümlenen dünyayı anlıyoruz; hatta Kant'ın da dediği gibi yazgıyı reddeden insan iradesini, cesaretini anlıyoruz. Yine de bu düşünce, dinin toplumlar tarihi boyunca üstlendiği misyonu küçümsemek anlamına gelmez. Tam da bu nedenle Marx, dini, “halkların afyonu”, “kalpsiz bir dünyanın kalbi, insani özün düşsel dışavurumu, ezilmiş yaratığın iniltisi” olarak nitelemiştir. Buradaki afyon metaforu basitçe uyutma, aptallaştırmanın ötesini de işaret eder. Din, insanlara paramparça olmuş, atılan her adımın kaygan bir zemine değdiği dünyada içsel bir tutarlılık, bütünlük hissini vermekte, uhrevi olanın sorgulanamaz güven duygusunu vaat etmektedir.

Kuşkusuz bu tanımlamalar belli bir soyutlama düzeyinde geçerli olmakla birlikte, dinin toplumsal yapıyla, erkek egemenliği ve iktidarlarla ilişkileri hakkında fikir vermekten uzaktır. Dinin salt kendi iddialarını ters yüz ederek ya da tanrı fikriyle hesaplaşarak çözümlenemeyeceği; onun sınıfsal ve toplumsal süreçlerin belirleyici olduğu doğuş koşullarına, tarihselliğine bakmak gerektiğini söyleyebiliriz. Nitekim Marx'ın, Feurbach'ı “gölge boksu” yapmakla eleştirirken aradığı bütünlük budur.

Tanrıçalardan ‘Adem’in eğri kaburga kemiğine’, ‘döl taşıyan kaba’

En genel hatlarıyla bile bakıldığında tarih boyunca dinlerin gelişimi ile erkek egemenliği arasında oldukça anlamlı bağlantılar bulmak mümkündür. F.Berktaş bu bağlantıyı şöyle ifade eder:

“Dinsel açıklamalar, tarihsel olarak, biricik evrensel bereket ilkesi olan Ana Tanrıça’dan, üretkenliği erkek tanrılar ya da insan-krallar tarafından desteklenen Ana Tanrıça’ya; oradan da önce ‘ad’da, sonra da yaratıcı ‘ruh’ta yansıyan simgesel yaratıcılık kavramına geçer. Tanrılar panteonunda da tüm güçlere sahip Ana Tanrıça’dan, tüm güçlere sahip Fırtına Tanrısı’na doğru bir geçiş görülür. Burada artık Ana Tanrıça, Zeus ve Hera çiftinde görüldüğü gibi, bereket tanrıçasının evcilleştirilmiş bir versiyonundan ibarettir. Bu adımlardan sonra, sıra, tanrılar panteonunun yerini tek bir güçlü (erkek) tanrının almasına ve bu tanrının ‘yaratma’ ilkesinin her iki yönünü de -yoktan var etme ve soyu üretme- kendisinde toplamasına gelir.”(1)

Tarihsel olarak kadınların toplumda daha güçlü olduğu, görece eşitlikçi dönemlerdeki dinsel pratiklerde, sembollerde, anlam ve değerlerde kadınlar belirgin biçimde öndedir. Din katında kadınlar üretkenliği, bereketi, şefkat ve kucaklayıcılığı sembolize eder.

Toplumsal yaşamda, maddi üretimde, kadının bitkiler dünyasıyla ilişkisi, tarımdaki öncü rolü, beslenme ve hayatta kalmaya ilişkin bin yıllara uzanan olağanüstü yatırımı, insanlığın belleğinde “toprak ana” imgesiyle ifade bulmuş; kadının yaratıcılığı, yalnızca kanayarak ve acılar içinde yeni insanlar yaratmasında değil, ama bir o kadar toplumsal yaşamdaki maddi rolüyle birleşmiştir. Doğa figürleriyle; kuşlar, keçiler, ağaçlarla bütünleşmiş, heybetli memeleri ve kalçalarıyla kadın figürleri, bereket tanrıçaları, kadının yüceliği imgesini dışavurmuştur.

İ.Ö. 5000-6000 yıllarında tarımda dönüşümün, erkeğin “tarımsal üretim alanını ele geçirmesinin” ve nihayet kadının üretimdeki rolünün geri plana itilişinin, dinler alanında

belli bir iktidar pratiğini izlemesi düz-izleksel olmasa bile anlamlı bir bağlantı sunmaktadır.

“İlk devletlerin ortaya çıkmasına eşlik eden ya da bu olguyu izleyen dinsel inanç ve mitoslardaki değişimin genel örüntüsüne göz atacak olursak, önce Ana Tanrıça figürünün öneminin azalıp yanındaki eşin/oğulun öneminin arttığını, sonra da bu erkek eşin kendi egemenliğini kurduğunu; daha sonra bu erkek tanrının, fırtına tanrısıyla birleşip kaynaşarak bir tanrılar ve tanrıçalar panteonuna başkanlık eden Yaratıcı-Tanrı’ya dönüştüğünü görürüz”.(2)

Çok değerli tanrıçalardan, kenara itilmiş tanrıçalara, oradan Tanrı içinde erimiş tanrıçalara ve nihayet tek bir erkek tanrıya geçiş olarak sıralayabileceğimiz -düz aşamalar değil- tarihsel süreçte gerçekten son derece ilginç olan, kadınların tanrılık katında yaşadığı bu gözden düşmenin, toplumdaki ikincilleşmeyle oldukça yakın bağlar içinde olmasıdır. Tüm bu süreç, belli maddi dayanaklara; baba soy zincirinin oluşmasına, ailenin kurumsallaşmasına, kabile-den merkezileşmiş, tekleşmiş, devletleşmiş yapılara, sınıflaşma ve mülkiyet düzenlerine uzanmaktadır. Tek tanrılı üç dinde de saptanan ortak özellikler aslında arka plandaki toplumsal/maddi zemini ele vermektedir.

Dinin ataerkisi: Denetleme, yalıtma, değersizleştirme ve düşmanlaştırma

Tek tanrılı dinlerin ortak özelliklerinden biri kadın ve erkek arasında oldukça keskin farklılıklar tanımlamasıdır. Üstelik bu tanımlamalar birer ilahi yasa olarak, bir tür kader ya da fitrat olarak sunulur; bunlar sorgulanamaz ve değiştirilemezdir. Dine göre kadınlar ve erkekler birbirlerinden fitrat olarak farklıdır; biyolojileri, yetenekleri, işlevleri, ruhsal yapıları, güç ya da güçsüzlükleri ve ahlakları farklıdır.

Günümüzde de sıkça duyduğumuz fitrat söylemi erkeğe tanınan üstünlüğün teolojik ifadesidir. Buna göre erkekler, doğal olarak daha güçlü, akılcı, hükmetmeye uygun, dengeli, muhakemesi yüksek, güvenilir; kadınlar ise tabiatları gereği zayıf, hassas, korunmaya muhtaç, duygusal olarak tutarsızdır. Kadınların hükmedilmeleri, dizginlenmeleri gerekir. Kadın ve erkek arasındaki bu ayrım ontolojiktir.

Kadının varoluşuna yapışan ikincillik, erkeğin kaburga kemiğinden, ona yardımcı olacak biri olarak yaratılması gibi vurgular tek tanrılı dinlerin belirgin bir temasıdır.

“Ve Rab Allah dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir, kendisine uygun bir yardımcı yapacağım (...) Ve Rab Allah, adamın üzerine derin bir uyku getirdi ve o uyudu; ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapadı ve Rab Allah, adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu adama getirdi.” (Tevrat’tan) (3)

Bir zamanlar adı bereketle, yaratmayla anılan kadının, artık erkekten, onun kaburgasından yaratılması, dinin ata-erkisinin ilginç yönlerinden biridir. Burada, dinin vaazı, erkeği, onda olmayan bir yetkeyle, “yaratma yetkisiyle” donatmaktadır ki, bu, gerçeğin kusursuz biçimde baş aşağı çevrilisidir.

Dinde fitrat olarak erkeğe tanınan üstünlüğün kültürlerle, sınıflı toplumların eşitsizlikleriyle iç içe yürüyen temel varsayımı erkeklerin akılcı, yaşamı anlamlandıran, onu düzene sokan, kültür ve medeniyet yaratan varlıklar olduğudur. Erkek ölümsüz medeniyetler yaratır; fitrattan kadına düşen pay, “döl taşıyan bir kap” olarak ölümlü bedenler üretmek; erkeğin tohumuna muhtaç, “sürülmesi gereken tarlalara” dönüşmektir.

Dinin ataerkisi, kadınların sistematik aşağılanmasına

dayanır; çünkü özgüvenini, iradesini, cesaretini, gücünü iğdiş edemediğiniz bir şey üzerinde iktidar kuramazsınız. İslam'da en parlak örneğini "kadın fitnedir" inancıyla gördüğümüz aşağılama bu örneklerden biridir:

"(...) Benden sonra ümmetim için kadınlardan daha büyük bir fitne ve fesat kaynağı olmayacaktır."(4)

Kadın "ipleri şeytanın elinde olan bir dünya fitnesi", erkeğin gücünü sömüren tekinsiz bir varlıktır böylelikle. Kadının bu şekilde değersizleştirilmesi, erkeğe verilen denetleme yetkisiyle sürer. Kuran'da erkeğin kadından üstünlüğünü en sarıh biçimde ifade eden örneklerden biri şudur:

"Erkekler kadını gözetip kollayıcıdırlar. Şundan ki Allah insanların bazılarını bazılarından üstün kılmıştır."(5)

Kadınların cinsellikleri, bedenleri, doğurganlıkları, örtünüp açılmaları, nerede görünüp nerede gizlenecekleri artık erkeklerin denetimindedir. Denetleme ve kadının kocasına itaati, ısrarla belirtilmiş temalardır. Üstelik bu denetleme dayak dahil "terbiye etme biçimlerini" de içermektedir.

Zina halinde taşlama cezası, erkek çokeşliliği, kadının örtünmesi, halifelik ya da peygamberlik gibi dini statülerden dışlanması türünden pek çok erkek egemen değer ve anlam vektörünü dinlerde bulmak mümkündür.

Tüm bu örnekler genel planda dinler ve kadın ilişkisine dair önemli ipuçları sağlasa da, daha tanımlayıcı bir çerçeveye ulaşamamaktadır. Bunun nedeni burada, dinin içinde yer aldığı özgül bağlamın, somut toplumsal ilişkilerin ve mücadelelerin ne olduğu sorusunun gündem dışı olmasıdır. Söz gelimi, erkek egemen değerlerin oldukça net biçimde temsil edildiği Hristiyanlık'ta, bu dinin doğuş koşullarını veri alarak baktığımızda kadınlar için kimi olanaklar sunduğunu görürüz. Kadınlar, gaddar ataerkil tasallutun,

kural tanımazlığın ve topyekun değersizleşmenin bir norm olduğu koşullarda dinin onlara sunduğu “İsa’nın nişanlı olma” teklifini, toplumda değer kazanmanın ya da ve ata-erki zorbalıktan kaçmanın bir yolu olarak değerlendirmişlerdir. Hristiyanlık’ın katı erkek tek eşliliği, kadınlar üzerinde bir baskıyla karakterize olan erkek çok eşliliğine karşı, kadınları koruyan bir kural olarak görülmüştür. Yine benzer bağlamda, dinin Latin Amerika’daki örneklerde olduğu gibi “ilerici” toplumsal kalkışmaların aracı olduğu dönemlerden veya çeşitli coğrafyalarda “siyasal alandan dışlanan” kadınlar için “alternatif” yollar olarak görüldüğü denemelerden ya da eşitlik fikrini kadını yücelten dini söylemlerle kurmaya çalışanlardan da bahsetmek mümkündür.

Buradan bir sonuca varmak mümkün görünüyor: Din kendi başına bir iktidar kurumu ya da iktidar söylemi (Foucault’un iddia ettiği türden) değildir; ama hem toplumsal/sınıfsal süreçlere, mülkiyet ilişkilerine koşut kozmoslar yaratmasıyla hem de dil, değer, sembol ve anlam evreninden güç ilişkilerine eklemlenmesiyle özel bir iktidar pratiğine/maddi güce dönüşebilmektedir. İşte burada belirleyici olan, somut olarak belli bir tarihsel momentte devinen toplumsal yapı ve mücadelelerdir.

Bu noktada Türkiye örneğine daha yakından bakabiliriz.

‘Modern mahrem’ rejimi: Kurtuluş mu kölelik mi?

Türkiye’de siyasal ve ideolojik-kültürel süreçler olarak din alanının epey teferruatlı bir geçmişe dayandığını söyleyebiliriz. Ne ki, bir miktar daraltma pahasına bile olsa, özgül olarak günümüzün dinamiklerini yansıtan tarihsel ölçek 1980’li yıllardır. Bu yıllar, İslamcılığın hem neoliberalizmin sınıfa saldırı politikalarına eşlik eden kimlik siyasetine hem de postmodern liberal ideolojilere başarıyla eklemlendiği

bir dönemeci temsil etmektedir. Üstelik İslamcılığın bu temsili, “tarihsel bir hesaplaşmayı” da beraberinde getirmiştir. İşte tam da burada dinsel alan bir iktidar pratiğine, siyasal iktidardan gündelik yaşama ve kültürel alana uzanan hegemonik bir erkek egemenliği rejimine kapı aralamıştır.

Bu rejimin kodları; alternatif modernleşme, batıcı-pozitivist ilerlemenin reddi, kimlik ve kadının özneleşmesi olarak örtünme, yerlilik, sahicilik, üst-anlatıların reddi, yerel kültür, laikliğin antidemokratikliği, yurttaşlığın özneliği yok eden türdeşliği gibi kavramlarla ve temalarla örülmektedir. Açık bir ifadeyle kendisini “modern mahrem” olarak savunan bu kulvar, Türkiye İslamcılığının ataerkisidir.

“Modern insanı esir alan güncellik yerine tasavvufu hatırlatarak, teşhircilik karşısında mahremiyeti koruyarak, arzular ve tutkularla tanımlanan birey yerine nefs’e öncelik vererek, dünyeviliğini aşkınlıkla çoğaltarak, akıl yerine gönlü konuşturarak, kalp gözünü açarak, yeni bir insan, zaman ve medeniyet kapısını açmaya çalışmaktadır. ‘Modern mahrem’ bunu simgelemektedir.”(6)

“Modern mahrem” için yıllar boyu Kemalist modernizme, onun “despot aydınlanmacılığına”, yaratınaya çalıştığı “modern kadın” algısına cepheden bir karşı duruş gerekiyordu. Bu modernizm ne sahici ne de yerliydi.(7) “Kadının özgürleşmesi” batılılaşma ve pozitivist ilerlemecilikle anılan resmi bir söylemdi. “Siyah güzeldir, zİslam güzeldir” mottosuyla kafa tutulan asimilasyoncu modernizmdi. Aydınlanmanın “beyaz” ve “batılı” kimliğine inat, burka siyahtı, siyah güzeldi. Cumhuriyet “batılı olmayan” kadını baskı altına almaya çalışırken, “modern mahremde”, recm, örtünme, ceza hukuku, gündelik hayatın ayrıntıları, haram ve helal “kadınların da içinde olduğu birbiriyle yarışan siyasal aktörler arasında tartışmaya açılmaktaydı.”(8)

‘Kadının çarşafa girme istenci’ ve ‘modernist aileye karşı ikinci eş olma’

İddiaya göre örtünme bir boyun eğişi değil, kadının etkin olduğu bir siyasal gücü, siyasal katılımı temsil ediyordu. Artık konu, bilim ve sekülerizasyon çemberine giren kadının “çarşafa girme istenciydi.”(9) Nilüfer Göle 1924’te çarşafın kaldırıldığını söyleyerek bu istenci tarihsel bir hesaplasmaya evriltmeye çalışır. Ne ki, bu yaklaşım cahilcedir.

“Kadınların başının açılması çok önemliydi. 1908-1918 arasındaki II. Meşrutiyet dönemimde kadınlar peçelerini açabilmek, onları havaya fırlatmak için çok büyük mücadeleler verdi. 1908’de peçe kaldırıldı ama örtüler kalkmadı. O dönemin kadınlarında türban vardı ama saç görünüyordu, hiçbir şekilde boyunları kapalı değildi...”

Şapka kanunu vardı ama kadınların örtülerini açmak toplumda büyük tepki alırdı. Cumhuriyet reformları sadece şapkadan ibaret değildi; hilafetin kaldırılması, diğer reformlar nedeniyle zaten başka alanlarda büyük çelişkiler yaşıyordu. Bir de kadın kıyafeti üzerine bir kanun çıkaramazlardı. (İstisnası kadın-erkek kamu çalışanlarına yönelik kılık-kıyafet yönetmeliğidir -E.P.)

Kadınlar 1870’lerden itibaren kadın giyimine yönelik fetvalardan, müdahalelerden yılmış ve buna karşı büyük mücadeleler vermişlerdi. Cumhuriyete gelene kadar kadınların başını açmak istediği biliniyordu; bu konuda seçim kadınlara bırakıldı ve şehirlerdeki kadınların çoğu başını açtı.”(10)

İslamcılık, Cumhuriyet’ten önce giyimden kamusal görünürlüğü, evlilik ve eğitime hayatın her alanında kadınlara karşı ciddi yaptırımları olan bir erk sahibiydi. Tam da bu nedenle devrimin kadının giyimiyle ilgili yasaklar koymasına rağmen önce bu “erk sahiplerine” şapka giydirmeyi

istemesi bu iktidar kavgasının sembolik bir dışavurumu olarak da görülebilir. Kadının giyimiyle ilgili ise hiç de bu türden bir radikalizm sergilenmemiştir.

Kadının örtünmesi, kadına karşı ağır biçimde erkek ege-men bir denetleme ve yalıtma söylemi/pratiği olmasına karşın kültürel varsayımlarla savunulabilmektedir.

“Kadınlar için olduğu gibi erkekler için de bedenin örtülmesine ilişkin kutsal olarak getirilmiş kurallar mevcuttur. Burada kadınları ele almak durumundayız. Kadın bedeninin örtülmesinin kurallarla belirlenmesi, bedeninin fiziksel varlığının her hücreğine kadar duyarlı bir varlık olarak algılanmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bedenin kıvrımları da nötr değildir, duyarlıdır. Örneğin, İngilizcedeki ‘skin’ sözcüğünün Türkçedeki karşılığı ‘deri’dir: ‘deri’ biyolojik bir varlığa işaret eder. Oysa Türkçedeki bir başka sözcük, ‘ten’, hem biyolojik varlığa işaret eder hem de beden yüzeyinin duyular, cinsel dürtüler ve arzular, hülasa birbirleriyle karşılıklı olarak etkileşen, devinen bir alanını tanımlar. Özel alan ve kamusal alanın sınırlarında beden/ ten ve beden/benlik arasında bir uzlaşma zorunludur.”(11)

“Modern mahrem”, örtünmeyi hatta burkayı Batıcı rasyonalizme ve evrenselciliğe karşı üst anlatıları reddetme savunusuyla ortaya koymaktadır. Örtünme kadının benliğini güçlendirdiği iddiasıyla önümüze düşmektedir.

“Bugünün Türkiye’indeki İslamcı kadınlar için benliğin solgun, yıpranmış hatları tesettür yolunda yeniden belirginleştirilebilir ve bir ayırlama getirilebilir.”(12)

Örtünme hem bu şekilde feminitenin sağlanacağı iddiasıyla ama hem de tam aksi yönde “kadınlık yükünden kurtulmak” gayesiyle donatılır.

Aseksüel tayyöre karşı feminen türban vardır; “Eğitimli seçkin kadınlar için bir tayyörün içinde duyulan güvenlik

ve iffet duygusu, ‘cumhuriyetin kızları’ için ulus-devletin kuruluş yıllarında biçilen rol içinde ‘cinselliklerini örtmenin’ bir kalıntısıdır.(13)

Feminiteden ne kastedildiğini İslamcı bir yazar açıkça ifade etmektedir:

“Bugün bazı kadınlarımız arasında özgürlüğün anlamı, daha az kadın, daha az eş olmakla eşdeğerdir. Çünkü evin yerini sokak, mutfak yerini büro, anneliğin yerini sekreterlik, mahremiyetin yerini teşhir aldıkça kadının erkekleşmesi kaçınılmazdır.”(14)

Daha da ötesi muazzam bir tersine çevirme ile örtü “kadını yalıtıcı değil kamusal alana çıkaran unsur” olarak savunulur. Sanki kadının kamusal alandan dışlanması erkeklerin baskılarından, erkeklerden kaynaklı erkek egemenliğinden değil, “erkeklerle tümüyle ilişkisiz biçimde” hatta kadının bir eksikliği olarak ‘örtüsüz’ olmalarından kaynaklanmaktadır:

“Modern mahrem”, yerlilik, sahiçilik diye erkek çok eşliliğini, imam nikahını, kız çocuklarının evlendirilmesini savunabilmektedir.

“Başörtüsü bir ‘cinsel kimlik sorunu’ olarak mı ele alınmalıdır? Kadının kendi bedeni üzerindeki ‘tercih’ hakkı mıdır? O zaman kürtaj hakkını savunan dili konuşuyoruz demektir. Laikçilik-laik karşıtlığı ve ‘irtica tehlikesi’ temelinde yaklaşıldığında başörtüsünün ve dolayısıyla onu taşıyan bedenin, bu iki karşıt söylem arasındaki mücadele sembolüne dönüştürüldüğü söylenebilir. Fakat bu mücadele sembolüne ‘bedenimiz bizimdir!’ şeklinde bir karşı çıkışla cevap verildiğinde seküler bir yaklaşım benimsenmiş olur. Zira Müslüman için bedeni kendisine verilmiş bir emanettir, ve bu emaneti Allah’ın rızası hilafına kullanmamalıdır.”(16)

Kadının bu açık örnekte olduğu gibi denetlenmesi; kür-taj tartışmalarından giyime, epilasyona, sokakta nasıl davranacağına, çalışıp çalışmayacağına tüm alanları sarmaktadır. Üstelik kadının denetlenmesi, içeriden eleştirilerle de oldukça belirgindir.

Daha da acıklısı şudur:

“(90’larda) Genç kızları ‘erkeklerle birlikte okudukları okulları’ terk etmeye çağıran yazarlar, akademik kariyer edinme çabasına girdiler. **Modernist çekirdek aileye karşı Müslüman kadını ‘ikinci eş’ olma** eylemine teşvik eden yazarlar, bu tecrübelerle mutsuz olan kadınların hikâyelerini bir çarpılma ya da çarpıtma, hatta bir geri çekilme ve yeniklik olarak okumayı yeğlediler.”(17)

Tüm bunlardan hareketle sonuç yerine ne söylenebilir?

Kadın mücadelesinin meselelerinin bugünden yarına, bir devrime gerek kalmadan çözülemeyeceğini kabul ediyoruz. Ne var ki ‘özel alanda’ masaya yatırılan diğer tüm toplumsal cinsiyet konuları; şiddet, aşk, cinsellik, tahakküm gibi dinin ataerkisi de masaya yatırılmalıdır. Bunun anlamı bugünden yarına süreklilik arz etmesi gereken bir mücadelelenin, adlı adınca kadınların militanı haline geldiği bir laiklik mücadelesinin yürütülmesinin gerektiğidir. Kesintisiz olması gereken ve bir devrime havale edilemeyecek olan budur.

Kaynakça

- 1- Fatmagül Berktaş, Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, Metis Yayınları, (2012), S.34
- 2- A.g.e., s. 46
- 3- Tevrat'tan aktaran, Hidayet Şefkatli Tuksal, Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümler, Otto Yayınları (2012), s.75
- 4- Hz. Muhammed hadisi, aktaran, Handan Koç, Muhafazakarlığa Karşı Feminizm, Güldünya Yayınları, (2012) s. 17
- 5- Nisa sûresi 34, aktaran, Handan Koç, Muhafazakarlığa Karşı Feminizm, Güldünya Yayınları, (2012), s.50
- 6- Nilüfer Göle, Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine, Metis Yayınları, (2002), s.13
- 7- A.g.e., s.173
- 8- A.g.e., s.25
- 9- Nilüfer Göle, Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme, Metis Yayınları, (2008), s.114
- 10-(http://www.obarsiv.com/pdf/YaprakZihnioglu_NB.pdf)
- 11- Aynur İlyasoğlu, Örtülü Kimlik, İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri, Metis Yayınları, (2013), s.84
- 12- A.g.e., s. 84
- 13- A.g.e., s124
- 14- Düccane Cündioğlu'ndan aktaran Handan Koç, Muhafazakarlığa Karşı Feminizm, Güldünya Yayınları, (2012), s. 68
- 15- Bu konuda bkz., Cihan Aktaş, Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık, Kapı Yayınları (2007)
- 16- İslamcı yazar Nazife Şişman'dan aktaran Handan Koç, Muhafazakarlığa Karşı Feminizm, Güldünya Yayınları, (2012), s.24
- 17- Cihan Aktaş, Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık, Kapı Yayınları (2007), s.22

EMEK

“İşçi olan bir kadın artık kadın değildir.”

J. Simon

“Kadınların kendilerini eve bağlayan zincirleri kırabilmeleri için, bu zincirlerin nasıl örüldüğünü anlamak zorundayız.”

A. Oakley

“Bir montaj bandına kölelik, mutfak lavabosundan kurtuluş değildir.”

M. Dalla Costa

“Emek” kavramının niye tüm o cinsiyetsiz, ciddi duruşuna rağmen bir de kadın emeği olarak ele alınması gerektiği düşünülebilir. Oysaki sınıflı toplumlar tarihi boyunca kültürü de arkasına alarak birike birike, süzüle süzüle ortaya çıkmış cinsiyetçi bir iş bölümü var. Bin yıllar boyunca kadınlar, söz gelimi evin içindeki her şeyle ilgili muazzam bir kültür biriktirdi. Ekmek yapmak, çocuk bakmak, hijyeni sağlamaya dönük her türlü pratik, kış için konserve yapmak, sebzeleri kurutmak, turşular ve reçeller yapmak, hastaları iyileştirmek vs. hep “kadın işi” oldu. Ancak bu işlerin kadının insandan sayılmadığı tarihlerde bile hep bir değeri, toplumsal önemi vardı. Kadın, kendisi olmasa bile işi değerli bir toplumsal “varlıktı”. Bugün bile erkeklik abidesi koca koca adamların ufaktan nezle olduğunda anasının çorbasını istemesi bu “romantik” köklere uzanır.

Büyü kapitalizmle bozuldu. Kapitalizm yalnızca “dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, dar kafalı duygusallığın en ilahi vecde gelmelerini” değil, bir o kadar kadınlığın yüzyıllardır biriktirdiği kültürü de “bencil hesapların buzlu sularında boğdu”. Ev ile iş yerinin ayrılması ve evin “ekonominin dışına” ötelenmesi bu kültürün değersizleşmesinin altyapısını oluşturdu.

Kapitalizm, eve ait kültürü duygusal değerinden, ritüelin-den soyutlayıp cam kavanozlara, plastik kâselere, pet şişelere tıktırdı. Böylelikle bir yandan “kadın işi”ni alınıp satılabilir bir metaya dönüştürürken, aynı hızla, istihdamdan dışladığı kadınları “emeğin yeniden üretim sürecinin” maliyetini düşüren, değersiz ve bedelsiz işlerin eklentisine indirgedi.

“Kadın işi” artık bir küçümseme konusuydu. Günümüzde örneğin, çoğu zaman erkeklerin dünyasına ait görülen “akıl/teknik işleriyle” meşgul olan kadınların, kendilerini kadınlara ait addedilen yemek yapmak, dikiş-nakış gibi alanlardan özenle ayırmaları biraz da bu yüzdendir. Bu aşağılama bazen öyle ince işler ki “yemek yapmayı bilmemek” bir zekâ belirtisi olarak görülebilir. Kadınlara ait görülen ve kadınlar dâhil herkesçe küçümsenen bir işler toplamıdır söz konusu olan. Erkeklerin yine aynı alandaki ufak tefek becerileri büyük bir lütuf örneğidir. Ev işinin erkek için gönüllülüğe, kadın için neredeyse ahlaki bir yükümlülüğe dönüşmesi, bir ucu tehlikeli bir “kötü anne” “kötü eş” kodlarıyla çakışması oldukça tipiktir. Sözgelimi bir ev yeterince temiz değilse, sıcak bir yemek yoksa kimse “kötü babadan/kocadan” bahsetmez, akla gelen “kötü anne/eş”tir.

İş pazarı

Kadınların emeği, tarih boyunca bugünkü kesin sınırlarla belirlenen ev içi-dışı emekten çok başka dinamiklerle şekillenmiştir.

Avrupa'da sanayileşme öncesi dönemde, kadınların ev dışı çalışmaları yaygın denilebilecek bir olguydu. Kadınlar pazarcılık, seyyar satıcılık, çamaşırcılık, çömlek, ipek, dantel, bez, metal ürünler ve hırdavat yapımı, kumaş dokuma/basma gibi pek çok işte vardır. Kentlerde çeşitli zanaat dalları kadınların alanıydı. Sözelimi Avrupa'nın pek çok bölgesinde biracılık yalnızca kadınların işi olarak görülürdü. Ne var ki, ortaçağın sonlarına doğru kadınlar loncalardan uzaklaştırıldı, ustalık yapmaları ve kalfa olmaları engellendi. Yine de bu dönemde kadınların ekonomik etkinlikleri belirgin bir olgu olarak kaydedilmiştir.

Nihayetinde, Avrupa'da çitleme hareketi, arazilerin otlamaya kapatılması ve sanayileşmeyle birlikte ücretli işçilik kadınlar için önemli bir seçenek haline gelmiştir. Kadınların özellikle tekstil sanayii başta olmak üzere kitlesel biçimde işçileşmeleri "kadın emeği"nin tarihsel seyrini ciddi biçimde değiştirmiştir.

Ücretli işçi olarak kadın emeği daha doğumundan itibaren eşitsizlik içerir. Kadın emeği kural olarak ucuzdur. K.Marx'ın Kapital'de de ayrıntılı analizlerle ifade ettiği gibi, bu oldukça karakteristik bir durumdur:

"Manüfaktür döneminin tersine, bundan böyle iş bölümü, mümkün olan her yerde, kadın emeği, her yaştan çocuk emeği, hünersiz işçi emeği, kısaca İngilizlerin karakteristik bir ifadeyle 'cheap labour' (ucuz emek) dedikleri emek kullanımına dayanır."(1)

Kadınların daha ucuza çalıştırılması iktisadi analizlerden gazetelerin köşelerine hemen her alanda çok çeşitli söylemlerle meşrulaştırılmaya çalışıldı.

"Bir yanda kadınların ücretleri, düşük üretkenlikleri var sayılarak düşük saptanmakta, diğer yanda kadınların düşük ücretleri erkekler kadar sıkı çalışmadıklarının kanıtı olarak

kabul edilmekteydi. 1840'ta Eugene Buret, 'Sanayinin bakış açısından kadın eksik bir işçidir' diye yazdı. İşçi gazetesi L' Atelier de kadınların yoksulluğuyla ilgili bir tartışmaya onlara göre malumu ilam bir ifadeyle başladı: 'Kadınlar erkeklerden daha az üretken oldukları için' 1890'larda Fabian sosyalist Sidney Webb kadın ve erkek ücretleri arasındaki farklılıklarla ilgili uzun bir incelemeyi şöyle bitirdi: 'Kadınlar sadece daha az ürettikleri için değil, ürettikleri şeylere pazarda genellikle daha düşük bir değer verildiği için de erkeklerden daha az kazanırlar.'"(2)

Kadın işçi, 19. yüzyılın tüm sahnelerinde belirgin biçimde paryadır. Doğum izni yoktur hatta gebeliğini gizler, doğurunca dudaklarına afyon sürdüğü bebeklerini evde bırakıp işe gider. Çok uzun çalışma saatleri, erkek işçilerden daha az ücret ve sürekli biçimde cinsel saldırı olasılığı gündemdedir. Tüm bunlarla birlikte sosyalistler, ilericiler, feministler için kadının çalışma hakkı temel bir hak olarak savunuldu. Kadının çalışma hakkı, iş saatlerinin azaltılması, eşit ücret, güvenli çalışma koşulları, doğum izni, kreş gibi pek çok mücadele başlığı belirlendi.

Kadınların çalışma hakkı yalnızca kapitalistlerle girilen pazarlığın konuları olarak görülmemeli. Söz gelimi, çalışmanın kocanın iznine bağlı olması pek çok ülkede yakın döneme dek sürmüştür. Örnek vermek gerekirse, Fransa'da bu onay zorunluluğu 1965'te, Türkiye'de ise 1990'da sona ermişti. Bugün halen 18 ülkede kadının çalışması için kocadan onay zorunluluğu bulunmaktadır.

Ücretli işçi olarak kadın

Ücretli işçi olarak kadının, erkek işçiden ayrılan yanlarını kısa başlıklar halinde özetlemek mümkündür:

İstihdamdan dışlanma ve ucuz emek: Tüm kapitalist

ülkelerde geçerli olmak üzere kadınlar emek piyasasına erkeklerden daha az katılırlar. Öyle minik farklardan bahsetmiyoruz. En gelişkin ülkelerde yarı yarıya diğerlerinde üçte ya da dörtte bire kadar açılan bir makas vardır. Türkiye örneğinde kadın istihdamı oranı yüzde 25-35 arasında sınırlanmaktadır.(3)

Kadınlarla erkeklerin yaklaşık ya da eşit oranda çalışma imkanına sahip olduğu yerler SSCB gibi sosyalist ülkeler olmuştur.

Bu anlamda, Marx'ın "kapitalizme özgü nüfus yasası" olarak adlandırdığı kapitalizmin temel özelliğinin toplumsal cinsiyet ekseninde değerlendirilmesi mümkündür.

"(...) eğer bir artık işçi nüfusu, birikimin ya da kapitalist temel üzerinde zenginliğin gelişmesinin zorunlu bir ürünüyse, bu artık nüfus da, tersine, kapitalist üretimin kaldıracı, evet kapitalist üretim tarzının bir varlık koşulu haline gelir. Bu artık nüfus, sanki üretilmesinin bütün masraflarını o karşılamış gibi mutlak olarak sermayeye ait olan bir kullanılmaya hazır yedek sanayi ordusu oluşturur. Artık nüfus, sermayenin değişen değerlenme ihtiyaçları için, gerçek nüfus artışının sınırlarından bağımsız olarak, her an sömürülmeye hazır insan malzemesini yaratır."(4)

Günümüzde kapitalizmin "varlık koşulu" olarak yedek işçi ordusu içinde kadınların ağırlığı artmaktadır. Çünkü eğitim olanaklarından kentleşmeye pek çok veri giderek daha fazla sayıda kadının iş aramasına yol açsa da, kadının aynı hızla emek sürecine katıldığı söylenemez. Tam da bu nedenle yedek işçi ordusu içinde 'kadın işsizliği' geçmiştekine kıyasla çok daha görünür bir olgudur. Yine de kadınların işsizliği, bugün bile gerçek ve tehdit edici bir işsizlik olarak algılanmamaktadır. Çünkü kadınlar emek

piyasasıyla çoğunlukla esnek bir bağ kurmakta/kurmak zorunda kalmaktadır. Günümüzde “emeğin feminizasyonu” olarak adlandırılan ve enformel, güvencesiz işlerdeki kadın ağırlığı her kapitalist ülkede istatistiklerle ortaya konmuştur. Kadın, işsiz kalınca sessizce evin yolunu tutar ya da böyle olması beklenir. Zaten onunkisi kazanç değil eve katkıdır. Evlenince işten ayrılır/ayrılmak zorunda kalır. En kötü, çocuk doğurunca işten ayrılır ya da ayrılmaya mecbur kalır...

Teorik bir düzlemde bakıldığında, kapitalist üretim tarzı, önceki üretim tarzlarından farklı olarak artı-değer sömürüsüne ve kârın maksimizasyonuna bağlı olduğu için, cinsiyete dayalı eşitsizliklere duyarsızdır ya da bir anlamda cinsiyet-körüdür. Ancak “yeniden üretimdeki biyolojik olgular-gebelik, doğum, emzirme- kapitalist üretimle kolaylıkla bağdaşır türden değildir ve bunları böyle kılmak, doğum izni, hemşirelik hizmetleri, çocuk bakımı ve sair odaklı sermaye harcamaları gerektirmektedir. Kapitalistler, değişken sermaye masraflarını iş üretkenliğindeki karşılaştırılabilir artışlardan bağımsız artırmak durumunda kalacakları ve dolayısıyla kâr oranını düşüreceklerinden, bu türden harcamalar yapmaya istekli değillerdir.”(5) Kapitalistlerin bu türden harcamalar yapmaları kuşkusuz sınıf mücadelesinin konusudur ve ona bağlı olarak değişir. Yine de kapitalistlerin genel eğilimi, bırakın harcama yapmayı, kadınların daha ucuza çalıştırılması olmaktadır.

“Kapitalist, gittikçe artan ölçüde hünerli işçileri daha az hünerli olanlarıyla, olgun emek gücünü henüz olgunlaşmamış emek gücüyle, erkek işçileri kadın işçilerle, yetişkin işçileri gençlerle ya da çocuklarla değiştirerek, aynı miktarda sermaye ile daha fazla emek gücü satın alır.”(6)

Nitekim “eğer dünyadaki genel eğilimlerden bahsedeceksek, ‘tam zamanlı ev kadını besleme’ 1950-60’lara kadar işçi sınıfı için oldukça zor bir ‘aile ideali’dir.”(7) Bugünlere bakıldığında bu çok daha zor hale gelmiştir. Kadınlar çoğunlukla düzensiz ve daha ucuza bile olsa emek piyasasının kapısındadır.

Bu anlamda, kapitalizm bir yandan “eski”ye özgü/gelekeneksel ataerkil kapalı cemaat yapılarını kırıp, kitlesel ölçülerde kadına eğitimin, çalışmanın, haklar elde etmenin kapısını aralarken diğer yandan da kadını iş yaşamından, kamusal alandan dışlayarak ve ona aile yapısını dayatarak “geleneksel olanı” diri tutmaktadır. Kapitalizmle birlikte “modern ataerkinin” ayağını bastığı zemin bu salınımdır. Burası tam da kapitalizme özgü bir erkek egemenliğini ifade eder.

Kadın istihdamının artırıldığı savaş, seferberlik gibi dönemler sonrasında kadınların tekrar evlerine gönderilmesi yine bu anlamda kapitalist bir kalıptır. Sözgelimi yetişkin erkek nüfusun önemlice bir kesiminin cepheye yollandığı 1. Dünya Savaşı dönemi ilginç bir örnektir. Kadınlar kitlesel biçimde, ‘erkek işi’ olarak görülen işlere sürülürler. Ancak kadınların çalışma alanında sayılarının yarı yarıya artışı ‘geçici bir durum’ olur. Savaşın ardından tablo hızla değişir ve kadınlara artık evlerine dönmeleri gerektiği söylenir. Çalışan kadının ‘erkeksileştiği’, tehlikeli olduğu, ahlaki bir anarşiye yol açtığı söylemleri tam da böylesi dönemlerde öne çıkar.

Cinsiyetçi işbölümü: Kadınlar neredeyse istisnasız biçimde belli sektör ve iş kollarında birikirler. Örneğin vasıfsız işlerde belirgin kadın ağırlığı vardır.

Günümüzde kadınlara uygun olduğu düşünülen işler

içinde hizmet sektörü özellikle öne çıkmaktadır. Burada cinsiyetçi iş bölümü oldukça açıktır. Duygusal emek kavramıyla ifade edilen özellikler tam da bu cinsiyetçi iş bölümüyle ilişkilidir. Duygusal emek kavramı aslında oldukça ince örülmüş bir cinsiyetçiliği işaret etmektedir.

“Duygusal emek, kadın işlerinin niteliğine ışık tutan bir ayna; zira bakım/sosyal hizmet işlerinde çalışan erkekler de düşük ücret alıyor ancak bu ücret aynı işte çalışan kadınlardan daha fazla; çünkü ‘ahenk’, ‘bakım’, ‘anlayış’, ‘dayanışma’, ‘sabır’ yani anne gibi davranışları ve duyguları çağrıştıran işler düşük ücretli oluyor; çünkü bu tip özellikler kadınların doğal özelliği kabul ediliyor ve itibarı ne talep ne de hak ettiği varsayılarak yapılandırılıyor.”(8)

Ücretli kadın emeğinde dikey katmanlaşma ya da “cam tavan”/“görünmez tavan” olarak adlandırılan nitelik hemen her sektörde gözlenmektedir. Cam tavan/görünmez tavan iş piyasasında kadınlarla erkeklerin son derece asimetrik bir rekabet içinde olduklarını anlatır. Örneğin Türkiye’de kamu sektöründe üst düzey yönetici kadın oranı yüzde 8’dir.(9)

Cinsel taciz ve saldırı: İş yerinde cinsel taciz ve saldırıya uğrama, kadın emeğinin karakteristik denilebilecek bir boyutudur. Yayınlanmış istatistiklerde kadınların yüzde 40’ının hayatlarında en az bir defa bu türden saldırılarla karşılaştığını göstermektedir.(10)

Görünmeyen emek

Ücretli emek, kadın emeği kavramının bir düzeyini ifade etmektedir. Üstelik eşitsizlikleri, çelişkileri tespit edilebilir, görülebilir bir düzeydir bu. Ne var ki kadının ev emeği görünmez kılınmıştır. Marksizm ‘yeniden üretim’ kavramıyla kadının ailedeki köleleştirmesinden bahsetse de ‘karşılığı

ödenmeyen emek' olarak kadın emeği ile ilgili daha ayrıntılı tartışmalar 1960'lı yıllardan beri yürütülmektedir ve bu anlamda yeni olduğu söylenebilir. Yine de bu ev emeği Marksistlerin gözünden kaçmış ya da yok sayılmış bir olgu olarak görülmemeli. Engels'in şu sözleri hem kapitalizmdeki yeni biçimiyle kamusal/özel alan ayırımına hem de ev emeğinin özgül yönüne ciddi bir gönderme niteliğindedir.

“Çocuklarıyla birlikte birçok evli çiftleri kapsayan eski komünist ev ekonomisinde, kadınlara bırakılan ev yönetimi, tıpkı erkekler tarafından yiyecek sağlanması gibi, toplumsal zorunluluk taşıyan bir kamu işiydi. Ataerkil aile ve ondan da çok monogamik bireysel aileyle birlikte her şey değişti. Ev yönetimi, kamusal niteliğini yitirdi. Bu iş artık toplumu ilgilendirmiyor; bir özel hizmet haline geldi; toplumsal üretime katılmaktan uzaklaştırılan kadın, bir baş hizmetçi oldu.”(11)

Peki, ev emeği 'ekonomi dışı' bir olgu olarak kabul edilebilir mi? Ev emeği, ücretli emekten ve çalışmadan nasıl ayrılabilir? Ev emeğinde “karşılığı ödenmeyen emeğe” kim el koymaktadır? Babalar/kocalar mı yoksa kapitalist sınıflar mı? Bu anlamda ayrı bir üretim tarzı ya da ayrı bir sınıfsallık gündeme gelebilir mi? Ev emeği ile kadınların ezilmesi arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?

Gülnur Acar-Savran, ev emeğinin tanımlanmasına ilişkin oldukça berrak bir girizgah oluşturmuştur. Kadınların görünmeyen emeği, cinsiyete dayalı iş bölümü ve toplumsal cinsiyet ilişkileri çerçevesinde harcanan bir emek biçimidir ve patriyarkal yapının en temel dayanaklarından biri olarak nitelendirilebilir.

“Bu emek görünmeyen emektir, çünkü birincisi doğallaştırılmış emektir. Ev içi, aile, özel alan ve bu alandaki

cinsiyetçi işbölümü, patriyarkanın modern biçimi olan kapitalist patriyarka çerçevesinde, toplumsal-olmayan dolayısıyla da “doğal” bir alan olarak kurulur. (...) Bu emeğin görünmeyen emek olmasının ikinci nedeni, onun miktarını da gizleyen ev içi çalışma düzenidir. Ev içinde yapılan işlerin belirlenmiş mesai saatleri yoktur. Bu düzende, çalışmayla dinlenmeyi, iş zamanıyla boş zamanı, iş yapmakla sevgi paylaşmayı ayırıştırmak neredeyse olanaksızdır; tersine iç içedir bunlar. Böyle olunca da neyin emek harcama, neyin sevgi ve şefkat gösterme, neyin çok sıklıkla şiddet tehdidi karşısında zorunluluktan yerine getirilen görevler, neyin gönülden yaşamı paylaşma olduğu görünmez. Üçüncüsü ve en önemlisi, karşılıksız olduğu için görünmezdir bu emek. Kadınlar ücret karşılığı başka bir işte çalışsalar da, tam zamanlı ev kadınlığı yapsalar da, çocukları, kocaları ve kocalarının yakınları için harcadıkları bu emek karşılıksız emektir.”(12)

Bu doyurucu tanımlama içinde ev emeği artık özgün bir yere oturmaktadır. Bu anlamda tarımda ücretsiz aile işçiliği yapan, kentte ise esnaf ailesinin küçük işletmesinde çalışan ya da kocalarının bürolarında karşılıksız sekreterlik vb. yapan kadınlar da bu tanım içinde düşünülür.

Günümüzde özellikle beslenme, giyim, hijyen gibi ev içi emek konuları daha fazla endüstriyel ve ucuz hale gelse de, yaşam süresinin uzamış olması kadınların üzerindeki bakım emeği yükünü artırmaktadır. Bu yükler kapitalist sınıfların tümüyle ilgi alanı dışındadır.

Kadınların üzerindeki bakım emeği çağdaş bir kalıptır:

“Birçok kadın 20 yıl süreyle çocuklarına baktıktan sonra huzurlu bir orta yaş dönemi geçirmek yerine 10 veya 20 yıl yaşlı ebeveynlerine bakmak zorunda kalır. Bundan

sonra kendileri bakıma muhtaç duruma gelene kadar hasta kocalarına bakmak zorunda kalabilirler. Bu çağdaş bir kalıptır.”(13)

Patriyarkal kapitalizm ve “sömürücü kocalar”

Ev emeği, “evde oturan kadın”, “yaşamını idame ettirme” söylemiyle çoğu kez köle emeğini andırır biçimde temellendirilir. Ne var ki tam da burada kadının karşılıksız emeğine nasıl bir mekanizma ile el konulduğu sorunu doğmaktadır. Acar-Savran, kadının karşılıksız emeğine “erkekler” tarafından el konulduğunu öne sürmektedir.

“Hangi sınıftan olursa olsun erkeklerin kendi tüketimlerine harcadıkları para, kadınların harcadığından daha fazladır. Ayrıca, kadınların harcadıkları karşılıksız emek sayesinde, erkekler iş-dışı boş zamanlarını istedikleri gibi kullanma hakkına kadınlardan karşılaştırılamayacak kadar daha çok sahiptirler. Ve nihayet, bu karşılıksız emek erkekler tarafından el koyulan bir emektir. Bu emek sayesinde erkekler güç kazanır, kadınlardan daha iyi işlerde çalışır, politikaya, sendikal faaliyete katılır, sınıfına göre sermaye biriktirirler.”(14)

Bu yaklaşımda açık olmayan, “karşılıksız emeğe el koyma” ile Marksist anlamda sömürü kavramının aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığıdır. Lakin Marksist anlamda sömürü kavramı için “el koyma” yeterli değildir, bu el koymanın pazar koşullarında gerçekleşmesi gerekir. Nitekim Acar-Savran bu çakışmazlıktan dolayı, “karşılıksız emeğe el koyma” ölçülerini tüketim, boş zaman kullanımı gibi Weberci denilebilecek sınıf ölçütleriyle açıklamaktadır. Sorun, sınıflarından bağımsız olarak erkeklerin, babaların, kocaların boş zaman kullanımı, tüketim ölçütleri gibi niteliklerle yeni bir düzlemde eşitlenmesidir. Karşılıksız ev

emeğine el koymada “sınıfına göre sermaye biriktirildiği” iddiası ise yeterince açık değildir. Söz gelimi gününün 10 saatini iş yerinde, iki saatini eve ulaşmak için yolda geçiren bir işçi sınıfı erkeği “el koyduğu düşünülen karşılıksız emekle” tam olarak nasıl bir sermaye biriktirmektedir? Ya da ev temizliği, çocuk bakımı gibi hizmetleri dışarıdan satın alan üst.sınıftan bir kadının da “karşılığı ödenmemiş emeği”nden bahsedebilir miyiz?

Konu “el koyma” ve “sermaye biriktirme” düzeyine taşındığı için yeni bir kavram icat etmek gerekmiştir: Patriyarkal kapitalizm.

“Dolayısıyla, içinde yaşadığımız toplumları somutlukları içinde, bütün karmaşıklığıyla kavrayabilecek bir tahlilin, yeniden üretimin toplumsal biçimini ve mekanizmalarını da kapsaması gerekir. Böyle bir tahlilin hareket noktası ise ancak ‘patriyarkal kapitalizm’ kavramı olabilir.” (15)

“Patriyarkal kapitalizm” kavramı, üretim tarzında (üretici güçler ve üretim ilişkileri olarak kapitalizm) üretim ve yeniden üretim arasındaki süreklilik ilişkisini kopararak, ev emeğinin de bir parçası olduğu yeniden üretime kapitalist olanın dışında/ötesinde yeni bir özsel konum kazandırmaktadır. Böylelikle kapitalizm bir de patriyarka tarafından belirlenmesi gereken yeni bir tanımlama içinde var olur.

Peki gerçekten erkekler, “kadınların emeğine el koyanlar” olarak sınıflarından bağımsız olarak eşitlenebilir mi? Söz gelimi işçi sınıfından erkeklerin, babaların, kocaların konumu nedir?

Burada kadının el konulan emeğiyle erkeğin ilişkisi için “denetleme” daha uygun bir kavramdır. Bir benzetmeye başvurursak işçi sınıfı erkeği bir fabrika müdürü gibidir. Bir müdür olarak koşulları, denetlediği çalışandan(kadın) daha

iyidir. Daha fazla boş zamanı, daha iyi bir ücreti, daha fazla tüketim olanakları vardır.(16)

Konfor fabrika müdürününüdür. Keyfîlik ve baskı tekeli de ondadır. Yine de müdürün fabrikada üretilen artı-değere el koyan kişi olduğu söylenemez. Em eğin yeniden üretiminin unsurları olarak, temiz bir evin, yiyecek hazırlamanın, bakım em eğinin vb. maliyetinin düşmesi, satın alacağı em eğin asgari maliyetiyle ilgilenen sermaye sınıfının yararına olacaktır. “Karşılığı ödenmeyen em ek sermaye sınıfının yararınadır” tezinin üstün yanı, üretim ile yeniden üretim arasında bir süreklilik ilişkisi varsaymasıdır.

Peki, erkek egemenliğinin “kadın işi” gibi özgül niteliklerini, dahası onun maddi dayanaklarından biri olarak “görünmeyen ev em eğini” kapitalist üretim tarzından tümüyle ayırırsak ortaya ne çıkacaktır?

Christine Delphy tam da bunu yaparak, “el konulan em ek” için ısrarlı ve açık biçimde kocaları sorumlu tutar ve sömürüye dayanan iki üretim tarzı olduğunu iddia eder.

“1. Metaların büyük bir bölümü sınavi tarzda üretiliyor; 2. Ev içi hizmetleri, çocuk bakımı ve bazı metalar, aile üretim tarzıyla üretiliyor. Birinci üretim tarzı kapitalist sömürüye yol açıyor. İkinci tarz ise aile sömürüsüne, daha doğrusu patriyarkal sömürüye yol açıyor.

(...) Evlilikte kadınların em eğine el konulması ve bu em eğin sömürülmesi tüm kadınların ortak ezilmişliğini oluşturur. Birinin ‘karı’sı olmaya mahkûm edilmiş kadınlar olarak, aynı üretim ilişkisine mahkûm kadınlar ancak tek bir sınıf oluşturabilirler.”(17)

Toplumsal proletarya olarak kadınlar

Yukarıda aktardığımız yaklaşımlar aynı zamanda Marksizme yönelik kimi eleştiriler içinde kurulmaktadır.

Buna göre Marksizm, ev emeğini teorisine dahil etmeyip, onu doğallık alanına ötelediği için (Acar-Savran) cinsiyet köründür. (Hartmann)

Burada, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin merkezinde ev emeğine daraltılmış biçimiyle emeğin yeniden üretim süreci yer alır. Üretim ile yeniden üretim arasındaki fetişleşmiş ayrım eleştirilmek istenirken, asıl sorunsal, “karşılıksız ev emeği” ekseninde kurulur. Dahası örneğin Hartmann, Marksizmi karşılıksız ev emeğini harcayanın neden kadınlar olduğu sorusunu atlamakla eleştirir.

Kestirmeci biçimde Marksizmin kategorilerini cinsiyet körü ilan etmek aslında en temelde yönlemsel bir sorunla ilişkilidir. Üretim tarzı, emek-sermaye çelişkisi, üretim ve yeniden üretim gibi pek çok kavram ve kategori soyutlamanın belli bir düzeyine işaret eder. Bu düzey somut olarak karmaşık bütünün (toplumun) tüm çatışmalarını, veçhelerini ve görünümelerini içermez; tam tersine bunlar arasında iç tutarlılık arz eden, süreklilik gösteren iç bağıntıları bulmaya dönüktür. Daha açık bir ifadeyle Marksizmin bu kategorileri meselenin özüne dair olanı bulmaya yöneliktir. İşte bu noktada, soyutlamanın farklı düzeyleri arasındaki mesafeleri kestirmeden imha edip, bu kez aşırı kompakt, üst üste bindirilmiş bir çözümleme benimsendiğinde çok rahatlıkla Marksizmin yalnızca cinsiyet körü değil aynı zamanda ırkçılık-milliyetçilik anlamında da Batı (Avrupa)-Doğu ya da Kuzey-Güney gibi anlamlı coğrafi/politik ayrımlar konusunda da, yine benzer şekilde kültürel /dini farklar bağlamında da kör olduğu söylenebilir.

Ev emeği konusunda Marksizme yönelik eleştirinin kimi haklı yönleri de vardır kuşkusuz. Söz gelimi meta fetişizmden, üretim sürecindeki bin bir çeşit ayrıntıya kadar pek

çok olgu gündeme gelebilmişken, kadının görünmeyen emeği Marksist kuramın tanımlayıcı unsurlarından biri değildir. Genellikle çok daha betimsel göndermeler vardır:

“Aile içindeki bu gizli kölelik, çok kaba olmasına rağmen ilk mülkiyettir. Ama bu ilkel mülkiyet daha bu ilk evresinde bile modern ekonomistlerin tanımlamasına uymaktadır. Bu tanıma göre mülkiyet, başkasının emek gücünden yararlanma yetkisidir. Kaldı ki iş bölümü ve özel mülkiyet özdeş deyimlerdir.”(18)

Bunun nedeni aslında en başta Marksizmin “gelişme determinizmi” olarak adlandırılabilir, kapitalizmin yıkıcılığına, ultra devrimci rollerine ilişkin iyimser beklentilerdir. Kapitalist gelişmeye atfedilen devrimci rollere Engels’in Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni kitabından örnek verebiliriz:

“Büyük sanayi, kadını evden kopararak emek pazarına ve fabrikaya gönderdiği ve onu çoğunlukla ailenin desteği durumuna getirdiğinden beri, proleterin evinde, erkek üstünlüğünün son kalıntısı da temelini yitirmiş oldu.”(19)

Kapitalizm, bırakın evdeki erkek egemenliğinin son kalıntısını süpürmeyi, tam da oradaki erkek egemenliğini kârın maksimizasyonuna uygun biçimde yeniden dizayn etmiş, el çabukluğuyla ev içini ekonomi-dışı ilan etmiş, oradaki emeğin değersizleşip görünmez hale gelmesini sağlamıştır.

Bununla birlikte, Marksist yöntemi kullanarak Marksizmin içine doğduğu koşulların etkilerinden sıyrılmak mümkündür. İşte burada “emeğin yeniden üretimi” kavramı bizi bütünsel bir çerçeveye ulaştıracak yetkinliktedir.

Emeğin yeniden üretimi; işçi sınıfının (kadın ya da erkek), ev yaşamında, beslenmeden, hijyen ihtiyacına

giyimden sağlık ve bakıma; ev dışında ise sosyal yaşam olarak kentsel mekan etkinliklerine, mahalleye, kahvehaneye, bara vb. üretim/emek süreci dışında, emeği sürekli ve sürekli yenileyen etkinlikleri/süreçleri içerir.

Emeğin yeniden üretildiği ölçekler, başta ev olmak üzere mahalle ve onu da içeren kentsel mekanlardır. Ücretli işçi olsun olmasın, kadının görünmeyen emeği tüm bu sürecin en aktif unsurudur. Kapitalizm öncesi dönemde üretim/emek mekân ve ölçeği ile yeniden üretim mekanları büyük ölçüde çakışmaktaydı. Oysaki kapitalizm bu ikisini hassasiyetle ayırarak; üretim ile yeniden üretim arasında yanılısma içeren bir ayırım oluşturmuştur. Bu nedenle kullanım değeri üreten ev emeği sanki ekonomi-dışı gibi görünür. Oysaki üretimle yeniden üretim arasında algılanamaz hale gelmiş bir süreklilik vardır. Bu sürekliliği anlaşılmaz kılan şeylerden biri de tam olarak erkek egemenliği ve “kapitalizmle bağdaştırılamaz görünen” karşılığı ödenmemiş emektir.

Burada tarihsellik bahsiyle ilgili bir parantez açmak gerek: Kapitalizmin gelişimi ve işçi sınıfının doğuşu ile yeniden üretim sürecinde kadın emeğinin rolü arasında mutlak bir bağlantı kurmanın bazı sakıncaları olabilir. Birincisi emeğin yeniden üretim sürecini “ev” ile sınırlama riskini barındırır. İkincisi proleterleşmenin en önemli dinamiklerinden biri olan “göç” aileyi ve kadın emeğini dışlayan olgularla doludur.

Daha açık bir ifadeyle ücretli emeğin oluşumuyla emeğin yeniden üretim sürecinin öznelere olarak kadınlar/aile arasında zorunlu/mutlak bir koşul bulunmamaktadır. Klasik örnekler olarak 18. yüzyıl Londra ve Paris’ine bakmak mümkün.

“Genç bekarların iç göçünün nüfusunu yarısı kadar artırdığı Londra, zamanın dev şehirlerinden biri görünümündeydi.

(...) Her iki şehrin de nüfus oluşumunda özel bir tür yabancı kritik bir rol oynamıştır. Kadın olsun erkek olsun tek başınaydılar, geçmişle bağları kopartılmıştı ve uzaklardan gelmişlerdi. (...) Göçmenlerin büyük bölümünün aile gruplarıyla birlikte olmayıp, tek başına olmaları, onları daha da 'meçhul yığınlar' haline getirmişti.”(20)

Tarihsel ve güncel boyutlarıyla farklılaşabilen örneklerle bakılırsa, kadının ev emeği ya da görünmeyen emek kavramını nereye yerleştirilmelidir?

Bahsettiğimiz örnekler aslında, kendisi de bizi de değiştiren/ çeşitlenen bir tür olarak ev emeğini, soyut bir kapitalizm tanımını içine yerleştirmenin ya da diğer tarafta soyut bir ataerkiyle iliştiirmenin açıklayıcı olmadığını göstermektedir.

Bunlar yerine somut toplumsal formasyon düzeyinde kadınların görünmeyen emeği doğrudan “toplumsal proletarya” kavramıyla ilişkilendirilmelidir.

“Toplumsal proletarya kavramının üstün yanı, üretimi toplumsal alanın tümüne genellemesi, böylelikle de kadınların toplumsal yeniden üreticiler olarak, dışlanmış grupların ise yedek işçi ordusunun bir bölümü olarak oynadıkları yaşamsal önemdeki rolü göz önüne alınmasına olanak tanımasıdır.”(21)

Kadınların “toplumsal yeniden üreticiler olarak” politik önemleri, yeniden üretim alanında basitçe bu işleri kim yapacak konusu etrafında örülmemelidir. Ötesi yeniden üretim alanının çelişki ve çatışmaları pek çok tarihsel momentte kanlı canlı mücadele konusu haline gelmiştir.

“Kapitalizm tarihi boyunca ‘yeniden üretim’ alanı, patronlarla işçiler, burjuvaziyle proletarya arasındaki şiddetli çatışmalara konu olmuştur. Titi Bhattcharya’nın (2013) belirttiği gibi, Fransız ve Rus devrimleri, üretim alanının dışında, ekmek için ayaklanan kadınlar tarafından başlatılmıştı! İşçi

sınıfı mücadeleleri işçilerin yalnızca üretim alanındaki haklarını (ücret, çalışma süresi, çalışma koşulları) değil, aynı zamanda sigorta, kreş, emzirme izni, süt yardımı, toplu taşıma indirimleri, üreme sağlığı dahil olmak üzere sağlık hakları gibi yeriden üretimle ilişkili hakları da talepler alanına dahil eder; bu konuda kamusal desteklerin artması yönünde (sosyal devlet düzenlemeleri) yoğunlaşır.”(22)

Bu nedenle ev işinin-bakım emeğinin toplumsallaştırılması buram buram sınıfsal talepler olarak görülmelidir. Üstelik ütöpik sosyalizmden ilk feministlere oradan günümüzdeki çeşitli sosyalist, muhalif, feminist yaklaşımlara uzanan geniş bir zaman diliminde, “emeğin yeniden üretimi”, hararetli talepleri etrafında toplayan bir konu olmuştur. Ütöpik sosyalist R. Owen, kitlesel gıda üretimlerinin yapılacağı “komünist mutfak”tan; feminist C.Perkins Gilman ortak çamaşırhanelerden, çocuk bakım merkezlerinden bahsetmişlerdir. Üstelik reel sosyalizm uygulamalarında, konutlarda misafirhanelerden kreş ve yaşlı bakım merkezlerine, ortak mutfaklara pek çok uygulama hayata geçirebilmiştir. Kadının kurtuluşu başlığında tartışacağımız üzere tüm bunlar, eşitsizliği yok etmemekle birlikte, eşitsizliği yaratan maddi zemine anlamlı darbelerdir.

Kaynakça

- 1- Karl Marx, Kapital, c. 1, Yordam Yayınları, (2015), s.440
- 2- Georges Duby, Michelle Perrot, Kadınların Tarihi, Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı, cilt:4, Türkiye İş Bankası Yayınları, (2005), s.386
- 3- Bu veri için bkz <http://www.tuik.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=24630>
- 4- Karl Marx, Kapital, c. 1, Yordam Yayınları, (2015), s.610
- 5- Johanna Brenner, Sınıf Siyaseti ve Kadın, Kalkedon Yayınları, (2012), s.42
- 6- Karl Marx, Kapital, c. 1, Yordam Yayınları, (2015), s.614
- 7- Nancy Holmstorm, Sosyalist Feminist Proje, Teori ve Politikanın Günümüz Okuması, cilt 1, Kalkedon Yayınları, (2012), s.174
- 8- Nurcan Özkaplan, “Duygusal Emek ve Kadın İş / Erkek İş” <http://calismatoplum.org/sayi21/ozkaplan.pdf>
- 9- <http://www.vegaste.com/turkiye-kamudaki-kadin-istihdami-konusunda-ortalamanin-cok-altinda/>
- 10- http://www.nsvrc.org/sites/default/files/publications_nsvrc_overview_sexual-violence-workplace.pdf
- 11- K. Marx, F. Engels, V. I. Lenin, Marksizm, Kadın ve Aile, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, (2000), s.159
- 12- Gülnur Acar-Savran, Nesrin Tura Demiryontan, Kadının Görünmeyen Emegi, Yordam Yayınları, (2012), s.11
- 13- Daniel Gittins, Aile Sorgulanıyor, Pencere Yayınları, (2012), s. 22
- 14- Gülnur Acar-Savran, Nesrin Tura Demiryontan, Kadının Görünmeyen Emegi, Yordam Yayınları, (2012), s.16
- 15- A.g.e., s.16 (abç)

- 16- Çalışmayan kadınların bile boş zaman kullanımlarının kocalarından daha az olduğunu gösteren güncel bir veri için kaynak: TÜİK-Zaman Kullanımı Anketi http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1068)
- 17- Gülnur Acar-Savran, Nesrin Tura Demiryontan, Kadının Görünmeyen Emegi, Yordam Yayınları, (2012), s.105
- 18-K. Marx, F. Engels, Alman İdeolojisi, Sol Yayınları, (2004), s.58
- 19- Friedrich Engels, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Sol Yayınları 10. Baskı, s.76
- 20- Richard Sennet, Kamusal İnsanın Çöküşü, Ayrıntı Yayınları, (2010), s.79
- 21- Metin Çulhaoğlu, “Varoşlar ve Kent Yoksulluğu, Sınıf Mücadelesinde Mekan ve Bütünlük Sorunları” Sosyalist Politika, sayı 10, s.100
- 22- Sibel Özbudun, Marksizm ve Kadın: Emek, Aile, Aşk, Tekin Yayınları, (2015), s.1z5

FEMİNİZM ve KADININ KURTULUŞU

*“Kadının giyotine gitme hakkı varsa
kürsüye çıkma hakkı da olmalıdır!”*

O. De Gouges

*“Kadının kurtuluş derecesi,
genel kurtuluşun doğal ölçüsüdür.”*

R.Owen

*“Feminizm, kadın olmak hakkındadır. Kendi başına hiçbir
devrimci ideoloji üretemez, tıpkı işçilerin bilincinin de tek
başına böyle bir noktaya varamayacağı gibi.”*

J. Mitchell

Feminizm oldukça yaygın biçimde pejoratif kodların uğrak yeri olmuştur. Popüler imgeleri, sembol ve senaryoları takip edersek feminizm, çirkin, yaşlı, cinsel olarak aç, gergin, tatminsiz kadınların bayrağıdır; feminizm erkek düşmanlığı ve penis kıskançlığıdır. Bu haliyle, feminizm düşmanlığı, sağın heybesini çokça doldurduğu bir malzemedir. Burada, bet sesleriyle barikatın önündeki kadınlar, kontrolsüzlüğü, ahlaki ve cinsel sınırların aşılmasını, batağı ve kaosu temsil eder.

Feminizme dair bu yaklaşımın zehrini uzak bir geçmişte bıraktığını söylemek ise pek mümkün görünmüyor. Popüler imge ve kodları bir kenara bırakırsak, nasıl bir kavramsal tartışma yürütebiliriz?

Feminizmi nasıl tanımlayabiliriz? Genel bir tanımın dışında “feminizmler” nasıl ayrılmaktadır? Feminizm etrafındaki çeşitli ihtilaflar bugünün politik mecrasında nasıl değerlendirilir?

Feminizm tanımına ilişkin oldukça genel bir ifadeye baş vurmak gerekirse; feminizm, kadınların ezildiğini ve bu ezilme ilişkisinin temel düzeyde, belirleyici bir ilişki olduğunu kabul eden, buna ilişkin kurtuluş yaklaşımları oluşturmuş düşünceler, stratejiler bütünüdür.

Kuşkusuz, bu hem oldukça genel düzeyde bir tanımlamadır hem de tek ve yekpare bir feminizmden bahsedilemez. Pek çok feminizm vardır: Liberal feminizm, radikal feminizm, Marksist feminizm, sosyalist feminizm, eko-feminizm, anarko-feminizm, bolşevik feminizmi, burjuva feminizmi, maddeci feminizm, kültürel feminizm, postmodern feminizm vb.

Tüm bu feminizmlerin nasıl tasnif edilmesi gerektiği, ne tip kriterlere göre ayrıştırılacağı ise başlı başına bir sorun olarak görülmelidir. Söz gelimi bu farklı feminizmler, temel iddiaları, tezleri, kurtuluş reçeteleri vb. bağlamında tanımlanıp ayrıştırılabilir. Ne var ki, bu türden bir ayrıştırma denemesinin köşeli ve bağlamsız bir kategorizasyona ulaşmak dışında ne anlam ifade edeceği belli değildir. Anlamlı bir tasnifin, çeşitli feminizm yorumlarının ne tür bir tarihsel bağlam içinde oluştuğunu ve aralarındaki geçişkenliklerin neler olduğunu sunması gerekir. Sözgelimi birey için özgürlüklerin yasal olarak garanti altına alınmasını erkekler ve kadınlar için isteyen bir yaklaşım ‘liberal’ olarak nitelenebilir. Zira bu özgürlüklerin hangi yasalara ya da düzene yerleşip yerleşmeyeceği tarihsel-toplumsal koşullardan bağımsız değildir. Dolayısıyla içerik olarak aynı liberal temaya

sahip olan bir mücadele kanalı tarihsel olarak bambaşka bir bağlama yerleşebilir. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde kadınlar için oy hakkı ve yasal eşitlik istemekle, bugünün neoliberal dünyasında sermayenin birikim rejimini karşısına alan kadınlar için kamusal/sosyal haklar için mücadele etmek aynı bağlama yerleştirilemez. Bu nedenle önerimiz sırasıyla çeşitli feminizmlere bakmak yerine tarihsel bir tasnif içine bunları yerleştirmek olacaktır. Tarihsel olarak bakıldığında dört dönem ayırt etmek mümkündür:

1. dönem: Fransız Devrimi'nden 1848 yenilgilerine uzanan "erken dönem"
2. dönem: Erken dönemi takip ederek 2. Dünya Savaşı sonrasına uzanan "mayalanma dönemi"
3. dönem: 1940'ların sonundan 1970'lerin sonuna uzanan "yükseliş dönemi"
4. dönem: 1980'lerin başından günümüze gelen "geriye çekilme dönemi"

Birinci dönem: Fransız Devriminden 1848 yenilgisine

Feminizm modern bir ideoloji/dünya görüşü olarak sosyalizm, milliyetçilik, muhafazkarlık, liberalizm, ulusçuluk gibi köklerini aydınlanmadan, Fransız Devrimi'nden ve yeni gelişmekte olan kapitalist üretim tarzından almaktadır.

Feminizmin; aydınlanmanın, 1789'un, burjuva devrimlerinin, "eşitlik, özgürlük, kardeşlik" idealleri içinde, "boşanma", "oy kullanma", "eğitim alma" hakları alanında mevzi kazanmaya çalıştığı bir ilk dönem tanımlamak mümkündür. Bu erken dönemde kimler vardır?

İlk feministlerden, ütopyacılar, çartistlere, Marx'a, Engels'e radikal unsur ve ideolojiler vardır. İşin ilginç yanı aslında bu özneler "kadınlara ilişkin talepler" konusunda oldukça iç içe geçmiş durumdadır. Erken dönem

olarak adlandırdığımız dönemin kalın çizgisi tam da bu iç içe geçme durumudur. Burada, feminizm kavramını hiç kullanmayan ilk feministler, bu kavramı icat eden ütopyacı Fourier, ilk kez boşanma hakkından bahseden sosyalist Flora Tristan, 1792'de Kadın Hakları Bildirgesi'ni yazan Mary Wollstonecraft, ailenin feshedilmesinden bahseden Marksizm bu iç içeliği gösterir. Hatta daha da ötesi burada, eşitlikçiliği bireyin özgürlüğü olarak, kadınlar için de eşitlik olarak formüle eden J.Stuart Mill'in liberalizmi de vardır. Mill'in, feministlerin İncil'i olarak nitelenen *The Subjection of Women* (Kadınların Boyunduruk Altına Alınması) kitabı bu dönemin düşünsel zeminine ayak basar.

Mill'e göre, "(...) kadının önündeki engeller kaldırılmalı, tüm yurttaşlık konularında erkekle eşitliği tanınmalı, tüm şerefli meslekler ve öğretim ve eğitim kurumlarının kapısı önüne açılmalı, kocaların karıları üzerindeki aşırı otoritesi hafifletilmeliydi." Kadınların önündeki tüm yasal engellerin kaldırılması, onların kişiliklerini geliştirecekti; bu da pazar ekonomisinin taleplerine uygundu.(1)

Ne var ki, "hukuk önünde eşitlik" fikrinin tek sahibi liberalizm değildir, söz gelimi ütöpik sosyalist C.Fourer de konuya oldukça hararetli yaklaşmıştır:

"Kadınların oy hakkı mücadelesi yoluyla bugünün toplumunun, proletaryanın balyozları tarafından paramparça edildiği güne erişeceğiz."(2)

Aynı bağlamda Marx'tan Bebel ve Engels'e klasik metinlerde kadının çifte baskı altında olduğu, aile ve erkek egemenliği gibi pek çok konu gündemdedir. Kısacası, "kadının kurtuluş derecesinin genel kurtuluşun doğal ölçüsü" olduğunu söyleyen Robert Owen ile "kadının baş hizmetçi" derekesine düşürüldüğünü söyleyen Engels ve Marx

arasında eşitlik fikrinin belirleyici olduğu bir ortaklık, iç içe geçme vardır. Bu eşitlikçi fikirlerin tarihsel arka planında “eşitler komplosunun” komünist lideri G.Babeuf kadar Wollstonecraft, Tristan gibi feminizmin ilk öncülerinin olduğu söylenebilir.

Erken dönem feministler, eşitlik ve doğal haklar söylemini odağa alırken, eşitlik talebinin gerekçeleri konusunda bir fikir birliği içinde değillerdir. Örneğin Marquis de Condorcet, hakları anayasal tutarlılık adına önemsemektedir. Buna karşın Olympe de Gouges’de haklar, kadınların tarihsel yenilgisine karşı bir mevziydi; Mary Wollstonecraft ise, eğitilmiş yurttaşlar olarak kadınlara toplum için kültürel bir misyon biçmekteydi.

Feminizmin bu ilk dönemi için çoğunlukla “birinci dalga feminizm” ifadesini kullanılır. G.Acar-Savran oldukça yerinde bir tanımlamayla “eşitlikçi feminizm”, “feminizmin anası” nitelendirmelerini kullanır.(3)

Buradaki eşitlikçilik burjuva devrimi paradigmasıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Ne var ki, birinci dalga feminizmin genellikle üst-orta sınıf burjuva kadınlar tarafından savunulması ve oy kullanma, eğitim, çalışma gibi “hak odaklı”, “düzen içi” talepleri öne sürmesi nedeniyle “liberal feminizm” olarak adlandırılması tarih-dışı, bağlamsız ve kategorik bir yaklaşımdır.

Nasıl ki Avrupa’da çartist hareket kendini işçi sınıfı erkeklerinin oy hakkıyla sınırladığı için düzen-içi, “liberal” olarak nitelenmiyorsa ya da nasıl ki Fransız devriminin Jakobin öncüleri burjuva sınıftan olduğu için “liberal” olarak nitelenmiyorsa aynı şey kadınlar için oy hakkı, boşanma hakkı, çalışma ve okuma hakkı gibi evrensel talepleri dile getiren ilk feministler için de geçerlidir.

Erken dönem için kadınların talepleri çoğunlukla bütünsel bir toplum projesine yönelik olmaktan çok birbirinden ayrı başlıkları temel mücadele hedefi olarak gören yaklaşımlar içermiştir. Kimileri için en önemli sorun ve hedef kadının eğitim almasıyken kimileri için boşanma ya da mülkiyet hakkı başlı başına hedef durumundadır.

Genellikle daha az gündeme geldiği için dönem içinde eğitim talebinin ne ifade ettiğine değinebiliriz. Eğitim talebi dönemin koşulları düşünüldüğünde en az oy hakkı kadar radikaldir kadınlar için. Tam da bu nedenle Mary Wollstonecraft gibi ilk sözcülerin en büyük düşü kadınların eğitim almasıydı. Hakim eğilimlere göre, kadın biraz eğitilebilirdi kuşkusuz. Ama fazla eğitilmiş bir kadının, evini terk edeceği, erkeğe rakip olacağı, çocuk bakmak, evi çekip çevirmek gibi temel kadınlık vazifelerini yerine getirmeyeceği düşünülürdü. Tarih boyunca kültürler yaratan erkekti ve aslında buraya girmeye cüret eden bir kadın, “erkeğin toprağına girmiş” olurdu. Bu bir sınır ihlaliydi. Bu sınır ihlalinde kadınlar, yalnızca yazdıkları şiirleri gizlemediler, isimlerini gizlediler, George Sand gibi takma erkek adlarıyla kitaplar yazdılar.

Kadının yazın alanındaki iddiası öylesine sıra dışıydı ki Clara Zetkin bile yoksulluk çektiği yıllarda, kadın yazıları daha az kazandırdığı için sevgilisi Ossipe’nin adıyla yazı yazarak para kazanmaktaydı. Kadınlar belki daha zararsız görülen edebiyatla ilgilenebilirdi. Yine de hemen her sınıftan kadının roman okumaya dönük ilgisi “nevrotik” bulunmaktaydı. Erkek çağdaşları (19. yüzyıl) buna “okuma öfkesi” diyordu. Genç bir kız, romanların içinde kaybolunca, masumiyetini de kaybetmekte ve yapay bir cennet hazırlamaktaydı. Her şehirde ve her ülkede Madam Bovary’ler vardı.(4)

Anarşizmin babası Proudhon'a kalsa, "kadın yazar" terimi bile çelişkiliydi, kadınlar yazın alanında olsa olsa çeviri gibi sıkıcı ve deha gerektirmeyen işlerle uğraşabilirdi.

Oy hakkı, eğitim hakkı, çalışma hakkı, mülkiyet ya da veraset hakkı vb. etrafındaki bu ilk dönem ne zaman yeni bir evreye taşınmıştır? Yeni bir döneme geçişi belirleyen, hak temelli taleplerin kazanılıp kazanılmaması olabilir mi? Bu temel alınır, yüzyıldan fazla süren bir ilk dönemden bahsetmek gerekir. Örneğin, burjuva devriminin anavatanı Fransa'da bile kadınlar ancak 1944'te seçme-seçilme hakkını kazanmıştır, yani neredeyse devrimden 150 yıl sonra...

Bu ilk dönemi bitiren, dünya-tarihsel bir eşik olarak Avrupa'da '48 devrimlerinin yenilgisi ve "burjuvazinin gericileşmesidir". Gericileşme, yani başlangıçtaki ideallerin, eşitlik iddialarının geri dönüşsüz biçimde kenara konulmasıdır. Bir adım daha atıp diyebiliriz ki, başlangıçta talepler ve fikirler olarak iç içe giden "kadınların hareketi" ile erken 19. yüzyılın radikal hareketleri, sendikacılıktan, ulusal kurtuluşa oradan Marksizme net olarak ayrılmıştır.(5)

İkinci dönem: süfrajeterler, anarko-feministler, Bolşevikler

Bu ikinci dönemi karakterize eden şey, burjuvazinin tarihsel olarak geri dönüşü olmayan bir gericilik çağını başlatmasıdır. Avrupa'da 1848 devrimlerinin yenilgisini izleyen dönemde sosyal demokrasinin gelişimi, Paris Komünü deneyimi, ayrı bir kadın hareketi olarak süfrajeterlerin politik sahneye ağırlığını koyması, 1. Dünya Savaşı gibi dinamikler, feminizm içi ve etrafı tartışmaları belirlemiştir. Burada, sosyal demokrat partilerin kadın hareketi içinde, kimi kaynaklarda "bolşevik feminizmi" olarak adlandırılan Clara Zetkin, Alexandra Kollantay, Rosa Luxemburg gibi öncüler, Emma Goldman'ın anarko-feminizmi ve liberalinden

solcusuna geniş bir skalada süfrajat hareketinin varlığını görüyoruz.

Bolşevikler ve “kadın sorunu”

Bilindiği gibi, Alman Sosyal Demokrat Partisi’nin kadın dergisi olarak Eşitlik’in editörlüğünü yapan Clara Zetkin “kadın sorunu üzerine” pek çok yazı yayınlamıştır. Bu yazılara bakıldığında, kadın sorunu “ekonomik bir sorundur”. (6) Bu sebeple Zetkin ısrarlı biçimde genel olarak “kadınlardan” değil, işçi sınıfı kadınlarından bahseder. Zetkin ayrıca, burjuva kadın hareketinin kapitalizmin çocuğu olduğundan, ayrı bir örgütlenme modelinin asla kabul edilemeyeceğinden, amacın proleter kadınları sınıf mücadelesine kazanmak olduğundan da bahsetmiştir.(7)

Kadının kurtuluşu her şeyden önce ekonomik bağımsızlığı elde etmesinde ve sınıf kardeşi olan erkeklerle birlikte mücadele etmesindedir. Mülkiyet toplumsallaştığında işçi sorunu gibi “kadın sorunu” da çözülecektir.(8)

Clara Zetkin’in yazdıkları dönemin politik eğilimleriyle yakından ilişkilidir. Büyüyen Alman Sosyal Demokrat Partisi’nde düzen-içi eğilimleri sezme, bunlara açık biçimde sınır çizme gerekliliği Zetkin’in yaklaşımında belirleyici olmuştur. 19. yüzyıl sonuna gelindiğinde her üç Alman vatandaşından birinin oyunu alan ve genişleme dönemindeki Alman kapitalizminin artık kurumsallaşmış bir parçasına dönüşen Alman Sosyal Demokrat Partisi için bu türden bir “liberal, konformist tehlike”nin yabana atılır olduğu söylenemez. Nitekim, bir tarafta işçi sınıfı kadınlarının grevlerini örgütlemeye çalışan, kadınların emek sürecindeki eşitsizlikleriyle mücadele etmeye çalışan devrimci çabalar varken, diğer tarafta “Eşitlik” dergisinde modadan, çocuk bakımından, ev içi “kadın işlerinin” inceliklerinden bahsetmek

gerektiğini söyleyen orta-sınıf karakterli eğilimler vardır. Emek sorunlarını ve işçi sınıfı vurgusunu kenara itme ya da en çoğu bunları sendikal pazarlıkların garnitürüne dönüştürme, Zetkin'in tabiriyle hareketin "burjuvalaşması" iddiası bir kuruntu değildir. Örneğin feministlerle çeşitli düzlemlerde işbirliğini savunan Lily Braun'un, kadınları, ev işi yükünü gidermeyi hedefleyen ev işi kooperatifleri ile örgütlemeyi hedefleyen bir önerisine Zetkin büyük bir hiddetle karşı çıkar.(9) Düzenle uyumlulaşan, liberal-reformist eğilimlerin savaş patlak verdiğinde tıpkı İngiltere'deki süfrajist hareketin bir bölümünün yaptığı gibi blok olarak "anavatan savunması" demesi boşuna değildir.

Zetkin'in yazıları, dönemin koşulları kenara itildiğinde keskin ve köşeli görülecektir. Ne ki bu görüşlerin mutlaklık taşımadığını, hatta Zetkin'in bile kimilerini zamanla değiştirdiğini ve Marksistler arasındaki tek görüş olmadığını belirtmek gerekir. Nitekim Marx'ın başlı başına "kadın sorunu" hakkında yazmadığını ama yöntem yorumlanmasının önemli olduğunu belirten de bizatihi Zetkin olmuştur. (10) Bu anlamda Zetkin'in tespitleri de bir yorumlamadır. Aynı dönem August Bebel'in Kadın ve Sosyalizm kitabına yönelik eleştiri ve polemikler de bu farklı yorumlamaları gösterir niteliktedir.

A.Kollantay'ın şu sözleri bile dönemin tartışmalarının ipuçlarını sunar:

"Parti içinde, ben sürekli kadınların ayrı bir örgütlenmeye gitmesi gerektiğini söylediğim zaman, resmen dışlandım. Hem o dönemin kadınları tarafından dışlandım hem partidekiler tarafından dışlandım. Onları ikna etmem çok fazla zaman aldı ve nihayet bu zamandan sonra 1907'de Kadın Derneği'ni kurabildim."(11)

Özellikle Zetkin, Kollantay, Armand ve Bebel'in yazdıkları takip edilirse aşktan, cinselliğe, ahlaktan cinsiyetçi iş bölümüne dönem içinde oldukça radikal fikirlerin savunulduğu ve hatta büyük Ekim Devrimi'nde kimi pratiklerle hayata geçirildiği görülecektir. Bu sebeple çoğunlukla Marksistlere yöneltilen "cinsiyet körü" olma ya da ekonomist indirgemecilik gibi eleştirilerin bu bütün ele alındığında oldukça tartışmalı olduğu görülecektir. Sözelimi Sovyetler Birliği'nde ilk kadın bakan olan Kollantay devrimin en çetin dönemlerinde bile "cinsel özgürlük" tartışması yapmaktan geri durmamıştır:

"(Kollantay'a) göre 'proleter cinsel ahlak' bir 'üstyapıdan' ibaret değildir; bir başka deyişle 'yeni ahlak' için toplumun iktisadi temelinin dönüşmesini beklemek gerektiğine ilişkin görüşler birer yanılsamadır. Kollantay'a göre, 'bir toplumsal grup ideolojisini ve dolayısıyla da cinsel ahlakını düşman toplumsal güçlerle mücadelesi sürecinde biçimlendirmektedir.'"(12)

Bu haliyle de birinci dalga feminizmin gündemine pek girmeyen evin içi, aşk, cinsellik gibi alanlar Marksist kadınların gündeminde olmuştur. Büyük Ekim Devrimi'nin kazanımları, "kadın sorununa" ilişkin tartışmaların pratik bir uzamı olarak da değerlendirilebilir. En başta devrimle hemen kazanılan bir hak olarak, bir yüzyılı arkada bırakan kadınların oy hakkı, ev işinin kamusal hale getirilmesi uygulamaları, yemekhaneler, misafirhaneler, kreşler, boşanmanın kolaylaştırılması, üreme/korunma hakları, kazanımlara rağmen ataerkil örüntülerin gücünü koruması ve bezdiriciliği vb. bu bağlamda sıralanabilir.

Süfrajat hareket

Peki, süfrajatler nasıl kadınlardı?

Süfrajeterler, 19. yüzyılın çartist hareketinden 20. yüzyılın başlarındaki WSPU (Sosyal ve Politik Kadınlar Birliği)'ya kadar, kadınlar için oy hakkı mücadelesinde militan biçimde yer almış kadınlardı. Biraz uzun bir alıntıyla tarihsel serim şu şekildedir:

“ABD’de Elizabeth Cady Stanton öncülüğünde Ulusal Kadın Süfraj Derneği’ni kuruldu (1868). Köktenci ruhbanaleyhtar ve bireyci bir hareketti bu. Oy hakkının yanı sıra reformunu ve kadının aile içindeki konumunun düzeltilmesini savunuyordu. Daha ılımlı olan Lucy Stone önderliğindeki Boston grubu bu dernekten ayrılarak Amerikan Kadın Süfraj Derneğini oluşturdu (1869). Radikal olsun, ılımlı olsun her iki derneğin de ortak özelliği, işçi sınıfı kadınlarının durum ve taleplerinden bihaber oluşlarıydı. İngiltere’de oy hakkı (süfraj) hareketi ise kadınların Parlamente’ye 1499 imzalı bir dilekçe sunduğu 1866’da başlar. Dilekçenin reddi, Ulusal Kadın Süfraj Derneği’ nin kurulmasına yolaçmıştır (1867). Hareketin öncüsü Lydia Becker, Avam Kamarasındaki sol liberallerin desteğini sağlamışsa da, tasarı her seferinde geri çevrilmiştir. Oy hakkı mücadelesi Fransa’da oldukça ilginç bir görünüm alır. 19. yüzyıl sonlarına doğru burjuva feminist hareket, Maria Deraismes (1828-1894) ile arkadaşı Leon Richer’in (1824-1911) kurduğu Kadının Durumunu İyileştirme Derneği’nin (1870) tekelindedir adeta. Üye sayısı fazla olmamakla birlikte, kurucularının masonluk içinde etkin oluşları, geniş bir (şekilde-EP) sesini duyurma olanağı sağlamıştır derneğe. Dernek, gerici ve bağınaz olmakla suçladıkları Katolik Kilise’yle savaş halindedir. Kadınların meslek edinebilmesi, öğrenim haklarının genişletilmesi vb. konularla ilgilenmesine karşın, kadınlara oy hakkı tanınmasına karşı çıkar.

Gerekçe, dindar kadın kitlelerinin oylarını Katolisizm lehine kullanacaklarıdır. Yine Fransa'da Hubertine Auclert (1848- 1914) 1878'de kendi derneğini kurmaya karar verir (Kadın Süfraj Derneği). Dernek yasa önünde tam eşitlik, eşit işe eşit ücret, meslek edinme hakkı, boşanma ve oy hakkı talep etmektedir. Proleter kadınları saflarına çekebilmek için sokak gösterileri (1885) ve hatta bir gölge seçim düzenleyecek kadar da gözüpektir.”(13)

Görüldüğü üzere süfrajet hareket oldukça heterojen özellikler göstermiştir. Ancak bu heterojenlik içinde '48 devrimi yenilgisi sonrası ayrıştığını söylediğimiz siyasal konumların izlerini sürmek mümkündür. Söz gelimi ABD'de kadın hareketi, köleliğin kaldırılması ve siyah erkeklere verilen oy hakkının kadınlara verilmemesi ile yönünü tutucu, beyaz-orta sınıf kesime doğru çevirmiştir. Yine Avrupa'da, 1. Enternasyonal'de oy hakkı tanınmayan (Marx ve arkadaşlarının şerhine rağmen) ya da sendikalara üyelikleri kabul edilmeyen kadınların kendi ayrı örgütlerini kurmaya ve hareketi özenle sınıf nosyonundan uzak tutmaya çalıştıkları bir 'geriye düşme' vardır.

Süfrajetlerin radikalliği ise tartışmasız bir konudur. Bu hareket içinde, kadınlara oy hakkını sağlayan yasanın geçmeyişi protesto etmek amacıyla kendini, düzenlenen bir at yarışında Birleşik Krallık Hükümdarı V. George'un atının önüne atıp ölen kadınlar, ceza evlerinde açlık grevine girenler, vitrin kırma eylemleri yapanlar ve kendilerini zincirleyenler de olmuştur.

Kuşkusuz süfrajetler, kendilerini bir sınıf hareketi ya da işçi sınıfıyla bağlantı içinde kurmamıştı. Ancak içinden sol süfrajetleri (Sylvia Pankhurst'ün WSP'si) de 1. Dünya Savaşı destekleyen -ve adını Suffragette yerine Britannia olarak değiştiren- savaş yanlısı sağ süfrajetleri de çıkarmış politik

bir hareketti. Yüzyıllık bir deneyime dayanan Birliğin oy hakkı mücadelesi, on binlerce mitinge ve yüzbinlerce insana ulaşp 1918'de oy hakkını kazanmıştır.

Ve aslında oy hakkının elde edilmesi, geçmişin ilerici ideallerine dönmemeye yemin etmiş gericileşmiş burjuvazinin hegemonyasında delikler açılması anlamına geldi. Bu arada kadınların eğitim ve istihdamının bir medeniyet ölçüsü olduğu kabulünün, ulus-devlet ideolojilerini şekillendirmesi önemli kazanımlar olarak görülebilir. Aslında bu kazanımların ve devrimlerin, gericilik çağındaki kapitalizmi fiziksel olarak sınırladığını, reformist talepleri karşılamaya yönelttiğini söyleyebiliriz.

Haklar mücadelesinin dışında ataerkiye karşı cinselliği, doğum kontrolünü kadının özgürleşme dinamikleri olarak savunan anarko-feminizm de yine bu dönemde doğmuştu. Anarko-feminizm; Bakunin, Kropotkin izleğinden Louis Michel, Emma Goldman, Charlotte Wilson gibi figürlere anarşizm düşüncesiyle feminizmin iç içeliği iddiasıyla takip edilebilir. Bu iç içeliğin bir anlamı da haklar mücadelesinin yetersizliği; dahası düzeni yeni biçimde onaylamak anlamına gelebileceğidir. Goldman bu nedenle dönemin hararetli konusu, kadınlar için oy hakkı hareketine mesafelidir. Ama aynı Goldman tam sekiz kere, kürtaj yanlısı toplantı yaptığı için tutuklanır.

İlginç olan nokta şu ki, anarko-feminizmde, kurumsal yapıları reddeden, ailenin tasfiyesi, özgür birliktelik gibi taleplerin 20. yüzyıl dönümü için çok da orijinal olduğunu söylemek zordur. Anarşizmin temellerini atan Pierre-Joseph Proudhon'un düpedüz kadın düşmanı beyanatlarda bulunduğu dönemde (19. yüzyıl ortası) bile Marksizmin kurucuları bunlardan bahsediyorlardı.

Üçüncü dönem: 1960'ların yükselişinden 1980'lere

Refah devleti modelinin ve sosyal devlet uygulamalarının olduğu bir dönemde, kadınlar için boşanma, eğitim, oy hakkı elde edilmiş ama eşitsizlik bitmemişti. İşte burada kadınların yalnızca haklar anlamında eşitlik talepleri değil, kimlik olarak da özgürlüklerinin ifadesi öne çıktı. Nitekim politik bir unsur olarak feminizm, '68'in gençlik hareketleri, ırkçılığa ve savaşa karşı yürütülen mücadeleler, "yeni sol"un mayalanması, bu arada belirgin bir tema olarak reel sosyalizm eleştirileri içinde yerini aldı.

İkinci dalga feminizm adıyla anılan ve içinden radikal feminizm, sosyalist feminizm, eko-feminizm gibi çeşitli feminizm yorumlarını çıkaran bu dönemin feminizm tartışmaları açısından oldukça bereketli olduğu kabul edilmelidir. İkinci dalga feminizmin kökleri, her ne kadar kendisi bu iddiayla yazmamış bile olsa Simone de Beauvoir'in eserleriyle temellendirilebilir. Ünlü sözü "kadın doğulmaz, olunur" ile sıkça anılan, kadının ezilmişliğinin felsefi, tarihsel, toplumsal boyutlarına ilişkin derin soruşturmalarıyla Beauvoir ikinci dalga feminizmin öncü unsurudur.

Radikal feminizm, "kişisel olan politiktir" diyerek, sorgulanamaz görünen, dokunulmaz addedilen ilişkilerdeki erkek egemenliğine işaret etmiştir. Burada erkek egemenliği, kadınların ayrı bir sınıf olarak baskı altına alınışıdır ve bunun tarihsel, toplumsal, kültürel, psikolojik kökenleri mevcuttur. Bu bağlamda, 1960'lı yılların sonuna doğru pek çok radikal feminist grup hem kendi tezlerini oluşturdu hem de çeşitli eylem programlarını takip ettiler. Burada öne çıkanlardan biri de Shulamith Firestone'un Cinselliğin Diyalektiği kitabı oldu. Firestone, tarih boyunca ezilen bir sınıf olarak kadınların kurtuluşunun, heteroseksüel ilişkilerin sorgulandığı, kadının "üreme aracının" kölesi olmayı

reddettiği, dişil ve eril rollerin lağvedildiği bir cinsel devrimle sağlanabileceğini savunmaktaydı. Yıkılması gereken, Ti-Grace Atkinson'un ifadesiyle "cinsel ilişki kurumuydu".

Catherine McKinnon, Andrea Dworkin gibi radikal feminizmin öne çıkan isimleri, erkek egemenliğinin heteroseksüel ilişkiler içerisindeki erkeklik rolüne içkin olduğunu ve hatta penetrasyonun "doğası gereği" bütün cinsel şiddet biçimlerine temel olduğunu (Dworkin) iddia ettiler. Cinsel şiddet radikal feminizmin temel konularından biri oldu.

Firestone'un da içinde yer aldığı radikal feminist grup "Ego Politikası" (1969) adında bir manifesto yayınladı.

"Bizler, erkek şovenizminin temel olarak psikolojik ego tatminini amaçladığına, bunun kendini ekonomik ilişkilerde ancak ikinci derecede gösterdiğine inanıyoruz. Bu nedenle, ne kapitalizmin, ne de başka bir ekonomik sistemin kadınlar üzerindeki baskının nedeni olduğuna inanıyoruz; ne de kadınlar üzerindeki baskının saf bir ekonomik devrim sonucu ortadan kalkabileceğine inanıyoruz" (14)

Bu haliyle "Ego Politikası", kadının ezilmesinin maddi temellerini kenara itmektedir. Kadınların kendi ayrı örgütlerini, kültürlerini, yaşam alanlarını yaratması gibi formüllerin radikal feminizmdeki dayanağı bu tezlerdir. Dahası, radikal feminizme yönelik özcülük iddiaları tam da burada belirir. Bu anlamda radikal feminizmin, ezilmenin maddi temellerini odağın dışına iten idealizmi, anti-tarihselciliğiyle buluşmaktadır. Tarih boyunca değişmeden bugüne gelen, özünü koruyan kadınlık ya da erkeklik gibi yapılardan bahsetmek mümkün müdür?

Yine de radikal feminizm cephesinden Marksizme yönelik belli bir ilginin olduğu da söylenmelidir. Açık ifadesi:

"Marx'la Engels'in sınıf çatışmasını, ekonomik devrim amacıyla çözümlemeleri ölçüsünde, iyi çözümleyebilmemiz

gerekir. Çünkü çok daha büyük bir sorundur karşımızdaki; yazılı tarihi de aşp hayvanlar evrenine dek uzanan bir ezilme (...) Marx ile Engels kadınların durumunu ancak ekonomiyle iç içe geçtiği zaman görmüşlerdir. Biz ise daha çok kullandıkları çözümleyici yöntemden yararlanabiliriz.”(15)

Bu yöntem ilgisinin basit bir açıklaması şöyle olabilir: Marksizm’de emek-sermaye çelişkisi olarak formüle edilen temel çelişki, bu metodolojik izlek için tarihsel olarak kadınla erkek arasındaki çelişkiye; üretim sürecindeki maddi çıkar farklılıkları etrafında oluşan sınıf farklılaşması, biyolojik temelli cinsel sınıflara; üretim araçlarının denetiminin ele geçirilmesi anlamında proletarya diktatörlüğü; üreme araçlarının denetiminin ele geçirilmesi, biyolojik temelli cinsel sınıflara son verilmesi anlamında cinsel devrime denk düşmektedir. Temelini cinsellikten almış maddeci bir tarih görüşü geliştirmek de yine bu bağlamda anlaşılmaktadır.

Radikal feminizmin bir örneği olan bu yaklaşımda, kadınla erkek arasında farklılıkçı bir eksen kurulmakta, güncel bir metaforla ifade edersek bir tür fitratçı yaklaşım sergilenmektedir. Bu yaklaşımın en ciddi sorunu tam da cinsiyet kategorilerini, dişil ya da eril karakterleri, mutlak ve değişmeyen özellikleriyle tarih-dışı kategoriler olarak kurgulamasındadır. Bu soyut kategorilerin bir yöntem şablonu olarak Marksizme uyarlanması ise özündeki idealizmi gidermemektedir. Yine de radikal feminizmin kadınları ayrı bir sınıf olarak tanımlamasına, erkeğin sömürsünden bahsetmesine ya da doğurma ve heteroseksüelliğe karşı “radikal” itiraz geliştirmesine yönelik yalnızca yöntemsel bir eleştiri geliştirmek yeterli değildir.

Daha temel soru, tüm bu önermelerin politik olarak neyi işaret ettiğidir. Hedef ve araçlar nedir? Nasıl bir toplum

kurulmalıdır? İşte bu noktada net bir yaklaşımdan bahsedilemez. Radikal feminizmin politik bir hedef olarak ayrılıkçılığı, erkeklere karşı feminist bir dünya, feminist değerler kurma hedefi nasıl gerçekleşecektir? Devrimin “radikal” boyutu, kökten dönüşüme imkan veren temelleri nasıl sağlanacaktır?

Radikal feminizme yönelik içeriden eleştirilerden biri de heteroseksüel ilişkiyi ve kadını merkeze almasıdır. Kadınlar arasında sınıf, ırk, cinsel yönelim gibi farklar kenara mı itilmelidir? Bell Hooks gibi feministler bu farkları hiçe sayan yaklaşımları sorgulamışlardır. Özellikle dönemin cinsel azınlıklar için de bir kalkışma dönemi olduğu düşünülürse, ayrılıkçılığın ötesinde “politik lezbiyenlik” ya da “düşmanla yatmama” formülleri bu tartışma içinde anlam kazanmaktadır.

Ayrılıkçı bir dişil kültürün formüle edilmesi, dişillığe özcü yüksek değerler atfeden eko-feminizme de kapı araladı. Eko-feminizm kadının doğası gereği toprakla, canlılarla, doğayla iç içe, uyumlu, barışçıl olduğunu iddia etmekteydi. Buna göre, tarih içinde kadının ezilmesiyle doğanın talan edilmesi paralel dinamiklerle ortaya çıkmıştır. Bu sebeple aydınlanma, modernleşme ve onun kapitalist ya da sosyalist içerimleri, kalkınma ve sanayileşme programları, devlet yapıları, doğa-kadın kültürünün işgalcileri, zorbaları olarak görülmüştür.

Marksist feminizm: Ekonomik temel olmasa da yapıları mı bölssek?

Bu dönemin önemli metinlerinden biri de Kate Millett’in Cinsel Politika kitabıyla ortaya konuldu. Millett, erkek egemenliğinin güç ve rızaya dayandığını -Gramsci’ci kavramlar- ,birbirinden ayrı pek çok yapıda ortaya çıktığını -Althusser’ci yöntem- ve tarihteki tüm yapıların erkek

egemen olduğunu iddia etmiştir. Millett, edebiyatın pek çok bilinen örneğinde hakim erkek egemenliği kodlarının nasıl yeniden üretildiğini özenle deşifre etmiştir.

Juliet Mitchell'in "Kadınlar: En Uzun Devrim" makalesi de tüm bu tartışmalara Marksist bir pencere açmayı denemiştir. İlginç olan, literatürde "Marksist feminizm" olarak anılan bu yaklaşımın Marksist kısmının yapısalcı ve anti-tarihselci yorumuyla L.Althusser'in tezlerini ve metodolojisini takip etmesidir. Söz gelimi, J.Mitchell, Althusserci kavram setinin en güzide unsurları olarak "karmaşık bütün", "üst belirleme", "ekonominin son kertede belirleyiciliği", "yapıların ayrı tarihselliği", ayrı bir yapı olarak "yeniden üretim tarzı" gibi kavramları kullanır.

Mitchell, "kadının durumu" olarak patriyarka yerine kullandığı kavramı 4 yapıyla birlikte açıklar: Üretim, yeniden üretim, cinsellik ve çocukların toplumsallaştırılması. Bu yapıların ayrı tarihsellikleri ve dinamikleri vardır Mitchell'de ve bu durumu şöyle açıklar:

"Yeniden üretim tarzı, üretim tarzıyla birlikte değişmez; birçok farklı üretim tarzında fiilen aynı kalabilir. Zira şimdiye dek yeniden üretim tarzını belirleyen şey onun denetlenemez, doğal niteliği olmuştur."(16)

Burada dikkat edildiyse "yeniden üretimden" değil "yeniden üretim tarzından" bahsedilmektedir. Yeniden üretim artık ayrı bir yapıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse, üretim tarzı olarak kapitalizm, yeniden üretim alanında, evde, mahallede, kahvehanede vb. hükmünü sürmek zorunda değildir; buralarda bambaşka dinamikler, özgün süreçler devreye girecektir Mitchell'e göre.

Bu yaklaşımın Marksist bütünlük ve tarihselcilik anlayışıyla bağdaştırılması mümkün değildir. Çünkü toplumsal

formasyon dinamikleri ayrı çekmecelere sıkıştırılmış bir gardrop değildir. Tüm bu alanlarda, yani üretim tarzı, yeniden üretim, ideoloji ve kültür arasında ilişkiler vardır, bunlar birbirlerinden yalıtılmış kompartımanlar değildir. Hatta ilişkiler vardır demek bile yetersizdir, çünkü ilişkiler değil “belirlenimci ilişkiler” vardır. Örneğin üretim tarzı olarak kapitalizm, yeniden üretim alanındaki pratikleri, evin maliyetini, oturduğunuz mahalleyi, sosyal ilişkileri, burada yürütülen direniş stratejilerini belirler.

Marksist feminizmin, Marksist kısmının Althusser başta olmak üzere yapısalcı teorilerden bu kadar etkilenmiş olması nasıl açıklanabilir?

Burası işte tam da Marksist feminizm de dahil olmak üzere ikinci dalga feminizmin içine doğduğu politik koşullar ve hakim paradigmayla yakından ilişkilidir. ‘68 Avrupa’sının yeni sol fikirleri içinde reel sosyalizm eleştirisinin ezbere dönüştürdüğü konularından biri Marksizmin “ekonomik indirgemecilikle eleştirilebileceğinin keşfedilmesi” olmuştur. Buna göre reel sosyalizm uygulamaları her şeyi mucizevi bir ekonomik temel dönüşümüne havale ederek başarısız olmuştur. Bu nedenle belirleme ilişkisinin, bütünü ayrı yapılara bölerek gözden uzaklaştırılması (Althusser), sürekli “kaba bir ekonomist indirgemecilikle” suçlanan Marksistler için yeni bir soluk anlamına gelmiştir. Böylelikle artık sınıfları, temel çelişkiyi, Marksizmi reddetmeden psikoloji, kültür, ideoloji gibi bağımsız yapılar içinde erkek egemenliğini soruşturmanın imkanları doğmuştur. Ne var ki, yağmurdan kaçanın doluya tutulmasına benzer şekilde “kaba ekonomist indirgemeci” olmamak adına uzaklaşılan maddi zeminin yerine bu kez her biri kendi egemenliğini ilan eden sayısız yapı gelmiştir.

İkinci dalga feminizm içinde ikili sistem teorilerinin birbirine eklemelenmiş ayrı yapılar olarak kapitalizm ve patriyarka, hatta ayrı bir üretim tarzı olarak kapitalizme eklemelenmiş patriyarka kavrayışının, adıyla “patriyarkal kapitalizm” kavramının yöntemsel temelleri yine burada bulunabilir

Dördüncü dönem: 1980’lerin sonundan bugüne

1980’li yıllarla birlikte yaşanan dönüşümün, ideolojinin bulutsu katmanlarına çıkmadan peşinen kabul edilmesi gereken maddi temeli, neoliberal paradigmanın, sınıfa saldırı politikalarının, refah devleti ya da sosyal devlet modelinin terk edilmesinin, emek süreci bir tarafa özellikle emeğin yeniden üretim sürecinde neredeyse tüm faturayı kadınlara kestiği gerçeğidir. Aynı politikalar, emek sürecinde kadınların hâlâ erkeklerden çok daha az istihdam edilmeleri; yine karşılaştırmalı olarak düşük ücretli, vasıfsız, güvencesiz işlerde kadınların ağırlığının olması anlamına geldi.

Üstelik bu politikalar; reel sosyalizmin çözülüşü, sınıf hareketinin geriye çekilişi gibi dönemeçler etrafında kıvam ve tutku kazanmıştır.

O halde sormak gerekir, niye böyle bir geri çekilme oldu? Bir kere yapısal nedenlere öncelik vereceksek, dünyada sosyalizmin çözülüşü, kapitalizmin “reformist taleplere göz yummak zorunda kaldığı” bir dönemi kesin olarak sonlandırmıştır. Ayrıca değerli Marksist Ellen Meiksins Wood’un belirttiği gibi bugün aslında kapitalizmin ilk kez gerçekten küresel hale geldiği, önündeki fiziksel tüm engelleri yok ettiği bir evredeyiz. Ve bugün tam da 1848 devrimlerinin yenilgisi sonrasına benzer türde bir büyük gericilik dalgasının içindeyiz.

Kapitalizm, “kayıp coğrafyalar” olarak sosyalist ülkelerin

çözülüşüyle önündeki en önemli fiziksel engelleri aşmıştır. Ama aşılana sadece bu değildir. Kapitalizm “toplumsal cinsiyete” ilişkin sınırları da aşmıştır. Yani bir dönem verilen mücadeleler ve kimi reformist taleplerin karşılanabilirliği ile kadınları bir yere kadar “kollayabilen” kapitalizm, artık bu sınırı da yıkmıştır. Örneğin, sosyal devlet uygulamaları ile kadının bakım emeğinin çeşitli türleri, çocuk bakımı, yaşlı bakımı kamusal mekanizmalarla vs. çözülebilirken, bugün bunlar kamusal yük olarak görülmekte ve tasfiye edilmektedir. Emeğin yeniden üretimindeki yük hemen hemen bütünüyle kadının sırtındadır.

Ama kapitalizm yalnızca emeğin yeniden üretimindeki yoğun “sömürüyle” yetinmez, kadın emeğinin her yerde daha ucuz olması da kural haline gelir. Bugün sermaye için kadın emeği, “ilkel birikimin” en önemli kaynaklarından biridir. Şimdiye dek henüz tam olarak ortaya çıkarılmamış potansiyelleriyle kadınlar, sermaye için çılgınlıkla yağmalanan Amerika kıtasına benziyor.

Kadınları bugün sınıf gündemleriyle daha fazla iştiğal olmaya zorlayan tam da bu zemindir. Dahası, bugün global bütüne bakıldığında sermayenin sınıfa saldırı politikaları ve emperyal özlemleri ile dünyada kadının durumuna ilişkin genel panorama arasında, gericiliğin ana kayış haline geldiği bir ilişkilene söz konusudur.

İşte tüm bu maddi zeminin, ideoloji ve kültür katında birbirini besleyen, tamamlayan iki ana akımla duhul olduğunu söylemek mümkün.

Birincisi, Reagen-Thatcher çizgisinin bizdeki fitratçılıktan pek de farkı olmayan, yeni-Viktoryen söylemi üzerine kuruludur. Kürtaj karşıtlığından, annelik ideolojisine, “güçlü ev kadını” olarak matriyark pozlardan, ev bütçesini belirlemeye uzanan bir söylem çizgisidir bu.

İkincisi, dönemin post modern ideolojileri içinde kendine mütevazı bir tezgah açarak işe başlayan ve zamanla işleri büyüten post-feminizmdir. Post-feminizm, kadının ezilmişliği, ortak kader, kadınların kurtuluşu, kız kardeşlik gibi bütüncül anlatıları reddedip, çoklu kimliklere, farklı iktidar ve hiyerarşilere, bu farklı pozisyonların yine farklı ezilme biçimlerini yarattığı fikrine yönelmiştir. Çoğunlukla Butler, Kristeva gibi kuramcılarıyla anılan post-feminizm, en başta kadınlar içerisinde farklılıkların olduğunu, kızkardeşlik düsturunun aslında “beyaz orta sınıf” (Betty Freidan’ın Kadınlığın Gizemi kitabında anlatıldığı türde) kadınların hakimiyetindeki ikinci dalga feminizmin üstünü örttüğünü iddia eder. Kadınlar arasında çıkar farklılıkları olduğu iddiası kimi haklı sorgulamaları davet etse bile ‘80’li yılların postmodern ideolojilerinden ayrı düşünülemez. Buna göre modernizmin bütünleştirici, evrenselleştirici anlatıları etrafında oluşan cinsiyet, ulus, sınıf, ırk gibi kimlikler “farklı” konumları sahte biçimde gizler.

Post-feminizm, 1980’lerin konjonktürüne uygun bir liberal mayalanma içinde, sosyal darwinizme meyyal bir güç sembolü olarak “girl power” prototipine doğar. Post-feministlerin, ikinci dalga feministlere “anneler”, kendilerine de farklılığı ifade etmek üzere “kızlar” demelerinin nedeni tam da budur.

“Girl power”; “çocuk da yaparım kariyer de” diyen, başarıya, özgüvene, güce, kusursuzluğa, yenilmezliğe yazgılı bir tiptir. “Girl power”, erkeklerle ilişkisinde ağılak ve intikamcı değil özgüvenli ve arzuludur. Lifestyle kültürüdür ve ne kadar tüketirse o kadar feministtir. Post-feminizmin çoklu kimlikleri öylesine vadedicidir ki, içinde siyasal İslamcısından show dünyasının Beyoncé

gibi pop karakterlerine herkese uyacak bir şeyler bulmak mümkündür.

'80'li yıllarla birlikte ikinci dalga feminizmin, radikal kurtuluş projelerinin "büyük anlatılar" olarak hedef tahtasına oturtulması, liberal feminizmin hiç olmadığı kadar güçlenmesi anlamına gelmiştir. Artık eşitsizliğin nedenlerini sorgulamak, bütünsel stratejiler geliştirmek yerine kadınlara özel iş ilanları oluşturmak, kadın kontenjanları yaratmak, sermayenin reklam fonlarıyla kadınlar için projeler oluşturmak, kadınlara mesleki beceriler geliştirmek gibi pratikler "gerçek eylemler" olarak sunulur.

Kadının kurtuluşunun önkoşulu sosyalizmdir

Kadının kurtuluşu denildiğinde yaygın biçimde önümüze düşen, fırsat eşitliği programları, hayatın çeşitli alanlarında gerçekleştirilecek küçük dokunuşlar, kadını neoliberal cangılın tiger'ı olarak resmeden güç feminizmidir.

Ancak burada bir şeyin ayrımını iyi koymak gerekir. Küçük dokunuşlar, piyasanın sunduğu olanaklar, projeler, kültürel hamleler olarak liberal feminizm ile neoliberal sermaye birikim biçimlerinin eğitim, çalışma, sosyal destek, bakımevleri, kreşler vb. hakları lağvettiği bir alanda kadınların politika üretmesi farklı şeylerdir. Çünkü bugün bu alanlardaki hak mücadeleleri, düzen içi sınırları sanıldığından daha fazla ihlal etmeye adaydır. Söz gelimi, bugün kadınlar olarak bir kez daha yüzyıl geriye gidip boşanma hakkını, 'eşit işe eşit ücreti', elli yıl önceye gidip kürtaj ve üreme haklarını konuşmak, savunmak durumunda kalıyoruz.

Peki güncel olanın ötesinde bütünsel bir kadının kurtuluşu perspektifi üretebilir miyiz?

Kadının kurtuluşu sorununa ilişkin Marksist yaklaşımın ortaya koyduğu çözüm, kadınların üretimin toplumsal

alanına girmelerinin sağlanması ve yeniden üretim alanının toplumsallaşmasıdır. Bu merkezi temaya ilişkin kimi eleştiriler de söz konusudur: “Engels’in çözümü, Marx’ın yabancılaşma, kullanım ve değişim değeri teorileri çerçevesi dik-kate alındığında anlamlı olmamaktadır. Çünkü Engels’in kadının katılımını istediği endüstriyel üretim alanı -en mü-kemmeleninden- yabancılaşmış emek dünyasıdır.”(17)

Aslında Engels’i de içine alarak geniş bir Marksist ekolün kadınların kurtuluşu ile ilgili kapitalist bir çerçeveyi, emek sömürsünü, yabancılaşmış emeği savunmaları söz konusu değildir. Açık olarak söylenen şudur: “(...) kadının kurtuluşunun ilk koşulu, bütün kadın cinsinin yeniden toplumsal üretime dönmesidir ve bu koşul, karı-koca ailesinin, toplumun iktisadi birimi olarak ortadan kaldırılmasını gerektirir.”(18)

Burada ilk koşul vurgusu oldukça önemlidir. Bu durum, serflerin işçileşerek “özgür emek” haline gelişine benzetilebilir. Emek sürecinin dışındaki kadın için bu ilk adım, “özgür emek” olma, kadını tabiri caiz ise “evdeki serflikten” kurtarmayacaktır ama özgür emek olarak “emeğinden gelen gücünü” kullanma yetisiyle tanıştıracak ve daha ötesi “iktisadi birim olarak karı-koca ailesini” sarsacak, kadını güçlendirecektir. Engels’te “kadının kurtuluşunun ilk koşulunu” emek süreciyle bağlantılandırmanın önemli bir nedeni de dönemin “ilerici çevrelerinde” bile kapitalizm eleştirisinin “kadın çalıştırılarak işçi ailesi yok ediliyor” temasıyla birlikte yürütülüyor olmasıdır. Buna C.Zetkin de değinmiştir:

“Azalmış olmasına rağmen, hâlâ sosyalist taraftan kadın emeğinin sınırlandırılması talebinin gelmesi tamamen anlaşılmalıdır. Bu istem, zanaatkârlığın, küçük sanayinin, orta

tabakanın kurtarılmasını hedeflemekten zerre kadar daha az gerici değildir.”(19) İşte Zetkin’in döneminden çok daha önce Engels’in karşı çıktığı tam da budur.

Kuşkusuz kadının ücretli işçiye dönüşmesi, kendisi gibi olan kadın ve erkeklerle bir sınıf oluşturması, kurtuluşu için gerekli ama yetersiz bir koşuldur. Hatta daha ötesi, bırakın kapitalizm koşullarını, reel sosyalizm deneyimlerinin de gösterdiği üzere, kadının kurtuluşu için çok özel kültürel-i-deolojik sondajların yapılması gereklidir.

Kadının kurtuluşu sorununu tartışırken benimsenmesi gereken ilk adım, bunun ön koşulunun sosyalist devrim olduğudur. Çünkü ancak üretim araçları mülkiyetinin toplumsallaştığı, kapitalist piyasa ilişkileri tarafından bin bir eşitsizlikle kuşatılmamış bir toplumda, kadın için daha ileri mevziler gündeme gelebilir. İşsizliğin, yoksulluğun, konutsuzluğun, eğitimsizliğin, sağlıksızlığın olduğu koşullarda, üstelik de kadınların payına bunlar çok daha fazla düşerken toplumsal cinsiyet eşitsizliği nasıl lağvedilebilir? Eğitim, sağlık, barınma, ulaşım, çalışma gibi temel hakların ücretsiz olarak sağlanabilmesi gerekir. Bu eşitlik temelinde bakım emeği sosyal politikalarla desteklenmelidir. Tarihsel örneklerini bildiğimiz ücretsiz ulaşılabilir kreşler, misafirhaneler, yaşlı bakım merkezleri sıralanabilir. Küba’daki gibi kadınların öz örgütlenmeleri, pozitif ayrımcılık, kota gibi önlemler yine bu zeminde anlam kazanacaktır. Ev içinde ve ailede cinsiyetçi iş bölümünü kırmaya odaklı özel politikalar geliştirilmelidir. Siyasal katılım konusunda çok açık bir deneyim vardır. Lenin’in 21 Şubat 1920’de Moskova Sovyet seçimlerindeki ifadelerine başvurursak;

“Hedefimiz ülkenin yönetiminde her gün daha çok kadının söz sahibi olmasını sağlamaktır... Kadın işçileri seçin! Partili olsun olmasın daha, daha çok kadın!”(20)

Sosyalist devrimin kadının kurtuluşu için bir ön koşul olması, devrimin yarattığı radikal, köklü dönüşümlerle doğrudan bağlantılıdır.

Kilise nikahının, başlık parasının yasaklandığı, kadının evlilikte isterse kendi soyadını taşıyabildiği, boşanmanın tek taraflı başvuruyla kolaylaştırıldığı, kadınların seçme-seçilme hakkını tanıyan, eğitim ve istihdam dahil yaşamın her alanında kadınlara erkeklerle eşit haklar sunan, kürtağın yasal, kısıtsız, ücretsiz olarak yapılabildiği, gayrimeşruluk ilkesini lağvetmiş, bekar annelerin çocuklarına diğerleriyle eşit hakların sağlandığı Büyük Ekim Devrimi, bahsettiğimiz radikalliğin iyi bir örneğidir. Bırakın Çarlık Rusya'sında kadınların oy hakkını kazanmasını, gelişmiş kapitalist merkezlerde bile yüzyılı deviren kadınların oy hakkı mücadelesi, sosyalist devrimin hemen hayata geçirdiği bir ilke olmuştur. 1936'daki gerilemeye rağmen kürtağın yasal hale gelişi dünyanın kalanı düşünüldüğünde muazzamdır. Tüm bunlar reel sosyalizm deneyimlerinin kusursuz olduğu anlamında değildir. Kusurlu, eksik ve eşitsizdir, geriye gidişin örnekleriyle doludur. Ancak yukarıda sıraladığımız dönüşümler devrimin, iktidarın fethinin, kadınlar için muazzam bir araç olduğunu, oldukça hızlı bir atılım sağladığını kanıtlar niteliktedir.

Kayıt düşmek gerekirse, maddi koşullardaki dönüşümün kendilerine bire bir uygun ideolojik-kültürel koşulları yaratacağı beklentisi indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Ancak bu Marksistler için bir sır değildir. Yine Lenin'den aktarabiliriz: "Kadının kadın olarak ezilmişliği gibi mutlak kurtuluşu da katmerli bir durumdur. İlki, eşit hakların verilmesidir. Ama bu yalnızca ilk ve en kolay aşamadır çünkü 'bütün haklara sahip olsa bile eve bağımlı kılınacağı için ezilmişliği sürecektir.'"(21)

Dolayısıyla devrimin sihirli bir değnek gibi tüm ataerkiyi yerle bir edeceğini varsaymak mümkün değildir. Sosyalizm önkoşulu kadınlar için bir son nokta değildir ama kadının kurtuluşu için sosyalizm hayati bir eşiktir.

Kuşkusuz bugünün toplumundaki egemen algı deformasyonları, arzularımıza, benliğimize, hayatlarımıza uzanan tüm o eşitsizlikler, aşağılamalar, iktisadi temeli değiştirecek bir devrimden önce kenarda beklemeyecektir. Bu anlamda kadın mücadelesinde, süreklilik fikrini (güncel mücadele) akamete uğratmayacak radikal bir kopuşçuluk (devrim hedefi) ve kopuşu bir tramplene dönüştürecek süreklilik (devrimden sonra ataerkiyle gözü kara mücadele) kurtuluşun ana hattı olacaktır.

Kaynakça

- 1- Sibel Özbudun, Niçin Feminizm Değil?, Süreç Yayıncılık, (1984), s.15
- 2- Nancy Holmstorin, Sosyalist Feminist Proje, Teori ve Politikanın Günümüz Okuması, cilt 1, Kalkedon Yayınları, (2012), s.36
- 3- Gülnur Savran, “Feminizmler”, Yapıt Dergisi, (Mart-1985), s.8
- 4- Georges Duby, Michelle Perrot, Kadınların Tarihi, Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı, cilt:4, Türkiye İş Bankası Yayınları, (2005), s. 145
- 5- Women and Revolution, Workers, 1974, No.5, <https://www.marxists.org/history/etol/newspape/w&r/index.htm>
- 6- Clara Zetkin, Kadın Sorunu Üzerine Seçme Yazılar, İnter Yayınları, s.13
- 7- A.g.e., s.97-s.141
- 8- A.g.e., s.19
- 9- Tony Cliff, Kadınların Özgürlüğü ve Sınıf Mücadelesi, Ataul Yayınları, s.90
- 10- Clara Zetkin, Kadın Sorunu Üzerine Seçme Yazılar, İnter Yayınları, s.148
- 11- Aktaran Melda Yaman Öztürk, Feminizm Tartışmaları, Amargi (2011), s.145
- 12- Sibel Özbudun, Marksizm ve Kadın: Emek, Aile, Aşk, Tekin Yayınları, (2015), s.150
- 13- Sibel Özbudun, Niçin Feminizm Değil?, Süreç Yayıncılık, (1984), s.21
- 14- Aktaran Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim Yayınları, 2013, s.271
- 15- Shulamith Firestone, Cinselliğin Diyalektiği, Payel Yayınları, (1993), s.14
- 16- Juliet Mitchell, Kadınlar: En Uzun Devrim, Agora Kitaplığı, (2006), s. 50

- 17- Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim Yayınları, 2013, s. 150
- 18- Frederik Engels, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Sol Yayınları, 10. baskı, s. 79, (vurgu bana aittir - EP)
- 19- Clara Zetkin, Kadın Sorunu Üzerine Seçme Yazılar, İnter Yayınları, s.20
- 20- Sibel Özbudun, Niçin Feminizm Değil?, Süreç Yayıncılık, (1984), s.27
- 21- Vladimir İlyiç Lenin; Aktaran, Lise Vogel, Marksist Teoride Kadın, Pencere Yayınları, 2. baskı s.80

AİLE

“Erkek burjuvazidir ve karısı proletaryayı temsil eder.”

F. Engels

“Bugün kapitalist toplumda aile, çoğunlukla yabancılaşmamaya en fazla yaklaşan, insani ilişkilere (sıcaklık, güven, diyalog, rekabetsizlik, bağlılık, kendiliğindenlik, cinsel zevk, eğlence) hâlâ izin verilen tek yerdir.”

S.Sontag

“Kadınlar üzerindeki tahakkümün birincil sorumlusu ailedir.”

F.Tristan

“Aile” hakkındaki ilk kavrayışımız kaçınılmaz biçimde bireyseldir. Belki de bu nedenle ailenin, hayatı anlamada öncelikli bir “kök metafor” olduğu düşünülür.(1) Bir kök metafor olarak “aile”, korlu bir nefreti, taşkın bir sevgiyi, çocuksu bir gururu, varlığını hep duyuran bir utancı, çığlıkları duyulmayan bir kayıtsızlığı ve daha pek çok şeyi temsil edebilir. Bu anlam hangisi olursa olsun “aile”, desibeli yüksek bir “kök metafordur” ve bu haliyle arka planda belli belirsiz duyulan bir klasik müziğe değil; gümbürtüsü göğüs kafesinde hissedilen türde bir marşa benzer.

Belki de tüm bu güçlü ve yüksek duygulardan ötürü aile kimilerince “küçük bir ulus” olarak tanımlanmıştır. Yine de bilirsiniz, her zaman daha da dramatize edenler olacaktır ve onlara kalsa aile, “küçük bir ulus”tan da fazlasıdır; aile uygarlığın temelidir.

Başkaları da vardır: aileyi, “kalpsiz dünyadaki cennet” olarak romantize edenler ya da materyalist gerçekliğe işaret ederek onu bir “sığınak” olarak tanımlayanlar. Buna göre;

“Bugün kapitalist toplumda (...) aile çoğunlukla yabancılaşmamaya en fazla yaklaşan, insani (sıcaklık, güven, diyalog, rekabetsizlik, bağlılık, kendiliğindenlik, cinsel zevk, eğlence) ilişkilere hâlâ izin verilen tek yerdir.”(2)

Ailenin bir sığınak olduğu fikri doğal olarak akla şu soruyu getirir? Aile kim için sığınaktır? Camları silen, halıları, çamaşırları, bulaşıkları yıkayan, yemek pişiren, dikmiş diken, evdeki tamirat işlerini, ütüyü yapan; Simone de Beauvoir’ın tabiriyle Sisifos’un işkencesi gibi sürekli ve sürekli tüm bu işleri yapan kadınlar için de bir sığınak mıdır?

Peki aile, “sığınak” fikrinde de olduğu gibi siyaset ve toplum dışı bir yerde, bir tür “doğallık alanında” kavranabilir mi?

‘Aile’ tarihsel bir kategoridir

Çoğunlukla tarih-öncesi bir varlık gibi algılsa da bildiğimiz anlamda aile, insanlık tarihi düşünüldüğünde oldukça yeni bir olgudur. Hatta biraz abartılı bir ifadeyle söylersek, insanlık tarihi için aile, çünkü çocuk sayılır. Aile kavramının çıkışı bile bunu gösterir:

“Başlangıçta familia sözcüğü, günümüzdeki dar kalfalı burjuvaların ‘duygusallık ve karı-koca cıvılcıklarından yapılmı’ aile anlayışını dile getirmez; her şeyden önce Romalılarda karı-koca ile bunların çocukları için değil yalnızca köleler için kullanılır. Famulus, ‘ev kölesi’ ve familia bir adamın kölelerinin hepsi demektir. (...) Deyim, Romalılarca başkanın kadını, çocukları ve belirli sayıda köleleri, hepsini, Romalı babalık erkine göre öldürme ve

yaşatma hakkıyla buyruğunda bulundurduğu yeni bir toplumsal organizmayı adlandırmak için türetil di.”(3)

Bu anlamda aileye “doğallık alanının” olguları gibi değişmezlik, mutlaklık atfetmek tarih-dışı bir görüştür. Burada aileyi oluşturan bireylerin; “bakıma muhtaç çocukların”, “kutsal annelerin”, ‘koruyucu-evi geçindiren babaların’ hep aynı biçimde var olduğu ısrarı tabu konulardır.

Özellikle 19. yüzyılın dünyasındaki “aile” tanımlamaları düşünüldüğünde, F. Engels’in, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* yapıtının üstün ve ayrıcalıklı yanı, “ailenin” doğal ve siyaset dışı bir alanda kurulduğu tezlerini reddedip, kandaş aileden tekeşliliğe ailenin evriminin maddi ve tarihsel koşullarını ortaya koyması ve belli aile tiplerinin belli toplumsal formasyonlarla ilişkilendirildiği bir model sunmasıdır.

Aile, tarihsel değişim ve dönüşümünü üretim pratikleri içinde kurar.

“Materyalist anlayışa göre, tarihte son tahlilde belirleyici etken, dolaysız yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Bu ise yine ikili bir karaktere sahiptir. Bir yandan yaşam araçlarının, gıda, giyim, barınak ve bunlar için gerekli aletlerin üretimi; diğer yandan, bizzat insanların üretimi, türün üremesi...”(4)

İşte aile, tüm bu üretim pratiklerine doğar. K.Marx, *Alman İdeolojisi*’nde bu üretim pratiklerini, ilk iş bölümüyle ilişkilendirir. “İlk biçimi, tohumu, kadının ve çocukların erkeğin kölesi oldukları aile içindeki” iş bölümüdür.(5)

Tarihsel olarak toplumlar da kastaşma, sınıflaşma, miras hukukunda baba soy zincirinin (artı ürünün, özel mülkiyetin korunması ve aktarılması) oluşması ile kadının ikinci plana itildiği ailede, iş bölümü aynı süreçte oluşmuştur.

Özel mülkiyetin ortaya çıkması, baba soy zinciri ve miras aktarımına ilişkin toplum kurallarının oluşması “bildiğimiz aileye” rengini veren esas tarihsel kırılma noktalarıdır. Baba soy zincirinin tek eşliliği ifade ettiğini ama asıl olarak kadın tek eşliliğini ifade ettiğini de belirtmek gerekir. Nihayetinde tüpçülük, sütçülük, tesisatçılık gibi “kadınları baştan çıkaran(!)” erotik mesleklerin henüz oluşmadığı çağlarda bile “bu çocuk kimden” sorusu son derece önemliydi.

Tüm bunlardan çıkarılacak bir ara sonuç, ailenin tarihinin, aslında kadının ikincilleşmesinin, köleleşmesinin tarihi olduğudur. A.Bebel, “kadın köleleşen ilk insani varlıktır. Kadın, köle var olmadan önce köle olmuştur” derken bin yıllara uzanan ve aile yapısı içinde belirginleşen “cinsel eşitsizliği” ifade etmektedir.(6)

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Marksizm içinde özel olarak Engels’i takip edersek, aile, tarihsel bir kategoridir ve eşitlikçi “anaerkil” aileden “erkek egemen” toplumlara bir hat izler. Bu hat içinde belirleyici olan toplumların üretim tarzlarıdır.

Ne var ki, Engels’in kitabı 19. yüzyılın yetersiz antropolojik verilerine dayanmaktadır. Örneğin bugünün verileri başlangıçta anaerkil yapıların olduğu tezini desteklememektedir. Olgusal yönü kenara konulduğunda ise Engels’in, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* kitabı, bugün için bile önemli bir referans kaynaktır.

Dahası Engels’in “anaerkil olandan erkek egemen topluma” çizdiği ana hat, bir basitleştirmedir. Burada “ailenin”, tarihsel ve toplumsal koşullara koşut bir evrimi olduğu fikri son derece önemli olsa da düz-izleksel, aşamalı tek bir hat varsayımı kimi sakıncaları barındırmaktadır. Nitekim Engels’ten farklı olarak Marx, kabaca “ilkel komünal /

avcı-toplayıcı / köleci / feodal / kapitalist toplum” şeklindeki sıralı tarihsel ilerleme yerine; çoklu/karmaşık ilerlemeye vurgu yapmıştır. Marx örneğ in, bazı toplumlar ilkel komünal nken aynı anda başka yerlerde köleci ilişkilerin olduğuna değ inmiştir. Ayrıca Marx, yine bu doğrusal-aşamalı tarihsel hat varsayımını ilkel komünal toplumda eşitsizliğ e ilişkin nüvelerin olduğuna ilişkin vurgularla tartışmalı hale getirmiştir.(7)

Aile ideolojisi

Muhafazakar ideologların “ezeli-ebedi kutsal aile” iddialarının, özel bir ideolojiye, “aile ideolojisine” dönüşmüş olduğunu söylemek mümkündür. Örneğ in 1980’lerin yeni-muhafazakar sağ ı, sosyal devlet harcamalarının ortadan kalktığı, yoksullaşmanın toplumsal çatışmaları derinleştirdiğ i bir momentte dört elle “aileye” sarılmışlardır.(8)

Bu anlamda aile ideolojisi denildiğ inde onu var eden maddi zemin göz ard ı edilmemelidir. Kapitalizm, geleneksel toplumu çözerken, kitleleri aile bağlarından özgürleştirmemiş hatta tersine kitleleri aile biriminde örgütlenmeye, aile olarak “hayatta kalmaya” zorlamıştır.

Peki aile ideolojisi ne anlatıyor? Aile ideolojisi pek çok şey anlatıyor: Aileler niye dağılıyor, boşanmalar niye artıyor, bu gençler neden bu kadar geç evleniyor, evleniyorlar niye çocuk yapmıyorlar, kadınların sonuçta en kutsal vazifesi annelik değ il mi vs.

Oldukça köhne bile görünse esasında aile ideolojisi etrafındaki bu varyansınların dünyada “uluslaşma dinamiklerine” koşut geliştiğ ini söyleyebiliriz. Ailenin “ulusun ahlaki bir birimi” olarak tanımlanış ında, baba otoritesinde devlet, namus bilinen ana ya da sevgili olarak vatan toprağ ı, ulusun sağ lığı ve geleceğ i olarak genç nesillerdir konu edilen.

İşin aslı ulus-devlet, tüm bu romantik methiyeler karşısında, işi düşünce sizi arayan uzak bir akraba kadar soğuk ve hesapçıdır. Onun uzmanlığı çıkarlar ve maliyet analizidir. Bu nedenle devletin asıl ilgi alanı kaynaklardır; ekonomik ve demografik kaynaklar. Aynı anlama gelmek üzere devlet, ailenin içinde ne olduğuyla ilgilenmez, buraya kayıtsızdır.(9) Bu kayıtsızlığın tarihsel olarak en iyi ifadelerinden birinin 19. yüzyılda İngiliz hukukunda yer aldığını söyleyebiliriz: “Koca ile karı birdir ve bu bir kocadır.”

Yine de kapitalizmi ve uluslaşmayı arkasına alan aile ideolojisi ‘ailenin içindekileri tanımlamaya’ meraklıdır. Elbette ki önce çocuklar ve kadınlar...

Avrupa’da pre-kapitalist döneme kadar uzun yüzyıllar boyu bugünkü anlamıyla “çocukluk” diye ayrı kategoriden bahsedilemez. Çocukluk yedi yaşında sonlanan ve ardından “küçük yetişkinliğin” yaşandığı bir dönemdir. Çocuklar ile yetişkinlerin dünyası o kadar iç içedir ki çocuklar da yetişkinlerin oynadıkları oyunları oynar, aynı yerlerde sosyalleşir, daha küçük boyutlarda da olsa aynı kıyafetleri giyerdi. Çocukların ayrı bir odası yoktur. Cinsellikte dahil yetişkinlerin dünyası çocuklardan yalıtılmış değildir.

Ortaçağda yüksek ölüm oranlarına bağlı olarak, çocuklar çoğunlukla geçici bir kategoriydi. Öyle ki, ölme ihtimalleri göz önünde bulundurularak, bazı kardeşlere aynı isimlerin verilmesi yaygın bir uygulamadır. Sanayileşme ve kapitalizmin çocuklar için anlamı yığınsal biçimde ‘ucuz emek’ sağlamak olmuştur. Ama sanayileşme ve kapitalizm aynı zamanda, çocukların başta okuma-yazma vb. ile eğitilmesi gereken, yetişkinliğe hazırlanması gereken varlıklar olarak görülmesi anlamına geldi. İşte bu biçimde “çocukluğun icadı” başka icatları da zorunlu kıldı.

Ulusun sağlıklı nesillerini kim yetiştirecekti? Çocuk yapmak kutsal bir vazifeydi, “kan sudan ağırdı” kuşkusuz ama bu analar, kadınlar eğitilmeliydi. İlerlemiş bir toplum için kültürlü anneler şarttı. İşte bu yaklaşım öylesine umut vaat ediciydi ki kadın özgürleşmesinin ilk sloganları bile buradan türedi. ‘Kutsal anneliğin’ bu biçimde icadı yüzyıllardır ezilen, hor görülen, insan olup olmadığı tartışılan kadınlar için yepyeni bir kurtuluş stratejisine bürünmekteydi.

Anneler ve çocuklardan bahsedilse bile, yine de aile ideolojisi için eksik bir şeyler yok mudur? İşte ilginç olan da budur. Maktulün cenazesine gelen güneş gözlüklü katil gibi kimsenin dikkatini çekmeyen bir unsur daha var: “Babalar.”

Kocalar ve erkekler her yerde olmasına karşın tuhaf biçimde kimse “babalardan” bahsetmez, onların dokunulmazlıkları görünmezlikleri vardır sanki. 19. yüzyılın işçi sınıfı ailelerinde babaların pek ortalarda olmaması, uzun süreler boyunca eve uğramamaları yaygın bir kalıptı.

Bugün de bu durumun çok değiştiği söylenemez:

“Dünya çapında kadınlar hâlâ çocukları için ana destek kaynağı olmayı sürdürmektedir, erkekler ise aileden aileye geçmekte ya da hiçbir biçimde bir aile içinde olma ihtiyacı duymamaktadır.”(10)

Bunu destekleyen bir diğer olgu ise:

“Tüm Amerikalı çocukların yarısı bir noktada tek ebeveynli ailede yaşıyor ve bütün evliliklerin yarısı boşanmayla bitiyor. Endüstrileşmiş toplumlardaki kadınlar iyice iş gücüne entegre olurken –eşit ödeme yapılmasa bile– kadınların evlilikleri geçersiz kılma ve erkeklerden bağımsız yaşama kabiliyeti güçlendi. Bu aile ideolojisi ve insanların hayat gerçekliği arasında gerilim yaratıyor.”(11)

Kadınların, okumaktan çalışma yaşamına katılmaya, kamusal alana çıkma şansları arttıkça, bir biçimde bağımsız

davranabilme kapasiteleri genişlemekte ve bu da “aile ideolojisi” için yeni türde bir krizin, adlı adınca “aile krizinin” önemli bir dinamiği haline gelmektedir.

İşin ilginç yanı burada, aile krizi denilen olgunun birbirine zıt yönlerde ilerleyen iki süreci içermesidir:

1- Aile, tümüyle bir kuruntu ya da bulutsu diyarlardan hüküm veren ideolojik unsur /yapıntı değildir. Aile, başta işçi sınıfı olmak üzere kapitalist bir toplumsal formasyonda J.Brenner’ın tabiriyle, “hayatta kalma stratejisinin” özgül bir birimidir. Daha açık bir ifadeyle, kadının eve, çocuklara bakması, erkeğin işe gitmesi ya da kadının daha az ücretle bile olsa işe gitmesi gibi yaygın örneklerde görüldüğü gibi ailenin iktisadi bir yapı olarak, bir tür “direnme mevzisi” olarak işlevlenmesi, maddi bir zemindir.

Dahası “(...) kamusal alanın dejenere, tekinsiz, baskıcı, boğucu, hiyerarşik, katı bencil ortamının evi tüm bunlara karşı bir huzur mabedine çevirmesi; bu da belki de manevi-duygusal anlamda hayatta kalma stratejileriyle, evim evim güzel evim ideolojisinin, tüketimciliğinin bulunduğu günümüzün ultra yabancılaşmış ortamının bir fotoğrafı aslında. Aile sorunsalının güncel versiyonu buraya yönelik yatırımlar, beklentiler, hayal kırıklıkları, şiddet, cinnet vs. ile örülür.”(12)

2- Kapitalizm bir yandan insanları aile birimi etrafında dayanışmaya, direnmeye mecbur bırakırken, diğer yandan, olduğu varsayılan ‘hayatta kalma stratejilerini’ ideolojik, kültürel, ekonomik süreçlerle geçersizleştirerek aileyi dağıtır.

Ailenin feshedilmesi

Aile karşıtı fikirlerin üzerinde en çok durduğu konu “ailenin feshedilmesidir”. Ailenin ortadan kaldırılması fikri

Platon'a kadar uzanan bir düştür. Platoncu "toplum çıkarının üstün olduğu" düşüncesi, bundan sapmaya yol açan özel bağlar ve çıkarların yadsınmasını gerektirmekteydi. Aile "kayırmacı üstün duygulara" yol açarak toplumun ortak çıkarında bölünmeye neden oluyordu. Aristoteles ise toplumun çıkarı için "ailenin feshedilmesi" fikrini "bir bardak şarabın denize dökülmesine" benzetir. Şarap bardağın içinde oldukça lezzetliyken, büyük bir suya döküldüğünde hiç lezzet vermeyecektir.(13)

Aile karşıtı fikirler feminist literatürde hatırı sayılır bir ağırlık oluşturmaktadır. Feminist ütopya Herland'de aile tümüyle yok edilmiştir. "Orada bildiğimiz anlamda 'ev' yoktur; çocuk yetiştirme bir meslektir, atıklar geri dönüştürülür ve ülkenin her noktasında insanların sevgiye ve ilgiye ihtiyaçları olduğunda gidebilecekleri 'yardım' tapınakları vardır."(14)

Adı, boşanma hakkıyla anılan Flora Tristan, aileyi 'kadınlar üzerindeki baskının birinci derecede sorumlusu' olarak tanımlar. Fransız Devrimi günlerinde ütöpik sosyalizmin temsilcilerinden Robert Owen ise ailede özellikle kadını köleleştiren ev işleri ve çocuk bakımının kolektifleştirilerek çözülmesi gerektiğini epey ayrıntılı taslaklar hazırlayarak, hesaplamalar yaparak ortaya koyar.

Marksizmin ailenin feshedilmesi talebi ise ailenin sınıflı toplumlar boyunca iktisadi bir birim olarak karakterize olmuş baskı ve sömürüsüne karşı bir taleptir. Aile iktisadi bir birim olarak tasfiye edilmelidir. Bu talep somut olarak ailenin yerine ne konulacağını ise yanıtsız bırakır:

"Tek eşli aile, uygarlığın başlangıcından itibaren büyük ölçüde, modern zamanlarda ise hissedilir bir şekilde ilerlediğine göre, cinsiyetlerin eşitliğine erişilene dek daha da

ilerlemeye yetili olduğu öngörülebilir. Uygarlığın sürekli ilerlediği varsayımıyla, tek eşli aile uzak bir gelecekte toplumun gereksinimlerini karşılayamaz hale gelirse, ardılının doğasını kestirebilmek olanaksız.”(15)

Sonuç olarak feminizmin çeşitli yorumlarından Marksizme uzanan, “ailenin feshedilmesi” talebinin, devrim gibi büyük alt üst oluşları ve dahası uzun yıllara yayılan bir toplumsal dönüşümü gerektirdiği söylenebilir. İşin ilginç yanı, başka bir bağlamda bile olsa bu çağrıya, tam da *Komünist Manifesto*’da söylendiği biçimiyle “aile duygusallığı peçesini” yırtmaya en hevesli görünen kapitalizmin de ilgisiz kalmamasıdır.

Kaynakça

- 1- “Kök metafor” ifadesi için, Ahmet Murat Aytaç, Ailenin Serencamı, Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşması, Dipnot Yayınları, (2015), s.29
- 2- Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim Yayınları, (2014), s.153
- 3- Friedrich Engels, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Sol Yayınları, 10. Baskı, s.63
- 4- A.g.e., s.12
- 5- K.Marx, F.Engels, Alman İdeolojisi, Sol Yayınları, (2004), s.54
- 6- August Bebel, Kadın ve Sosyalizm, İnter Yayınları, (1996), s.46
- 7- Bu konuda bkz., Marksist Klasikleri Anlama Kılavuzu, Yordam Yayınları, (2013) s.351 ve K. Marx, Etnoloji Defterleri, Hil Yayınları, (2013) Birinci bölüm, s.30-31
- 8- Daniel Gittins, Aile Sorgulanıyor, Pencere Yayınları, (2012), s.12
- 9- A.g.e., s.147
- 10- Nancy Holmstorm, Sosyalist Feminist Proje, Teori ve Politika-nın Günümüz Okuması, Cilt 1, Kalkedon Yayınları, s.282
- 11- Shery Wolf, Cinsellik ve Sosyalizm, Sel Yayınları (2009), s.33
- 12- Johanna Brenner, Sınıf Siyaseti ve Kadın, Kalkedon Yayınları, (2012), s.208
- 13- Ahmet Murat Aytaç, Ailenin Serencamı, Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşması, Dipnot Yayınları, (2015), s. 83
- 14- Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim Yayınları, (2014), s. 103
- 15- K. Marx, F. Engels, V. İ. Lenin, Marksizm, Kadın ve Aile, Bilim Ve Sosyalizm Yayınları, (2000), s. 168

AŞK

*“(...) ‘geçici bir tutku ve yakınlık’ bile evli bir çiftin aşksız
öpüşmelerinden daha şiirsel ve temiz(dir).”*

I. Armand

“İşçi kural olarak aşk nedemiyle evlenir.”

A.Bebel

“Eğer özgür olsaydık, aşka ihtiyacımız olur muydu?”

T. G. Atkinson

Aşk'ın teorik bir tartışma için pek de uygun olmadığı düşünülebilir. Klişeci romantik bir söylemin “aşk yazılmaz, tartışılmaz, yaşanır” demesi pek muhtemeldir. Hele ki o ağır, grilere bürünmüş ciddi teorik tartışmalar düşünülünce, aşk, cenaze evine neşeler saçarak giren asi ve de hoppa bir genç kız gibidir. Ama yine de aşk hakkındaki tartışmalara, tanımlama çabalarına bakıldığında böyle olmadığı görülecektir.

Tüm 19. yüzyıl felsefi tartışmasının en önemli konularından biri aşktır. Aşkı hiç önemsemeyenler ya da aşkı küçümseyenler bile yoğun bir tartışmaya girişmek zorunda kalmıştır. Böyle olması özellikle Aydınlanmanın bağrında filizlenen, “birey” fikrinin kaçınılmaz sonuçlarından biridir.

Aşk hakkında sözünü söylemeyen yok gibidir. Hegel'den, Fransız Devrimi'nin mühim şahsiyetlerine, ütopyacılar, ilk feministlere, genç Marx'a, kötücül Schopenhauer'a, yaşam sevincimizi lime lime eden Kierkegard'a, romantik Schelling'e konu önemlidir.

Hiç kimse, söz gelimi Schopenhauer'a ayıp olmasın diye "romantik bir buluşmayı" iptal etmeyecek bile olsa bu tartışmalara bakmak "aşk sorunsalını tanımlamak" anlamında önemli olacaktır. Aşk tartışmasında belirgin biçimde iki kamptan bahsedilebilir:

"Filozoflar iki kampa ayrıldılar: Bazıları, cinsiyetler arası ilişkilerin barışçıl ve uyumlu olacağını varsayarken, bazıları savaş beklentisi içindeydi. Her iki hasım kamp, yaşamın yüce zevklerinin ve en aşağılık ıstıraplarının odak noktasının, aşkın tanımına kafa yordu." (1)

Barış ve uyum yanlılarından biri olan Fitch'e göre aşk, "doğa ile aklın en içten birleştiği nokta"dır. Bu uyum ve birleşme vaadinde, kadının doğayı temsil ettiği bellidir. Fitch'e göre aşk, aynı zamanda "cinsel içgüdünün kadında tezahür ettiği biçim"dir. Bu tanıma kabul edersek, bir kadının uluorta aşık olduğunu söylemesini ya da aşk şarkıları mırıldanmasını erotik bir itiraf olarak görmek gerekecektir. Üstelik aşık olmadığı halde aşk şarkılarında hislenenlerin durumu daha da acıklıdır.

Fitch'e gibi bir diğer uyum yanlısı olan Hegel için aşk, "ben" ve "öteki" diyalektiğinde doğar. Öyle ki bu diyalektik varoluşun bilinçli bir formu olarak evlilik günde- me gelecektir; evlilik "bilinçli aşk"tır. Her ne kadar nikah memurlarının bu tip bir diyalektikten haberi olmasa bile Hegel'deki "ben" ve "öteki" tanımları oldukça önemlidir. Birinin diğerine göre tanımlandığı, birinin "asıl olanın" ötekisi olarak var olduğu bu diyalektik, aşkta eşitlik tartışmasının erken dönem nüvelerinden biridir.

Aşk hilesi ve 'erkek yiyen orospular'

Uyum yanlılarının aksine 19. yüzyıl, kötümserlerin de sözünü taşır. En ünlülerinden biri olan Schopenhauer'a göre

aşk, libidonun maskesidir. Cinsellik yutucu bir kara delik, doğamızın utançla anılması gereken defosu; aşk ise bu defoyu masumlaştıran, uhrevi kılan, konuyu tensellikten ve arzudan uzaklaştıran bir paravandır, doğanın bir hilesidir. Bu hilede, erkek “lekesiz bir çileciliği”, kadınsa geçici güzelliği ve çocuksu akli temsil eder. Schopenhauer’un “acıklı aşk sahnesini” hayal etmemiz zor değildir. Kahramanımız, vajina kapanına kısıtılan, acı çeken, iğdiş edilmiş bir penistir. Kuşkusuz oldukça dokunaklı bir sahnedir.

Aşkın, kadın ya da erkek olmanın büsbütün dışında, cinsiyetler-ötesi, evrensel bir vaka olmadığını en iyi ortaya koyan, tam da bu tartışmalardır. 19. yüzyılın egemen duygu dünyasında bir tarafta “baştan çıkarılan masumlar” diğer tarafta “erkek yiyen orospular” vardır. Bu nedenle, Kierkegard, romantik aşk savunusundan tiksintiyle bahseder: “Aşk böylesine çarpıtılmamalıdır”, aşk böylesine yüceltilirse kadınlar arasında kurtuluş arzusu uyandırabilir.(2)

Aşk yüceltmesinin kadında bir kurtuluş arzusu uyandıracığı korkusunun çok da temelsiz olduğu düşünülmemelidir. Aşkı özgürlükle ama özellikle de cinsel özgürlükle bağdaştıran E.Goldman’dır. Goldman aşkın gücünü ıslah edici bulur.

“Aşk, yaşamın en güçlü ve derin ögesi (...) aşk, tüm yasalara, anlaşmalara karşı koyan; aşk, insan kaderinin en güçlü biçimlendiricisi; böyle dayanılmaz bir güç nasıl olur da zavallı küçük devletin-ve klisenin-yarattığı kötü evlilik ile eş anlamlı tutulabilir.”(3)

Goldman gibi Inessa Armand da, “geçici bir tutku ve yakınlığı, evli bir çiftin aşksız öpüşmelerinden daha şiirsel ve temiz” bulunduğunu söylerken aşk yanlısı cephede olduğunu sezdirir.(4)

Marx, “yabancılaşma” kavramının düzeylerinden biri olarak; kapitalizmin duyularımızı metalaştırdığından, duyularımızı bile yeniden kazanmak için ciddi bir siyasal dönüşüme ihtiyacımız olduğundan söz eder.(5)

Aşkın içine doğduğu toplumsal koşullarından biri olarak “mülkiyet ilişkileri” siyasal dönüşümün ana odağı olmak durumundadır. Bu soyutlamanın biraz dramatik bir yorumunu A.Bebel “işçi kural olarak aşk nedeniyle evlenir” diyerek ortaya koyar.(6) Bu aslında “mülkiyet varsa aşk yok” diyen kaba bir materyalizm örneğidir.

Tanımlayıcı bir çerçeve için aşk’ın, soyut, kendinden menkul, toplumsal koşulların dışında bir kavram olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü aşkın öznesi lahana ya da tirbuşon değil insandır, dahası belli koşulların insanıdır. Aşkın insanları, sınıfları, cinsiyetleri, ırkları olan insanlardır. Aşk karşıtı söylem kendini tam da bu sınır boylarında kurar.

Aşk ‘kurbanın tecavüzcüsüne yanıtı’ ya da bir tür ‘metafizik yamyamlık’ mı?

Aşk karşıtı söylemin ağırlık merkezini radikal feminizmin oluşturduğunu söyleyebiliriz. S.Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*’nde aşka itirazını oldukça kesin bir dille ortaya koyar.

“(…) aşık olmak, erkeklerin görüşünün, kadınların sınıfsal aşağılıklarını gözden silmeye yarayacak biçimde değiştirilmesi sürecinden başka bir şey değildir.”(7) Erkek kendinden aşağı gördüğü kadını sevmek için onu yalancı biçimde yüceltir, idealleştirir Firestone’da. Aşk, kadınların sömürülmesi için bir aparattan fazlası değildir. Ve nihayet, erkekler gerçekte sevemezler, kadınlar ise alt bir sınıf olarak “erkek onayına” mecburdurlar, Firestone’a göre.

Firestone’un aşka itirazını, Bebel’in kaba materyalizmin-

deki “mülkiyet” kavramının yerine “erkek”i koyarak, “erkek varsa aşk yok” halinde elde edebiliriz.

Erkeğin “yalancı idealleştirmesi” bir tür şövalye aşkıdır. Vahşi, romantik ve alabildiğine erkek “şövalye aşkı”. Lacan, bu şövalye aşkını “erkeğin kendi narsistik idealini yansıttığı bir ayna” olarak niteler.(8) Bu narsistik ideal bir dış fırçasına ya da masa lambasına değil de bir kadına yöneldiğinde adına aşk denmektedir.

Aşka yönelik en radikal itirazlardan biri Ti-Grace Atkinson’da vardır. Atkinson’a göre aşk; kadınları ezmenin psikolojik eksenidir. Aşk patolojik bir şeydir. Patoloji; ezilme ve değersizleşmeye karşı bir fantezi boyutundadır. Bu yaklaşım, erkeklerin tüm varoluşsal endişelerini, kendilerinden aşağı gördükleri kadınları fiziksel, duygusal ve hatta psişik olarak yağmalamalarıyla giderdiklerini; ezen erkeğin kendini bütünlemek için, ezdiğini (kadını) yamyamca yemek zorunda olduğunu; erkeğin, kadının yalnızca bedenini değil, düşlerini, arzularını, değer yargılarını ele geçirdiğini iddia eder. Bu nedenle aşk “metafizik yamyamlık”tır.

Burada bir parantez açalım. Aşk’ın “metafizik yamyamlık” olup olmadığı tartışması bir tarafa, “aşk cinayeti” gibi “seven erkek yapar” söylemine payandalık eden kalıp yargılar, aşkın “toplumsal cinsiyet eşitsizliği” dışında düşünülmemeyeceğini net olarak ortaya koyar. Dolayısıyla metafizik olmayan bir “yok etme” de, kendi söylemini aşk’ın sınırları içine kurar.

Devamla Atkinson şunu sorar: “Eğer özgür olsaydık, aşka ihtiyacımız olur muydu?”(9)

A.Kollantay aşkı en çok ‘bağımlılık’ ilişkisiyle düşünür ve bunu Anna Ahmotova’nın şiiriyle anlatır: “Sana boyun eğmek mi? Deli misin sen!”

Ekim Devrimi'nin yeni-özgür kadını kendini "aşk hapis-hanesinden" kurtarmaya meyleder, onun boğucu zincirlerini kırar, "aşksız dirilmiş hisseder" Kollantay'a göre. Yine de Kollantay'ın aşk hakkındaki tutumu radikal feminist örneklerdeki gibi "düşmanlığa" varmaz. Aşk, kollektif yaşamın harika yaratıcılığındaki uğraklardan biridir.(10)

Mülkiyet ilişkilerine, yabancılaşıma ve eşitsizliğe, toplumsal cinsiyete, kadın ve erkeğe baktığımızda aşk etrafında dönen tanımlama çabaları bunlardır. Peki tüm bunları dışlamasa da bugünün daha içsel, birey odaklı, varoluşsal dinamiklerinden bahsetmek mümkün müdür?

Modern romans: Seksin aşka galebe çalması

Bugünün insanının kat kat yabancılaşımlarında aşk nereye yerleşir? Rollo May'in *Aşk ve İrade* kitabında anlattığı modele göre, aşkın psikodinamiği döngüsel bir izlek içindedir. Gündelik yaşamın risklerle dolu bir cangılı çağrıştırdığı günümüz koşullarında milyon çeşit uyaranla başa çıkmak için çok doğal olarak perdelerimizi kapatıyoruz. Bir anlamda kendimizi biraz yalıtıyoruz. İşte o biraz yetmediğinde bir kat daha çekiyoruz ve bir bakmışız ki artık hissedemez, algılayamaz duymaz olmuşuz. Kayıtsızlık önce bir savunma mekanizmasıyken hızla içimizi kurutan bir kansere dönüşüyor.

Kısacası, yaşamımızdaki aşırı uyaranlar ve yaşamı, olayları ve dünyayı değiştirememeye hali bize acı vermektedir. Güçsüzlük, boşunalık, umutsuzluk, kaygı bu 'iradesizlik' içinde büyümektedir. İşte burada, sürekli ve sürekli bu duygularla cebelleşmek yerine pek de fark etmeden yaşamı değiştirmekten vazgeçmeye ve bunun için de kayıtsız kalmaya (apathy) başlıyoruz.

Kayıtsızlık kendini, hissetmekten geri çekilme, "tasarlı

biçimde etkilenmeme" ya da yakın ilişkiden kaçınma şeklinde ortaya koyuyor. Ne ki bu aşırı kayıtsızlık ve hissedememenin yarattığı "boşluk duygusu", yeni ve daha da katlanılması zor bir durum yaratıyor.

Çünkü kat kat çekilen perdelerin arkasında yalnız ve ölümlü bir varlık olarak bizi "değerli ve iyi" hissettirecek bir şeylere ihtiyacımız var. Aşk neden tam da buraya doğmasın? Üstelik sıfır riskli, güvenli, acısız bir aşk.

Geleneksel romans kalıbında 'kavuşamayanların' acıdan devşirdikleri aşk ve erdem, günümüzün haz odaklı, tüketimci ilişkilerinde insanlığın "yitik bir anısı" gibidir. Freud'un tatmin edilmesi kolaylaşan erotik ihtiyacın psikik değerinin azaldığı ve geleneksel engellerin libidoyu yükselttiği telkinlerine mükemmelen uyan bu "yitik anı", bugünün modern romansına, geçmişin tatlı düşleri gibi sürekli çalım satar.

"Modern romans" kavuşamamayı, acı çekmeyi, geleneksel engelleri açık biçimde reddeder. Modern romans hız ister, acımasız bir fayda mekanizmasının kurbanı olmuş gibidir. Onun ritmi, konserve fabrikasındaki fordist üretim bandının hızıdır.

Alain Badiou şöyle anlatıyor: "(...) Paris baştan aşağı Meetic adlı tanışma sitesinin afişleriyle donanmıştı, site-nin adı dikkatimi çekti. O reklam kampanyasından birkaç sloganı anımsıyorum. Birinde (...) 'Aşkı rastlantıya bırakmayın!' deniyordu. Bir başkasındaysa: 'Aşka düşmeden âşık olunabilir!' Demek mesele düşmekte, o ortadan kaldırılıyor, öyle değil mi? Başka bir tanesinde de, 'Acı çekmeden de pekâlâ âşık olabilirsiniz!' deniyordu (...) Bu reklam propagandasının 'aşk' konusunda bir güvenlik anlayışından ileri geldiğini düşünüyorum." (11)

Aşkî rastlantıya bırakmak gereksiz bir vakit kaybı, acı çekmek ilkelik, her şeyi bilmeden ve hesap etmeden hareket etmek bir tür cehalet oluyor böylelikle. İşte tam da burada güvenli, sıfır risk vaadiyle uygulanımı ve onun olası acılarını kenara iten yeni bir güç doğuyor: Seks.

Artık insan ilişkilerini temelden etkileyen yeni bir yabancılaşma biçimi olarak yüz yılların bastırılmış cinselliğinin, tüm cüssesiyle ortaya çıkması; siyasetten kurtuluş teorilerine, gazete köşelerinden evlilik programlarına, kürtaja ve çok eşliliğe uzanan geniş bir alanda kendini var etmesi gündemde. Lacan, “cinsel ilişki yokluğunu incelikli biçimde ikame etme” olarak aşktan bahsederken tam da bu hakim eğilime vurgu yapmaktadır.(12)

Konu en özet ifadesiyle, seksin aşka galebe çalması, tüm tanrısal edasıyla meselenin merkezine yerleşmesidir. Yine de işlerin çok da yolunda gitmediği, yaygın boşanma oranlarına, çift terapilerine, iyi bir ilişki için yazılmış tonlarca kitaba, yaşam ve aşk koçlarına bakıldığında gün gibi ortadadır. Aşkın yüksek ve tehlikeli duygularından arınan insan bu kez seksin muhasebe defteriyle uğraşıyor. May'ın ifadeleriyle yeni sorunlar; ön sevişme yeteri kadar uzun muydu, aynı anda orgazm olundu mu, kadın için sara nöbetine benzemesi gereken orgazm anı refleksleri yeterince iyi miydi, haftada kaç kez sevişiliyordu, son yıllarda bu çetelenin durumu neydi vs.

Dahası işin acıklı yanı şöyle ifade edilmektedir:

“(…) ‘orgazmın zulmü’ denilen şeye ve bir başka yabancılaşma şekli olan aynı anda orgazma ulaşma kaygısına bakalım. İtiraf etmeliyim ki insanlar ‘vahiy gibi orgazm’dan söz ettiklerinde ‘Niçin bu kadar çok uğraşmak zorunda olsunlar’ diye merak ediyorum. Bu şatafatlı efektlere ilgi

duymakla hangi kendine güvensizlik çukurunu, hangi iç yalnızlık boşluğunu doldurmaya çalışıyorlar.”(13)

Tüm bu hesapların ve çetelelerin vardığı yer, seksin, aşkı yerinden ettiği ‘iktidar koltuğunda’ yozlaşması, mekanikleşmesi, sıkıcılaşması, özgürleştirici görünen o “cool” havasının tersine giderek uysal bir “iktidar aparatına” dönüşmesidir.

Kaynakça

- 1- Georges Duby, Michelle Perrot, Kadınların Tarihi, Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı, cilt:4, Türkiye İş Bankası Yayınları, (2005), s. 53
- 2- A.g.e, s.54-57
- 3- Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim yayınları, (2014), s. 109
- 4- Sibel Özbudun, Marksizm ve Kadın: Emek, Aile, Aşk, Tekin Yayınları, (2015) s.137
- 5- Terry Eagleton, Kuramdan Sonra, Literatür Yayınları, (2004), s.160
- 6- August Bebel, Kadın ve Sosyalizm, İnter Yayınları,(1996), s.154
- 7- Shulamith Firestone, Cinselliğin Diyalektiği, Payel Yayınları, (1993),s.142
- 8- Slavoj Zizek, Kırılgan Temas, Metis Yayınları, (2006), s. 118
- 9- Josephine Donovan, Feminist Teori, İletişim yayınları, (2014), s. 285
- 10- Aleksandra Kollantay, Marksizm ve Cinsel Devrim, Tüm Zamanlar Yayınları, (1992) s.95
- 11- Alain Badiou & Nicolas Truong , Aşka Övgü ,Can Yayınları, 2011, s.16
- 12- Slavoj Zizek, Kırılgan Temas, Metis Yayınları, (2006), s.123
- 13- Rollo May, Aşk ve İrade, Okuyan Us Yayınları, (2010), s.50

LGBTİ VE QUEER TEORİ

“Modern-öncesi yasada livata, yasaklanan bir eylem olarak tanımlanıyordu, bir bireyin niteliği veya davranış modeli değildi. 19. yüzyıl homoseksüeli ise hem ‘bir şahsiyet, bir geçmiş, bir örnek olay’, hem de ‘bir yaşam türü, bir yaşam biçimi, bir biçimbilim’ oldu.”

M. Foucault

“Sovyet yasaları, Avrupa yasalarının kamu ahlakını ihlal olarak tanımladığı eşcinsellik, sodomizm ve çeşitli diğer cinsel tatmin yollarını ‘doğal’ olarak kabul eder.”

SSCB-Cinsel Devrim Broşürü (1923)

“Heteroseksüellik ve homoseksüellik aynı ‘malzeme’den oluşmuş, her ikisi de semptomatik, travmatik, savunmacı olan türdeş yapılanmalardır.”

N.Chodorow

LGBTİ (Lezbiyen, gey, biseksüel, trans, travesti ve interseks) bireylerin toplumsal cinsiyet içinde tanımlanmalarının henüz daha giriş aşamasında bile bazı zorlukları vardır. Alfabeden sürekli harf çalmaya ahdetmiş bir halleri olduğu bile düşünülebilir. Geçen yüzyıl başında tıbbileştirici/katalogcu bir adlandırmayla hemen tamamı için “homoseksüel” kavramı kullanırken, bugün lezbiyen, gey, biseksüel, trans, travesti ve interseks bireylerden bahsediyoruz. Hatta özenle yanına artı koyarak dışlanmış bir kimlik kalmamasına gayret ediyoruz. Nitekim özellikle Kuzey ülkelerinde

örgütlenmeye başlayan “aseksüel” bireyler bu artışa dahil olmuş görünüyor.

LGBTİ+ bireyler için literatürde çoğunlukla kullanılan “cinsel azınlıklar” tanımının, tüm bu çoğullaşmadan sonra hâlâ geçerli olup olmadığı, bu bireylerin heteroseksüellerle göre azınlık olup olmadıkları bile tartışma konusudur. Yine de “cinsel azınlıklar” kavramının niceliksel bir durumdan çok, heteroseksüel hegemonya altında “azınlık” konumunu mimlemesi anlamında kullanışlı olması mümkündür. Benzer bir yaklaşımla “kenar cinsellikler” ifadesi de kullanılmaktadır.

Cinsel azınlıklar sorununun, tüm bu kavramsal titizlenmelerin öncesinde, sıradan gündelik yaşama yumuşak bir iniş yapacak olursa, heteroseksüel hegemonyanın izlerini de taşıyan kimi sorularla karşılaşması olağandır. En popüler olanları sıralarsak, öncelikle eşcinsellik doğuştan gelen bir şey midir? Genlerle ya da hormonlarla ilişkili olabilir mi? Peki çevresel/toplumsal faktörlerden bahsedilebilir mi? Cinsel azınlıkların yaşadığı eşitsizlikler, baskı ve şiddet toplumsal cinsiyetle ya da kadının ezilmişliği ile benzer dinamiklere mi sahiptir? Baskının nedeni, kökeni nedir?

Sodom ve Gomoran’ın hayaleti: Seviciler, ‘ibneler’, ‘nonoşlar’, tuhaflar...

Eşcinsellik olarak ayrı bir kimlik biçiminde tanımlanmasa da eşcinsel edime ilişkin kısıtlamalar, yasak ya da tabular erkek egemenliği kadar eski bir tarihe sahiptir. Yine de en belirgin ve sembolik uğraklardan birini Sodom ve Gomora şehirlerinin yağmalanması ile anabiliriz.

Kavgacı İbrani kabile topluluklarındaki (M.Ö. 1047) sert cinsel yasaklardan biri eşcinselliğe ilişkin olarak ortaya çıkmıştı. İbranilik, oldukça takıntılı, katı ve teferruatlı

biçimde, ağız ve cinsel organlar yoluyla bedene nelerin girip çıkabileceğini tanımlamaktaydı. Bunun nedeni, düz olarak dini taassup değil, kabile toplumlarının toprak mülkiyeti ve komşularıyla “dış politikasının” bire bir yansımasıydı. “Erkek erkeğe sekse izin veren toplumları yok etme/işgal etme” dinsel bir öğretiyile, “Yahudi tanrısının Sodom ve Gomora şehirlerini cezalandırması” olarak savunulmuştu.(1) Sodom ve Gomora’nın “tanrı tarafından” helak edilmesi, öylesine güçlü bir mimleyici teolojik efsaneye dönüştü ki, yüzlerce yıl sonra 1968’de Kuzey Caroline Yüksek Mahkemesi bir eşcinsellik vakası hakkında haklılığını Sodom ve Gomora’ya atıfla ortaya koymuştu.

Erkek egemenliğinin miras, mülkiyet, aile gibi yapılarının cemaate tatbik edilmesi, yalnızca cinsel ilişkilerin denetlenmesi ve toplumun tahakküm altına alınması anlamında değil ama örneğin kabileler arası ilişkiler için de önemli bir unsurdu. Bu anlamda, dönem koşullarında hem bir “dış politika” hem de toplumu hizaya getirme aparatı olarak işlev gören sert “eşcinsellik karşıtı” dinsel vaaz, İbranilerde oldukça açık haldeydi. Eşcinselliğe karşı bu biçimde bir şiddet pek çok toplum için oldukça yabancıydı. Söz gelimi eski Yunan’da “eşcinsel edim” oldukça saygın ve ayrıcalıklıydı. Öyle ki, alaycı şiirlerinden birinde Aristofanes anüsten “nefis tomurcuk” olarak bahsederken, Platon ise *Şölen*’de ancak eşcinsel (erkek) aşka adananların devlet adamı olabileceğini anlatmaktaydı.(2)

Yine de Eski Yunan için tüm o “oğlancılık” söylencelerinin eşcinsellik için büyük bir özgürlük olarak addedilmesi yanlış olacaktır.

“(Klasik dönem Atina’da) cinsel ilişki, iki ya da daha fazla kimsenin müşterek biçimde dahil olduğu bir girişim değil, toplumsal olarak üst seviyede olanın aşağıda olana

uyguladığı bir eylem gibi resmediliyordu. Asimetrik bir harekette olması gerektiği gibi, cinsel ilişki -bir kimsenin bir diğeri tarafından penetre edilişi- iştirakçilerini belirgin biçimde ayırtıyordu ve kökten farklı ve kıyaslanamaz kategorilere (penetre eden ve edilen), üst ve alt toplumsal kategorilerle ayırıyordu.”(3)

Bu nedenle klasik dönem Atina’da, duhul, erkek yurttaşların “ayrıcalığı”, “sınıfsal üstünlüğü” ve hükmetme biçimi, belirgin olarak erkek egemen, sınıfsal ve hiyerarşikti.

İbranilerden sonra Hristiyanlığın da eşcinsel edimle ilgili yaklaşımı çok değişmedi, hatta tüm cinsel edimlerin utanç verici olduğuna dair püriten yaklaşım eşcinsel edimi tümüyle yasa dışına itti. Eşcinsel vaka, dinin gözünde üreme dışı faaliyet olarak doğaya karşı günah olarak görülmekteydi. Eşcinselliğe karşı Hristiyanlığın ilk yasası 553’te çıkmış ve artık eşcinsel edim tanrıya karşı işlenen bir suça dönüşmüştü. Resmi ceza hadım edilerek, öldürölme oldu. Ortaçağ boyunca eşcinsel edime çok çeşitli işkence ve cezalar verilmesi ile cemaat yapılarında “malum ama gizli” eşcinsel edimler aynı sahnede yer aldı.

Modern dönem cinsel azınlıklar

19. yüzyılın ortalarında bir gazetede yazılanlar şöyleydi:

“[Kadın] içiyordu (...) küfrediyordu, kızlarla flört ediyordu, iş arkadaşları gibi ağır çalışıyordu, balık tutuyor ve kamp yapıyordu, tütün bile çiğniyordu”.(4) Bu haber, aslında yalnızca iş bulmak için değil, kadınlarla flört etmek için de erkek kıyafetleri giyen kadın işçilerin (cross-dressing trans erkek) yetkililerin dikkatini çekmeye başladığını göstermekteydi.

Buna benzer vakalar 19. yüzyılda “cürüm işleme kastıyla” erkek kılığına girmek olarak tanımlanıyordu. Her ne kadar kimse tam olarak cürümün ne olduğu konusunda bir fikir

sahibi olmasa da doktorları, savcılar, polisleri, kamu görevlilerini, yasa yapanları “tanımlama” yapmaya iten bir durum oluşmuştu. Doktorlar fellik fellik eşcinselliğin işaretlerini aramaya koyuldular.

Böylelikle, “homoseksüellik” kavramı, ilk kez 1847’de Alman-Macar doktor Karl Maria Benkert tarafından ortaya atıldı. Benkert, homoseksüelliğin doğuştan olduğunu ve cezalandırılmaması gerektiğini savunarak, Heinrich Ulrichs’in adlandırdığı biçimiyle “üçüncü cins” kavramına düşünsel bir girizgah sağlamıştır.

Bu tanımlama çabaları aynı zamanda Aydınlanmanın bağrında yetişen rasyonel, akılcı fikirlerin izlerini taşımaktaydı. Bu nedenle de homoseksüellik geçmişteki gibi doğaya/tanrıya karşı bir günah olmaktan çıkıp, “zihinsel bir hastalık” olarak tanımlanmaya başlamıştı. Eşcinselliğin, tıbbi ve psikiyatrik bir vaka olduğuna ilişkin ısrar, oldukça inatçı biçimde 20. yüzyılın son çeyreğine kadar sürecekti. Nitekim eşcinsellik Amerikan Psikiyatri Birliği’nin zihin hastalıkları listesinden 1973’te çıkarıldı.

Eşcinselliğe ilişkin tabu, söylence, mit ve yasaların ağırlıklı olarak odağı kuşkusuz erkek eşcinsellerdi. Viktoryen dönemin katı ahlakçılığı, lezbiyenler konusunda suskundu. Zira bir kadının cinsel duyguları olabileceği fikri önsel olarak reddediliyordu. Lezbiyenlerin tehlikesi, sınırı aşır erkek gibi giyinip, çalışır, yaşadıklarında ortaya çıkmaktaydı. Diğer yandan “lezbiyenlerin görünmezliği”, “erkekliliğini ıskartaya çıkaran” “kadınsı” homoseksüellere duyulan erkek egemen öfke temel alınır sa tutarlıdır.

19. yüzyılın tıp dünyası canhıraş bir gayretle cinsel davranışları kataloglamaya, sistematik ve tanımlanır hale getirmeye soyunmuştu. Homoseksüellik de bu katalogda psikotik cinsel arzuların yanına dizilmişti. İşte bu dönemde

homoseksüellik, koprofil (dışkıdan uyarılma), ürofil (idrardan uyarılma) ve misofil (pislik sevgisi), nekrofil (ölülerle seks yapmak), jerontofil (yaşlılarla seks yapmak), teşhircilik gibi türlerle literatüre girdi.

Eşcinseller üreme-dışı seksle, menilerini “boşa harcayan” hasta mastürbasyonculara benzetilmekteydi. Eşcinsellerin hasta insanlar olduğuna ilişkin yargı öylesine güçlüydü ki eşcinsel olduğu için hapis cezası alan Oscar Wilde bile kendisini hasta ve anormal olarak tanımlıyordu. 19. yüzyılın dünyasında, Viktoryen katı ahlakçılığı içinde eşcinsellik, yalnızca “kadınsı azmanlar” olarak değil ama özellikle “halk katında” homofobinin sınıfsal öfkeye katık edildiği “yoksul ve genç erkeklere musallat olan sapıklar” koduyla dolaşıma sokulmaktaydı. Eşcinseller hakkında korkutucu hikayeler gazetelerin vazgeçilmez konularından olmuştu. Özellikle Oscar Wilde davası tüm ayrıntılarıyla kamunun “homofobi” mitleri için servis edilmekteydi.

Hukuk ve polis tüm bu gelişmelere kayıtsız kalamazdı. Polis, tıvaletleri ünlü barları dolaşırken, hukuk yeni ceza yasaları hazırlamakla meşguldü.

Kuşkusuz yukarıda anlatılan tanımlama çabaları 19. yüzyıla özgü değildi. Oldukça yakın bir zamanda, 1990’larda “gey geni” iddiaları, hayvan deneklerle yapılan çalışmalar ya da kimi hormonlarla bağ kurma çabaları hatırlanırsa, eşcinselliğin etiyolojisini çıkartma ısrarı daha iyi anlaşılabilir. İşin ilginç yanı “biyolojik açıklamanın” kimi versiyonları özgürlükçü taraftan da savunuldu. Niyetinden bağımsız olarak, ortaya atılan biyolojik determinist bu görüşler, “doğuştan/doğası böyle” diyen bir hoş görücülüğü, özürçülüğü ifade etmektedir. Bu nedenle, biyolojik determinizm, eşcinselliği, albinoluk, solaklık, kellik, alzheimer gibi “türlerden biri” olarak kodlamakla malüldür.

Süreklilik-kopuş izleğinde kapitalizm ve cinsel azınlıklar

Peki daha tanımlayıcı ve esaslı soruya geçerseniz; eşcinseller başta olmak üzere cinsel azınlıkları kapitalizmi de kapsayacak şekilde üzere yasak, baskı ve ceza kavramları üzerinden tanımlamak mümkün müdür? Cinsel azınlıkları tarih-aşırı bir baskı kavramı ile tanımlamak doğru mudur? Daha açık bir ifadeyle Antik Yunan'da genç oğlanlar üzerinde eşcinsel aşk tahakkümü kuran "özgür yurttaş" ile Ortaçağ'da diri diri yakılan oğlancı ya da 19. yüzyılın dünyasında ağır hapis cezasına çarptırılan trans kadın ile 20. yüzyılda elektro şok gibi tıbbi işkencelere maruz kalan eşcinsel "görünüş kümesinde" aynı olsa bile özde aynı şeyi mi anlatır?

Hatta şöyle sormak da mümkündür: Tarih boyunca cinsel azınlıkların çok çeşitli toplumsal formasyonlarda ve üretim tarzları içinde **süreklilik** olarak gösterilebilecek baskılanma/ezilme ilişkisi, kimi uğraklar için **kopuş** unsurlarını da içerir mi?

Tüm bu soruların özellikle kapitalizmin doğuşuyla netleşen bir tarihsel uğrağı işaret ettiğini söyleyebiliriz. Kapitalizmi özel kılan neydi?

Önemli bir açıklama şöyledir:

"(...) Modern-öncesi yasada livata, yasaklanan bir eylem olarak tanımlanıyordu, bir bireyin niteliği veya davranış modeli değildi. 19. yüzyıl homoseksüeli ise hem 'bir şahsiyet, bir geçmiş, bir örnek olay', hem de 'bir yaşam türü, bir yaşam biçimi, bir biçimbilim' oldu. (...) 'İşgücünü ve aile şeklini yeniden üretebilen bir cinsellik türüne düzenleyici bir rol verme zamanı geldiğinde, önceden hoş görülen tüm bu şeylerin, dikkat çekmeye ve aşağı görülme-ye başladığını düşünmemek gerek (...) İktidar ile seks ve haz arasındaki ilişkiler marjinal cinselliklerin ayrıştırılması, yoğunlaştırılması ve pekiştirilmesi yoluyla dal budak salıp

çoğaldılar, davranış tarzlarına nüfuz edip gövdenin ölçütü haline geldiler’.”(5)

Modern-öncesi çağlarda, ağır cezaların olduğu dönemlerde bile bir kimlik olarak ayrıştırılmış eşcinsellik yoktur; eşcinsel edim vardır. Eşcinselliğin bir kimlik olarak doğuşu, kapitalizme özgü dinamiklerle doğrudan ilişkilidir. Bunlardan biri pek çok tarihçinin de ifade ettiği gibi, kapitalizmin “çekirdek aile”yi zorunlu kılmasıdır. Kapitalizmin arzuladığı emek, aile içinde çoğalacak, disipline olacak, bu sayede ölmeyip ayakta kalacaktı. Eşcinsellik burada bir sapmaya yol açmaktaydı.

Bu nedenle kapitalizm, tıp, hukuk, eğitim gibi tüm araçlarını kullanarak, özenle eşcinselliği bir sapma, hastalık, anormali olarak tanımladı, uygulanabilir ceza yasaları oluşturdu ve tüm bunlarla birlikte kapitalizm aslında M.Foucault’un tabiriyle eşcinselliği icat etti.

Patriyarkal aile zorunluluğu ve eşcinselliğe dönük baskının bir kimlik olarak doğuşu, cinsel azınlıklar için tarihsel olarak süreklilik kümesine denk düşen yasaklar, baskılar anlamına geliyor.

Peki kopuş?

Kapitalizmin çekirdek aileyi zorunlu kılması, buna yönelik ideolojik, kültürel araçları her vesile ile yeniden üretmesi aslında bizatihi piyasanın “çekirdek aile dışında yaşama potansiyellerini” mümkün kılmasıyla ilişkilidir. Birbirine zıt yönde işleyen ilginç bir dinamiktir karşımızdaki.

Kapitalizm, üretici güçleri devasa ölçülerde geliştirerek, küçük-kapalı geleneksel/cemaat yapılarını çözerek, kentleşme ve işçileşmeyle, büyük kitlelerin, yığınların kapitalist kâr etrafında kümelenmelerini sağlayarak, kapalı cemaatin ufkunun çok dışında büyük ölçeklerde homososyal

ortamlar/meکانlar yaratarak “çekirdek aile dışında yaşama” olasılıklarını gündeme getirmiştir. Böylesine büyük bir alt üst oluş, Komünist Parti Manifestosu’nda anlatıldığı gibi “aile” gibi geçmişin “duygusal peçelerini acımasızca yok etmeye” mecburdu.

“Endüstri ve finans merkezleri, insanları çok büyük sayılarda, yoğun biçimde bir araya getirdi ve böylece daha önce insan toplumlarında hiç var olmamış anonimlik için potansiyel yarattı. Kapitalist toplum bireyler için ailelerden uzak yaşama ve kırsal hayatın dar görüşlülüğünden uzakta alternatif cinsel deneyimler edinme olanağı yaratarak, bu yeni ‘sapkınlığı’ tanımlamaya ve bastırmaya çalıştı.”(6)

Kapitalizm “mekanlar” yarattı:

“(…) Yirminci yüzyılın ilk otuz yılında on dört yaş üstü erkek nüfusun yüzde kırkı bekardı(…) Publardaki en popüler iş sonrası eğlencesi bile ağırlıklı erkeklerden oluşuyordu çünkü, seks işçileri bir yana bırakılırsa, kadınlar o dönemde pek publara gitmiyordu.”(7)

Eşcinsel kimliğin “icat edilmesi” ve daha önce hiç olmayacak kadar eşcinsel karşılaşmaları, işçi publarının, mekanlarının yaratılması ile “aile ideolojisi” ve homofobik ceza yasaları aynı sekansta yer aldı. Yukarıda bahsettiğimiz kopuş dinamiklerini burada aramak gerekli.

Bu bağlamda kapitalizm içinde yeniden biçimlenen “cinsel azınlıklar” konusunun sosyal demokrat hareket içinde keşfedilmesi tutarlıdır. Sözgelimi Alman Sosyal Demokrat Partisi üyesi ve Marksizmin sadık tilmizi A.Bebel, 19. yüzyıl sonunda kamusal alanda gey haklarından bahseden ilk politikacıdır. Devamla, ilk gey örgütlenmesi Alman SDP üyesi Magnus Hirschfeld tarafından 1897’de Bilimsel-Hümaniter komite adıyla kurulur ve kendi rızasıyla cinsel ilişkiye giren

erkeklerin cezalandırılmasını öngören yasanın iptali için kampanya başlatılır. En çarpıcı olan, Marksizm referanslı anayasası ile SSCB, 1923 gibi son derece erken bir tarihte sodomizm ve çeşitli diğer cinsel tatmin yollarını “doğal” olarak kabul etmiştir.

Postmodernizm ve “queer akedemi”: Cinsel azınlıklar

28 Haziran 1969’da Stonewall’da başlayan ve altı gece süren isyan dalgası cinsel azınlıkların mücadelesinde çok önemli bir uğrağı temsil etmektedir. Gey ve lezbiyenlerin küçük gruplar halinde örgütlendikleri ve genelde görünmez olan denemelerini bir kenara bırakırsak, Stonewall’da getto barlarından yükselen, ezilmeye, polis tacizine karşı günlerce süren direniş, tüm cinsel azınlıklar için cesaret vericidir. Eşcinsel ayaklanma, tüm dünyada öğrenci hareketinin, savaş karşıtlarının, radikal feminizmin yükseldiğı bir dönemde kitlesel isyan dalgasını yükselten bir etki yarattı.

Cinsel azınlıklar ideolojik planda, radikal feminizmin kimlik ve tanınma talepleriyle duygudaşlık kursa da kadın odaklı kurtuluş reçetelerini, kadın-erkek ikiliğini sorunlu/yetersiz bulmaktaydı. Sorun ve tanımlama için beklenen çıkış, tam da ‘68’in kimlik temelli toplumsal hareketleriyle mümkün oldu. Devamında, bir zamanların sokaklardan, getto barlarından, teftiş edilen tuvaletlerinden yükselen eşcinsel çığığı, ‘80/90’larda akademik mecrada düşünsel sözcülerine kavuştu. Bugün bildiğimiz adıyla: queer teori.

1990’lı yıllarla birlikte kullanılagelen, queer kavramı, esasta argo bir ifadedir. Queer, gey erkekler için kullanılan “acayip”, “tuhaf”, “ibne” anlamlarına gelen bir sözcüktür. Bu anlamı, bir tersine çevirme stratejisi içinde kullanan ‘queer teori’nin kuramsal kaynakları ise bir o kadar kompleks görünmektedir:

Queer teo rinin kuramsal kaynakları içinde eklektik biçimde pek çok şey bulabiliriz; Fransız post-yapısalcılığı, post-lacancılık (Kristeva, Butler, İrigaray), psikanalizin Foucault'cu metodolojisi, "normatif" kavramı, performans, yapı-bozumu, G. Deleuze'ün katkıları, politik olarak Laclau ve Mouffe'un "yeni toplumsal hareketlerle" anılan radikal demokrasiciliği vb.

Biraz sadeleştirmek anlamında şunu söyleyebiliriz: Queer teo rinin çıkış noktası, düşünsel ana yatağı, büyük harflerle POSTMODERNİZMDİR. Hatta denilebilir ki çürümeye yüz tutmuş postmodernizmin en direngen tilmizi queer teo ridir.

Dolayısıyla bugün LGBTİ+ bireyler denildiğinde onun kuramsal/ideolojik/politik sözcülüğünün hakim çizgisi olarak "queer", hem doğuş koşullarına hem de postmodern ideolojiye bakılmaksızın anlaşılamaz.

Bu durumda, postmodernizme ve onun doğuş koşullarına kısaca göz atmak ve biraz gerilere gitmek kaçınılmaz görünmektedir.

Tüm dünyada radikal feminizmin, gençlik hareketlerinin, ırkçılığa, savaşa karşı toplumsal dinamiklerin ve eşcinsel hareketin yükselişi, '68'in sokak eylemleri ve fabrika işgalleri özel bir konjonktür olarak ele alınmalıdır. Bu dönemin özelliği belirgin biçimde Batı'da olmak üzere reel sosyalizm eleştirisi, işçi sınıfının toplumsal kurtuluş projelerinde merkezi rolünün sorgulanması, aydınlanmanın akılcı toplumsal tasarımları olarak görülen modern devlet yapılarının sosyalist bile olsa reddedilmesi ve hatta kadınlar, eşcinseller, siyahiler gibi kimliklerin yok sayıldığıının iddia edilmesi olarak belirlemek mümkün.

Tüm bunların hızlıca akademide kuramlaştırılması, kökleri aydınlanmanın reddine varacak "büyük bir tarihsel

hesaplaşmayı” önüne koyması postmodern ve postyapısalcı tezlerin çıkış koşullarını oluşturmaktadır. Ne ki, başlangıçta akademik fanteziler olarak görülebilecek postmodern ideolojinin çeşitli varyantları, akademinin sınırlarını aşarak “hayatla” buluşmuş ve etkileri günümüze değin süren bir düşünsel hegemonyaya dönüşmüştür.

Neydi postmodern iddiaları hayatla buluşturan?

Aslında pek çok şey... Batı’da kurumsallaşarak düzenin uslu bir aparatına dönüştürülmüş işçi sınıfı, itaatkar-köhne Avrupa komünist partileri, neoliberal paradigma ile kalkınmacı, ulus-ölçekli, refah devleti modellerinin terk edilmesi, sermayenin topyekun sınıfa saldırı politikaları, yeni sermaye birikim biçimi modellerinde emek sürecinin parçalı, esnek, informel hale gelişi, tüm bu geriye çekilişin ‘90’ların başında Sovyetler Birliği’nin çözülüşü ile “işçi sınıfına elveda” diyen bir kapitalist zafer ile taçlandırılması. İşte postmodernizmin iddiaları da tam bunlarla örtüşüyordu. Sosyalizm gibi evrensellik iddiasındaki üst anlatılar bir kenara bırakılmalıydı, işçi sınıfı olsa olsa radikal demokrasi stratejisinin, kadınlar, cinsel azınlıklar, çevreciler, etnik unsurlar gibi eşitlerinden biri olabilirdi.

Bu bağlamda postmodernizm, bütünsellik yerine parçalılık, global bütün yerine çoğulcu tekliği, nedensellik yerine olumsuzluğu, amaç yerine oyunu, iktidar yerine anti-iktidarı, yaratma/bütünselleştirme/sentez yerine yaratınayı imha/yapı-bozum/antitezi, form yerine antiformu, tarihsellik yerine “ayrı biricik tarihleri”, yabancılaştırma yerine öznelliğin parçalanışını koyarak kodlarını sergilemekteydi.

Tüm bu kodları queer teori ve onun köklerini oluşturan Foucault gibi düşünürlerin tezleri üzerinden örneklememiz mümkün.

Foucault'nun queer teori için temel oluşturan iddialarından biri "iktidar" kavramıyla ilgilidir. Foucault iktidarı, belli bir maddi/sınıfsal güçle, ezen ve ezilen arasında **nedensel bir ilişki** kuracak şekilde kavramayı reddederek, her tikel ilişki içine yerleştirir.

"İktidar bir töz değil, ilişkidir (...) insanlar ona sahip olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayıramaz (...) güç ezen-den ezilene tek yönlü bir vektör modeline göre anlaşılmalıdır. Daha ziyade, akışkan, her şeyi kapsayan bir araçtır, her türlü toplumsal ilişkiye içkindir." Bu anlamda Foucault için, iktidar her yerde hazır ve nazırdır.(8)

Foucault, bu tanımla modernist ikilik yerine (ezen-ezilen) postmodernizme özgü çokluk; nedensellik/belirleme ilişkisi yerine yine postmodernizme özgü olumsuzluk (olabilir de olmayabilir de) ilişkisi yerleştirir.

Bunun queer teoriye tercümesi "ezilenler" arasında bir ortak kimliğin olamayacağıdır; zira ezilenler de her yerde hazır ve nazır olan "iktidar ilişkileri" içinde yer alır; onu yalnızca pasif biçimde yeniden üretmezler, bizatihi iktidar konumlarına yerleşirler. Daha açık bir örnekle, kadınların ezildiğine ilişkin söylem bile iktidarını eşcinseller, trans kimlikler ya da diğer cinsel azınlıklar üzerine kurmaktadır. Lezbiyen geyi, gey transı, trans interseksi, tüm bunlar diğer cinsel azınlıkları dışlayarak, onlar üzerinde hakimiyet kurarak kimlik olurlar.

Bu iddiaların politik olarak neye denk düştüğünü görmek zor değil. İktidar her yerdeyse "biz" olmaktan özenle kaçınmalı, bir anti-iktidarı (John Holloway), iktidarı değil direnişi savunmalıyız:

"(Amaç) 'tahakküme son' ya da 'insan özgürleşmesinden' ziyade zevkleri, hazları, sesleri, ilgi alanlarını, bireyselleşme

ve demokratikleşme hallerini teşvik eden toplumsal mekanlar yaratmaktı.”(9)

Bu nedenle queer teori kendini, çok daha modernist bir iddia içinde kimlik politikası olarak görmekten özenle kaçınır.

“Queer terimi, sadece gey ve lezbiyen kimliklere dair değil, genel olarak tüm kimlik kuruluşu dinamiklerine ve kimlik politikası eğilimlerine dair radikal bir sorgulamanın adı olarak beliriyor.”(10)

İşin ilginç yanı, kılı kırk yaran farklılaştırıcı kimlikler çoğullaşmasının; anlamı, bağlamı, dili yapı-bozumuna uğratmaya ahdetmiş tüm bu iddiaların, aynı zamanda, her konumun içinde “iktidar avcılığına” çıkmış bir büyük “queer kimlik” yaratıyor olmasıdır. Örneğin üst anlatıları çağrıştıracak nedensel bağlantılardan kaçınmak “queer kuramcısı” Butler için çok temel bir konudur:

“Dikey bir model de aynı derecede yetersiz, çünkü ezilme biçimleri kestirme yoldan rütbelendirilip, nedensel olarak ilişkilendirilip ‘orijinallik’ ve ‘türetilmişlik’ düzlemlerine bölüştürülemez. Gerçekten de kısmen diyalektik kendine mal edişin emperyalist hamlesiyle yapılanan iktidar alanı cinsel farklılık eksenini aşar ve içine alır. Neticede ortaya çıkan şey, birbiriyle kesişen farkların bir haritasıdır, bu farklar ne fallogosantrizm ne de ‘başlıca ezilme koşulu’ konumuna aday başka herhangi bir şey esas alınarak kestirme yoldan bir hiyerarşiye oturtulabilir.”(11)

Queer kuramcılarının yine Foucaultcu iktidar kavramıyla bağlantılı olarak, sıkça öne sürdükleri bir kavram da “normatif”dir. Her konum bir diğeri için normatiftir, norm kuran diğeriyle iktidar ilişkisi kurar.

Queer kuram normatifiği, yalnızca heteronormatiflik eleştirisi için değil, azınlıklar içindeki azınlıklara kucak

açan normatifliği işaret etmek için de çok çeşitli bağlam-
larda kullanarak, öznesini “tuhaf pratikler” içinde çağırarak
ister. Nedir bu tuhaf pratikler?

“(…) ‘Tuhaf’ pratikler queer açısından ele alınmayı talep
ederler; örneğin çok değişik biçimler alabilen çok aşklı-
lık-çokeşlilik pratikleri, grup seks, sado-mazoşizm, çeşitli
fetişizmler, nemfomani, para karşılığı seks, porno bağımlı-
lığı ya da ‘cinsel sapkınlık’ olarak anılan başka pratikler
gibi.”(12)

Foucaultcu iktidar ve normatiflik söylemi dışında queer
teorinin can damarı olarak postmodern fikirler materyalist
zemini de tümüyle kuşkulu hale getirmektedir.

Butler’in ifadelerine başvurursak;

“Eğer cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse belki de
‘cinsiyet’ denen bu insanın da toplumsal cinsiyet denli kül-
türel bir inşa olduğu; hatta belki de ‘cinsiyet’in aslında zaten
başından beri toplumsal cinsiyet olduğu, yani cinsiyet ile
toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında ayrım falan
olmadığı ortaya çıkar.”(13)

Ataerkinin kültürel-ideolojik bir yapısı olarak ‘toplum-
sal cinsiyet’, bedeni, arzuları, kimliği ve tüm bunların ge-
reksindiği biyolojik/maddi süreci yaratmaktadır. Bu aslın-
da ardındaki fiyakalı lafların ötesinde ontolojik bir tersine
çevirme olarak katıksız idealizmdir. Burada, maddesellik,
biyolojik düzlem öylesine müphem bir çizgide durur ki,
postmodern olumsuzcılığın iyi bir örneğidir:

“Ancak bu ‘maddeselliklerin’ inkar edilemez oluşu hiçbir
şekilde onların evetlenmesinin taşıdığı anlamı (...) bu ge-
rekli evetlemeyi hangi yorum matrislerinin koşullandırdı-
ğını, mümkün kıldığını ve sınırlandırdığını ima etmez.”(14)

Peki tüm bunlar ne ifade etmektedir?

Butler için queer politikanın imkanı, toplumsal

cinsiyetleri çoğaltarak hep yeniden ve yeniden dağıtmaktır. Queer politika, “cinsiyetin toplumsal olarak inşa edilmiş olduğunu insanın bizzat bedeninde sergilemesi, cinsiyetler ötesi-trans-gender- bir teori ve pratiği ima eder.”(15)

Tüm bu tumturaklı lafların, cinsel azınlıklar için, cinsel kimliğinden dolayı çalışamayan, okuyamayan, şiddet gören, sürekli ve sürekli gizli bir hayatı yaşayan eşcinseller, lezbiyenler, translar için ne ifade ettiği oldukça tartışmalıdır. Oysaki cinsel azınlıklar nüfusun çoğunluğu içinde konumlanırlar.

Çokça ifade edildiği üzere “citibanklı” ya da “millerlı” dev kapitalist şirketlerin gökkuşağı renklerine bezendiği Onur Haftaları, tiksiniilen azınlığın piyasa nişine dönüşmesi, DINK’leri (double income no kids) hedef alan kapitalist piyasa vb. pek çok olgudan bahsedilebilir. İdeolojik planda bir taraftan eşcinsellerin “tuzu kuru”, eğlence delisi, para saçan tipler olarak resmedilmesi, zengin “ibneler” söylemiyle homofobik-muhafazakar tonlar ama diğer tarafta “düzeltilmiş”; yoksulluğundan, çıkışsızlığından arındırılmış piyasa nesnesi olarak eşcinsellik vardır.

Karşımızdaki yoksul bir “ibne” mi yoksa çeşitli tüketim olanakları içinde anlaşılan bir Guppie (kentli mesleki uzmanlık sahibi geyler) mi?

Dolayısıyla eşcinsel bir tiptir ama bir o kadar sınıflı bir karakterdir. Tam da bu nedenle tanımlamanın ve mücadele stratejilerinin oluşturmanın biricik ölçeği “toplumsal cinsiyete” bağlı olacaktır.

Kaynakça

- 1- Eric Berkowitz, Seks ve Ceza Arzuyu yargılamanın Dört Bin Yıllık Tarihi, Kollektif Yayınları, (2013), s. 61
- 2- Bilim ve Gelecek Dergisi, sayı: 100, s.11
- 3- David M.Halperin, "Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?" Queer Tahayyül içinde, (kolektif), Sel Yayıncılık (2013), s. 91
- 4- Sherry Wolf, Cinsellik ve Sosyalizm, LGBT Özgürleşmesinin Tarihi, Politikası ve Teorisi, Sel Yayınları, (2012), s.41
- 5- Anthony Giddens, Mahremiyetin Dönüşümü, Ayrıntı Yayınları, (2010), s.24
- 6- Sherry Wolf, Cinsellik ve Sosyalizm, LGBT Özgürleşmesinin Tarihi, Politikası ve Teorisi, Sel Yayınları, (2012), s.35
- 7- A.g.e., s.47
- 8- Michel Foucault, Cinselliğin Tarihi, Ayrıntı Yayınları, (2007) , s.72
- 9- Aktaran Sherry Wolf, Cinsellik ve Sosyalizm, LGBT Özgürleşmesinin Tarihi, Politikası ve Teorisi, Sel Yayınları, (2012), s.162
- 10- Alev Özkazanç, Feminizm ve Queer Kuram, Dipnot Yayınları, (2015), s.94
- 11- Judith Butler, Cinsiyet Belası, Metis Yayınları, (2016), s.62 (abç)
- 12- Alev Özkazanç, Feminizm ve Queer Kuram, Dipnot Yayınları, (2015), s.102
- 13- Judith Butler, Cinsiyet Belası, Metis Yayınları, (2016), s.53
- 14- Gülnur Acar-Savran, Beden, Emek, Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin, Kanat Yayınları, (2013), s.273
- 16- A.g.e., s.263

ERİL DİL

“Bilinçdişı, dil gibi yapılanmıştır.”

J. Lacan

“Erkek kendidir; kadın onun diğeri olandır. Böylece, kadın erkek dünyasında onun kavramları ile var olur.”

J. Kristeva

“Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.”

K. Marx

“Dilsel, düşünsel kategoriler nesnenin maddi varlığını tüketmez. Daha da açıkçası, nesne ile özne arasında bir asimetri vardır. Nesnenin öznenen bağımsız bir maddeselliği, özneye göre bir fazlası vardır.”

G. Acar-Savran

“Eril dil”, hassas bir bakışın yakalayacağı ince bir nokta gibi görünür. Oysaki “eril dil”, ince bir bakışla keşfedilmesi gerekenin, bir sürpriz gibi nadiren ortaya çıkanın çok ötesinde, kültüre/topluma sınırmış, ağır bir “cinsiyetçi örüntü”dür. Kendini ritüeller içinde, sembollerle, vurgu ve tonlamalarla, küfürde, mizahta, atasözlerinde, hukuk metinlerinde, dinde, taşra politikacılarının ağzında, kahvehanelerin okey taşı sesleri arasında, çarşıda, pazarda, okulda, askerlikte gösterir. Eril dil, erkek egemenliğinin dallı budaklı, zehirli,

yaralayıcı bir örüntüsüdür. Zehrini erkek egemenliğinin kadını aşağılayan bin bir surat yargılarından, ithamlarından, adlandırmalarından, cezalandırma ve had bildirmelelerinden alır.

Eril dil, kadını ya da “kadınlaştırdığını” adlandırır, sınıflandırır, işaretler; onu belli yargılarla donatır. Burada “kadınlar”, karı gibi ağlar, kırıtır, güvenilmez tiplerdir; onlar saf/masum bakire kızlardır, çirkin kezbanlardır, “kaşı gözü oynayan” kaşarlardır, dırdırcı ev kadınlarıdır, dedikoducu cahillerdir, cinsiyetsiz kutsal annelerdir ama aynı zamanda fitne yaratan şeytanlardır.

Eril dil kendini en popüler biçimde küfürle ortaya koyar; şaşmaz şekilde pek çok toplum ve kültürde kendini tekrar eden kalıplardır; kendini penis marifetiyle, penetre etmeye gösterir; düşman bellediğini dişileştirir, ona had bildirir, ceza verir. Eril dilde penetrasyon, vazgeçilmez bir vurgu artırıcıdır; her türlü söyleme erkekle anılabilecek bir delikanlılık, harbilik, kişilik, doğallık, sahicilik katar.

Eril dilin, açıkça dile-söze gelenin berisinde gramere, dil kurallarına, seslenme ve adlandırmalara uzanan bin bir motif, betimlenmeye, gündelik yaşamla örneklenmeye oldukça müsaittir.

Dil nereye yerleşir?

Dil “toplumsal cinsiyet” içinde nasıl anımlanır? Dil ve onun içinde yer aldığı kültürel yapı basitçe erkek egemenliğinin sonucu mudur? Dil, erkek egemenliğinin araçlarından biri midir yoksa tersine bizzat onu yaratan temel bir dinamik midir?

Biraz basitleştirilmiş ifadeleriyle bu sorular tanımlamaya ilişkin çerçeve sorularıdır. Bu çerçeve soruların merkezinde ise “dil”in nasıl bir belirleme/belirlenme ilişkisi

içinde yer aldığı vardır. Burada Marx'ın, *Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde belirttiği “koşullama” ilişkisi hatırlanabilir:

“Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini **koşullandırır**.”(1)

Bu bağlamda toplumun dini / hukuksal / kültürel / entelektüel yapısının bir unsuru olarak dili de maddi yaşamın koşulladığı “diğer unsurlar” arasına yerleştirmek mümkündür. Daha önemlisi, burada dil'in içine yerleştirilebileceği “entelektüel yapı” basitçe baskı araçları değil, “insanların çatışmanın bilincine varacakları” ideolojik biçimlere kaynaklık eden unsurlardır.(2)

Marksist yorumda, basit biçimde maddi yaşam ile ideoloji/kültür arasında ikilik yoktur; bunlar arasında da düz nedensellik ya da ardışıklık tanımlanmaz. Bir adım daha atıp şunu söyleyebiliriz; buradaki katı, sızdırmaz bir belirleme/determinizm ilişkisi değil, maddi yaşamla ideolojik/kültürel yapı arasında anlamlı bir ilişkiyi mümkün kılacak bir **koşullama ilişkisi**dir. Bu koşullama ilişkisi aslında bir “mesafeyi” varsayar.

Daha pratik bir düzlemde ise buradaki “**mesafe**” **nosyonu** iki bakımdan önemlidir: Birincisi, kapitalist rasyonalite ile dil'in de aktif bir unsuru olduğu erkek egemen kültürel yapı arasında birebir neden-sonuç ilişkisi kurulamayacağını anlatır. Söz gelimi, klitoris sünneti ile kâr maksimizasyonu arasında bağlantı kurmak epey ciddi bir **indirgemecilik** olacaktır. İkincisi, geçmişin sosyalizm deneyimlerinde maddi yaşamdaki dönüşüm otomatikman “erkek egemen kültürel yapıyı” ortadan kaldırmamıştır ya da böylesine otomatik bir dönüşümü beklemek de yine ciddi bir **indirgemecilik** olacaktır.

Ne var ki, kadın hareketi içinde çoğunlukla Marksizmin bu metot konturları görülmemiş, Marksizm çoğunlukla maddi yaşam ile kültür arasında mekanik belirlenimcilik yaptığı iddiasıyla eleştirilmiştir. Dahası 19. yüzyılın “eşit haklar” temelli kadın hareketinin kapitalist ülkelerde elde ettiği kazanımlara ilişkin hoşnutsuzluklar ve reel sosyalizm deneyimlerindeki sorunlar, “dil tartışmasının” da gündeme geleceği toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ilişkin alternatif yaklaşımlara kapı aralamıştır.

Parçalı, kırılğan, tutarsız öznellik ve dil

Toplumsal cinsiyet konuları içinde “dil tartışması” için, kültür-yapı ilişkisinin dışında hatta kültürün bile ötesinde, bireyin öznelliğine referans, temel izleklerden biridir. Bireyin öznelliğinden bahsediyorsak, kuşkusuz, Freud baş köşededir. Freud’un psikanalizde ortaya attığı ilk ve belki de ham fikirler, ardılları tarafından yepyeni bağlamlarda özel bir “dil teorisinin” geliştirilmesinde paradigmatik bir ağırlığa sahiptir.

Freud’un psikanalizinde insan öznelliğinin nasıl tanımlandığına ilişkin iyi bir değerlendirme şu şekildedir:

“(…) Psikanaliz baştan beri, bölünmüş, parçalı, (tipik olarak üç parça: önceleri bilinç, bilinçaltı, bilinçdışı; sonra id, ego, süperego olarak) çatışmalı, tutarlılıktan yoksun, dengesiz, dağılmaya müsait, tehdit altında bir şey olarak kavradığı öznelliği, toplumsal ve tarihsel bir kuruluş olarak ele almıştır. Öznelliği bu kadar çatışmalı, dengesiz, dağınık kuran toplumsal süreçler; bastırıcı uygarlık ve Ödipal aile ilişkileridir. Öznenin kuruluşunda Öteki’nin (Ödipal Ötekiler olarak anne-baba nezdinde uygar toplumun kendisi) baştan kurucu olarak var olması, özneyi özne yapan ve aynı zamanda kırılğan hale getiren şeydir. Freud, psikik

aygıtı kuran bu çatışmanın uygarlık tarafından kısmen de olsa düzenlenebildiğine ama bastırmadan doğan gerilim kaynaklarının asla etkisiz kılınmadığına inanıyordu.”(3)

Uygarlığın Huzursuzluğu’na doğan insan öznelliği hem parçalı, kırılğan, tutarsızdır ama hem de onu dağılmaktan kurtaran bir **baskı** altındadır. Freud’da toplumun/uygarlığın bireyin öznel varlığı üzerinde kurduğu **baskı**, yapısalcı dilbilimi için temel bir postulat haline gelmiştir. J.Lacan, “bilinçdışı, dil gibi yapılanmıştır” derken baskının aslında dil ile var olduğunu, bu anlamda “dil aracılığıyla” değil bizatihi “dil”de kurulduğunu ortaya atmıştır. Bağlam net biçimde değişmiştir; “dil, bilinçdışının (baskının) varlık koşuludur”.(4)

Psişik aygıtta, anneyi arzulayan erkek çocuğun, babanın cezasından korkması, geri çekilip babayla özdeşlik kurması ya da uygarlığın temelindeki “ensest tabusu”, özdeş unsurlar olarak dilin fallus merkezci yapısını köklendiren ve onu **baskı** olarak var eden temel dinamiklerdir artık.

Dili tanımlayan fallus-merkezci yapı, tüm dil ve düşünsel yapıların eril olduğunu hatta bu çerçevede “cinsiyet farklarının” bile aslında olmadığını ifade eder. Böylelikle artık, öznelere cinsiyeti yoktur, dilin “cinsiyetçileştirdiği özneler” vardır. Ne var ki dilin böylesine tanrısal bir mertebede, üstelik de “fallus-merkezci” niteliklerle donatılması, dahası “baskı”nın bu biçimde belirgin ve tanımlayıcı hale gelmesi, etkileri günümüze değin uzanan “toplumsal inşacı” ve post-modernist yaklaşımlar için belirleyici olmuştur.

1960’lı yıllarda ortaya çıkan ve ‘toplumsal inşacılık’ olarak anılan yaklaşım, Freudcu **baskı** varsayımını eleştirerek, güçlü ve doğuştan gelen cinsellik yaklaşımını ve cinselliğin doğal ve toplum-dışı olduğu için bastırıldığı fikrini reddetmiştir. Bunun yerine öne sürülen temel; “cinsel davranış ve

cinselliğin bizzat kendisi(nin), toplumsallığın çok geniş kaplıplarına gömüldüğü, bütünüyle toplumsal” olduğudur.(5)

Böylelikle Freud’dan Lacan’a uzanan çizgide bireyin öz-nelliğine çöreklenen tarih-aşırı baskı varsayımı reddedilmiş ama bu kez de bireyin ontolojik varlığı “toplumsal inşa” lehine yok edilmiştir. Bu yaklaşımın popüler versiyonlarında “toplumsal inşa” olarak “cinsel senaryolar” ve “cinsiyet rolleri” ortaya atılmıştır.

Toplumsal inşacı yaklaşımların, “dil tartışmaları” için anlamı, dilin de içinde yer aldığı üstyapı unsurlarına, maddi yaşamı/ özneyi kenara iten bir yetke sunulabileceğini varsaymasıdır. Tam da bu noktada günümüzün queer tartışmalarına uzanan post-yapısalcı yaklaşımlara bakmak mümkündür. J.Kristeva, L. Irigaray ve J.Butler...

Şiirsel bir dil ya da postmodern fanteziler

Radikal feminizmin farklılığa vurgu yapan atmosferi içinde “eril dil” tanımlaması önemli bir bağlam yakalamıştır. Bir örnek vermek gerekirse üç belirgin biçimden bahsetmek mümkündür;

“İlk olarak Spender, anlamın bloke edilmesini, öncelikle kadınların, kendilerine ait kelimeleri olmadığı için, erkek eğilimli kelimeler kullanmak zorunda kalmaları şeklinde semantik bir içerik içinde değerlendirmektedir. İkinci olarak daha ifadesel bir kullanım söz konusudur. Dil, erkeklerin istediği şekilde olayların anlatılmasına odaklıdır. Erkeklerin istediği şekilde meşrulaştırılan anlam, kadınların deneyimlerinin yarattığı farklılıkları görmezden gelmektedir. Üçüncü olarak ise, anlamın bloke edilmesi, kadınların sessizleştirilmesi, suskunlaştırılması şeklinde varlık bulunmaktadır.”(6)

Bu yapı nasıl kırılacaktır?

J.Kristeva, dilin bir kader gibi erkek egemen yapısına karşılık, daha köklerde olduğunu düşündüğünü, anneyle ilk bağ içinde gelişen ve sonrasında baskılanan dile (semyotik) gönderme yaparak, eril aklın/dilin kurallarını yıkan “şiirsel bir dil” önermektedir. Bu dil, dilbilgisi, imla ya da mantık kurallarıyla sınırlanmayan, akışkan, değişken ve ritmiktir.

Bu dil, boşluklarla dolu olabilir. Çünkü bastırılmışın, yani duyguların, tutkuların, kısaca bedenin ve cinselliğin dilidir.(7)

J.Kristeva dildeki dikotomileri, kadın /erkek karşıtlığı ile bağlantılı olarak aktif, aydın, yüksek, kültürlü ve pozitif olanın her zaman erkek, pasif, doğal, karanlık, alçak ve negatif olanın ise kadınlar olduğunu vurgulamıştır. H.Cixous’a göre benzer karşıtlıklar; aktiflik/pasiflik, güneş/ay, kültür/doğa, gün/gecedir.(8)

Irigaray, daha da ileri giderek, bir kadın dili oluşturulmasını zorunlu görmüştür. Bu zorunluluğun nedeni “maşist imleme ekonomisi” olarak adlandırılan ve maskülen ve faşist (ma/şist) adlandırma yapısının (ekonomi) kadını, bir “olmayan cinsiyete” dönüştürmesidir.

Tüm bu stratejilerde beliren şey, egemen “erkek dili” işlemez hale getirmek, onu Derrida’nın ifade ettiği biçimde yapı-sökümcü bir kavrayışla ele almaktır. Dilin yarattığı kavramların içini boşaltmak; tutarlı, bütünlüklü, rasyonel ifadeler yerine düzensiz, parçalı, kışkırtıcı ve rahatsız edici bir yaklaşıma başvurmadır.

Bu önermeler, bugünün queer kuramı için köşe taşlarını oluşturan post-yapısalcı/postmodern bir kulvar içinde hayat bulmaktadır. Dolayısıyla bu minvalde dil, maddi yaşamı biçimlendirmesine biçimlendirir ama bu belirlenim içinde “bağlamı kaydırılabilecek”, tersine çevrilebilecek ve bu

anlamda zıt yönlerdeki öznel müdahalelere açık bir alan da içerir. Queer kuramcılar, Foucaultcu “her yerde hazır ve nazır olan iktidar” yaklaşımına başvurarak, “dil ve söylemi” karşıt çıkarların hegemonyasında savaş alanı olarak görür. Bu anlamda, iktidar bizim de içinde yer aldığımız akışkan bir ilişkidir.

Tüm bunların, günümüzün gözde queer kuramcısı Butler üzerinden yorumlanması şu şekildedir;

“Dilin bizi yaralayabilmesinin nedeni, var olmak için dile ihtiyaç duyan, yani varlığı dilde öteki tarafından çağrılmasına bağlı olan kırılgan varlıklar olmamızdır. Dilin şiddeti de buradan kaynaklanır. (...) Yaralayıcı olan, tehdit içeren, saldırgan ifadeler ve bu tür ifade ve sözcüklere atfedilen güçlere yoğunlaşır (Butler). (...) ‘Nefret ifadesi’ söylemi, performatifliğe dair yanlış bir kavrayışa dayanmaktadır. (...)”

Demek ki Butler, cinsiyetçi ya da ırkçı nefret ifadelerine dair günümüzde sol çevrelerde hakim olan eleştirel söylemi, söze-ifadeye ‘egemenlik’ atfettiği ve böylece politik faillik imkanını zedelediği için karşı çıkmaktadır. Oysaki bazı sözcükler daha olumlayıcı tarzlarda yeniden bağlamlaştırılabilir.”(9)

Kısacası buradaki sorun çok daha temel düzeydedir. Sorun, dil dışında (ister nefret söylemi eleştirisi yaklaşımıyla, isterse de yapı-bozumu stratejilerine odaklanan yaklaşımlarda) maddi yaşamı tümüyle kuşkulu hale getiren, onu bir yapıntıya dönüştüren yaklaşımlardır.

Daha açık bir ifadeye başvurmak gerekirse;

“Gerçekliğe ya da maddesel olana ilişkin algımızın her zaman dil ve düşünceyle dolayımlandığını savunmanın ötesinde, bu dolayımın gerçekliği ürettiğini de ileri

sürmektedir Butler. (...) Dil ve düşünceyle dolayımlanmış olmakla birlikte, maddi gerçekliğin her zaman dilin ve düşüncenin ötesinde bir varlığı da vardır. Dilsel, düşünsel kategoriler nesnenin maddi varlığını tüketmez. Daha da açıkçası, nesne ile özne arasında bir asimetri vardır. Nesnenin öznenin bağımsız bir maddeselliği, özneye göre bir fazlası vardır.”(10)

Güncel meseleler üzerinden bakıldığında, “eril dilin” mücadelenin hedefindeki baş düşman ilan edilmesinde ayakları yere basmayan nokta tam da bu maddi zeminin büsbütün kenara itilmesidir. Burada artık ne somut olarak erkek egemen yapıyı destekleyen, yeniden üreten politikalar ne de bir muhatap olarak siyasi iktidar vardır. Bütünsel bir mücadele hattı, “eril dilin” muhatabı olan politik bir özne ile ilişkilendirilmesine, eğitimde müfredat içeriğinden medya-daki cinsiyetçi örüntülere, popüler kültüre, sosyal medyaya uzanan geniş bir ağın bu ana hatta yerleştirilmesine bağlı olacaktır.

Kaynakça

- 1- Karl Marx, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Sol Yayınları, (1993), s.23
- 2- Metin Çulhaoğlu, Bin Yıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu, Sarmal Yayınları, (1997), s.116
- 3- Alev Özkazanç, Cinsellik, Şiddet ve Hukuk, Feminist Yazılar, Dipnot Yayınları, (2013), s.27
- 4- Jacques Lacan, Psikanalizin Dört Temel Kavramı, Seminer 11. Kitap, Metis Yayınları, (2013), s.46
- 5- Stevi Jackson-Sue Scott, Cinselliği Kuramlaştırmak, Nota Bene Yayınları, (2012), s.38
- 6- Burcu Şimşek, “Kadınlararası konuşma sürecinde toplumsal cinsiyetin dil üzerinden sergilenmesi”/Yüksek lisans tezi acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/1412/2026.pdf
- 7- Bkz. Gülten Aslantürk-Hasan Turgut, “8284 Vakası: Ekşi Sözlük’te Cinsiyetçi Kamusallığın Yeniden Üretilmesi”
- 8- Bkz. Burcu Şimşek, “Kadınlararası konuşma sürecinde toplumsal cinsiyetin dil üzerinden sergilenmesi”, ilef.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/id_1_3_3.pdf
- 9- Alev Özkazanç, Feminizm ve Queer Kuram, Dipnot Yayınları, (2015), s.38
- 10- Gülnur Acar-Savran, Beden, Emek, Tarih, Diyalektik Bir Feminizm İçin, Kanat Yayınları, (2013), s. 274

Toplumsal cinsiyetin anahtar kavramları

Cinsellik Şiddet Emek

Ebru Pektaş

“

Elinizdeki kitapta “toplumsal cinsiyet” alanına dair anahtar nitelik taşıdığı düşünülen, güncel pek çok vakada da tartışmak durumunda kaldığımız kavramlara yer verildi.

(...)

Anahtar kavramların bir anlamı da yukarıda bahsettiğimiz birikimle, bir dönem “muhafızlığı yapılmak zorunda kalınan” Marksizmin sınanacağı alanı işaret etmesidir. Sınanacak olan, mot a mot “Marksizmin bilgisi” değil, özel olarak Marksizmin kavramları, yöntemsel kategorileridir.

Bu kitabın iddiası, bu türden bir yöntem okumasının cinsellikten erkekliğe, annelikten güzellik kavramına pek çok başlıkta değerlendirilebileceğidir.

Böyle bir sinama çabasının anlamı Marksizmin kendi dışındaki kaynaklara hiç başvurmaması değildir. Aksine Marksizm, feminizmin çeşitli yorumlarıyla alışverişini diri tutmalı, kendi müktesebatına uygun filtreler edinme konusunda pratikler kazanmalıdır.

”



ileri
kitaplığı

20 ₺

ISBN 978-605-82779-5-3



9 786058 277953