

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>

CEMAL BÂLİ AKAL

SİYASİ İKTİDARIN CİNSİYETİ



Cemal Bâli Akal'ın yayımlanmış kitapları:

- *Sivil Toplumun Tanrısı*, AFA Yayınları, 1990.
- *Yasa ve Kılıç*, AFA Yayınları, 1991.
- *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (M.A. Ağaoğulları ve L. Köker'le birlikte), İmge Kitabevi Yayınları, 1994.

© 1994.

Bu yapının tüm yayın hakları
İmge Kitabevi Yayınları Ltd. Şti.'ne aittir.
Kısmen de olsa fotokopi, film gibi yöntemlerle
çoğaltılamaz.

Cemal Bâli Akal

Siyasi İktidarın Cinsiyeti



İmge Kitabevi Yayınları: 100

1. Baskı: Eylül 1994

Baskı: 3000 adet.

Dizgi: İmge Ajans

Baskı ve Cilt: Zirve Ofset 229 66 84

ISBN 975-533-089-5

İmge Kitabevi

Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650/ANKARA

Tel: 419 46 10 - 419 46 11 - 425 52 02

Faks: 425 65 32

Ayşe Balâ'ya

Engin Özden'e teşekkür ederek...

İÇİNDEKİLER

Önsöz	9
Giriş	13
I	27
II	49
III	69
IV	93
V	118
VI	136
Sonuç	156
Not	161
Kaynakça	181

Önsöz

Bu çalışma, Sivil Toplumun Tanrısı'yla, Yasa ve Kılıç başlıklı kitapları izler.

Alanı siyaset kuramı olan ilk kitabın savı şuydu: Modern siyasi-hukuki kavramsallaşma sürecinde oluşan merkez kavram devletle ona bağlı yan kavramlar sistemi, siyasi iktidar olgusuna kapsamlı bir bakışı engeller. Bu engelin aşılması, genel bir siyasi iktidar olgusunun, en basitinden en karmaşık toplumlara kadar, modern devlet de dahil olmak üzere, her türlü sosyal yapılanmayı içeren bir yelpaze içinde belli değişmezlerle sahip olduğunu gösterebilir. Bir başka deyişle, teoride ve pratikte, siyasi iktidar tipleri üç temel başlık altında sıralanır ve bunlar arasında niteliksel bir farklılık bulunur; ama, söz konusu tipleri birbirinden ayıran ve onları benzeşmez kılan kesin sınırlar ötesinde, siyasi iktidar olgusunun, insanlık tarihiyle yaşıt iki boyutu vardır.

Kitap, iki boyutun incelenmesine girişilmeden, yalnızca bu yönde araştırmaların gerekliliğinin vurgulanmasıyla son buluyordu: Siyaset kuramı çalışmalarına eklemlenen antropolojik ve psikanalitik yaklaşımlarla açığa çıkarılabilecek dinsel ve cinsel boyutlar...

Dinsel boyut hakkında şunlar söyleniyordu:

Pierre Clastres, insanlığın ikinci değişmez temeli konusunda daha açık bir tavır sergiler, hem de lirik: Din, toplumun yasasıyla bağ kurmasını sağlar. Nereden gelir yasa? Toplumun meşru temeli olarak nerede doğar? -Toplumdan önce, mitik dönemde, hem şu anda, hem sonsuzca ötede,

ataların, kültürel kahramanların, tanrıların mekanında. Toplum orada, bölünmez Corpus olarak kuruldu. Onlar toplumun normlar sistemi olarak yasayı yazdılar; o yasa ki, dinin görevi aktarmak ve sonsuza kadar ona saygı gösterilmesini sağlamaktır. Bu neyin ifadesidir? -Toplumun temelini kendi dışında bulmasının...

Clastres bu düşünceyi Marcel Gauchet'nin son derece ilginç bir biçimde geliştirdiğini ekleyecektir¹: Gauchet'ye göre, bölünmemiş ya da bölünmüş her toplum, kendini, kendi dışındaki bir üstün güç sayesinde anlamlandırmak zorundadır. En genel tanımıyla din (totemizmden başlayarak), sosyal kuruluşun dışsallığı ya da toplumun varolma ilkesiyle kendisi arasındaki bir farklılaşmanın ifadesidir ve arkaik ya da değil, bu dışsallığı yaratmayan toplum yoktur. Her toplum, her durumda anlamını kendi dışında bulur. Siyasi iktidarın, ister yaygın olarak bölünmemiş toplumda, ister farklılaşmış olarak bölünmüş toplumda, kullanılmasını (yönetilmeyi de) mümkün kılan budur: Gauchet'nin deyimiy-le bir anlam borcu...²

Bu anlamda, toplumun dışındaki güçle toplum arasındaki kopukluğun toplum içindeki bir farklılığa dönüşmesiyle, yaygın siyasi iktidardan farklılaşmış siyasi iktidara geçilir. Farklılaşmamış siyasi iktidar tipinde toplum, bütünü içinde, yaygın bir siyasi iktidar alanı olarak, bir dışsallık odağını temsil ederken, farklılaşmış siyasi iktidar tipinde, itaatle yükümlü bir kesim karşısında, bu odağın toplum içindeki temsilcileri ya da siyasi iktidarı kullananlar belirir. Bu yaklaşımı seçen, bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma, kesintinin bu yanından öteki yanına sıçrayışa ilişkin soruya cevap verebilmek için, dinsel yapılanmadaki söz konusu değişikliğin nasıl ve neden gerçekleştiğini araştıracaktır.

Arthur Maurice Hocart, çok erken bir dönemde, gönderge diye adlandırdığı dışsallık odağıyla, önce toplumun tümü, sonra da bir kesimi arasındaki bağlantı çerçevesinde, arkaik toplumdan devlete uzanan süreci açıklamaya çalışırken,

hem bu soruyu karşılamak istemiş, hem de "Siyasi iktidar nedir?" sorusunun ikinci boyutunu bir dinsel düzenlenme gereğinde arayanlara öncülük etmiştir³. René Girard'a göre, sosyalle dinsel özdeşliği konusunda ilk kez Emile Durkheim'da⁴ belirginleşmiş bir sezgiyi, çağın en büyük antropolojik sezgisini işleyerek...⁵.

Yasa ve Kılıç adlı ikinci kitapta, siyasi iktidarın dinsel kökeni, farklı toplumlara ilişkin antropolojik verilerden yola çıkılarak belirleniyordu. Bu sava göre, siyasi iktidar tipleri arasındaki niteliksel farklılıklar ötesinde, her toplumun vazgeçilmez özelliği olan ve yasayla onun uygulanması arasında kurulan bir bağ vardır. Otorite ve güç, ilke ve kul-lanım diye de adlandırılabilir bu bağ nasıl kurulursa kurulsun, ister basit toplumlarda olduğu gibi yasayı söyleyenle onu uygulayan kesin sınırlarla birbirinden ayrılsın, ister modern toplumlarda olduğu gibi, otorite ve güç biraraya getirilsin, insanlık, aynı soruna farklı çözümlerle cevap ararken, yasa söyleme işlevi, her siyasi iktidar tipine, kaçınılmaz biçimde, kutsal bir nitelik kazandırır. Sosyal ya da siyasi olan her şey, aynı zamanda, totemizmden devletçiliğe kadar, genel anlamda dinseldir diyen bu savla, siyasi iktidar olgusunun bir boyutu işlenirken, ilk çalışmada sorulan iki sorudan biri de cevaplandırılmıştı. Ancak *Stvil Toplumun Tanrısı*'nda, her siyasetin mutlaka kadını dışladığı, onu siyasi alandan çıkardığı, siyasi iktidarın bir erkek hakimiyetine de denk düştüğü ileri sürüldüğünden, kapı, kadının siyasi iktidar karşısındaki konumunu saptamaya yönelik bir çalışmaya açılmıştı:

...Yine de, bölünmüş toplumla bölünmemiş toplum arasındaki niteliksel farka rağmen, iki siyasi iktidar tipinde beliren temel özellikler bulunabilir ve bunlar, karmaşık toplumlara göre, basit toplumlarda daha kolay görülebilir mi? Başlangıçtan, kültürel yapılar arasındaki her türlü bağlantıyı görünüşte kesen çeşitliliğe geçişi sağlayacak bir ortak gövde, sonra da bu gövdeden birbiri ardına çıkan dallar var mıdır?⁶ Her toplum tipinin, toplum olduğu için uyduğu bir

ortak mantık belirlenebilir mi? İktidarsız önder, ölüme ve yalnızlığa mahkum savaşçı, devlete karşı toplum savları ardında, doğrudan doğruya Clastres'in etnolojik gözlemlerinden çıkarılabilecek bir ortak mantık...

Eugène Enriquez ve Nicole Loraux bu ortak mantığın bir yanını, Clastres'in *Guayaki Yerlilerinin Günlüğü* adlı kitabındaki cümlede yakalarlar: Ancak kadınlara karşı erkek olunabilir. İşte, der Loraux; bir eşitler toplumunda kadınların durumu... Erkekler, kendi aralarında, bölünmemek için devleti reddederler; ve vahşi ya da tarihli başka birçok toplumda olduğu gibi, bu eşitler savaşçı ya da avcılardır: Erkekler. Hiç kuşku yok, kadınların dışlanmasına dayanmayan bir siyaset olamaz⁷.

Kandaşla cinsel ilişki yasağının koyulması ve böylece kadınların değiş-tokuş edilebilmesi demek olan bir ilk kurala toplumun kurulması, sosyal düzenlenmenin her şeyden önce bir cinsel düzenlenme olduğunu gösterir. Clastres'a göre, sosyal olan her şey siyasiyse, siyasi olan her şey de cinseldir ya da kadın erkek ayrımına dayanır. Yalnızca erkek, iktidarlı ya da iktidarsız olabilir. Kadın devredışı ya da siyaset dışıdır. Ancak, siyasi iktidarın bir erkek iktidarı olduğu savı fazla basit bulunabilir. Daha doğrusu, tipi ne olursa olsun, kim tarafından kullanılırsa kullanılsın, siyasi iktidarın doğrudan doğruya erkeksi olduğunu söylemektir⁸. Clastres'in "Siyasi iktidar nedir?" sorusuna cevap arayan siyasi antropoloji, bu cevabın bir boyutunu, burada, ilk tabii ayrımın bulmaya çalışabilir⁹. Psikanalitik yaklaşımın da yardımıyla, *Totem ve Tabu*'dan¹⁰, *Musa ve Tektarıncılık*'tan¹¹ başlayarak...

Bu üçüncü kitap, cins ayrımını gözden kaçırarak bir araştırmanın, siyasi iktidar konusunda fazla konuşamayacağı, siyasi iktidarın özgün mantığını atlayan bir araştırmanın da, cinsellik ve cins ayrımı karşısında suskun kalacağı gerçeğine dayanıp, siyasi iktidarın cinselliğini sergileyerek devreyi kapatmaktadır.

Giriş

Siyasi iktidarın cinsiyetinin araştırıldığı çalışmada, öncelikle saptanması gereken şey, bir cins ayrımı varsa, bu ayrımında kadını erkekten ayırdığı varsayılan özelliğin ne olduğudur.

Basit toplumlarda çıplak biçimde görülen bir mantıkla, erkekler, kadınların soyu devam ettirebilme ya da çocuk doğurabilme yeteneklerinden yola çıkarak, erkekle kadın arasında kadını yaratıcı kılan bu tehlikeli özelliği, çeşitli tekniklerle bastırmaya, denetlemeye çalışırlar. Erkek toplumun cins ayrımını ve cinselliği belirleyen ilk oyunu budur. Tabii bir özelliğin üstüne, o tabii özelliği saptırıp, tanınamayacak hale sokan kurgusal özellikler yüklemek; böylece hem toplumun demografik denetimini elde tutmak, hem de bu denetimi meşrulaştırmak... Yaratıcı kadın karşısında, denetleyici erkek olarak, iktidarlı kalabilmek; bunun için de kadına, onu ikinci sınıf insana dönüştüren bir rol vermek...

Doğurgan cins karşısında üstünlüğü koruma ya da hakimiyetin sürmesi için kadını baskı altında tutma gereği, erkeklerde kaçınılmaz olarak çok güçlü bir kadın korkusu yaratırken, iki cins arasındaki ilişkileri de, yarı açık yarı gizli bir kadın düşmanlığına, kadına karşı hem gerçek hem de simgesel bir savaşa dönüştürür. Düzen, bu korkutucu yaratığın, sürekli erkeğe gönderme yapan bir eğitim sürecinden geçirilmesi ve ikinci cins olarak kendisi için çizilen role zorlanmasıyla sağlanır. Kadın/erkek ilişkisi, tüm toplumları kapsayan bir yöneten/yönetilen ilişkisi olarak, tartışmasız bir siyasi iktidar ilişkisidir.

Siyasi iktidar ilişkisi, çok basit bir tanımla, bir tarafın diğer tarafa istediğini yaptırabilmesi diye tanımlanabilir. Her iktidar ilişkisini, yalnızca, donmuş iki kutup arasındaki ezen/ezilen ilişkisi olarak anlama eğiliminin kaynağında da bu basit tanım yatar. Bir sosyal katmanın, bir başka sosyal katmana, bir sınıfın bir başka sınıfa ya da devletin topluma... tahakkümü çerçevesinde anlam kazanan böyle bir tanımsa, siyasi iktidar olgusunun çokboyutluluğunun, zenginliğinin gözden kaçırılmasına yol açar.

Michel Foucault, iktidar denince, güç ilişkilerinin çeşitliliğini, bitmek tükenmek bilmeyen kavga ve çatışmalarla bu güç ilişkilerini dönüştüren, güçlendiren, tersine çeviren oyunu, söz konusu ilişkilerin bir sistem ya da zincir oluşturacak biçimde birbirlerinden aldıkları destekleri ya da tam tersine, onları birbirlerinden tecrit eden çelişkileri, nihai olarak da *devlet aygıtlarında, Yasa'nın dile getirilmesinde, sosyal hegemonyalarda* biçimlenen stratejileri anlamak gerektiğini söyler. Bu yaygın tanımlama çabası, iktidarların her yerde olduğu, her yerden geldiği düşüncesinin ürünüdür¹². Elbette, Foucault'nun iktidar anlayışı, bu tanımda, insani olan her şeyle özdeşleşir. Ama iktidarı anlamamanın yolu da onu bu insani temel üstünde düşünmekle mümkündür; kavramayı zorlaştıran kurgusal kalıplar üstünde değil... Kaldı ki, Foucault da, yukarıda, 1- devlet aygıtlarında, 2- yasanın dile getirilmesinde, 3- sosyal hegemonyalarda biçimlenen stratejiler derken, sosyalliğin içinden süzülerek gelen üç *nihai biçim*'in¹³, iktidar olgusunun billurlaşmış olarak görülebileceği biçimler olduğunu söylemektedir. Devlet aygıtı bunlardan biridir; ama yalnızca bir nihai biçim ve tabii başka siyasi iktidar tipleri arasında, yalnızca bir tip olarak... Bu sınırlı aygıt, tek başına, daha geniş bir alana dağılan genel siyasi iktidar olgusu üstüne konuşamaz. Ve aynı zamanda hem yerel, hem istikrarsız, hem de yaygın olan iktidar ilişkileri bir merkez noktadan ya da tek bir egemenlik odağından yayılmaz¹⁴.

Geriye, yasayla/uygulama arasında kurulacak zorunlu

bağ ve genel bir sosyal hakimiyetin belirişi kalır...

Bölünmüş basit toplumlarda da, yasayla onun uygulanması arasında kurulan zorunlu bağ çerçevesinde, toplumun tüm üyelerinin yasaya göre kullandıkları yaygın bir siyasi iktidar vardır. Bu toplumlarda, kendi kendilerini yönettikleri için siyasi iktidar ilişkisinin iki tarafının bulunmadığı, dolayısıyla söz konusu toplumların siyasi iktidarsız toplumlar olduğu ileri sürülebilmiştir; ama böyle bir sosyal yapılanmada da, kendi kendini yöneten toplumun, yönetici ilkeyi dışsallaştırarak, bir yönetici ilke/yönetilen ayrımı oluşturduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Çünkü, siyasi iktidar ilişkisini belirleyen olgu yöneten/yönetilen tarafların niteliği değil, her toplum tipinde zorunlu olarak kurulduğu görülen ve sayesinde sosyal düzenlenmenin gerçekleştirilebildiği, yasa/uygulama ilişkisidir. Öyleyse, tüm sosyal yapılanmaları kapsayan genel bir siyasi iktidar anlayışı çerçevesinde ve taraflardan birinin (yönetenin) bir ilkeye, salt soyut bir güce de dönüştüğü durumlarda, siyasi iktidar ilişkilerinden söz edilebilir. Bunun ötesinde, yaygın siyasi iktidarlı diye adlandırılan toplumlarda, somut olarak görülen bir yöneten/yönetilen ilişkisi de vardır ki, bu çalışmanın savını doğrular: Bölünmemiş toplumlar diye adlandırılan toplumlar da, tüm diğer toplumlar gibi, biri yöneten diğeri yönetilen iki cins arasında bölünmüştür: Kadın/erkek... Elbette bu toplumlarda yaşlılar, yetişkinler, gençler, çocuklardan oluşan sosyal katmanlar da vardır ve bunların arasında, bir katmanı diğerine bağımlı kılan siyasi iktidar ilişkileri göze çarpar. Ama söz konusu katmanlarda bulunanların konumu düzenli ve kesin olarak değişir. Ağır bir erkek baskısı altında da tutulsalar, çocuklar, önce genç, sonra yetişkin ve yaşlı olacaklardır. Oysa kadınların konumu ancak belli sınırlar içinde ve çok ender olarak değişir.

Böylesine genişletilen bir siyasi iktidar olgusunun sınırsızlığına, kaba gücün başladığı noktadır: İki taraftan boyun eğenin, kendisinden istenileni salt zorlanarak yapması halinde, iktidar ilişkisinden söz edilemez. Bir güç ilişkisine

aynı zamanda iktidar ilişkisi de diyebilmek için, karşısındakinin istediğini yapan tarafın, bunu, belli ölçüler içinde de olsa, gönüllü yapması, bir başka deyimle yönetilmeye rıza göstermesi gerekecektir. Elbette, her siyasi iktidar ilişkisi, kurallara uyulmasını sağlayanlarla kurallara uymak zorunda olanlar arasındaki güç ilişkisi olduğu ölçüde, baskıyı, zorlamayı gerekli kılar. Ama bu birinci unsur, mutlaka ikinci bir unsur izlemelidir. İktidarı hep hayır diyen, salt zorlayıcı bir güç olarak düşünmemek, etkilerini hep olumsuz sözcüklerle ifade etmemek gerekir. İktidarın yalnızca baskı yaptığını, dışladığını, sansür ettiğini, bastırdığını, soyutladığını, maskeleydiğini, gizlediğini söylemek mümkün değildir. Bu kadarla kalsaydı kendisine itaat edilmesini nasıl sağlayabilirdi? İktidar bilgi de oluşturmali, söylem de üretmeli, zevk de vermelidir¹⁵. Kurallara uymak zorunda olanlar, iktidarın gerçekliğine ve nesnelliğine, uyma eyleminin zorunluluğuna ve zorlamanın haklılığına inanmalı ve bu ilişkiden hoşnut da kalmalıdır. Baskı meşruiyetini otoriteden alır. Otoriteye bunu sağlayansa, baskının gerekliliğine ve haklılığına duyulan inançtır. Her iktidar ilişkisinde kurulması gerekli ikinci bağ budur. Ve belki bu nedenle, hükmeden, emreden, yönlendiren, denetleyen... tek yönlü bir güç olarak siyasi iktidardan söz etmektense, ikinci yönün de dikkate alındığı daha esnek bir çerçevede, siyasi iktidar ilişkileri deyimine başvurmak uygun olacaktır.

Kadın/erkek arasındaki ilişki bir iktidar ilişkisiyse, kadının, erkek baskısına rıza gösteren cins olarak sunulan konumu üzerinde durmak gerekir. Çünkü bu rızanın tanımlanma biçimine göre, kadınların erkek karşısında oynadıkları rolü gönülden istediklerine ve ondan bağımsız bir haz aldıklarına, erkeğe boyun eğerken bilinçli olarak kendilerine özel yararlar sağladıklarına ilişkin erkek söylemi çok yaygındır. Ve kadının farklılaştırılmasına yönelik bir erkek siyasetinin toplumun vazgeçilmez bir kurucu unsuru olup olmadığı tartışılmadan önce, cevaplandırılması gereken soru budur: Kadın neden boyun eğre ve bundan ne kazanır?

Kadının erkek baskısına, koşulları önceden bilerek ve bunlara rıza göstererek boyun eğdiğine ilişkin sav, bir tür kurucu liberal sözleşmeyi devreye sokar. Bu da kadınlarla erkeklerin, sözleşen taraflar olarak, en azından başlangıçta eşit oldukları varsayımına dayanır ve belirleyici bir ilk erkek hakimiyetinden söz etme imkanını ortadan kaldırır. Ama, erkek toplumundaki konumuna bakılırsa, bu boyunduruk kadına bir şey kazandırmaz. Öyleyse kadının boyun eğmesi için nesnel bir neden de yoktur. Soru böyle cevaplandırıldığında, kadının, mazoşist değilse, içine düşeceği koşulları bilerek ve bunları isteyerek rıza gösterdiği şeklindeki anlamsız yorum devredışı bırakılmış olur. Her türlü iktidar ilişkisinde olduğu gibi, kadın/erkek ilişkisinde de, rıza baskıdan sonra gelir ve bu rızayı biçimlendiren olgu, "bilgi oluşturur, söylem üretir, zevk de verir" diye sunulan iktidar ilişkilerini belirleyici bedensel ve ruhsal eğitim sürecidir. Bu süreçte, kadına başlangıçtan beri, özgür seçim yapma hakkı hiç tanınmamıştır.

Çalışmada üzerinde durulacak olan ikinci sorunsa, erkek hakimiyetinin tarihi boyutunun saptanmasıdır. Erkek baskısı kadınları belli bir role zorladıysa, bu zorlamanın ne zaman başladığının belirlenmesi gerekir.

Eğer erkek hakimiyeti, genel bir olgu değil de, koşullara bağlı olarak, yalnızca bazı toplum tiplerinde rastlanan bir yapılanmanın işaretiyse, tarihte kadın hakimiyeti de görülmüşse, siyasi iktidar olgusunun iki boyutundan birinin cins ayrımı olduğu söylenemez. Her sosyal yapılanma belli bir siyasi iktidar tipine denk düşüyorsa ve bazı toplumlarda erkek hakimiyetine rastlanmıyorsa, "siyasi iktidar nedir?" sorusunu, kadın/erkek ayrımı çerçevesinde cevaplandırma çabası boştur. Üstelik bu konuda, bir tek kadın hakimiyetli toplum örneği yeterli olacak, istisna kuralı bozacaktır. O zaman da, belli toplumlarda görülen erkek hakimiyetinin, yalnızca o toplumu bağlayan ve asla genelleştirilemeyecek bir sosyal hegemonya türü olduğu söylenebilecektir... Tersine, tüm toplum tiplerinde erkeğin kadına boyun eğdirmesi diye

tanımlanabilecek bir siyasi iktidar ilişkisi yaşıyorsa, bu olgu toplum kurucu bir olgudur. Ona, gerek siyasi iktidara yönelik araştırmalar, gerekse kadın sorunlarına ilişkin tartışmalar açısından, özel bir önem vermek gerekir. Bu durumda, kadın/erkek ilişkisinin bir siyasi iktidar ilişkisi olması ötesinde, her siyasi iktidar ilişkisi öncelikle bir kadın/erkek ilişkisidir.

Sorun çok tartışılmıştır. Başlangıçta kadın hakimiyetli toplumların varolduğunu, anasoylu toplumlara ilişkin gözlemlerle, arkeolojik bulgularla, mitoslarla kanıtlamaya çalışan bir kesim, erkek üstünlüğünün, kadınların belirleyiciliğindeki bir anaerkil dönemden sonra kurulmuş belli bir toplum tipine, belli bir sosyal yapılanmaya denk düştüğünü savunur. Bu kesim karşısında, anasoylu toplumların aslında kadın hakimiyetli değil, düpedüz erkeklerce belirlenmiş toplumlar olduklarını, arkeolojik verilerin ve mitosların yalnızca, varsayımlara yol açabileceğini ve en önemlisi, alan çalışmalarında gözlemlenmiş en basit toplumlarda kadın üstünlüğüne hiç rastlanmadığını ileri sürenler yer alır.

Tarihte kadın toplumlarının yaşamadığını savunanların, bunun tersini savunanlara sordukları soru da, cevaplandırılması gereken bir soru olarak ortaya çıkar. Erkek toplumlarından önce, tarihin belli bir döneminde kadın toplumları varolduysa, birinci toplum tipinden ikinci toplum tipine nasıl geçildi ve böylesine genel bir değişikliğe, kadınlar nasıl ve neden rıza gösterdiler?

Soru, yukarıda değinilen ve kadının, erkek hakimiyetini evetleyen konumuna ilişkin soruyla birlikte cevaplandırılmalıdır. Kadınlar sahip oldukları bir üstünlükten, belli bir dönemde ve toplu olarak her yerde, erkekler lehine vazgeçmişlerse, erkek baskısını da aşan bir rızadan, neredeyse baskıyı yaratan bir istekten söz etmek, kadınların erkeklere gönüllü boyun eğdiklerini düşünmek gerekecektir. Oysa kadın/erkek ilişkisi olarak siyasi iktidar ilişkisinde, bir ilk *sosyal* ve *simgesel* üstünlüğün rızayı belirlediğine inananlar, kadına böyle bir seçim hakkının hiç verilmediğini söyleye-

bileceklerdir. Toplumun ve siyasi iktidarın böyle kurulduğunu, insanların sosyal hayata böyle başladıklarını savunarak ya da siyasi iktidarın her şeyden önce bir erkek üstünlüğü olduğunu ileri sürerek...

Kadın hakimiyetli toplumların varlığını savunanların sarıldıkları, anasoylu toplumlara ilişkin gözlemler, aslında bu savı çürüten gözlemler de olabilir. Çocukla baba arasındaki kanbağı ilişkisini tanımayan ve çocuğun yalnızca anasoyundan geldiğine inanan bu toplumlarda, baba, karısı karşısında üstün olmasa bile, bu kez kızkardeşi karşısında üstünlük elde eder ve söz konusu toplumlar yine erkeklerin denetimindeki toplumlar olarak kalır. Öte yandan, anasoylu ya da babasoylu, gözlemlenmiş bazı toplumlar öylesine basit bir yapılanma sunarlar ki, bunlardan daha basit bir aşamayı, ancak toplum adı verilemeyecek insan sürüleri temsil edebilir. Bu topluluklarda, kadına uygulanacak açık bir şiddet gözlemlendiği için, varolabilecek ilk sosyal aşamanın kadın hakimiyetli olduğu görüşü sarsılır.

Öyleyse, toplumların başlangıçtan beri hep erkek toplumları olduklarına ilişkin sav, yabana atılamaz. Üstelik, kaderci görünümüne karşın, "kadının, tarihin belli bir aşamasında erkeğin üstünlüğüne boyun eğdiğini, bunu da bedensel ve zihinsel açıdan güçsüz ya da mazoşist eğilimli olduğu için yaptığını" söyleyenlere önemli bir cevap verir. Kadının bir tür varsayımsal sözleşmeyle erkek hakimiyetine rıza gösterdiği inancını reddeder. Kadının rızası başlangıçta yoktur; rıza, erkek toplumunun ve ona özgü siyasi iktidar ilişkilerinin kurulmasını izler.

Siyasi iktidarın hep bir erkek sosyal hegemonyasına denk düştüğü savı, kendilerine verilen ikincil rolden memnun olmayan kadınları, erkeklere karşı verdikleri mücadelede büyük zorlukların beklediğini gösterir. Oysa, erkek toplumundan önce kadın toplumlarının varolduğunu savunanlar için böyle bir sorun yoktur. Kadınların ezilmişliği, tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan koşulların sonucuysa, bu koşullara son verilmesi kadınları da kurtaracaktır. Kadın/

erkek eşitsizliği, köleci toplumda, feodal toplumda ya da kapitalist toplumda ortaya çıkan diğer sosyal eşitsizliklerle eşdeğerdeyse, bu sosyal yapılanmaları yıkacak her eylem, diğer eşitsizlikler yanında kadın/erkek eşitsizliğine de son verecektir.

Ama, tam tersine, toplum kadın/erkek eşitsizliği üstüne kurulmuşsa, bir sosyal tipten ötekine geçiş, kadınların durumunda köklü bir farklılık yaratmayacaktır. Kadın mücadelesini son derece güç bir mücadeleye dönüştüren şey, kadın/erkek eşitsizliğinin hem toplumun, hem de tüm sosyal eşitsizliklerin anası olmasıdır... En basitinden en karmaşığına kadar, her toplum tipinde, siyasi iktidar öncelikle kadına karşı kurulur.

Kadının dışına itildiğı siyasi iktidar alanının ya da merkezin, aynı zamanda bir dinsel alan olması, kadın toplumlarının varlığını kanıtlamak amacıyla, anatanrıçalı sistemlere gönderme yapanları açmaza düşürür. Önemli olan göndergenin cinsi değil, bu göndergeyi hangi cinsin temsil ettiğidir. Gözlemlenen bütün toplumlarda, dinsel alan, aynı zamanda bir siyasi alan olarak, erkeğe özgüdür. Anatanrıçalar, izleri kalmamacasına silinmiş bir kadın toplumunun kanıtları olmaktan çok, erkeklerin, bir yandan, denetlenmesi gereken tehlikeli bir yaratıcı olarak kadını ne denli önemsediklerini, öte yandan da, bu korkutucu varlıktan ayrı tuttukları analarına nasıl tapındıklarını gösteren kanıtlardır. Erkek söyleminin, hem düzensizlik kaynağı ilk yaratıcı olarak sunduğı, hem de ana olarak putlaştırdığı kadını anatanrıça yapmasında çelişkin bir yan yoktur. Gönderge ister tanrıça, ister tanrı olsun, dinsel alan hep erkeğindir.

Siyasi iktidarın, erkeğe ve kadına verdiği rollerle, hakim cinsi ve ötekini belirlediğı savı, hemen şu soruyu akla getirir: Erkeklerin kadınlar üzerinde kurdukları bir hakimiyetten söz edildiğine göre, en basitinden en karmaşığına, birçok toplumda, gerek aile, gerek ekonomik birimler, gerekse siyasi yönetim katında söz sahibi ya da *iktidarlı* oldukları görü-

len kadınların durumu nasıl açıklanabilir? Kadın, bir cins olarak, siyasi iktidarın karşısında yer alıyorsa ya da siyasi iktidar doğrudan doğruya kadının ikinci cins olmasına denk düşüyorsa, bu iktidarlı kadınların konumu nedir?

Erkek üstünlüğünün genel bir sosyal olgu olmadığını söyleyenler, periferiden merkeze giren bu kadınların, yukarıda savunulan mantığı yıktıklarını, bir kadın şu ya da bu biçimde önündeki engelleri aşıp iktidarlı oluyorsa, günün birinde, koşullar da elverdiğinde, bütün kadınların aynı şeyi yapacaklarını ileri sürebilirler. Ama, merkezde kendine yer bulan kadının, kadınlık sorununu kişisel düzlemde çözdüğü bir an için kabul edilse bile, bunun, toplumdaki diğer kadınların sorunlarına getirilen bir çözüm olduğu söylenemez. Bazı kadınların merkeze daha sık sokulduğu toplumlarda, kadının genel konumunun köklü bir biçimde değiştiği ileri sürülemez. Ayrıca, kadınlar genel olarak da, şu ya da bu toplumda, görece haklar, kısmi özgürlükler elde edebilir. Bu hak ve özgürlükler adına verilen mücadelelerin önemini de kimse inkar edemez. Ama sınırlı kazanımlara dayanılarak, kadının kadınlık durumu diye adlandırılan kabuğundan bütününüyle çıktığını söylemek de mümkün değildir. Genel anlamda kadınlık durumu, erkek toplumları arasındaki farklılıklarla değişen bir durum olamaz.

Bu da, kadınla erkeğe verilen sosyal rollere uygun mekanların saptanmasını gerektirir: Kadınlık durumunu belirleyen olgu, kadının belli bir rolü yerine getirmesi için içine sokulduğu alandır. Buna kamusal alan karşısında özel alan, siyasi iktidar alanı ya da merkez karşısında periferi, kültür karşısında tabiat, kutsallık karşısında dindışılık, bastırılmış cinsellik karşısında denetlenmemiş cinsellik, düzen karşısında kaos, uygarlık karşısında vahşi hal adları verilebilir. Erkek toplumun kadına yakıştırdığı ve onu içinde kalmaya zorladığı, dışına çıkmasına izin vermediği mekan budur. Dahası, kadınlık durumu yaratılmış bir durumsa, kadının kadın olarak buradan çıkması da mümkün değildir. Ya da onu kadın yapan bu alandan çıktığında, kadın olmaktan

çıkacaktır. Erkekler, toplumu homojen bir bütün olarak göstermekten hiç geri kalmaz, ama bu arada kadınları da, onlara kadınlık rolüyle belirlenmiş bir konum vererek, toplumdan dışlarlar. Kadın, kamusal alana girdiğinde, kadınlık durumundan uzaklaşır. Kadınlığın, erkek toplumunun kadına verdiği rol olduğu ölçüde... İktidar sahibi kadınları ne tam kadın, ne de tam erkek yapan çelişkin bir ara konum, bir tür *siyasi travestizm* ya da iktidarlı iktidarsızlık, sosyal rollerin yapaylığını ve bu rollerin gerçek cinsel farklılıkları örttüğünü yeterince gösterir.

Bu durum, kadının biyolojik farklılığına dayanan bütün açıklamaların da sorgulanmasını gerektirecektir. Erkek söylemi, kadını, içine soktuğu tabii alana yakıştırırken, onun bu konumunu, erkeğe göre biyolojik farklılıklarından ya da tabii özelliklerinden kaynaklandırır. Ama kadını erkekten ayıran biyolojik farklılıkların gerçekten ne olduğuna ilişkin bir araştırma, söz konusu farklılıkların, kadının ikinci cins sayılmasını gerektirecek kadar önemli olmadıklarını, dahası *biyolojik ayrılık* diye altı çizilen birçok özelliğin, aslında yaratılmış özellikler olduğunu gösterebilir. Cins ayrımı toplumun kuruluşuna denk düşüyorsa, saptanması gereken şey, toplumun zaten varolan biyolojik bir ayrımı mı gözeterek kurulduğu, yoksa toplumun kuruluşuyla birlikte yapay bir cins ayrımının mı yaratıldığıdır. Toplum, tabii olanın bastırılmasıyla oluşmuş yapay bir bütünsel, sosyal ilişkilerin kökenini toplum öncesinde, tabiatta aramanın bir anlamı kalmayacaktır. Kadınlar erkek üstünlüğüne sonradan boyun eğmiş olsalardı, bunun nedenini biyolojik bir farklılıkta aramak mümkün olabilirdi. Ama kadın, toplumun kurulmasıyla, boyunduruk altına girmişse, bu bağ erkeğin biyolojik ayrıcalıklarından doğmuş olamaz, çünkü tabiatta böyle bir boyunduruğu gerekli kılacak ayrıcalığa rastlanmaz. Öyleyse, kadın cinselliği diye toplumun tanımlama alışkanlığı edindiği ve de kadının tabii zayıflığını yansıttığı varsayılan özellikler, toplumun ona öğrettiği sosyal davranış biçimlerinden başka bir şey değildir. Söz konusu davranış

biçimleri, bedensel, zihinsel ya da psişik bir eşitsizliğin ya da farkın tezahürleri gibi beliriyorsa da, eşitsizliği ya da farkı sosyal baskının yarattığını düşünmek gerekecektir.

Siyasi iktidarın cinsiyeti ya da cinselliği açısından, kadının tabii ya da yapay farklılığına ilişkin soruya verilecek cevap çok önemlidir. Kadının farklılığı *tabiiyse*, bu, kadın/erkek eşitsizliğine denk düşen bir siyasi iktidarı, sosyal olana öncel bir tabii farklılık olarak, hem yaratan, hem de doğrulayan olgudur. Buna karşılık, yukarıda değinildiği gibi, tabii farklılığı yok edecek ölçüde sosyal, dolayısıyla da yapay bir farklılık yaratılmışsa, bunun nedenini, siyasi iktidarı açıklayan bir başka olguda aramak gerekecektir. Haram birleşme yasasını da bu arayış devreye sokacaktır.

Sigmund Freud, *saygıdeğer bir kamu hukukçusu olarak*, toplumun kuruluşuna ilişkin bir sosyal sözleşme kurgusu oluştururken, erkek kardeşlerin sürü halinin hakimi babayı öldürdüklerini, bu güç boşluğunda çıkan çatışmayı engellemek için de, bir anlaşmayla, haram birleşme (*ensest* de denir) yasağı koyup dıştan evlenmeyi kurumsallaştırdıklarını söyler. Bu, bir ilk sosyal kuralla, düzensiz cinsel ilişkilere son verilmesidir. Kardeşler, daha sonra, cinsel düzenlenmeye, totem hayvanı öldürme yasağı denen bir kurala, dinsel düzenlenmeyi ekleyecek ve tabiattan uygarlığa geçeceklerdir. Böylece uygarlık da, tabii dürtülerin ve en basit haz alma biçiminin bastırıldığı bir süreç olarak ortaya çıkacaktır.

Toplumun kuruluşunu bir cinsel sınırlamaya denk düşüren bu sosyal sözleşme kurgusu, insanlığın sosyal hale geçişini ve siyasi iktidarın ortaya çıkmasını, küme içinde yasaklanan dışının, böylece erkekler arasında değiş-tokuş edilebilen bir metaya dönüştürülmesine bağlar. *Bir cins tabulaştırılarak ve değiştirilebilir kılınarak kadın yapılmaktadır.*

Erkeklerarası sosyal ya da cinsel sözleşme kurgusunda, en önemli unsurlardan biri, toplum kurucu iki kuraldan haram birleşme yasağının, bir ilk düzenlenme gereği olarak, kurallar sıralamasında öne koyulmasıdır. Bu kurgu, siyasi

iktidarın her şeyden önce bir cinsel düzenlenme olduğuna ve sosyalliğin, kadınları erkeklere bağımlı kılan bu yasakla başladığına ilişkin sava uyar. Arkadan gelen dinsel kuralsa, bu en basit sosyal düzenlenmeye, uygulamanın bağlandığı bir kutsallık odağı yaratarak, meşruluk sağlayacaktır. Her toplum tipinde yasayla uygulama arasında kurulan ilişki çerçevesinde düşünülmesi gereken genel bir siyasi iktidar olgusu, önce cinsel, sonra da dinsel bir düzenlenme olarak belirir.

Freud söyleminde, tabii dürtülerin süblimasyonuna yatkın olmayan kadın, erkeğe özgü uygarlaştırma ya da sivilleştirme sürecinin dışında kalır. Kadını erkeğe göre belirlenmiş kılan, onun tabiatıdır. Ya da kadının konuşmadığı bir düzende, suskunluğunun nedeni tabiidir. Psikanalizmin talihsiz babası, genellikle eleştirilen yönüyle, kişisel ve toplu davranışları, ilk belirleyici saydığı içgüdülerle açıklamaya yönelik bir *panseksüalizm* sergiler. Oidipus, neredeyse, insani olan her şeyin belirleyicisine dönüşerek, kadını sözde tabiatı içinde yok eder. Bu sistemde unutilan, asıl belirleyicinin, bir erkek sosyal hegemonyası olarak, insani niteliğidir. *Kadını kadın yapan sosyal baskı...*

Basit toplumlar üstüne gözlemlerinden yola çıkan Claude Lévi-Strauss'un haram birleşme yasağı hakkındaki saptamaları, Freud'un kurgusuna bir yönüyle uyar. Lévi-Strauss da, en basitinden en karmaşığına, gözlemlenmiş bütün toplumların uyguladıkları bir yasağı toplumun kuruluşuna denk düşürür. Sosyallik, insanlığın tabiatıdan kültüre geçişi olarak, haram birleşme olgusu üzerine oturur ve söz konusu yasakla, sosyal olanla olmayan arasındaki her türlü bağ kesilir.

Bu kurucu olguyu tanıyabilmenin yolu, her şeyden önce, onun, sosyal bir yaratı olarak görülmesini engelleyen açıklamaları çürütmekten geçer. Lévi-Strauss, haram birleşme nedenini biyolojik ya da psikolojik gerekçelere dayandıran savlara karşı çıktığı gibi, ilk kural saydığı bu olgunun bazı sosyal ya da dinsel olgulardan kaynaklandığına ilişkin

sosyolojik yaklaşımları da reddeder. Ona göre, aile topluluklarının kendi içlerine kapalı ve birbirlerine düşman kümeler olarak kalmalarını engelleyebilecek tek sosyal yöntem, haram birleşme yasağıyla, kadınların kümeler arasında değiştirilebilir kılınmasıdır. Sosyal hayatı, barışı, işbirliğini, dayanışmayı mümkün kılan, uygarlığı, kültürel süreci başlatan budur. Sosyal ve siyasi olan her şeyin başında, kadınların değiştirilebilmesini sağlayan ve böylece kadın değiştirebilir erkeklerin hakimiyetini oluşturan yasa vardır. Erkek üstünlüğüyle özdeşleşen bir siyasi iktidar olgusunun temeli...

Ancak, Lévi-Strauss'un, yasanın koyulmasını evrensel bir değiş-tokuş zorunluluğuna dayandıran bu kuramı, çeşitli yaklaşımlar arasında, en çok yandaş toplayan düşünsel çaba da olsa, sorunu kökünden çözmez. Öncelikle, evrensel bir sosyal olgu olarak öne sürdüğü barışçıl değiş-tokuş ilkesinin, bazı evlilik türlerini karşılayabilecek ölçüde evrensel olup olmadığı konusunda kuşkulardır. Söz konusu kuşuklar, ilk kuralın, başka sosyal ilkelere de bağlanabileceği yolundaki görüşlerin dikkate alınmasını gerektirir. Daha önemlisi, Lévi-Strauss'un insanlığın başlangıcı olarak seçtiği yasa koyma anının, bir sistem oluşturma gereği dışında, gerçekten tabiattan kültüre ya da sosyalliğe geçiş anı olup olamayacağına ilişkin sorundur. Tabiat ve kültür denen iki kurgunun keyfi biçimde donduruldukları bu geçiş anının saptanması, yöntemsel bir zorunluluk olabilir; ama üstüne nesnel gerçeklik inşa edilemez. Bir sıfır noktası olarak seçilen yasa koyma işlemi, yasayı, içine kapalı, kendi kendini anlamlandıran, açıklanması mümkün olmayan bir yaratıcıya dönüştürür. Siyasi iktidarın cins ayrımıyla özdeşleşen boyutunun sırrı bu yasadaysa, yasanın kendisi bu bağlamda bir sır olduğu için, devre kapanır, siyasi iktidar hakkında söylenecek bir şey kalmaz.

Bu kısır döngüyü aşmanın yolu, Serge Moscovici'nin önerdiği çözümde bulunabilir. Moscovici'nin arayışı, bir siyasi iktidar yapılanmasının yasayla oluştuğuna ilişkin dü-

şüncenin karşısına, yasayı bir ilk siyasi iktidar yapılanmasının oluşturduğuna yönelik düşünceyi oturtacaktır. Sosyalliğin ön belirtilerini, başlangıç toplumları kadınıyla erkeği arasındaki işbölümünde bulan Moscovici, savı ne kadar tartışılır olursa olsun, yasayı ve onunla oluşan sistemi, cins ayrımıyla özdeşleşen bir siyasetin yaratısı olarak sunar. Ve böylece, siyasi iktidar üstüne araştırmaların, mutlak bir başlangıç noktası saptanamasa bile, yasa öncesine aktarılmasını sağlar.

Bu da siyasi iktidarı tanımlamaya yönelik çalışmalarda, insanlığın başlangıcından bu yana, kadın üzerinde, her türlü biyolojik ve psikolojik belirlenmelerden bağımsızca, *siyasi anlamda keyfi* olarak kurulan erkek hegemonyasına gerekli ağırlığın verilebilmesini sağlayacaktır.

Yalnızca tanımlamak ve sonra her şeye sıfırdan başlamak için...

I

Siyasi iktidarı hedef alan çalışmaların gözden uzak tutamayacağı bir gerçek şudur: Kadınlar, bir erkekler dünyasında, işgücü olarak toplam çalışma saatlerinin üçte ikisini karşılar, buna karşılık toplam gelirin yalnızca onda birini alır ve maddi zenginliklerin yüzde birine bile sahip olamazlar¹⁶.

Bu gerçekten yola çıkarak, her toplumda sosyal ve siyasi farklılaşmanın ilk işaretini kadın/erkek ayrımında görenler için, siyasi iktidarı cinselliğe gönderme yapmadan düşünmek mümkün değildir¹⁷.

Toplumun uyduğu ilk yasanın, toplumun toplum olarak kurulmasını sağlayan ilk iki kuraldan birinin haram birleşme yasağı olduğunu savunan Georges Balandier, cinsel ilişkilerin böylece düzene sokulmasıyla, toplum içi ilişkilerin de belirlendiğini söyler¹⁸. Cinsel düzenlenmeyle, erkekler için yasaklanmış ve yasaklanmamış, dolayısıyla da alınabilir ve verilebilir kadın kategorileri oluşur. Kadınların erkeklerarası bir değiş-tokuş aracına dönüşmesi, kadınlar üzerinde genel bir erkek hakimiyetinin varlığını ortaya koyar. Toplumun bağrında ortaya çıkan bu farklılaşma, toplum içi eşitsiz ilişkilerin, yönetenler/yönetilenler ayrımının ilk biçimidir. Ve her toplum, iktidar sözcüğünün cinsel anlamı da göz önünde tutularak, erkekler yönetiminde, erkek toplumdur.

Öncelikle kadınlar üzerinde kurulan bu hakimiyeti, karşı cinsi bir yandan potansiyel bir tehlike, diğer yandan da aşağı bir sosyal katman olarak sunan erkek söylemi meşrulaştırır. Ancak bu küçültücü söylemi ve meşrulaştır-

dığı erkek üstünlüğünü sarsan gerçek, dışlanan varlığın doğurganlığı nedeniyle bir yaratıcı olmasıdır; yönetilenlerin de, yönetenlerin de yaratıcısı... Beslemeyen ve doğurmayan kesimin, besleyen ve doğuran kesime karşı giriştiği saldırı ve kurduğu hakimiyette¹⁹, erkek söyleminin başlıca hedefi söz konusu yaratıcılık olacaktır.

Birçok basit toplumda, kadının doğurganlığını önemsizleştirmeye yönelik inançlar bu yüzden yaygınlaşmıştır. Margaret Mead, Rossel adası sakinlerinin, babanın, bütünüyle edilgen bir hazne saydıkları ananın içine yumurtladığına inandıklarını söyler²⁰. Kadınla çocuğu arasında hiçbir bağ bulunmadığını düşünen bu tür birçok toplumda, kadına karşı, erkek spermini tek ya da ilk yaratıcı olarak yücelten bir söylem gelişmiştir. Yaratıcılıkları konusunda erkeklerin en basit toplumlardan başlayarak büyük bir özenle ortaya koydukları erkek-kuramsal çabayı izlemek, siyasi iktidarın perde arkasını görebilmek açısından yararlıdır.

Maurice Godelier'nin incelediği Yeni Gine Baruya toplumunda, kadınların erkeklere bağımlılığını meşrulaştıran inanç, spermin, genel olarak güç, özel olarak da süt yaratıcısı diye yüceltilmesiydi. Baruyalar bu yüzden felasyoyu kurumsallaştırmışlardı: Erkekler, evliliğin ilk gününden başlayarak, karılarına düzenli bir biçimde spermlerini yuttururlardı. Spermin, kadınların göğüslerini geliştirdiğine, onları doğurabilir ve süt verebilir kıldığına, âdet günleri ya da doğum sonrası zayıf düştükleri zaman da güçlendirdiğine inanılıyordu. Sütün spermden doğduğuna ilişkin bu inanç, Baruya kadınıyla erkeği arasındaki siyasi iktidar ilişkisini hemen açığa çıkarıyordu. Kadınlar, çok kadınsı bir açıdan ya da doğurganlık açısından bile erkeklere bağımlı kınıyor ve önce bu alanda, sonra da her yerde özerkliklerini kaybediyorlardı... Üstelik, hayatın kaynağı olarak sunulan sperm, yalnız kadınlara değil, inisyasyon dönemindeki erkek çocuklara da yutturuluyordu. Bunlar, içinde birer erkek olarak yeniden doğduklarına inanılan dünyaya katıldıktan ya da erkekler evinde yaşamaya başladıktan sonra, bu inisyasyon

(geçiş) dönemine daha önce girmiş olanların spermleriyle beslenirlerdi. Uygulama, çocuk büyüyüp güçlenerek tam bir erkek oluncaya kadar sürerdi. Baruyalar'a göre onun bir erkek olarak gelişmesini sağlayan sperm... Erkeklerarası bu ilişki, eşcinsel bir renk taşısa da, Baruyalar'ın sodomiye gülünç ve iğrenç buldukları düşünülduğünde, söz konusu sperm alışverişinin, öncelikle, sosyal düzenlenme açısından değerlendirilmesi gerekecektir. Bu toplum spermle beslenmeyi sıkı biçimde kurallandırmıştı: Evli olan ve kadın vajinasiyla kirlenmiş sayılan erkekler ya da evli olmasalar bile, inisasyon dönemindeki çocuğun ana ve baba tarafından akrabaları ona spermelerini sunamazlardı²¹.

Ancak, bu konuda Nicole-Claude Mathieu'nün uyarısını da dikkate almak ve sosyal mantığın arkasında yatan eşcinsel bir boyutu, özellikle kadın/erkek ilişkisi açısından, gözden kaçırmamak doğru olur. Baruya toplumu gibi, şiddetli bir erkek hakimiyetinin gözlemlendiği toplumlarda, kadınları dışlama mantığı, aşırı kurumsallaşmış bir erkek eşcinselliğine denk düşer. Kadınları aşağı sınıf olarak gören erkekler arasındaki yakın dayanışmanın eşcinsel bir nitelik taşıması ya da onları salt bir üreme aracı olarak, erkeklerce belirlenmiş bir cinsel işleve zorlayan sistemin, eşcinsel bir sistem olması şaşırtıcı değildir²². Mead, kadının cinsel rolünü bütünüyle değersizleştiren bir eğitim sistemi uygulayan Manular'da, sodominin yaygınlaşmasının tabii olduğunu söyleyecektir²³. Öte yandan, bir erkek hakimiyeti olarak kadın değiş-tokuşu evrensel bir olguysa ve değiştirilen kadınlar aracılığıyla erkekler arasında kurulan ilişki, eşcinsel bir nitelik taşıyorsa²⁴, gizli de olsa, eşcinsellikle, az ya da çok, damgalanmamış erkek topluluğu kalmaz. Enriquez'e göre, münferit örnekler ötesinde, erkek toplulukları olan tüm örgütler eşcinsel bir nitelik taşırlar. Üstelik bunun açık bir eşcinsellik olması gerekmez; eşcinsel ilişkilerin yasaklandığı bu topluluklarda, kadının dışlanmasıyla pekişen ve her sosyal kümenin simgesi olan "erkeklerarası kardeşlik" aslında gizli bir eşcinsellikten başka şey değildir. Söz konu-

su kurumlar içinde, her erkek, birer fallus taşıyıcısı olan karşısındaki ikizinde, erkekliğinin kanıtını ve erkeklerarası bir dayanışmanın kadın düşmanı eşcinsel hazzını bulacaktır²⁵. Pascal Bruckner ve Alain Finkielkraut, sosyal sistemler bir tek cinsellik tipini desteklerler, o da belli bir erkek eşcinselliğidir, derler: Kadını ikinci cinse dönüştüren değiş-tokuş, her türlü cinsel kategorileştirmeye öncel olan, temel nitelikli bu erkek eşcinselliğinin belirleyiciliği altında gerçekleşir²⁶. Bu bağlamda, kurumsallaşmış erkek eşcinselliği, erkeklerin kadınlar üzerindeki baskısıyla özdeşleştirilebiliyorsa, kadına değer vererek ona kapılarını açan her sosyal kümeleşmede erkek eşcinselliğinin pek ortaya çıkmayacağı, tersine kadını aşağılayarak uzaklaştıran yüceltilmiş erkek değerli kümelerde söz konusu eşcinselliğin belirginleşeceği söylenebilecektir.

Kadının aşağılanmasına denk düşen bir erkek eşcinselliğinin ya da dördüncü bölümde Moscovici'nin tanımlayacağı bir eşcinsel erkekliğin dozu ne olursa olsun, Baruya erkekleri de hakimiyeti pekiştiren başka sosyal teknikler gibi, spermlerini verirken, kadınlara ve çocuklara, onları doğurabilir ve doğurtabilir kılan gücü sunduklarını söylerler. Böylece, hayatın sürdürülmesini sağladıklarına, üreme işlevinin denetleyicisi olduklarına inanır ve inandırır, kadınlara karşı toplumun yaratıcısı olarak ortaya çıkarlar.

Salgıların dili: Süt, kan ve spermden oluşan karmaşık bir erkek söylemi... Mead, Pasifik adalarındaki yedi ayrı toplum üstüne yaptığı incelemede, kadın/erkek farklılığının en önemli simgesinin, kadının süt verme yeteneği olduğunu gözlemler²⁷. Farklılığın ve yarışmanın simgesi: Kadını yönetme savındaki erkek söylemi, kadını kadın yapan vajinal salgıları, âdet kanını, ama hepsinden önce, hayat verdiği açıkça belli olan sütü hedef alacaktır.

Bu savın, erkek hakimiyetinin sergilenmesi ve kabul ettirilmesi açısından ne kadar önemli olduğu açıktır. Amaç, ana olarak hayatın gerçek yaratıcısı sayılması gereken kadının bu işlevden soyutlanmasıdır.

Ne var ki kadın, erkeğin sosyal açıdan kendisini dışladığı bir alanda çocuk dünyaya getirmek gibi tehlikeli bir ayrıcalığa sahiptir. Hayat verdiği canlının yaşamasına ya da ölmesine karar verebilecek olan odur. Bazı bitkilerin kullanılmasıyla çocuk düşürmenin mümkün olduğunu bildikleri halde, Baruya kadınları, acı verdiği ve sık sık sonuçsuz kaldığı için, bu yola başvurmaktansa, istemedikleri çocuklardan doğum sonrasında kurtulurlar. Birçok Baruya kadını, çocuklardan en az birini öbür dünyaya böyle gönderdiği için, çocuk ölü doğsa ya da doğumdan hemen sonra ölse bile, doğum ertesinde evine yalnız dönen kadın, çocuğunu, özellikle bir erkek doğurduğu için, öldürdüğü kuşkusuyla karşılaşır²⁸. Géza Roheim da, Avustralya'daki bazı toplumların, kadınlar çocuklarını sistemli biçimde yok ettiklerinden, yıllarca çocuksuz kaldığını anlatır²⁹... Kadınlar çocuklarının yaşamasına ya da ölmesine karar verebildiklerine göre, toplumlarını bir tür intihara sürükleyebilecek tabii bir güce sahiptirler...

Böylece kadın, yaratıcılığıyla korkutucu bir nitelik kazanır ve erkek toplumu onu, aynı zamanda, hem sosyal hayatın sürmesi açısından vazgeçilemeyecek bir müttefik, hem de düzensizlik yaratıcısı bir düşman olarak görür. Ancak bu düşmana karşı açık ya da simgesel bir erkek savaşı varsa da, savaşın eksik tarafı kadınlardır... Örneğin, Baruyalar'da hakim sosyal düzene ya da erkek iktidarına bütünüyle karşı, toplu bir kadın direnişi görülmez. Olsa olsa kişisel diye adlandırılabilir başkaldırı türlerinden söz edilebilir: Kocaya yemek yapmamak, onunla yatmayı reddetmek, hayvanlara yem vermemek, ekip biçme işinden kaçmak, vajinadan akan spermi ateşe atıp bazı sözcükler mırıldanarak kocayı lanetlemek, onu ya da çocuklarını öldürmek, intihar etmek... Tabii bu başkaldırıları, kadınların genel olarak erkeğe değil, kişisel olarak katlanamadıkları erkeklere açtıkları mevzii savaşlardır³⁰. Ama erkeğin tek yanlı açtığı genel savaşta, kadın açıkça düşman ilan edildiği halde, kadının erkeği düşmanı saydığına ilişkin belirtiler yoktur... Belki de

potansiyel düşmanın yaratıcısı olduğu için...

Yine de çocuk öldürme ve intihar olağandışı biçimde yaygınlaştığında, bunun erkek toplumuna karşı demografik açıdan düpedüz yok edici bir direniş sayılabileceği açıktır. Zaten toplum düzenleyici erkeklerin en büyük kaygısı da, toplumun demografik dengesinin korunmasıdır. Korumak ya da kadınları yönetmek ve denetlemek³¹...

Dördüncü bölümde yeniden görüleceği gibi, doğurganlık diye adlandırılan biyolojik olgu, toplumlarda bütünüyle sosyal bir nitelik kazanır. Doğurganlığın ve kadın cinselliğinin belirlenmesi olarak demografik denetim, akla hemen doğurganlığı sınırlama tekniklerini getirirse de, toplumların genelde doğurganlığın artması için başvurduğu sosyal teknikler, üreme işlevinin daha bütüncül bir denetim altında olduğunu gösterir. Paola Tabet'ye göre, erkek hakimiyetindeki düzende, kadının, çok boyutlu ve çok baskıcı bir cinsel eğitim sürecinden geçirilerek, bir tür üreme alet-bedenine dönüştürülmesi söz konusudur. Ya da kadınlar, psiko-fizik organizmalarının karmaşık ve eksiksiz bir biçimde terbiye edilip yönlendirilmesine dayanan ve üreme işlevinin olumlu ya da olumsuz denetlenmesine yönelik olan bir cinselliğe zorlanırlar³².

Bu yüzden, bazı toplumlarda kadınların cinsel özgürlüğü diye adlandırılan sosyal tavırların ardında bile, böyle bir zorlama yatabilir. Bu toplumlarda, genç kızların, kendilerini kadın olmaya hazırlayan inisiyasyon dönemlerinde, birçok erkekle birlikte olmaları, hemen cinsel bir özgürlük diye tanımlanabilirse de, biraz sonra görüleceği gibi, bu sözde özgürlüğün, hiçbir erkeği reddedememek türünden bir bağımlılık olabileceği de düşünülmelidir. Yetişkin erkekler toplumlarının siyasi ve ekonomik denetimini ellerinde tutarlarken, genç erkeklerin aşırılıklarını, onları, hayır demesi yasak olan alet-bedenlere göndererek törpülemek isteyebilirler. Aslında, bir erkek toplumunda, cinsel özgürlük olsa olsa erkeklerin özgürlüğü olabilir ve bu biçimiyle de ancak erkek iktidarın belirtilerinden biridir³³.

Sorun yalnızca eski toplumlara özgü bir sorun değildir. Sözde kadını rahatlatan bir cinsel devrimin, kadın değiş-tokuşunu bir başka düzlemde hızlandırıp, onu bütünüyle erkek kullanımına açarak, hakimiyetini daha da güçlendirip güçlendirmedeği³⁴ sorulması gereken sorulardan biridir. Tabet de, modern batı toplumlarında, kadının özgürlüğü ve bağımsızlığı diye adlandırılan ve onları bakmakla yükümlü oldukları çocuklarıyla baş başa bırakan sancılı sürecin, bu hakimiyetin yeni yüzü olup olmadığı konusunda kuşklar taşır³⁵.

Bedenin denetlenmesi... Belma Tokuroğlu, kadınların önce bedenlerini, yani kimliklerini kurtarmaları gerekir derken, toplumun bu iki kavramı kadın için özdeş kıldığını gösterir³⁶. Doğurganlık ve kadın statüsü³⁷; beden ya da kimlik... Kadının bedeninden öte bir kimliği olamaz. Ama kadın bedeniyse, bedeni ondan başka bir şeydir: Kadının bedeninden yola çıkılarak, onun erkeğe göre aşağı ve bağımlı konumu temellendirilmeye çalışılır³⁸. Bu bedenle sürekli oynanarak, o yeniden biçimlendirilerek, kadına kimlik verilir. Tabii bu konuda, bazı basit toplumların yöntemleri çok köktenci olabilecektir.

Mossiler'de, evli genç kadının memeleri, ilk doğumdan sonra, pamuk ayıklamaya yarayan demirlerle aşağıya çekilir. Bu kadın artık, sarkık süt torbalarıyla, doğurgan kadın olarak damgalanmıştır. Tabii sarılan bir özellik, tüm toplumlarda, psişik eğitim, acı verici bedensel uygulamalar, açık ya da gizli şiddet içeren tekniklerle sosyalleştirilmiş bir özellikten başka şey değildir. Her toplumda kadına yöneltilen bedensel şiddet aynı ölçüde olmasa da, birbirinden çok farklı bazı toplumlarda uygulanan klitoris kesimi, bir inis-yasyon uygulaması olarak, bunun uç noktada, ama en iyi örneklerinden biridir. Kadın cinselliği şu ya da bu biçimde, tabii olandan soyutlanır, körleştirilir ya da özerk olmaktan çıkarılır, yeniden ama bu kez sosyal düzlemde yaratılır. Kısaca, kadın yeniden yaratılır³⁹. Hayatı yaratma işlevinde dizginler erkek elinde kalabilsin diye...

Juan Goytisolo, Sir Richard Burton'dan, Nil vadisinde hâlâ sürdürülen bir inisiyasyon uygulamasını aktarır. Bu luğa ermeden önce kız çocukların cinsel organlarının dudakları küçük bir aralık bırakılacak biçimde birbirine dikilir. Gelecekteki eş, evlilik gecesi, bu engeli tabii gücüyle aşmaya çalışacak, beceremezse bir başka silahının, bıçağının yardımına başvuracaktır. Üstelik koca, eşinin yanından ayrılmak zorunda kaldığında ya da onun sadakatından kuşkulaniyorsa, denetimindeki bu girişi aynı yöntemle kapatma hakkına sahiptir⁴⁰. Neval El Saadavi, aynı bölgede kız çocuklara uygulanan bu sünnet işlemi hakkında çok daha ayrıntılı bilgiler verir. Klitorisin bütünü, iki büyük dış dudak ve iki küçük dış dudak kesildikten sonra, vajinanın dış ağzı da birkaç dikişle iyice daraltılır⁴¹. Cinselliği denetleme tekniklerinden biri olan bu uygulamaya, Batı'da da, bir inisiyasyon zorunluluğu değil, ama tıbbi bir yöntem olarak yakın zamana kadar başvurulmuştur. Roger-Henri Guérand, kadınları "aşırı arzularından kurtarmaya yönelik bir tedavi" uygulayan hekimlerin, XIX. yy. Avrupası'nda, klitoris kesimini ya da klitorisin kızgın bir demirle dağlanmasını yaygınlaştırdıklarını söyler⁴².

Erkek çocukların inisiyasyon törenleri de son derece acı verici olabilir, ama erkek inisiyasyonu kadın inisiyasyonu, hedefleri açısından, birbirinden çok farklıdır. Kurban, birincisinde geleceğin denetleyicisi, ikincisinde geleceğin denetleneni olmaya hazırlanmaktadır: Senegal'deki Mandengakalar, inisiyasyonun başladığı kesinti anına kadar, erkek çocuğun hayatının, kadınsı bir dönem olduğunu düşünürler. O da, bedensel açıdan, kadın gibi suyla doludur. Ana rahmiyle özdeşleştirilen ana evine bağlıdır. Ancak inisiyasyonla belirlenen kesintiyi aştıktan ve erkekler dünyasına katıldıktan sonra, "kendi kendini yönetme barınağı"na girebilir ve kadınları yönetme gücünü ona verecek olan erkeklığe kavuşabilir. İnisiyasyon törenleri her yerde, erkek çocuğun yetişkinliğe ve sosyal yeterliliğe atladığını belirtirler.

Durkheim, inisiyasyon törenlerinin hedefi, erkek çocuğu

dinsel alana sokmaktır, der⁴³. Bu bağlamda, siyasi iktidar, erkeklik, dinselilik ve de toplum aynı alanı ifade eden özdeş kavramlardır. Erkekler toplumuna ait olmak, topluma ait olmaktır. Bu ikinci doğumun (sosyal/erkek) yüceltilmesi, birincinin (tabii/kadın) gözden düşürülmesidir. Uganda'da, Gisular, sünneti ve onu izleyen töreni, doğum olayıyla özdeşleştirirler. Ama erkek söylemine göre, ikinci doğum gerçek doğuma üstündür. Metaforik doğum, tabii doğumu, erkeksi olan kadını olanı alt eder. Tabii bu arada, erkek çocuğu, öncelikle ana ve kızkardeşlerin dünyasından ayıran inisiyasyonun, haram birleşme eğilimlerine engel olmaya çalışan bir uygulama olduğunu da unutmamak gerekecektir. Oysa kız çocukların inisiyasyonu aynı etkiyi yaratmaz. Kadının sözde tabiatını ve onun tabii nesnelerle ilişkisini işler. Cinsellik ve üreme, toprak ve tarımsal üretim, yiyecekler ve mutfak... Bu inisiyasyon, kadını, erkekleri ilgilendiren alanın dışında tutmayı hedefler: Yasanın uygulanması ve sosyal ilişkilerin denetimi ya da hakimiyet, bilgi, dinsel-simgesel malzeme kullanımı ve tabii kadın cinselliğinin sosyalleştirilmesi diye adlandırılabilir erkek etkinlikleri alanının dışında... Kız çocukları kadınlığa hazırlama süreci, bir cinsel kurallandırma sürecidir. İnisiyasyon törenlerinde, erkek çocuklar kadınların dünyasından uzaklaştırılır ve kadına karşı erkek bilinci kazanmaya zorlanırken, değiş-tokuş aracı olarak, sevmedikleri bir adamla evlendirilmeye karşı çıkabilecek kız çocuklara erkek hakimiyeti altındaki bir dünyada, yumuşak başlı olma dersleri verilir⁴⁴.

Erkeklerle itaat etmeyi öğrendikleri bu inisiyasyon süreci, erkek çocukların kadınlara boyun eğdirmeyi öğrendikleri inisiyasyon sürecini tamamlar. Kenya'da Masailer, kız çocukların, memeleri büyümeye başladıktan sonra, genç savaşçıları süt içmeye çağırımlarına ve onlarla sınırsız cinsel ilişkiler kurmalarına izin verirler. Genç kız, zamanının büyük bir bölümünü, bu gençlere ayrılan yerde geçirmeye başlar. Ama görünüşte eksiksiz olan bu sözde cinsel özgürlüğe, etkili bir sosyalleşme eşlik eder. Bu dönemde, yetişkin

kadınlar, onlara savaşıların yanında nasıl davranmaları gerektiğini ve ev işlerini öğretirler. Genç kız on dört, on beş yaşına vardığında sünnet olur ve evlenir. Ondan sonra, koca evinde yaşamak, yeni bir sosyal görünüm almak ve cinsel özgürlüğünü kısıtlamak zorundadır. Orta Afrika'daki Fang toplumunda da, genç kız evlenene kadar, ona gençliğinin tadını çıkarmasını sağlayan bir cinsel özgürlükten yararlanır. Ne var ki, bu da, toplulukça erkekler lehine yorumlanan bir özgürlüktür. Fanglar'a göre kadın, her erkeğin sayesinde susuzluğunu giderdiği bir kaptır. Yalnızca haram birleşmeyle sınırlanan bu özgürlük, genç kız evlenir evlenmez yok olur. Evli kadın, statü değiştirdiği gibi, varlık da değiştirir. Ailesinden kesinlikle kopar. İnisyasyon töreninden geçen erkek gibi, ölür ve malı olduğu kocasının topluluğunda yeniden doğar; bir süre tecrit edilir, eğitilir, arıtılır ve başka bir ad alır. Farklı bir sosyal kimliğe kavuşurken, çok katı bir cinsel denetim altına da girer⁴⁵.

Carolyn G. Heilburn, kadınlara kısa bir süre, o da yalnızca flört döneminde, merkezi konumda oldukları yanılsamasına yol açacak kadar itibar edildiğini söyler. Onları ömür boyu katlanacakları ikinci cins rolüne hazırlayan bu kısa, parlak döneme toplum izin verir. Gerisiyse, kadın için, yaşlanma ve pişmanlıktır⁴⁶...

Kadınlara karşı, bu tür çeşitli sosyal tekniklerle, onları denetlemek için kurulan hakimiyetin bir unsuru erkeklerin düşünsel ve bedensel düzlemde uyguladıkları şiddetse de, bir diğer unsur, kadınların erkek baskısına gösterdikleri rızadır. Karşı cinsler, kadın/erkek iktidar ilişkisinde aynı söylemi paylaşırlar. Tabii paylaşılan söylemin erkek söylemi olduğunu unutmamak gerekecektir. Bu söylem, toplumu homojen bir bütün olarak sunsa da, sosyal nimetlerden ortaklaşa yararlanamayan iki cins vardır. Gizli ya da açık şiddet uygulayanlar/rıza gösterenler.

Enriquez, kadının erkek hakimiyetine gösterdiği rızayı açıklayabilecek çeşitli nedenleri şöyle sıralandırır:

1. Erkekler gibi kadınlar da, hakim erkek ideolojisinin

değerlerini benimsemiş olduklarından, bazen erkek baskısına karşı çıkarak, ama aynı zamanda, hem hayranlık duyabilecekleri hem de lanetleyebilecekleri bu koruyuculara boyun eğmekten mutlu, gönüllü kurbanlara dönüşürler. Bu çerçevede kadın, erkeği erkek rolü içinde tutmayı hedefleyen bir sosyal düzen bekçisi olabilecektir.

2. Kadınlar cinsel silahlarından yararlanmaya, baştan çıkarma, şefkat, terk ve belli ölçüde histerik duygu ifadelerine dayanan bir cinsel iktidarı kullanmaya eğilimlidirler. Böyle bir üstünlüğünse, doğrudan buyurmaya yönelik görevlerde kullanılması zordur.

3. Duygusal ve dünyevi değerlerin taşıyıcısı olan kadınlar, kendileri için çok karmaşık bir sosyal dünyaya karşı kayıtsızdırlar. Bedenlerine ve küçük çevrelerine kök salıp, uygarlığa karşı çıkarak, ailelerine bağlanırlar. Aile ve çocuklardan oluşan bir çevrenin merkezinde kalabilmek için, bağunlu yaşamayı, nankör ev işlerini ve yorucu bir çalışma yükünü kabul ederler.

4. Kadınlar, iktidarı kullanmanın, aile hayatıyla iş hayatı arasında kurulması çok güç bir denge istediğini bilirler. Ayrıca, iktidarın, fallusla özdeşleştiğini ya da kadını cinsel özelliğinden uzaklaştırdığını bilirler. Bu nedenle, birbirine aykırı yükümlülükler almaktan, bir tür kimlik bunalımına girmekten kaçınırlar.

5. Kadınlar düpedüz iktidara karşıdırlar. Son aşamada iktidarın güç ve savaş olduğunu sezerler. Onlar için sosyal olan, erkeklerarası bir düzenli çatışma alanıdır. Erkekler kadar deneyimli olmadıkları bir alana girip, kurumsal oyunların tuzağına düşmekten kaçınırlar⁴⁷.

Bu saptamalar, kadının sosyal hayattaki konumunu yansıttıkları için, bir ölçüde doğru bulunabilir. Ancak unutulmaması gereken şey, kadının konumunun, toplumun onun için yarattığı ve ondan istediği konum olduğu gerçeğidir. Bu anlamda, söz konusu açıklamalar, erkek söyleminin kadında görmeyi beklediği ve ona buyurduğu tavrı bir kez daha yinelerler. Sorun, kadının, kendisi için belirlenen

alandaki "neye, ne için rıza gösterilir?" sandığını saptamak, cevap bu açıklamalarda bulunabilir. Ama kadının rızasını gerçekte neyin belirlediği araştırılacaksa, başka bir yere bakmak gerekecektir.

Mathieu, toplumun kadın/erkek arasındaki sözde paylaşımında, ortak diye sunulan bilgi ve değerlere ulaşmada bile, kadınların handikaplı olduğunu söyler. Hakim olanlarla, bu hakimiyete boyun eğenler, söz konusu iktidar ilişkisi hakkında aynı bilince sahip değildirler. Kadın bedensel, düzlemde nasıl sınırlandırılmışsa, bilinç düzleminde de öyle sınırlandırılmıştır. İçinde bulunduğu durum ve bunun doğuracağı sonuçlar hakkında tam anlamıyla özerk bir düşünce oluşturamaz. Üretim ve savunma araçlarına ulaşmadığı gibi, özgür iradesiyle seçim yapmasını sağlayacak nesnel bilgilere de ulaşamaz. Yetersiz beslenme ve dinlenme, aşırı çalışma ve çocuklara bakma zorunluluğu yüzünden bedeni ve zihni yıpratıcı bir süreç, erkekler lehine, kadınların psişik ve entelektüel mekanizmaları üzerinde doğrudan olumsuz sonuçlar yaratır. Erkeklerin bu süreçte edindikleri bedensel, hukuki ve düşünsel üstünlük de, kadın bilincini sürekli erkeğe gönderme yaparak çalışmak zorunda bırakır. Baskı altında tutulmanın, bu nedenle, içinde bulunduğu toplum, hakim cins ideolojisi, cinslerarası eşitsiz ilişkiler sistemi hakkında, yalnızca eksik, sınırlı, dolaylı bir fikri olacaktır⁴⁸.

Öyleyse, erkek hakimiyetinin zorlayıcı boyutu karşısında, kadının gerçek bir rızasının bulunduğu söyleyemeyiz. Zorlayıcı güç ve rıza, her türlü iktidar ilişkisinin vazgeçilmez iki unsuruysa da, kadının, erkek üstünlüğüne boyun eğerken, onunla, bilinçli bir bağımlılık sözleşmesi yaptığı ileri sürülemez. Bu, iktidar ilişkisini eşit taraflar arasındaki kesin bir anlaşma varsayımına oturtarak, liberal bir sözleşmeyi gündeme getirmek olur. Böyle bir sözleşmeysen, dayanağını yalnızca, kadının koşulları önceden bilerek ve bunları isteyerek boyunduruk altına girdiği savında bulur. Rızayı böyle yorumlamak ya da kadının, altında kaldığı

baskıyı eksiksiz tanıyarak, bu baskıya razı olduğunu sanmak, kadını mazoşizmle özdeşleştirmek olur.

Oysa bu iktidar ilişkisinde, kadına uygulanan bedensel-ahlaki şiddet, onun savunma araçlarından yoksun bırakılması ve özgür düşünme imkanının yok edilmesi yüzünden, yöneltilen zorlayıcı güç, rızayı da belirler. Zorlayanla boyun eğen arasındaki bağı bir tür değiş-tokuş ilişkisi saymak, bu nedenle aldatıcı olabilir. Kadınlık durumu, kadın bilinci açısından, bir tür anestezi durumudur⁴⁹. Kadın bedensel ve cinsel açıdan nasıl yaratılıyorsa, kendisini ve toplumunu düşünen bir varlık olarak da yaratılır.

Tabii bu, kadının, kadınlık durumu hakkında en ufak bir bilgiye sahip olamayacağını, kadınlığını yalnızca erkeğe göre tanımlayabileceğini savunmak değildir. Böyle bir savdan, kadının, kadınlık durumu hakkında hiçbir şey bilmeden, erkek üstünlüğüne boyun eğdiği yolunda aşırı bir sonuca varılabilir. Bu durumda, rıza bütünüyle ortadan kaldırılmakta ve kadın/erkek ilişkisi bir iktidar ilişkisi olmaktan çıkmaktadır.

Bu iki aşırı uç karşısında, söz konusu iktidar ilişkisinde belli bir rızanın varolduğunu, ama varolan bu rızanın, inisasyon ya da eğitim süreçlerinde görüldüğü gibi, erkek haki-miyetince belirlendiğini söylemek daha doğru olacaktır.

Claire Michard-Marchal ve Claudine Ribéry, "kadınlar, değişik bilinç düzeylerinde ve değişen önemde heterojen tasarımları ya da hakim olanların tasarımlarıyla, kendi özgül tasarımlarını birlikte oluştururlar" derken⁵⁰, iktidar ilişkisinin bu yönünü dile getirirler. Kadınların söylemi erkek söylemi değildir, ama erkek söylemi içinde oluşur; bu kölelik konumuna öncel bir kültürleri yoksa ve eylemleriyle kendileri arasında adı erkek olan bir ayna varsa...⁵¹

Kadın söyleminin erkek söylemi içinde oluştuğunu, iki etnolojik örneği birleştirerek saptamak mümkündür: Nicole Echard, gözlemlediği Ader toplumundan yola çıkarak, uygulamada ve söylemde, cinsel ilişkilerin çerçevesini hep erkeğin belirlediğini, kadının da hep bu çerçeve içinde kal-

dığını söyler⁵². Odile Journet de, incelediği Joola toplumunda, bir kadın/erkek rekabetinin kadın söyleminde belirdiğini, ama bunun yalnızca üreme işlevi çerçevesinde ortaya çıktığını anlatır. Kadınlar erkeklerle ancak bir ana olarak yarışabileceklerini düşünürler⁵³.

Söz konusu düşünsel mekanizmaya, en basitinden en karmaşığına kadar, tüm toplumlarda rastlandığı göz önüne alınırsa, bu iki örnek, incelenen basit toplumların sınırlarını aşar. Analık bir kadınlık durumu olduğuna göre, analık söylemi bir kadın söylemidir; ama bağımlı bir söylem... Analık, aynı zamanda, erkek toplumunun kadına verdiği sosyal rollerden birinin adıdır. Bu çerçevede, bir üreme alet-bedeni olarak ananın söylemi, erkek söyleminin sınırları içinde gelişir ya da kadın erkekle hep onun alanında yarışmak zorunda kalır. Antik Yunan sitesinde de siyasi alanın bağrında, kadınlar değil, bir simge olarak ana yer alır ve adaletle özdeşleşir. Analık ya da adalet, kadının iyi bir üretken, bir alet-beden olarak, erkeğe, ona tıpa tıp benzeyen erkek çocuklar⁵⁴ verme eylemidir. Bunun dışındaysa, analık asla yasanın simgesi olamaz. Toplum, analığı sevginin, şefkatin, genel olarak duygunun simgesi, tensel sıcaklığın, toprakla ilişkinin ifadesi yapar, onu dünyayı hareket ettiren bir güç olarak görebilir; ama hiçbir zaman bu gücün düzenleyicisi sayılmasına izin vermez⁵⁵.

Lynn Segal, kadınlık durumunun dille yakından ilişkili olduğunu anlatırken, kabaca dilin kendisinin mi, yoksa kullanıcısının mı kadına karşı olduğunu tartışan savlara yer verir. Bu konuda, kesin bir tavır almadan da, söz konusu savlardan ortak özellikler çıkarılabilecektir. Dilin kendisi ya da kullanımı kadını dışlar, önemsizleştirir, azımsar. Dil ya da kullanımı cinsiyetçidir, kadının değerini düşürür. Dil ya da eğitim, adalet... gibi söylem üreten tüm kurumlar, hep erkek gücünü yansıtır ve onu tipik bir örnek, kadını da atipik bir örnek olarak sunarlar⁵⁶. Heilburn de, Mary Jacobus'dan, kadının dil konusunda iki seçeneği bulunduğunu aktarır. Dilden dışlanma seçeneği; baskı ve hapsedilme du-

rumunu gösteren alan içinde sınırlı kalma seçeneği⁵⁷... Halime Toros'a göre, bir tür suskunluk: Boyun eğişin, kabullenmenin, "evet"lemenin dili⁵⁸... Kadınlar, ister istemez, bu dili kullanır ve dinlerler. Özgürleştirici bir kadın söylemi olarak analığın yüceltilmesi, bu açıdan, erkek söyleminin tersine çevrilerle yeniden tekrarlanmasından başka şey olmaya bilecektir⁵⁹.

Kadınlar ve erkekler aynı mitosları ezberlerler. Bunlar da hayatın yaratılması ve sürdürülmesi işlevinde, kadının tabii gücünü gizler ya da düpedüz inkar ederler. Aslında, yaratılış mitoslarının çoğunda, başlangıç aşamasının hayat ve kültür oluşturunca güçleri, kadın güçleridir. Ama erkeklerin, sonradan ellerine geçirdikleri bu güçlerle, hayatı yaratma işlevinde öncelik kazandıklarını, üstünlüklerini kadınlara rağmen ve onlara karşı kurduklarını anlatan dersi, kadın/erkek, tüm toplum öğrenir.

Özel yöntemlerle avlanamayan Baruya kadınları, yine de bir ayrıcalıktan yararlanır ve yaptıkları bir sepetle tetarileri yakalarlar. Bunun, Baruyalar'ın yaratılış mitoslarından kaynaklanan simgesel bir anlamı vardır. Baruyalar, erkeklerin, tetarilerin dönüşümüyle sudan çıkıp, kendilerinden önce varolan kadınların yaptıkları giysileri giyip, okları, yayları aldıklarına ve toplumu kurduklarına inanırlar⁶⁰. Pasiflik adaları toplumlarından latmullar'ın başlangıç mitoslarına göre de, ses çıkaran kutsal nesneleri kadınlar keşfetmişlerdir. Ama bu sırtı erkeklere açar ve onlardan, sonsuza kadar sırtın sahibi olarak kalmaları için, kendilerini öldürmelerini isterler⁶¹.

Bu tür mitoslarda kadın, toplum kurucu olarak sunulur. Örneğin, av gibi erkeğe özgü bir alanda bile, ok ve yayı ilk kullananın o olduğuna inanılır: Basit toplumların' da Amazon efsaneleri vardır. Değiş-tokuş, inisasyon... için gerekli maddi araçları kadınların yarattığını anlatırlar... Erkek yalnızca kadının başladığı işi bitirmiştir.

Çelişkili gibi görünse de bu mitik kurnazlık siyasi açıdan anlamlıdır. Kurulu düzeni ya da erkek hakimiyetini

meşrulaştıran mitoslar, kaçınılmaz olarak, bu dönem öncesini bir kaos diye sunacaklardır. Böyle bir karalamadan sonra da, erkeğin devreye girmesinin sosyal açıdan ne kadar hayırlı olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Erkek söylemine göre, kadın yaratıcılığı yalnızca ölçüsüz ve tehlikeli olabilir. Kadın, hakimiyetini sürdürdükçe bir düzensizlik kaynağı olarak kalır. Öyleyse bu hakimiyetin ondan alınması tüm toplum açısından yararlıdır; şu andaki durum en iyi durum, erkeklerin kurduğu bu düzen en iyi düzendir.

Bir Baruya mitosuna göre, Baruyalar bir ilk kadından türemişlerdir. Kurumbingak adlı kadın, bir Hindistan cevizi yiyip hamile kalır ve bir erkek çocuk doğurur. Çocuk büyüyünce annesiyle birleşir ve bu beraberlikten önce bir erkek, sonra bir kız dünyaya gelir. Kardeşlerin ilişkisinden de Baruyalar'ın ataları ortaya çıkar⁶²... Bu mitosta, Baruya toplumunu ya da insanlığı meydana getiren olay, önce anayla oğul, sonra da iki kardeş arasında kurulan yasak ilişkidir. Böyle bir düzensizliğin ardından, ilk yaratıcı olan kadının elinden yaratıcılık sıfatını alan ve haram birleşmeyi yasaklayan kurallarca belirlenmiş olan erkek toplumu kurulacaktır. Mitoslar, söz konusu mantık çerçevesinde, erkeklerin işe el koyup durumu düzelttiklerini, toplumda ve evrende dengeyi sağladıklarını anlatırlar ve erkek hakimiyetiyle, kuralların uygulanması sırasında başvurulmuş gerçek ya da simgesel şiddeti meşrulaştırırlar⁶³.

Başlangıç mitoslarının gizlediği sırra ulaşmak, erkek söyleminin temel hedefi olarak neden kadını seçtiğini anlamak zor değildir. Kadın, doğurma yeteneğiyle, hayatın özünü elinde tutarken, erkeğin sosyal rolü daha belirsiz kalmakta, tanımlanması güçleşmektedir. Hakimiyetlerini sürekli meşrulaştırmak gibi bir zorunlulukla karşı karşıya olan erkekler, kadını ve doğurganlığını yeniden anlamlandırmazlarsa, bütünüyle yararsız olduklarını düşünebilirler. Örneği daha önce de görüldüğü gibi, bu yüzden, erkek çocukları, inisiyasyon törenleriyle analarından koparlar. Kadınların hayat verdiğini bildikleri, ama eksik olduklarını

varsaydıkları bu çocukları, yalnızca kendilerinin gerçek birer erkek yapabileceklerini düşünürler. Onları yeniden dünyaya getirdiklerine inanırlar... Bu tür sosyal teknikler de, erkeğin kadın karşısında, sancılı bir biçimde kimliğini aradığını gösterir. Mead, erkeklerin, hayatın yaratıcısı kadın karşısında kapıldıkları güçlü korkuyu ve kimlik bunalımını vurgulamak için, erkekliklerinin anlamını sorgulayan bu terdirgin yaratıkların, yalnızca sakın çobanlar değil, dehşet verici öfkelere kapılabilen, güçlü kuvvetli, gözüpek ve kanlı kafa avcıları da olduğunu söyleyecektir⁶⁴.

Kadının korkutucu yaratıcılığına ya da cinselliğine ilişkin söyleme tüm toplumlarda rastlanır. Örneğin, Fatma Ait Sabbah, İslam dünyasının, gerek erotik, gerekse ortodoks söyleminde, bu cinsin aynı biçimde algılandığını gösteren birçok örnek sıralar⁶⁵. Ancak, aynı söylemi, en basit sosyal yapılanmalarda incelemek, kadın karşıtlığının ne denli köklü bir sosyal tavır olduğunu göstermek açısından, daha anlamlıdır. İnsanlıkla kendisini özdeşleştiren bir erkekliğin en eski sosyal hedefi, kadına karşı varolabilmektir.

Erkek hakimiyetini tehdit eden kadın karşısında duyulan korkuya yalnızca başlangıç mitoslarında değil, yasaya uyma dersleri veren tüm mitoslarda rastlanır. Lévi-Strauss, Kuzey ve Güney Amerika mitoslarını incelerken, bunlarla, özellikle kadının eğitildiğini söyler. Bu eğitimin amacı, denetlenmemiş kadınlığın sosyal açıdan ne denli güvensiz bir ortam yaratacağını göstermektir. Kadınlar âdet günleriyle belirlenmiş dönemsel yaratıklardır. Âdet dönemlerinin düzensizleşmesi ya da sona ermesi dünyayı tehdit edecek, evreni kaosa itecektir⁶⁶... Âdet görme doğurganlıkla bağlantılı olduğuna göre, Güney Amerika mitoslarında öğretilen ve kadını kuşatan tüm davranış kuralları da, her şeyden önce onun bu özelliğini denetim altına almaya yöneleceklerdir; bedeniyile ve kafasıyla, sosyalleştirilmemiş ya da erkek düzenine boyun eğdirilmemiş kadının ne kadar korkutucu olduğunu tekrarlayarak... Bu düzenin, kadınlarla erkekler arasındaki amansız bir mücadele sonucunda kurulabildiğini

anlatarak...

Kadın her şeyden önce, cinsel organıyla erkeği tehdit eder. Mitoslarda, henüz boyunduruk altına alınmamış kadınların çoğunun, cinsel ilişkiyi sonu olmayan tek bir maceraya dönüştüren dişli vajinaları vardır. Bir Waiwai mitosunun erkek kahramanı, karısıyla ilk cinsel ilişkiyi kurmadan önce, ona büyümlü ilaçlar içirerek piranha dişlerini yok edecektir⁶⁷. Başlangıçta erkek için hiç de uygun bir eş olmayan kadın, erkeğin başvurduğu özel yöntemler sayesinde kullanılabilir olur. Kadına, öncelikle, cinselliği ehlileştirildikten, ısırması öğretildikten sonra yaklaşılabilir. Bu bağlamda, her cinsel ilişki kadına boyun eğdirildiğini de doğrulayan simgesel bir anlam kazanır. Cinsel ilişki, sosyal açıdan, erkek hakimiyetini kanıtlama yollarından biridir ve belki de bu yüzden, erkekler için bir kadını cinsel açıdan elde etmek önem taşır; bilinçaltında, penisi yok edebilecek dişli bir vajina korkusuyla bezenmiş, tarihi bir meydan okuma ve alt etme hazzıyla...

Penis yiyen vajina teması yanında, mitoslarda sık sık rastlanan bir başka tema da, bu kez düpedüz erkek yiyen yamyam kadın temasıdır. Bir Menomini mitosunun erkek kahramanı, on yamyam kızkardeşin hakkından, bunlardan birini kendine bağlayarak gelecektir. Yamyam kadın, erkeğine bağlı uysal kadına dönüştürülür ve erkekler kurtulur... İlgisiz, başına buyruk kadın teması da yaygındır. Bir Katawishi mitosunda, serseri kadınlar erkekleri terk edip gidine, onların yerine evlerinin kadınları olan yenileri yaratılacaktır. Düzen, erkeklerin yanında kalmaya razı olan kadınlarla sağlanabilir⁶⁸.

Cinsel ilişkinin bir günah, kadının da bir cinsel kışkırtıcı olduğuna ilişkin savsa, evrensel bir temadır. Bir Tenetehara mitosunda, ilk erkek, masumiyet içinde ve sürekli ereksiyon halinde dolaşır. Penisini yumuşatabilmek için başvurduğu yöntemlerden hiçbirisi de işe yaramaz. Bir su cininden akıl alan ilk kadın, erkeğe, cinsel ilişkiyle penisini nasıl yumuşatacağını öğretir. Yumuşamış penisi gören yara-

tıcı küplere biner ve "bundan böyle, yumuşak bir penisin olacak, çocuklar yapacaksın, sonra öleceksin, çocukların büyüyecek, onların da çocukları olacak ve onlar da ölecek" diye haykırarak, erkeği cezalandırır⁶⁹. Erkeğe ilk günahı işleten ve onun ölümlü olmasına yolu açan bu Güney Amerikalı, ama herkesin en uzak anası olarak pek de tanıdık kadın, erkeğin en eski düşmanına dönüşmektedir; ayartıcılığıyla...

Kadın cinselliğini denetleme teknikleri öğreten mitosların, üzerinde en çok durdukları temaysa haram birleşmedir. Birçok mitos canla başla bu yasak ilişkiyi tanımlar ve kötü sonuçlarını anlatır. Tabii, her haram birleşmenin baş sorumlusu genelde yine kadın olacaktır. Kader kurbanı masum Oidipus'un işlediği suçtan habersiz olduğunu herkes bilir⁷⁰; yasaları bilmemenin geçerli bir mazeret olamayacağını da... Ama gerçeği aramaya başladığında, annesi, yalvararak onu engellemeye çalışır. Trajik sır ortaya çıkmak üzereyken de, onu duymayı bile beklemeden, kendini asar. İşlediği günahın dehşetinden değil, hem oğlu, hem de kocası olan adamın onu öldüreceğini sezdiği için⁷¹... Kuşkusuz, Oidipus, gerçek kimliğini bilmediği halde, İokaste, bir baştan çıkarıcı ve suçlu olarak, onun kim olduğunu bilmektedir⁷²... Mitoslar, bir sistem olarak önerdikleri dıştan evlenmeyi engelleyen haram birleşmede, kışkırtıcının genelde kadın olduğunu anlatırlar; dıştan evlenme kurallarınca belirlenmiş eşlere gitmekten ya da onlara sadık kalmaktansa, yasaklanmış âşıklarıyla ilişki kurmayı ve bunu yapamayınca intihari seçen kadınları birer düzen sarsıcı olarak damgalarlar. Bu bozgunculuğun cezası ölüm olacaktır. Bir Sanpoil mitosunda, ölümün ve haram birleşmenin başlangıcının aynı olaya bağlandığı gibi... Birbirine âşık iki kardeş arasındaki ilişkiyi öğrenen baba, oğlunu öldürür. Sevgilisinin öldüğünü duyan genç kız da, onun dibine gömüldüğü uçuruma atlar. Yasak ilişkide çiftler ancak öteki dünyada birleşebilir⁷³. Bronislaw Malinowski de, kızın ayartıcılığıyla gerçekleşen ve iki kardeşin ölümüyle sonuçlanan benzer bir mitosunu, oldukça

uzaktan, Trobriand adalarından aktarır⁷⁴.

Mitosların verdiği en anlamlı derslerden biri de, erkeklerin tekelinde bulunması gereken bilginin, ne olursa olsun, kadınların eline geçmemesi gerektiğini öğreten derstir. Bilgiye sahip olmak, hakim olmaktır. Kadınlar bilgiden ya da güçten uzak tutulmalı, bilgilenen kadınlarsa yok edilmelidir. Bu çerçevede, haram birleşme temasını da içine alan bir Chamococo mitosunda, annesine tecavüz eden delikanlı, bununla yetinmez, ona maskelerin yalnızca erkeklerce bilinmesi gereken sırrını da anlatır. Kadın da bu sırrı arkadaşlarına aktarır. Durumu öğrenen erkekler, kaçmayı başaran biri dışında, bütün kadınları öldüreceklerdir⁷⁵.

Elisabeth Badinter, Françoise Héritier'nin bu konuda şöyle dediğini aktarır: Bilinen bütün toplumlarda "erkekler, erkeklere kapalı üreme alanının simetriği olan ve öğrenilmesi gerçek ya da öyle gösterilen bir incelik isteyen, ama fiziksel olarak kadının da içinde bulunmasında hiçbir engel olmadığı halde, ona kapalı tutulan bir özel alan yaratırlar; bu alan teknik bilgi ve beceri alanıdır"⁷⁶.

Kadının bir yandan tabii varlığıyla korkutucu sayılması, öte yandan da kendi tabiatı ve konumu üstüne düşüncesini sağlayacak nesnel bilgiden uzak tutulması ilginçtir: Tabiatıyla aşağılanan kadın, bu sözde tabiatı aşmasını sağlayacak her türlü kurgusal çabadan da alıkonmakta ve yeniden tabiata geri gönderilmekte, bu tabiatın tüm korkutuculuğuna rağmen, orada dizginlenmektedir.

Kadın, tabii varlığıyla gerçekten farklı olsaydı, bu olumsuz farklılığı silebilecek bilgiye ulaşmasını engellemek bir çelişki olurdu. Ne var ki, kadın tabiatının düzeni karşıtı özelliğinden kaynaklanmış gibi sunulan erkek korkusu, siyasi ve kültürel kökenlidir. Her türlü inisiyasyon ya da eğitim sürecinde, kadını kadın, erkeği de erkek yapmak için harcanan çabalar, kadınla erkeği birbirinden uzaklaştırmak için başvurulan teknikler, hakimiyetin kadına karşı kurulmasından kaynaklanır. Kadın farklılaştırılır, dışlanır ve ona yakıştırılan sözde tabiatıyla korkutucu kılınır; kadına karşı kuru-

lan erkek hakimiyeti ancak bu yoldan sürdürülebileceği için... Mitoslar kadına kadınlık dersi verir ve kadın korkusunu yansıtırlarken, aslında, erkek toplumunun, varlık nede-nini bu değiş-tokuş edilebilir metalarda bulduğunu gösterirler. Kadın, bir erkek hakimiyeti uğruna, insanlık dışına itilir ve orada tutulur.

Dışlanan her sosyal kümenin, korkutucu tabii özellikler, cinsel farklılıklarla donatılması, hakim olanların yaygın biçimde başvurdukları bir tekniktir. Ötekiler ya da yabancılar, onları dışlayanların kültürüne, bilgisine, uygarlığına meydan okuyan yabanıl, hayvansı yaratıklar olarak görülürler. Sosyal olanı yıkıcı cinsel aşırılıkların, biyolojik anomalilerin onların özellikleri olduğu düşünülür. Ötekine, kurulu düzen karşısında, hem tabii, hem de abartılı alışkanlıkların temsilcisi olarak bir yandan itici, öte yandan çekici bir görünüm verilecektir. Ayrımcı, kendisinden ayırıp anormalleştirdiği ötekine bakarak, kurduğu düzeni normalleştirmeye ve meşrulaştırmaya çalışır. Kölecilerin, köleciliği savunurken başvurdukları değişmez yöntem, kölelerin kendileri kadar insan olmadıklarını ileri sürmektir. Her türlü ayrımcılığın en eskisi ve köklüsü, belki de temeli⁷⁷ olan cins ayrımcılığı da aynı mantığı izler.

Kadın tabiatı ve cinselliği diye adlandırılan şey ayrımcı bir erkek söylemi tarafından yaratılmıştır. Bu söylemde kadın, erkeğin normallliğini kanıtlama aracı olarak oluşturulmuş sapkın ve hayvansı bir mitos yaratığından başka şey olamaz. Erkekler, siyasi üstünlüklerini sürdürmek ve gide-rek sağlamlaştırmak için, binlerce yıl süren bir uğraşla, kadın bedenini ve kafasını bu mitosa göre yoğurup biçimlendirmişlerdir. Bu süreçte kadına düşen sosyal rol, farklı ve boyun eğmesi gerekli aşağı bir cins olarak, erkeğin onu yerleştirdiği mitik alanda, erkek söylemine, kendisinin olmayan bir bedeni ve dili kullanıp cevap vermek olmuştur... Erkek toplumu, erkeği insan olarak, kadını da erkeğin iste-diği ve düşündüğü yaratık olarak yetiştirir.

Böyle erkeklere özel bir av alanında, kadının, erkeğin

ondan istediği yapay-tabii kadınlığı değil, gerçek bir kadınlığı nasıl dūřūnebileceđi ve nasıl ortaya koyabileceği sorusu cevaplandırılması gū bir soru olarak kalır. Kadının erkek hakimiyetine karşı vereceği mūcadelede, onu ayrıcalıklı kılacak özelliklerin kadınsı farklılıklar olduğunu savunanlar bir erkek amazıyla karşılaşabilirler. Bu farklılıklar, tam da, erkeğin kadına yakıştırdığı sözde farklılıklar olabilir.

II

Mitoslarda korkutucu, bir ilk yaratıcı olarak sunulan kadının, insanlık tarihinde kurucu bir rol oynayıp oynamadığına ilişkin tartışma eski ve yaygın bir tartışmadır. Her toplumun bir Amazonlar efsanesi vardır ama, kadının erkek toplumu öncesinde ve farklı bir sosyal yapılanma içinde, gerçekten baskın bir konumda olduğu inancına da sık rastlanır.

Özellikle Lewis Henry Morgan'ın başı çektiği XIX. yy. evrimci tezlerinde, kadın/erkek ilişkisinin ve kadının toplum içindeki yerinin, bir dönemden ötekine, köklü bir değişime uğradığı ileri sürülür. Buna göre, toplumlar genel olarak anasoylu bir sosyal düzenlenme aşaması tanımışlar ve babasoylu sosyal düzenlenme aşamasına bu ilk aşamadan geçmişlerdir. Anasoylu aşamanın en belirgin özelliği, adı üstünde, toplumda "Ana Hukuku"nu geçerli kılan bir kadın hakimiyetinin varlığıdır.

Johann Jakob Bachofen 1861'de yayımlanan *Analık Hukuku* adlı kitabında, cinsel ilişkilerin rastlantısallığı yüzünden babalık belirlenemediği için, soyzincirinin yalnızca anaya göre oluşturulabildiği bir dönemi tanımlar. Soyun kadından gelmesi, bu dönemde analara büyük bir saygınlık kazandırmış ve toplumda tam bir kadın hakimiyetini geçerli kılmıştır. Morgan'sa, Kuzey Amerika yerlileri arasında yaptığı incelemede, analık hukuku diye adlandırılan düzenlenmeyi, somut verilerden yola çıkarak belirlemeye çalışır. Friedrich Engels'e göre, babalık hukukunun yalnızca bu ilk düzenlenmeden doğabileceğini keşfeden Morgan, biyoloji açısından Darwin'in evrim kuramına, ekonomi-politik açı-

sından Marxist kurama eşdeğerde evrimci bir sosyal ilerleme modeli oluşturur⁷⁸. Morgan için, erkek soyzincirinin belirlemediği sosyal örgütlenmeden önce tarihte kendini göstermiş örgütlenme tipinde, soyu soy-yapan ölçüt anaya bağlılıktır. Kadının belirlediği bu soyzinciri mantığına göre, erkek kızkardeşinin çocuklarını kendi çocukları, onların çocuklarını da torunları sayar; çocukları için de, analarının erkek kardeşi babaları sayılır⁷⁹.

Bu gözlemler, ilk toplumların tamamının babasoylu olduğu yolundaki hatalı inancı ve babasoylulukla erkek hakimiyeti arasında tembelce kurulan basit bağlantıyı sarsar. Anasoylu toplumların keşfi, bazı araştırmacılar tarafından, anaerkil toplumların varlığını ve önceliğini kanıtlayan bir olgu olarak ele alınır. Kate Millett'in belirttiği gibi, ilk ve temel düzenin hem babasoylu, hem de ataerkil olduğunu ve hep öyle kaldığını savunan geleneksel okul karşısında, Bachofen, Morgan ve Engels yanında, Robert Briffault'nun, James George Frazer'ın, Joseph Campbell'in görüşlerinden de destek alan anaerkil düzen savunucuları ortaya çıkar. Bunlar yerleşik ve yaygın bir kanıyla mücadele ettiklerinden, babasoyluluğun evrensel bir düzen olamayacağını kanıtlayan tutarlı gözlemleri savunmakla yetinmezler, erkek hakimiyetli toplumdan önce, mutlaka kadın hakimiyetli bir toplumun varolması gerektiğini de ileri sürerler. Geleneksel okulun, evrensel sandığı babasoylu toplumla gerçek erkek hakimiyeti arasında kurduğu yanıltıcı ilişkinin benzerini, bu kez, gerçek anasoylu toplumla evrensel sandığı kadın hakimiyetli toplum arasında kuran bu yeni okul, savını desteklemek için de Anatanrıça merkezli dinsel sistemlere ve mitolojik öğelere gönderme yapar⁸⁰. Örneğin, Joseph Campbell, Anatanrıça'nın tartışılmaz üstünlüğünün, kadın hakimiyetli kültürlerin belirleyici özelliği olduğunu yazar⁸¹... Belli bir döneme ait buluntularda, cinsel özellikleri belirgin kadın figürlerinin ağırlıkta olduğunu görenler ve bunu kadının soyun devamındaki önemli rolüne bağlayanlar için de, söz konusu dönem bir kadın dönemidir⁸². Örneğin, Muhibbe

Darga, Çatal Höyük konutlarının iç duvar fresklerindeki kadın figürlü kompozisyonlara, burada bulunan kadın heykelciklerine dayanarak, neolitik ve onu izleyen kalkolitik toplumda, kadına, dinsel ve sosyal hayatta gözde bir yer verildiğini, bu toplumda anaerkil bir aile düzen ve geleneğinin hakim olması gerektiğini söyler⁸³.

Tartışma, kadınlık durumu üstüne düşünenleri ikiye bölmüştür. Evelyn Reed, Bachofen-Morgan-Engels çizgisinde, anasoylu toplumların varlığından yola çıkarak, erkek hakimiyetli toplumdan önce, kadın hakimiyetli bir toplumun varolduğunu savunan araştırmacılardandır. Anasoylu toplumun babasoylu toplumdan bütünüyle farklı bir sosyal mantık üstüne oturduğunu ileri sürer ve sosyal başlangıçta kadın hakimiyetinin önceliğini kanıtlamak için, toplumu toplum yapan ilk kuralları kimin koyduğunu sorar: Totem hayvanı yemeyi ve haram birleşmeyi kim yasakladı? Kadınlar mı, erkekler mi? -İlk sosyal kurallar kadınların eseriye, anasoylu yapılanmanın, kadını, bir toplum, siyasi iktidar ve hukuk yaratıcısı rolüyle öne çıkaran özel bir yapılanma olduğunu kabul etmek gerekecektir. Reed, gerek analığın getirdiği yükümlülükler, gerekse diğer analarla işbirliği yapabilme yeteneği sayesinde, toplumu koruyucu önlemleri yalnızca kadının alabileceğini söyler; düzenlenmemiş beslenme ve çiftleşme edimlerinin, özellikle kadınlar ve çocuklar için tehlikeli olduğunu belirterek, yiyecek ve cinsel ilişki tabularının ya da sosyal hayat için gerekli kısıtlama ve yasaklamaların yalnızca kadın yaratıcısı olabileceğini ileri sürer. Ona göre, kadınlar, babasoylu yapılanma öncesi düzenin yaratıcılarıdır; çünkü kadın, hayatı yaratma işlevi yanında, sosyal hayatın sürmesi için gerekli en önemli maddi araçların da üreticisidir. Erkek avlanmak ve savaşmakla yetinirken, kadın geri kalan her işin üstesinden gelir; yiyecek sağlar ve tüketimini denetler, ateşi kullanır, hekimlik, dokumacılık, dericilik, çömlekçilik yapar. Kısacası, ilk üretici ve kültür yaratıcısı kadındır⁸⁴.

Tabii, burada hemen sorulması gereken soru, kadın-

ların çok çalışıp, çok yorulan üretici konumlarıyla düzen yaratıcılığı arasında Reed'in kurduğu bağın tutarlı olup olmadığıdır. Kadın didinip dururken, elde silah savaşa ve ava giden, kutsal alanda müzik yapıp, dans eden ve de en önemlisi, konuşan hep erkektir. Taraflardan birini gündelik işlerden başını kaldıramaz hale getiren, diğerinin de *afaki* işlerle ya da siyasetle ilgilenmesine yol açan böyle bir işbölümünde, yasaları ve yasakları kimin koyduğuna, düzeni kimin yarattığına ilişkin Reed çözümü doyurucu bulunamayabilir.

Babasoylu yapılanmaya anasoylu yapılanmadan geçildiğine ilişkin tezi izleyen Reed, Morgan'ın "çiftleşme ailesi" ya da "ana ailesi" diye adlandırdığı sosyal tipin, anasoylu yapılanmanın son aşamasında ortaya çıktığını söyler. Bu tip, babasoylu yapılanmaya neden geçildiğini de göstermektedir. Çocuklarla gerçek babaları arasında, daha önce varolmayan bir bağ bu aşamada kurulur. Başlangıçta eşinin çocuğuyla arasında hiçbir genetik bağ bulunmadığı sanılan erkek, baba olarak kabul edilmeye başlanınca, bu yeni babayla çocuğun eski babası ya da dayısı arasında rekabet başlar. Babaların kendi haklarına el uzattığını gören dayılar, onlara karşı dayierki diye adlandırılabilen bir direnç gösterirler. Sonuçta, anaların erkek kardeşleriyle kocaları arasında çıkan anlaşmazlıklar anasoylu düzenin yıkılmasına ve babasoylu düzenin kurulmasına yol açar. Reed'in bu varsayımına göre, toplumda kadın hakimiyetini bastıran bir dayı hakimiyeti tüm anasoylu yapılanmada değil, yalnızca bu son aşamada, iki ayrı erkek kategorisi arasında patlak veren savaş sırasında belirmektedir⁸⁵.

Badinter, Reed'den daha esnek bir tavır alır ve anaların hakimiyetinin bir mitostan başka şey olmadığını savunulara pek karşı çıkmaz: Anasoylu toplumlar bir kadın üstünlüğünün gözlemlendiği toplumlar değildir... Elbette toplumlar kadınlara verilen haklar açısından birbirlerine benzemezler. Bazılarında kadınları kuşatan duvarlar çok yüksek olabilir, bazılarında da kadınları erkeklerden ayıran sınır

oldukça belirsizleşebilir. Ancak, kadınların olağandışı haklardan yararlandıkları toplumlarda bile, sonuçta hakim olan erkektir. Çağdaş antropologların çoğu, anasoylu diye adlandırılmış toplumların birinde bile, gerçek bir kadın haki-miyetine rastlanmadığını söylemektedir... Yine de Badinter, bu saptamayı kabul ederken, erkek üstünlüğünü toplumun kuruluşuna denk düşüren savı reddeder. Ona göre, gözlem-lenmiş bütün toplumların erkek toplumları olması, bu top-lumların başlangıçtan beri hep böyle kaldıklarını kanıt-lamaz. Tarihöncesi ya da gözlemlenmiş toplumlar öncesi dö-nemlerde, bir cinsi ötekinin üstüne çıkaran bir hakimiyetten çok, cinslerin özgül iktidarlara sahip oldukları bir dengelen-me düşünebilir. Badinter de bu varsayımı, arkeolojik bulgu-lar ışığında tahminler yürüterek, Yukarı Neolitik'ten Bronz Çağı'na, belki daha da öteye uzanan bir dönemde, dinsel sistemlerin odak noktasının Anatanrıça olmasına dayandı-rır: Söz konusu sistemlerde, yaratılışın tek sorumlusunun kadın sayılması, özgül kadın iktidarlarının varolduğuna işarettir. Badinter'e göre, üretici her türlü etkinliği Anatan-rıça'nın belirlediği bu tür toplumlarda, erkeklerin kadınlar üzerinde zorlayıcı bir güç uygulamış oldukları kolay kolay savunulamaz. Özetle, yaklaşık 30.000 yıl süren dönem içinde, bir cinsin üstünlüğü bütünüyle ele alıp, karşı cinsi ezdiğini düşünmek doğru değildir. Kadın/erkek ilişkileri ta-rihinin başlangıcı, eşitlikçi ilişkiler tarihidir. Gözlemlene-bilmiş erkek toplumları ya da eşitsiz sosyal ilişkiler tarihi, bu dönemden sonra ortaya çıkmıştır⁸⁶.

Kadınların genel olarak özgül iktidarlara sahip oldukları bir dönemden, genel olarak iktidarsız kaldıkları bir döneme geçildiğini savunduğuna göre, Badinter, yukarıdaki esnek tavrıyla bile, Reed gibi, Bachofen-Morgan-Engels çizgisine yerleştirilebilir.

İnsanlığın sosyal tarihi konusundaki bu düşünsel tavır çok önemlidir:

Tarih kadının ağırlıkta olduğu toplum tipini görmüşse, siyasi iktidar ve kadın sorununa farklı bir açıdan bakmak

gerekir. Toplum baştan kadınlara karşı kurulmamışsa, bir ilk kadın/erkek eşitliği ya da düpedüz kadın haki-miyeti sonradan erkekler lehine ortadan kalkmışsa, sosyallik, kadını insanlığın kuruluşunda köleleştiren ilk sosyal bölünme açısından kavranamaz. Onu sosyal düzenlenmede aşağıda bırakan olgu, insanlığın doğuşuna değil, sonraki bir döneme ilişkinse, kadına yönelik ayrımcılığın, nitelik açısından, tarihte görülen diğer ayrımcılık türlerinden farkı kalmaz. O zaman da, kadın sorunu toplumun özüne ilişkin bir sorun olmaktan çıkıp, ikincil bir soruna dönüşür. Kadın/erkek ilişkisi dönemsel sosyal yapılanma koşullarına bağlı olarak beliren ve onlarla farklılaşan bir ilişkiyse, her toplum tipini, böyle genelliğini yitirmiş bir ilişkiye göre açıklama isteği anlamsızlaşır. Ya da, siyasi iktidar olgusu erkek haki-miyetiyle özdeşleşmemişse, öncelikle kadın/erkek ayrımı üstüne oturmamışsa, toplum bir zamanlar salt erkeklerle göre değil, kadınlara göre de yapılanmışsa, sosyal düzenlenmede kadın merkezden hep dışlanmamışsa, "Siyasi iktidar nedir?" sorusuna, cins ayrımından yola çıkılarak cevap verilemez. Toplum kurulurken, erkeği kadının üstüne çıkaran bir ilk üstünlük yaşanmamışsa, cins ayrımcılığını siyasi iktidar olgusunun temel unsuru değil, sıradan unsuru olarak görmek gerekir.

Ne var ki, kadınların başlangıç toplumlarının belirleyicisi olduklarını savunanlar, önemli bir sorunla karşı karşıyadırlar. Çok basit topluluklar oldukça yakın bir dönemde gözlenebildiğine ve bunların arasında, kadınların gerçek anlamda hakim oldukları bir tek toplum tipi bile saptanamadığına göre, başlangıçta dizginleri elde tuttuğu söylenen bu cinsin, genel olarak, erkekler karşısında "tarihi bir hezimet"e uğradığı kabul edilmelidir. Badinter, Françoise Héritier'nin şu soruyu sorduğunu aktarır: Kadınlar genel olarak hakim rollere sahip oldukları bir toplumdan sonra, bütün hakim rollerin erkeklerle geçtiği bir topluma sessiz sedasız nasıl boyun eğdiler ve neden söz konusu sosyal dönüşüme ayak uyduramadılar?⁸⁷ Kadınların sahip oldukları özgül iktidar-

lar ne tür iktidarlardı ki, hepsi sabun köpüğü gibi uçup gitti? Nasıl oldu da, kadınlar, şurada ya da burada değil, ama her yerde, ellerindeki tüm silahları izleri kalmamacasına teslim etmeye rıza gösterdiler? Neden tek tek ya da topluca daha etkili olamadılar ve kendilerini savunmadılar?⁸⁸

Cevaplandırılması pek de kolay olmayan bir soru... Badinter şöyle diyecektir: "Tarihte kadın cinsinin kalkıştığı bir toplu ayaklanma girişimine hiç rastlanmadı. 2500 yıl boyunca kadınlar efendilerinin ideolojik sistemini benimsediler. Bunda herhalde, aralarından pek çoğunun, bedeli göz-yaşı, kurnazlık ve nefret olmuş olsa da, edilgen, sorumsuz ve güven içinde olmayı, başka şeylere yeğlemiş olmalarının bir etkisi olmuştur. Erkeklerin korkularının aksine, ezilmekten kurtulmak için şiddete başvurma ya da düzensizlik yaratma gibi yolları kullanmadılar... Kadınların, haklarının elerinden alınmasına fazla gürültü kopartmadan razı oldukları ve okkanın altına gittikleri doğrudur... Kadınlar yavaş yavaş güçlerinden ödün verirken, görevlerinin aşırı sorumluluğundan da kurtulmaktaydılar. Yitirdikleri güç karşısında edilgenliğin beraberinde getirdiği zevkleri, hatta bazı gizli mazoşist istekleri tatmin etmeleri mümkündü."⁸⁹

Kadınların erkekler karşısında sonradan içine düştükleri bir durumun, mazoşist eğilimlere gönderme yapılarak açıklanması doyurucu değildir. Badinter, kadının başlangıçta varolmayan bir erkek hakimiyetini kabul etmesinin nedenini, onun erkek karşısındaki zayıflığına bağlamaktan başka bir yol bulamaz. Ne var ki, kadınların, tarihin bir döneminde ve dünyanın her yerinde, fizyolojik ya da psikolojik bir nedenle, erkeklere boyun eğdiklerini kabul eden görüş de, kadın düşmanı bir görüş olarak yorumlanabilir.

Badinter, bu savı sunmadan önce, "çağdaş antropolojinin tehlikeli bulduğu ve hatta mahkum ettiği oyun kurallarını benimseyip, hayal gücüne dayanmak zorunda kaldığını" söyler⁹⁰. Kadınların hakim olduğu bir topluma hiç rastlanmamışsa bile, Badinter'e göre, böyle bir toplum hayal edilebilecektir. Oysa hayal gücünü böyle geriye doğru çalış-

tırıp, tartışmalı sonuçlara varmaktansa, antropolojinin nesnel gözlemlerine bağlı kalmak daha aydınlatıcı bir yöntemdir. Gözlemlenmiş anasoylu toplumların sunduklarından, geçmişte kadın hâkimiyetli bir dönem yaşandığı sonucunu çıkarmak pek kolay olmaz.

Malinowski bazı Kuzey Batı Melanezya toplumlarındaki anasoylu yapılanmayı, "Ana Hukuku Ailesi" adı altında şöyle tanımlar: Bu toplumlarda akrabalık sisteminin temeli anadır. Çocuklar anaya ve onun klanına bağlıdır. Miras anadan ve kardeşlerinden çocuklara geçer. Kadının kocasına gelince, onun, çocukların doğumuyla en ufak bir ilişkisi olmadığı düşünülür. Çocukları korur ve onlara bakar, ama onların akrabası sayılmaz. Aralarında bir sevgi ilişkisi varsa da, bu bir disiplin ilişkisi değildir. Böyle bir ilişki, yalnızca, çocuklarla dayıları arasında kurulur. Aile içi iktidar odağı dayıdır. Malinowski'nin deyişiyle, yasaların ve yasakların ardında o vardır. Çocuğu sosyal hayata hazırlayan odur; örnek alınan, yüceltilen, saygı gösterilen de... Kısacası, çocuk için gücün temsilcisi, gerçek babası değil, dayısıdır. Üstelik dayıya boyun eğen, buyruklarını dinleyen, lütuflarını kabul eden, yalnızca çocuk değildir. O, bağlı olduğu soyu belirleyen anasının da, erkek kardeşi önünde eğildiğini, onu bir efendi saydığını görür⁹¹.

Margaret Smith de, İslam öncesi Arap toplumunda, anasoylu sistemin nasıl uygulandığını anlatırken, bu toplumda, kadının eşini çadırına aldığını, istediği zaman onu boşayabildiğini, çocukların da kadına ait olduğunu anlatır. Ne var ki bu, kadının bütünüyle özgür olduğunu göstermez. Sosyal denetim bu kez kadının erkek akrabalarının ya da yine erkeklerin elindedir ve ailenin reisi kadının erkek kardeşidir⁹².

Çok sık rastlanan bu anasoylu yapılanma içinde, baba, bir erkek olarak, karısı ve çocukları karşısında, babasoylu yapılanmalarda sergilediği güce sahip değildir. Bu açıdan, Malinowski'nin gözlemleri, kadın toplumu yandaşlarının dayandığı şu olguyu bir kez daha doğrular. Anasoylu yapılanmada, kadın, kocası karşısında, babasoylu yapılanmada

görülemeyecek bir ağırlık kazanır... Ancak bu noktada, şunu da gözden uzak tutmamak gerekecektir. Erkek olarak babanın gücünü kaybettiği yerde, erkek olarak dayı devreye girer. Her erkek, eşinin çocuklarına baba olmasa bile, kızkardeşinin çocuklarının babasıdır. *Dayılar ve oğullar...* Öyleyse, kadınların kocalarına karşı kazandıkları mevziileri, erkek kardeşleri karşısında kaybettikleri söylenemez mi? -Cevabı yine Malinowski verir: Kadın, güç kullanımını, toprak sahipliğinin ve başka ayrıcalıkların dışında bırakılmıştır. Kabile toplantılarına katılamaz; tarıma, balıkçılığa, avlanmaya, deniz seferlerine, savaşa, törenlere, şenliklere ve danslara ilişkin konularda konuşamaz⁹³.

Briffault, anasoylu yapılanmanın son derece yaygın olduğunu kanıtlamak için verdiği sayısız örnek arasında, bu toplumlarda geçerli sosyal mantığı şöyle tanımlar: Kadın evlendiğinde, kocasının klanına gitmez, onunla erkek kardeşinin klanında kalır. Çocukları, kocasının klanından değil, kendi klanından sayılır. Erkeğin çocukları başka klanlara giderken, kızkardeşinin çocukları dayı klanına gelir. Kadının ağabeyi ve çocukların dayısı olan kardeşin konumu, baba-soylu ailedeki baba konumuyla öylesine özdeşleşmiştir ki, Hristiyanlığı kabul eden bir Melanezyalı'nın, duayı kendi diline çevirirken, "Cennetteki Babamız" yerine "Cennetteki Dayımız" dediği görülmüştür. Bu sistemde yer değiştiren kademler değil, erkeklerdir... Öyleyse, evrensel değiş-tokuş mantığının tersine çevrildiği ve kadınların gezici erkekleri değiştirdiği söylenebilir mi? Aslında, erkeğin koca olarak bu istikrarsız konumu, onu, karısından çok, karısının ailesine ve klanına bağlar. Briffault'nun sıraladığı toplumlar arasında, dayı yanında, bir iktidar odağı olarak aile ve klan kurumu yükselir. Koca karısından çok, kendisine bakan, ona bağrında yer veren bu yeni aileye bağımlıdır. Onun için çalışır, onun yanında ve bazen kendi klanına karşı savaşır, hatta aile reisi öldüğü zaman, yeni reis olarak yerine geçebilir⁹⁴.

Malinowski, Briffault'nun yukarıda verdiği örneğin he-

men hemen aynısını vererek, fizyolojik babalığın bilinmediği bu tür toplumlara Hristiyanlığı aşılamaaya çalışan misyonerlerin çok zorlandığını, yerlilerin Baba-Oğul-Kutsal ruh üçlemesinin Hristiyanca anlamını kavrayamayacaklarını söyler. Yerlilerin daha iyi anlayabilecekleri bir üçleme, olsa olsa, Dayı Yeğen-Kutsal ruh üçlemesi olabilecektir. Ama Briffault, bu olguda, yalnızca kadının karşısında güçsüzleşen kocayı görüp, güçlenen dayıyı unutturken, Malinowski daha gerçekçi bir bakışla, dayının ve klanının kutsallaştırıldığını da görecektir⁹⁵.

Aynı toplumlarda, damadın kayınvalidesinden ne kadar korktuğunu anlatan Briffault, erkeğin, karısının anasına da bağlı olduğunu söyler ve bundan, anaların, babasoylu toplumlarda rastlanmayan bir etkinliğe sahip olduğu sonucunu çıkarır. Ancak, kayınvalide korkusu diye adlandırılabilir olan bu tavır, yalnızca anasoylu toplumlarda değil, babasoylu toplumlarda da örneği düzenli biçimde görülen bir tavidir. Briffault, bu korkudan yola çıkarak, anasoylu toplumda kadının hakimiyeti olduğunu kanıtlamaya çalışırken, korkunun ilk akla getireceği açıklamayı savmaya çalışacaktır. Gerçekten de, damadın çoğu zaman kayınvalideyle karşılaşmamak için canını bile tehlikeye attığı görüldüğünde, söz konusu dehşetli korkunun temelinde haram birleşme yasağının bulunduğu düşünülebilir. Ama Briffault, kayınvalide tedirginliğini haram birleşme ihtimaline dayandıran açıklamayı, Kuzey Amerika yerlilerinin uygulamalarına dayanarak çürütmeye çalışacaktır: Damat, kayınvalide tabusunun yaratacağı maddi engelleri aşabilmek için, kızıyla evlenmeden önce, biçimsel olarak kayınvalidesiyle evlenir ve bu sözde evlilikten sonra da, hiçbir kaygı duymadan kayınvalidesinin çevresinde dolaşabilir. Briffault'ya göre, damat tabuyu dolanmak için, biçimsel de olsa kayınvalidesiyle evlenebiliyorsa, tabunun haram birleşme yasağıyla ilgisi olması gerekir.

Ne var ki, Briffault'nun da dediği gibi, kayınvalide korkusu bir tabudur, kadın üstünlüğünü açık seçik ortaya ko-

yabilecek bir olgu değil. Erkek hakimiyetli olduğu kuşku götürmeyen babasoylu toplumlarda da gözlemlenen bu tabu konusunda, Edward Burnett Tylor'a göre, kesin bir açıklama yapılamaz⁹⁶. Kaldı ki yine Briffault'nun verdiği örneğe dayanılarak, bazı yerlilerin, kayıncıvalide korkusunun nedeni olan bir haram birleşme yasağının getireceği binbir sosyal güçlüğü yaşamaktansa, onu biçimsel bir evlilikle aşıklarını da savunulabilir. Adı üstünde, gerçek bir birleşmeyi asla öngörmeyeceğinden, bu sözde evlilik, haram birleşme yasağının önemsenmediğini göstermez... Kısaca, kayıncıvalide korkusu, tek başına, anasoylu toplumlarda kadın iktidarı bulunduğunu kanıtlamaz. Önce dayının, sonra erkek aile reisinin baskın konumu, bu toplumlarda da, siyasi iktidarın cinsiyetini açığa vurur.

Kadınla erkeğin toplumdan topluma değişen konumlara sahip oldukları açıktır; ama onların, bu konumları açısından, birbirlerine ve başkalarına karşı artan ya da azalan bağımlılıkları, toplumun erkek ya da kadın hakimiyetli diye adlandırılmasını sağlamaz. Briffault'nun örnek olarak verdiği Kuzey Amerika yerlilerinde ya da Kuzey Afrikalı Tuaregler'de, kadının köca karşısında son derece özgürleştiği karı/koca ilişkilerinde bir belirleyici olduğu doğrudur⁹⁷. Başka birçok toplumda da, kadınların eşlerini kimseye danışmadan seçtikleri ya da onları evlerinden kovdukları gözlemlenmiştir. Ama böyle örnekler karşısında, hemen kadının üstün olduğuna karar vermeden önce, onun itaat etmekle yükümlü olduğu bir başka odak bulunup bulunmadığı araştırılmalıdır. Ve o odakta, genel olarak bir erkek ya da erkekler yer alır; mutlaka köca olmasalar da...

Ayrıca, bir toplumun siyasi iktidar tipini saptayabilmek için, her şeyden önce, köca, kardeş ya da baba olarak, kadınların değiş-tokuş edilmesini kimlerin kararlaştırdığını, bir başka deyişle akrabalık ilişkilerinin işleyişini kimin denetlediğini⁹⁸, yasayı kimin söylediğini, zenginliklere kimin el koyduğunu, savaş etkinliklerini kimin düzenlediğini, silağı kimin tuttuğunu, kimin zorlayıcı güce başvurduğunu araş-

tırmak gerekir... Briffault'nun, anasoylu toplumları tanımlarken, sormayı unuttuğu soru budur: Güney Batı Çin'de, Lolo kabilesinde, erkeğin, evine gelmemekte direneni asi kadını ikna etmek için, nasıl yalvarıp yakardığını, armağanlar sunduğunu anlatan Briffault, böylece kadının bu toplumda kocasını ezen bir güç kazandığını kanıtlamaya çalışır. Ne var ki, kadın işi tadında bırakmazsa ya da tam zamanında evet demeyi bilmezse, koca son çare olarak onu bir güzel döver⁹⁹.

Aslında babasoylu ya da anasoylu tüm toplumlardaki ortak mantığı Wyandotlar'ın bir sözü yeterince sergiler: "Karım dostum değildir"¹⁰⁰. Anasoylu toplumda da, kadınla kocası arasında gözlemlenen uzaklık, kadın/erkek birlikteliğinin kümelerarası bir ilk çatışma üzerine oturduğunu, karışıkların bir uzlaşması olduğunu gösterir. Kocanın anasoylu toplumdaki konumu eski bir düşmanın, küme içine güvey olarak sokulmasıyla kazandığı aykırı bir müttefik konumudur... İç güveyinden hallice olan kocanın evine gelen kadının durumu da farksızdır. O da, "ben kocamın dostu değilim" demek zorunda kalacaktır. İleride yeniden görüleceği gibi, karı/koca rolleri, tarihin en eski savaşındaki hasım rollerine denk düşer; Ortaçağ'da da, soylulararası evliliklerde, erkek karısını bir hasım olarak görüp, nasıl kuşkuyla izliyor, evliliği bir savaş gibi nasıl yaşıyorsa¹⁰¹...

Briffault'nun, Malinowski'nin inceledikleri türden anasoylu toplumlar, kadın hakimiyetinin varlığını kanıtlama açısından iyi birer örnek sayılmazlar. Bu tür toplumlarda, baba hakimiyeti yerine, kadınları yine erkeklere bağımlı kılan bir dayı hakimiyeti gözlemlenir. Üstelik Malinowski, incelediği yarı-anasoylu Trobriand adaları toplumunda, kadının, söz konusu dayı hakimiyetine rağmen, evlendikten sonra kocanın köyüne gittiğini de söyler¹⁰². Bu da sözde özgür anasoylu toplum kadınının, bazen çiftte erkek (dayı-koca) baskısı altında kalabileceğini gösterir.

Reed de, bu toplumlarda dayının konumunun, babasoylu toplumdaki baba konumuna benzetildiğini kabul eder ve

anasoylu diye adlandırılan yapılanmanın pekâlâ dayıerkil diye adlandırılabilceğini söyler. Kuramıyla çatışan bu olgu-yu kadın hakimiyeti lehine aşabilmek için de, yukarıda görüldüğü gibi, dayıerkinin yalnızca anasoylu toplumun son aşamasında ortaya çıktığını ileri sürer. Bu yorumla, Malinowski'nin incelediği Kuzey Batı Melanezya toplumlarında görülen baba/dayı çatışması, toplumun artık kadın hakimiyetli olmaktan çıktığı bir çöküş döneminin işaretidir ve gerçek kadın toplumları bu dönemden önce varolmuşlardır. Ancak dayı üstünlüğünü silen bir ana hakimiyetli toplum bulunamadığına göre, Reed'in izlediği çizginin ya da bir ilk kadın toplumunu tanımış evrensel sürecin varolduğu kesin olarak söylenemez. Babasoylu ya da *dayı hakimiyetli-anasoylu* toplumlara öncel bir kadın toplumuna da, Reed'in Emmanuel Kanter'e dayanarak sözünü ettiğı ve anasoylu toplumdan babasoylu topluma geçiş anında tarih sahnesine çıktıkları ileri sürülen dişi savaşçılara, şu ünlü Amazonlar'a da¹⁰³ rastlayan olmamıştır.

Briffault, kadın toplumunun, daha gelişmiş bir kültürel ve ekonomik aşamaya denk düşen erkek toplumundan önce varolduğunu kanıtlamaya çalışır; ama bu yüzden de, yakın dönemlerde gözlemlenmiş Avustralya ve Güney Melanezya yerlilerinin sosyal davranışlarını yorumlamakta çok zorlanır. Kadınların, kültürün aşağı evrelerinde, yukarı evrelere göre daha özgür oldukları yolundaki savı, incelenmiş en basit toplumlardan olan bu kümelerin acımasız erkek şiddeti karşısında sarsılır. Aktardığına göre, buradaki kadınlardan daha aşağılanmış yaratıklara rastlamak mümkün değildir. Erkeklerin gözünde, köpeklerden ve domuzlardan farksız olan bu zavallılar üstündeki her türden baskının hiçbir sınırı yoktur. Toplum, sekiz on yaşlarında kız çocuklara yöneltilen cinsel zorbalıktan, kadınları aç bırakmaya, dövmeğe, yaralamaya, öldürmeye uzanan erkek uygulamalarını hoş görür. Bu en basit topluluklarda ortaya çıkan erkek baskısı karşısında, Briffault, erkek toplumuna öncel bir kadın toplumunu düşünmenin pek zor olacağını itiraf eder.

İçinde kadınların özgürce yaşadıkları, bundan daha aşağı bir sosyal yapılanmanın varolduğu nasıl ileri sürülebilir? Yine de, Briffault, savını düpedüz çürüten bu olguyu kabul etmektense, söz konusu gözlemlenmiş toplumları, yaşama hakkına sahip olmayan istisnai toplumlar diye sunacak, onları keyfi biçimde yok edecektir. Ona göre, bu insanlar, yüzlerce yıl süren bir soyutlamanın ve ekonomik koşulların sonucunda öylesine derin bir kültürel ve sosyal batağa saplanmışlardır ki, artık ayağa kalkmaları mümkün değildir; çevrelerinde daha gelişmiş halklar bulunsaydı, çoktan neandertal insanlar olarak tarihten silinirlerdi¹⁰⁴.

Mantık düşündürücüdür: Araştırma sürecinde, önceden tasarlanmış bir gelişme çizgisine uymayan sosyal olgular; önemsiz sayılarak gözardı edilmektedir. Briffault'nun deyişiyle bu ilkel yapılanmaların, yine onun deyişiyle gelişmiş yapılanmalar arasında ve karşısında varolmamları gerekir; varsayılan tarihi gelişim çizgisine ters düştükleri için... Sömürge siyaseti, bunu büyük bir başarıyla gerçekleştirmiş, birçok basit toplumu uygarlık tarihinden silmişti; tabii kadın/erkek ayrımı yapmadan. Ayrıca, Briffault'nun, kadın toplumunu erkek toplumu öncesine yerleştirmesi, kadınlar adına bir olumsuzluk olarak da yorumlanabilir. Erkek toplumları, tarih içinde genel olarak kadın toplumlarının yerini almışlarsa, bunun bir tek nedeni olabilir: Kadın toplumlarının, kendilerinden daha gelişmiş bir kültürel aşamayı temsil eden erkek toplumları karşısında varolma hakları yoktur!

Oysa, varsayımsal bir kadın toplumu adına, dünyanın, herhangi bir yerinde gözlemlenmiş en basit erkek toplumlarının varlığını inkar etmektense, bu toplumlarda kadını ezen siyasi mekanizmayı nesnel biçimde yorumlamaya çalışmak daha ciddi bir yaklaşımdır. Anasoylu aile tipi gözlemlenmiş bir sosyal gerçekliktir, ama onun, bütün toplumların mutlaka aşması gereken bir "babasoylu yapılanma öncesi tip" olduğu savı, XIX. yy. evrimci çalışmalarında kalmıştır.

Engels, tarihte, "kadın cinsinin büyük tarihi yenilgisi"

diye adlandırdığı genel bir geçiş gerçekleştiğini ileri sürse de¹⁰⁵, antropolojik bulgular açısından, ne kadın tarafından belirlenmiş bir sosyal düzenlenmenin varolduğu saptanabilmiş, ne de gözlemlenmiş anasoylu toplumun mutlaka bir ataerkil toplumdan önce geldiği kanıtlanabilmiştir. Anasoylu toplumları Oidipus kompleksi çerçevesinde ele alan Roheim, aynı sorunu psikanalitik düzlemde inceler: Babanın tam anlamıyla baba olmadığı anasoylu toplumlar, henüz Oidipal aşamaya ulaşamamış daha basit (babasoylu toplumlara göre) toplumlar mıdır?¹⁰⁶ Roheim, Malinowski'nin "Oidipus kompleksiz toplumlar" diye sunduğu bu toplumların da, Oidipal açıdan babasoylu toplumlardan farklı olmadığını söyler¹⁰⁷. Toplum tiplerinin ne "Oidipus'tan Önce-Oidipus'tan Sonra", ne de "anasoylu toplumdan sonra-babasoylu toplumdan önce" diye sıralandırılabilmeleri mümkündür. Anasoylu ve babasoylu toplumlar arasında böyle kronolojik bir göbek bağı saptanamamıştır. Erkek hakimiyeti ya da Oidipus'un sarsılmaz üstünlüğü açısından benzeşen bu sosyal bütünler, tarih sahnesinde bağımsızca sıralanırlar. Erkek toplumunun varlığı, bir kadın toplumunun varsayılan varlığı ve çöküşüyle açıklanamaz.

Echard'a göre, kadın toplumlarının yaşadığını varsaydırabilecek hiçbir arkeolojik ya da tarihi veri yoktur¹⁰⁸. Juliet Mitchell, kadınların ezilen bir sosyal küme haline nasıl geldiklerini açıklayabilecek dört dörtlük bir kuram bulunmadığına değinir¹⁰⁹. Nesnel antropolojik gözlem, düşüncüyü tarihte kadınların dizginleri ellerinde tuttukları dönemlere ilişkin belirsiz göndermelerden kurtarmış¹¹⁰, izlenmesi gereken yolu göstermiştir. Millett, erkek hakimiyetli düzenin sürekliliğini savunanlarla, kadın hakimiyetli düzenin varlığını ve önceliğini savunanlar arasındaki renkli ve çekici çatışmanın, tarih öncesi bilgilere ulaşma imkansızlığı yüzünden sonuçsuz kalmaya mahkum olduğunu yazar. Ona göre, kadın hakimiyetli düzenin varlığına ilişkin tartışma bir spekülasyondan başka şey değildir¹¹¹. Sheila Rowbotham, kadınların dönüp de geriye bakmalarına neden olacak ne bir

zaman dilimi, ne de bir yer vardır, der. Güçlü kuvvetli kadınların oluşturduğu kabile ve ırklara, bir kadın toplumunun altın çağına ilişkin mitoslar, aslında, erkek kültürünün ürünleridir. Kadın özgürlük düşleri kurarken bile, erkek korkularını yansıtmaktan başka şey yapamayabilir¹¹². İki cinsin tarihte hiçbir zaman eşit olmadıklarını belirten Fatmagül Berktaş'a göre, "bugünün kadınlarının bir Hadramut Ruhu'na ihtiyaçları olabilir; ama bu ruhu, varolmayan geçmiş bir altın çağı terennüm ederek değil, ancak günün gerçeğine ve kendilerine dayanarak kazanabilirler"¹¹³. Simone de Beauvoir, Bachofen'in, Engels'in ve izleyicilerinin açıkça karşısında tavır alarak, tarihte bir kadın altın çağı yaşanmadığını belirtir. Soyun anadan geldiği ve anaların bu yüzden daha saygın bir konumda oldukları toplumlarda bile, kadın erkeğin önüne geçememiştir. Toplamlar, başlangıçtan beri, hep erkek hakimiyetinde, siyasi güç de hep erkeğin elinde kalmıştır¹¹⁴. Shulamith Firestone da, kadının doğurganlığına tapan, babanın bu konudaki rolünü bilmeyen ya da önemsemeyen toplumlarda bile, kadın ve çocukların erkeklerle bağımlı kaldığını söyler¹¹⁵. Denise Braunschweig'la Michel Fain'se, anaerkilliğin bir hayal olduğunu ileri sürdükten sonra, psikanalitik düzlemde, bu fantazmin, kızını doyum açısından erkek isteginden bağımsız kılacak ve onu eksiksiz bir narsisizmle kuşatacak ideal ana imgesiyle çakıştığını açıklarlar. Anaerkillik, yalnızca, baba yasasıyla belirlenmiş olan kadının bilinçaltında vardır¹¹⁶.

Badinter, Françoise Héritier'nin şöyle yazdığını aktaracaktır: Hiçbir toplum, kadınlarla erkeklerin mutlak anlamda simetrik olmalarını sağlayamamıştır. Her toplum, kadınla erkeği altlık-üstlük çerçevesinde biraraya getiren ikili bir kategorileştirme sistemine dayanır... Serge Dunis'nin, "kadın düşmanlığı bir hastalık değil, erkeklerin yaratıcı güçlerini sağlama almak için kadınları sistemli olarak karalamalarını öngören bir siyasettir" dediğini de aktaran Badinter, erkek hakimiyetinin siyasi bir sistemin ifadesi, kadın/erkek ilişkisinin de, sosyal ilişkileri yönlendiren siyasi iktidar sistemi-

nin bir parçası olduğunu, bu doğrultuda siyasi iktidarı tanımlamanın yolunun kadın/erkek ilişkisini belirlemekten geçtiğini kabul eder. Ancak, Badinter'i rahatsız eden, ona, "kadınlara kaçabilecekleri en ufak bir delik bile" bırakılmadı dedirten sav, toplumları yönlendiren siyasi iktidar ilişkisinin, kadın aleyhine işleyen kadın/erkek asimetrisinin toplumun başlangıcından beri varolduğu savıdır¹¹⁷. Çünkü bu, yalnızca ataerkil diye adlandırılıp, varsayılan anaerkil toplumdaki farklılaştırılan özel bir toplum tipinde değil, tüm toplum tiplerinde, "siyasi iktidarın kullanılması kadının kullanılmasına denk düşer" demektir... İlk bakışta kaderci ve karamsar yönüyle itici bulunabilecek bir sav...

Ne var ki, başlangıçta kadın toplumlarının varolduğuna ilişkin görüşün de, daha önce değinildiği gibi, kadercilik ve karamsarlık açısından, ötekenden geri kalmadığı ortadadır. Kadının toplumun kuruluşundan bu yana köle kaldığını öne sürenler karşısında, kadının sonradan köle olduğu varsayımına sarılmakla yetinir. Üstelik, böyle köklü bir değişimi de açıklamak zorunda kaldığında, ister istemez, örneği yukarıda görüldüğü gibi, kadının biyolojik ya da psikolojik zayıflığına gönderme yapar. Kadınların biyolojik açıdan güçsüz yaratıklar oldukları ya da mazoşist eğilimler taşıdıkları için erkeklere yenik düştüklerini ileri sürmek, onların, sosyal tarihin başlangıcından beri yaşanmış en ağır baskı karşısındaki talihsiz konumlarını tanımlamaya çalışmaktan daha teslimiyetçi bir tavidir.

Tabii, evrensel bir sosyal olgu olarak, siyasi iktidarın kadına karşı kurulması, kadının altedilmesine dayanan bir erkek siyasetinin kolay kolay dönüşüme uğramayacağını sezdirmektedir. Kadın ve erkeğin, kendilerine ayrılan sosyal alanların duvarlarını kırmaları ve eşitlenmeleri, farksızlaşmaları diye tanımlanabilecek olan bir devrimin müjdecisi Badinter'i sıkıştıran da budur. Yine de, tarihte kadın hakimiyetli bir topluma hiç rastlanmadı diyen sav, kadınların günün birinde özgürlüğe kavuşmaları imkanını devredışı bırakmaz. Bir kadın toplumunun geçmişteki yokluğuyla,

kadınların hakim olduğu bir toplumun gelecekteki yokluğu arasında mantıksal bir zincir oluşturulamaz; tarih sosyal sürprizlere açıktır. Ama en azından, toplumlar bugüne kadar yalnızca erkek üstünlüğünde yaşadılarsa, kadınların kurtuluşunun neredeyse kendiliğinden gerçekleşebileceği inancını ihtiyatla karşılamak gerekecektir. Binlerce yıldır, bir siyaset olarak erkeklik tarafından belirlenen söylemin, biçimlendirilen bedenin, yaratılan ve denetlenen cinselliğin bambaşka bir biçimde kullanılması, ya da Pierre Bourdieu'nün deyişiyle, erkeklerin tekelindeki simgesel sermaye üretiminin ve yeniden üretiminin temellerini sorgulayabilecek simgesel bir devrim¹¹⁸, çok daha köklü değişikliklerle mümkün olur. Toplum, siyasi iktidar, hukuk... erkek belirleyiciliği altında kurulduysa, gerçek bir kadın toplumunun varlığı, dünyanın bütünüyle yepyeni bir çehreye bürünmesi demek olacaktır. Varolan siyasi iktidar ilişkileri ve onlara dayanan sosyal yapılanma sorgulanmadığı sürece, kadınların tarih içinde elde ettikleri haklar ve özgürlükler, oyunun kurallarını hâlâ erkeklerin saptadığı bir alanda, yüzeysel ve yapay kalmaya mahkumdur. Kadınların, tarihin ilk dönemlerinde, sonradan kaybettikleri bir saygınlığa sahip oldukları ve bu yüzden aynı saygınlığa kolayca kavuşacakları savı tatmin edici olabilir, ama buna dayanarak kısmi kazanımlarla yetinme, kendi kendini aldatma tehlikesi de doğurabilir.

Bir kadın toplumunun erkekler karşısında genel bir yenilgiye uğradığını ileri sürenler karşısında, anasoylu ya da babasoylu, her toplumun kadına karşı kurulduğunu savunanlar yer alır. Onlara göre, kadın, daha işin başında kösteklenmiştir. Biyolojik ya da psikolojik nedenlerle erkekten zayıf olduğu için belli bir sosyal rolü sonradan benimsediği söylenemez. Aslında bu rolden başka bir seçeneği hiç olmamıştır. Genel bir yenilgiye uğramamıştır, çünkü hiç savaşmamış, hep erkek baskısı altında kalmıştır; mazoşist olduğu için değil, silahları asla eline geçiremediği, toplum kurucu sistemli erkek şiddeti buna hiçbir zaman fırsat vermediği için, boyun eğmiştir.

Kadın, bir kadın toplumunun çöküşünden sonra değiş-tokuş aracına dönüşmemiştir. Başlangıçta, ilk kurallardan biri olan haram birleşme yasağıyla, toplumun kurucu üyeleri olan erkekler, onu değiş-tokuş aracı olarak kullanmaya başlamışlardır, sözde anaerkil aileden ataerkil aileye geçildikten sonra değil, sürüden topluma geçildikten sonra... Bu nedenle, anaerkil/ataerkil ayrımının, toplumdaki siyasi iktidar ilişkilerini belirleyici bir anlamı olamaz. Kadın hakimiyetli bir toplum hiç varolmamışsa, anaerkillik de, ataerkillik de boş kavramlardır. Her toplum erkek hakimiyetliyse ya da erkekse, yalnızca aralarında niteliksel bir fark bulunmayan, anasoylu ve babasoylu toplumlardan söz edilebilir.

Badinter, hayal gücünün yardımıyla tanımladığı varsayımsal kadın toplumundan, gözlemlenmiş toplumlara döndüğünde, haram birleşme yasağıyla erkeklerarası bir değiş-tokuş aracına dönüşmüş kadınlarla karşılaşır. Bilinen bütün toplumlarda, erkek kümeleri, kendilerine yasakladıkları kadınları başka kümelere verir ve karşılığında, o kümelerin kendilerine yasakladıkları kadınları alırlar. Kümelerarası barış ve uzlaşmayı sağlayan bu evrensel sosyal olgu, kadının erkek karşısındaki konumunu sergiler. Kadın erkeğin malıdır; kadınları erkekler değiştirir ve bu alışveriş asla tersine işlemez. Birinci bölümde değinildiği gibi, kadın değiş-tokuşunun kurumsal bir erkek eşcinselliğince belirlendiğini söyleyen Gilles Deleuze ve Félix Guattari, buna karşılık, erkekleri değiş-tokuş eden Amazon kümelerini doğurabilecek kurumsal bir kadın eşcinselliğine hiç rastlanmadığını söylerler¹¹⁹. Sosyal ilişkileri belirlenebilmiş hiçbir toplumda, kadınların erkekleri birer değiş-tokuş aracına dönüştürdükleri görülmemiştir.

Çağdaş antropoloji, sosyal yapılanmanın ve siyasi iktidar ilişkilerinin temelinde, her tip toplumun ilk iki yasasından biri olan haram birleşme yasağını oturturken, bu yasakla toplumun toplum, kadının da bir değiş-tokuş aracı olduğunu söyler. Erkeği erkek, kadını da erkeğe göre ikinci sınıf bir yaratık yapan evrensel yasa... Adı üstünde bir erkek

olarak insanoğlunu, tabii halden sosyal hale, sürüden topluma, biyolojik olandan kültürel olana geçirirken, kadını tam sınırın üstünde bırakarak...

Kadın hakimiyetli toplumun varlığını savunanlar, her şeyden önce kadınların hakim oldukları varsayılan bir toplumda, haram birleşme yasağının anlamı ve kapsamı üstüne düşünmek zorundadırlar. Kadının değiş-tokuş aracına dönüştürülmediği bir sosyal yapılanma tipinde söz konusu evrensel yasak nasıl işleyebilir?

Ve bir kadın altın çağı, tüm altın çağ efsaneleri gibi, kaybedilmiş cennete dönme özleminden başka ne anlatabilir? -Sürüde, tabii bir hayat sürerek, hiçbir içgüdüyü bastırma kaygısı duymadan, hayvansı bir saflıkla yaşamak için...

III

Engels, analık hukukunun babalık hukukundan önce geldiğini ve birinci sistemden ikinci sisteme geçişin, kadınları erkeklere bağımlı kıldığını kanıtlamak istemişti. Bu kanıtlanabilirse, kadınların kurtuluşu, onları ezilmiş kılan sistemin ortadan kaldırılması gibi basit ve somut bir çözüme bağlı olacaktı¹²⁰. Ancak, kadın ezilmişliğinin bu tarihi çözümüne, tarih uygun karşılığı veremeyecek, yalnızca bir belirsizlik sunabilecektir. Tarihte kadının hakim olduğu bir toplumun varlığı kuşkuya yer vermeyecek biçimde kanıtlanmadıkça, kadının bir sistemden ötekine geçerken özgürlüğünü kaybettiği ileri sürülemez... Bu da, her şeyden önce, Engels'in tarihi hezimet tezini devre dışı bırakır: Erkek toplumundan önce, bir kadın toplumunun var olduğu söylenemiyorsa, kadının, toplumda özel mülkiyet ilişkilerine geçildikten sonra köleleştiğini söyleme imkanı da kalmaz. Ya da kadının ezilme nedeni salt mülkiyet ilişkilerine bağlanamaz. Kadın başlangıçtan beri kadın kalmışsa, kadınlık durumu toplumların ekonomik yapılanmalarına önceldir¹²¹.

Cinslerarası ilk işbölümüne dayalı erkek hakimiyetini değişmez sosyal olgu sayan ve başlangıç toplumlarında kadının ezilmişliğini belirleyen bu ilk nedenin, farklı dönem ve toplumlarda da aynı belirleyiciliği koruduğunu ileri süren radikalleri sorgulayanlar, ilk neden olmak her zaman "geçerlikteki belirleyici" olmak değildir derler. Onlara göre, kökenle, temel belirleyici ilişki farklıdır¹²². Ancak, kadın toplumunun önceliği tartışmasına girmeden, sınıf ilişkilerini ve ırk ayrımını bir ilk hakimiyet türüne bağlamayı reddeden bu görüş, birbirinden çok farklı sosyal yapılanmalarda, kadın

aleyhine işleyen bir işbölümünün ya da coğrafi ve tarihi anlamda her yerde kadının karşısına çıkan bir erkek hakimiyetinin¹²³ nasıl açıklanacağı sorusunu gündeme getirecektir.

Beauvoir'a göre, geleneksel kadın/erkek rol ayrımı, farklı ekonomik sistemlerde varlığını sürdürür. Sosyalist ülkeler deneyimi sayesinde, üretim ilişkilerini değiştirmenin, toplumu bu anlamda dönüştürmek olmadığı görülmüştür. Her şeyden önce, kadınlar bir sınıf oluşturmaz; insanlar sınıf değiştirebilir, ama bir kadın kadın kalır. Bu yüzden de, onlar, olsa olsa, insanın içinde doğduğu ve sonradan dışına çıkamadığı bir kast meydana getirebilir. Beauvoir'ın buradan varacağı nokta, sınıf mücadelesinin, kendiliğinden, kadınları kurtaramayacağı savıdır. Bir sınıfın sömürülmesiyle, kadınlar kastının sömürülmesi farklı şeylerdir¹²⁴. Öyleyse, kadının ezilmişliğinin tarihi çözümünden ya da kadının, onu ezdiği varsayılan ekonomik yapılanmalar ortadan kaldırılarak kurtarılmasından söz edilemez. Göçebe toplumun Astar-te'sinden doyurulmuş duyguları, köleci toplumun Afrodit'inden sınırsız güzelliği, feodal toplumun Meryem'inden saflığı alan modern tanrıça Vera Pavlovna'nın alüminyum cenneti de, Nikolay Gavriloviç Çernişevskiy'in¹²⁵ rüyası olarak kalır. Kadınların ayrı bir sınıf oluşturduğunu savunan¹²⁶ Christine Delphy'ye göre, ataerki üretim ve yeniden üretim sistemi, bilinen bütün toplumlara özgü bir sistemdir ve bir kadın kurtuluşundan söz edilecekse, yapısal farklılıklar ötesindeki bu ortak özelliğin yıkılması hedeflenmelidir¹²⁷. Heidi Hartmann, Firestone'dan, sınıf, ırk, yaş farklılıklarına dayanan baskıların temelinde, erkeklerin kadınlar üzerinde kurdukları genel hakimiyetin yattığını aktarır. "Kişisel olan siyasidir" sloganıyla ortaya çıkan radikaller açısından, temel ayrım cinslerarası ayrım olduğu gibi, tarihi belirleyen de erkeklerin kadınlar üzerinde üstünlük kurma mücadelesidir¹²⁸. Tarih, bu açıdan, erkeklerin art arda eklenen siyasi kazanımlarının tarihidir. Aynur Demirdirek, buna karşılık, kadınların kurtuluşunun ya da bir kadın siyasetinin tarihi olamayacağını söyler. Kadınların karşı çıkışları-

nın, bir gelenek oluşturacak biçimde, birbirlerine eklemlenmelerine imkan tanınmaz. Onların geriye dönüp de ulaşabilecekleri kadınlar, tarih dışı bırakılmışlardır¹²⁹. Tarih kadına karşıdır. Ya da, kadınları siyasi hayattan uzak tutmak için başvurulmuş siyasi yöntem, katılmış oldukları sosyal olaylara ilişkin kanıtları yok etmektir¹³⁰.

Jules Michelet, Afrika kadınıdır, der. Ona göre, siyah ırkın yükselmesini sağlayacak olan şey, beyaz erkeğin siyah kadına yönelik aşkı¹³¹ ya da cinsel gücü olmalıdır. Bir sistem olarak sömürgecilikle ırkçılığın temeline oturtulan bu beyaz erkek cinsel üstünlüğü ve cins ayrımcılığı çok anlamlıdır. Kadın/erkek eşitsizliği, genelde, tarihin eşitsizlikler treninin sonuna eklenmiş bir vagon sayılmış ve eşitsizliğe karşı verilen mücadelelerin kazanılması halinde, cinslerarası eşitsizliğin de kendiliğinden ya da kolayca yok olacağı düşünülmüştür. Ama pek akla gelmeyen şey, cins ayrımcılığının ve bu ayrımcılığa direnişin, söz konusu trenin lokomotif olabileceğidir; şimdiye kadar hiçbir toplumun, temel bir ayrımcılığı aşamadığı için, gerçek demokrasiyi tanıyamadığını da düşündürterek...

Bu doğrultuda, kadınlık durumunun, ekonomik yapılanmalarla yakından ilişkili olan akrabalık sistemlerinden, evlilik biçimlerinden, aile tiplerinden de bağımsız olacağı açıktır. Elbette, kadının konumu, söz konusu sistemlerin, biçimlerin, tiplerin değıştiğı ölçüde farklılaşır. Kadınların şu ya da bu toplumda görece özgürlüklere sahip olabilecekleri ortadadır. Ama sosyo-ekonomik açıdan birbirine benzeyen toplumlarda bile, kadına tanınan bağımsızlık alanlarının bazen çok farklı oldukları görülebilir. Değışmeyen olgu, yalnızca, bu alanın tanınmış olmasıdır. Üretim ilişkileri bakımından birbirine hiç benzemeyen toplumlarda, tüm farklılıkları aşmış bir erkek hakimiyeti, düzenli biçimde; kadını "kadın" yapabilme ve tutabilme başarısını gösterir.

Bourdieu, kadınların neden aşağı sosyal konumlara mahkum olduklarını anlayabilmek için, "simgesel değış-tokuş ekonomisi"nde her bir cinse ayrılan statüler ara-

sındaki asimetriyi dikkate almak gerekir, der: Erkekler evliliğe ilişkin stratejilerin özneleryken ve bu stratejiler aracılığıyla, simgesel sermayelerini korumaya ya da büyötmeye çalışırken, kadınlara hep, anlaşmaların mühürlenmesini sağlayacak simgeler olarak, içlerinde dolaştıkları bu değış-tokuşların nesneleri gibi davranılır. Böylece simgesel bir işlev yüklenen kadınlar, hem erkeksi erdem idealine uygun hareket ederek, hem de bedensel değerlerini ve çekim güçlerini artıracak biçimde donanarak, simgesel değerlerini korumak için sürekli çabalamak zorunda bırakılırlar... Erkek hakimiyeti, bu doğrultuda, özne ve nesnenin sosyal oluşumunda kurulan kadın/erkek asimetrisi ya da "simgesel değış-tokuş ekonomisi" mantığı üzerine temellendirilmiştir. Ve üretim biçimlerindeki dönüşümlere rağmen, erkek hakimiyetinin sürüp gitmesini açıklayan da, "simgesel zenginlikler ekonomisi"nin görece özerkliğidir¹³².

Beauvoir, anasoylu toplumda, kadının gerçek bir üstünlüğe ya da özgül iktidarlara sahip olduğı yolundaki görüşü reddederken, Lévi-Strauss'un çözümlemesinden yola çıkarak, bu toplum tipinde de, kadının herhangi bir hakkın sahibi değıl, aracısı olduğunu söyleyecektir. Anasoylu toplumda da, kadınlar sayesinde, erkeklerarası ilişkiler kurulur¹³³. Savran ve Tuna, Stephanie Coontz ve Peta Henderson'dan, toplumların anaerkil olduklarını gösteren hiçbir tarihi kanıt bulunmadığını aktarırlar. Coontz ve Henderson'a göre, anaerkillik kuramlarının kökeninde iki yanılgıdan biri yatar. Anaerkilliğin anasoylulukla, kadının mitoslardaki konumunun da kadın iktidarıyla karıştırılması¹³⁴... Bu bağlamda, kadın hakimiyetli toplumun varlığının kanıtlanabilmesi için başvurulanan Anatanrıçalı sistemler de pek yararlı olamazlar. Siyasi iktidar, doğrudan doğruya, kadının ikinci sınıf yaratık sayılmasına dayandığından ve erkekler için söz konusu yarattığı bu konumda tutma zorunluluğı bulunduğundan, kadının erkek toplumundaki tehlikeli önemi kendiliğinden ortaya çıkar. Toplumun siyasi iktidar alanı olan merkeze giren her kadını cezalandırmaya yönelik eğilimi, kadınların

güçsüz ya da edilgin olarak görülmediklerinin açık kanıtıdır¹³⁵. Bir sosyal yöntem olan kadın düşmanlığı, kadının küçümsenmesini değil, çok dikkate alınmasını ve gözetiminde tutulmasını gerektirir. Doğurgan cins olarak hayatın belirleyicisi sayılması gereken kadınlar, bu tehlikeli özelliklerini bastırmaya yönelik tekniklerle pasifize edilirler. Erkek toplumu, *sûte karşı sperm* mantığı doğrultusunda, kadınlar üzerindeki teorik ve pratik üstünlüğün toplu olarak sürmesini sağlayan bir dizi anahtar işleve sahip çıkar.

Dünyanın, kadınla erkek arasında, kadın aleyhine paylaştırılması açısından, eski toplumlar da yeni toplumlar da, özde birbirlerinden pek farklı olmayan sistemler sunarlar. Yine de, karmaşık toplumlara göre, basit toplumlarda kadın karşıtlığını bütünüyle çıplak biçimde yakalamak mümkündür:

Toprak ve tabii kaynaklar erkeklerindir. Sosyal hayat için gerekli aletleri onlar yapar. Av, savaş, değiş-tokuş onların işidir. Kutsal aletlere, müzik aletlerine genelde yalnızca onlar dokunabilir. Atalar ve tabiatüstü güçlerle ilişkiyi de onlar kurar... Örneğin Baruya toplumunda, kadınlar erkeklerin yaptığı tarım aletlerini kullanabilirlerse de, kalkan, ok, yay, topuz gibi av ve savaş aletlerine asla dokunamazlar. Bu genel kuralı çiğnemenin cezası çoğunlukla ölümdür¹³⁶. Toplumu ikiye ayıran eşitsiz bir bölünmede, zorlayıcı güç ya da şiddet kullanma tekeli erkektedir. Üstelik, bilgiyi ve inancı da erkekler üretir... Kadını, sosyal hayatta kendisine ayrılan yerde kalmaya zorlayacak bir siyasi yapılanmanın işareti...

İşlevlerdeki farklılık kadına ve erkeğe ayrılan alanlardaki farklılığa ya da kadın/erkek rolleri arasındaki hiyerarşi, mekanlar arasındaki hiyerarşiye¹³⁷ denk düşer: Bu kapalı, gizli, korunan ev ya da kadınsı alanla, dinsel-siyasi hayatın, sosyal ilişkilerin açık alanı ya da erkeksi alan arasındaki karşıtlıktır; kaldı ki, kadınsı alan diye tanımlanan evin bile, alçak, karanlık kesimiyle, yüksek, aydınlık kesimi arasında, kadınla erkeğe özgü alanlar karşıtlığı ortaya çıkar¹³⁸. Kadın

her yerde, aydınlıktan karanlığa, açıklıktan gizliliğe, sosyal, siyasi ve dinsel olandan özele itilmekte, merkezden uzaklaştırılmaktadır.

Baruya köylerinin düzenlenişinde de, kadın/erkek ayrımı belirgin bir görünüm alır. Köye hakim bir yerde, bir ya da birkaç erkek evi, kadınlara kesinlikle yasaklanmış olan bölgeyi oluşturur. Burada, dokuz, on yaşlarında annelerinden ayrılan erkek çocuklar, evlenecekleri yirmi, yirmi bir yaşlarına kadar inisyasyon dönemlerini geçirirler. Evli erkekler de, karıları âdet gördüğü ya da doğurduğu zaman, erkekler evine dönerler. Kadınlar çocuklarını köyün çevresindeki fundalıklarda, dallar ve yapraklardan yaptıkları barınaklarda doğurur, sonra da bu barınakları yakarlar. Erkeklerin bu alana girmesi yasaktır. Köyün yukarısı ve aşağısı diye adlandırılabilir bu iki bölge arasında, erkekle eşi ya da eşlerinden, evlenmemiş kızlarından ve inisyasyon dönemine girmemiş erkek çocuklarından oluşan aileler yaşar. Ancak, buradaki evlerde de, erkeğe ve kadına özgü alanlar kesin sınırlarla birbirinden ayrılmıştır. Ortadaki ocaktan geçen hayali bir çizgi evi ikiye böler. Bu çizgiyle kapı arasındaki bölümde kadınlar ve çocuklar yaşar. Öteki bölüm, erkeğin ve eve gelen erkek konukların alanıdır. Kadın evin bu kesimine geçemez ve asla, erkeğin yaptığı ocağın üstünden atlayamaz. Çünkü bu, cinsel organının, erkeğin ağzına girecek yemeğin hazırlandığı ocak üstünde açılmasına ve yemeğin kirlenmesine neden olur¹³⁹. Kadını eve kapatan sosyal mantık, evle kadını özdeşleştirir; loş, ıslak, yiyecekler araçlar- ve çocuklarla dolu, aynı kapıdan girilip çıkılan ve kaçınılmaz olarak kirlenen ev, açık, temiz, kutsal ve erkeksi olan kamusal alan karşısında, kadın bedenine benzetilir¹⁴⁰. Lévi-Strauss da, aynı doğrultuda, bir Bororo köyünün kuruluşundaki merkez/periferi ayrımının, aynı zamanda erkek/kadın ya da kutsal olan/olmayan ayrımına denk düştüğünü söyleyecektir¹⁴¹.

Bu örnekler, toplumu erkek ve kadın diye ikiye bölen ayrımın, meşruiyetini kadının sözde tehlikeli olan cinsel-

liğine bağladığını gösterir; zararlı olabilecek bir cinsellik, denetlenmesi gereken bir doğurganlık... Kadının merkezden, dinsel alandan ya da siyasi iktidar alanından uzaklaştırılmasının, erkekten ayrılmasının ve ona bağımlı kılınmasının gerekçesi... Kadının kirli sayıldığı âdet günlerine ilişkin çeşitli tabuların amacı, onu toplu hayatta kendisine ayrılan yerde kalmaya zorlamaktır. Kadın kirletilerek kutsal olanın karşısına geçirilir¹⁴².

Baruya toplumunda da, kadın gerek âdet gördüğü için, gerekse vajinal salgıları yüzünden, sosyal açıdan ihtiyatla yaklaşılması gereken bir yaratık sayılır. Bu nedenle, cinsel ilişki, sosyal ilişkileri duraksatabilecek bir birliktelik olarak, sıkı kurallara bağlanmıştır. Örneğin, ilişki sırasında kadının üstte olması kesinlikle yasaktır, çünkü bu durumda, tehlikeli salgıları erkeğin karnına dökülebilir. Hatta, bunların yere de dökülmesiyle, toprakta sürünen kurtlar, yılanlar, onları yeraltındaki kötü güçlere taşıyabilirler. O zaman da, kötü güçler, kadınların bu yoldan kendilerine gönderdiklerini kullanarak, insanlara, hayvanlara, bitkilere hastalık ve ölüm yollarlar. Kadın, cinselliğiyle, dünyanın görünmeyen bölümündeki güçleri harekete geçirip, erkeğin sosyal hakimiyetini kuran ve doğrulayan her şeyi tehdit eder¹⁴³. Kadın/erkek karşıtlığında, kadın cinselliği suçlu ve yüz kızartıcı, kadın da şeytani ve kirli, yıkıcı ve korkutucu güçlerle donanmış olarak sunulur¹⁴⁴.

Kadınla kutsallık arasında kurulan geleneksel karşıtlık, kadının, kolay kolay, dinsel sistemlerin belirleyicisi olamayacağını gösterir. Bir ana olarak gerçek yaratıcıyla, geleneksel erkek söylemindeki ilk yaratıcı arasında bu tür bir bağ kurulamaz. Elbette, mitosların çoğunda ilk yaratıcı bir kadın olduğuna göre, Anatanrıça inancı, erkek söylemine ters düşmeyecek, ama Anatanrıça'nın bu mitik varlığı gerçek kadınların yazgısını da değiştirmeyecektir. Bu yazgının yaratıcısı olan erkekler, kadının yaratıcı gücünden ürküp, onu temel bir varlık sayabilirler. Ama kadını soyutlaştırıp ona "tanrıça" diyenler de, aynı anda kadını değersizleştirip

aşağılayanlar ve Anatanrıça'ya tapınmaya zorlayanlar da yine erkeklerdir¹⁴⁵.

Demokrasi, adalet, eşitlik havarisi erkeklerin en sevdikleri şey, bu kavramları kadın figürleriyle canlandırmaktır. "Cumhuriyet"i yalın ayak, göğsü bağı açık, çekici ve saf bir genç kız olarak, elinde bayrak koşturur, sonra da kadına oy hakkı vermemek için kahramanca direnirler. Ve analarına tapınırken, diğer bütün kadınları aşağılamaktan geri kalmazlar. Melanie Klein, erkeklerin, sevip saydıkları analarıyla, cinsellikleri yüzünden tehlikeli saydıkları kadınları birbirlerinden ayırdıklarını, anayı temsil eden kadını bu cinsellikten sakındıklarını anlatır¹⁴⁶. Erkek söyleminde, özel olarak ana, genel olarak kadının karşısındadır. Erich Fromm da, anne saplantısının, kişisel narsisizmden kitlesel narsisizme aktarılmasıyla, topluluğun yüce annesi olan bir putun ortaya çıktığını, anneye aşırı bağlılığın her türlü ulusal, ırksal, dinsel ve siyasi bağınazlığı beslediğini söyler¹⁴⁷. Bunlara cinsel bağınazlığın eklenmemesi için hiçbir neden yoktur... Bilinçaltı kökenleri bir yana, bu genel sosyal tavır, yüceltilen soyut kadın, tanrıça, ana, hatta yönetici kadınla, toplumun kendisine yakıştırdığı gerçek konumu içindeki sıradan kadının, birbirlerinden kesin olarak ayrılması gerektiğini kanıtlar... Anatanrıçalı sistemler konusunda Beauvoir kadar kategorik olmasa bile, Millett de, ataerkillik kavramına karşı ileri sürülen anaerkillik kavramının, bir cinsel üstünlük anlamı taşımayacağını düşünür. Basit bir hayat biçiminde, kadını eksen alan bir dinsel inanış türünün, erkeğin gündelik hayattaki ağırlığını dengelemekten ve belli bir eşitlik sağlamaktan öte anlamı olmayabilir¹⁴⁸. Kaldı ki, siyasi iktidarın, cinsellik yanında, bir diğer boyutu olan dinsel alanında, önderlik hep erkek niteliklidir. Sorun dinsel göndergenin dişi ya da erkek olması değildir; o, bir ağaç da olabilir... Önemli olan, göndergeye göre, toplumu hangi cinsin düzene soktuğudur. Dinsel söylemi yaymak erken cinsin tekelindedir¹⁴⁹.

Siyasi iktidarın temelinde yatan kutsal/kutsal olmayan

ayrını, kadın/erkek ayrımına denk düşer. İlk toplumlarda belirgin, karmaşık toplumlarda da üstü kapalı biçimde, kutsal alan hep erkeğin alanıdır. Kadın genel olarak bu alanın dışına itilirken, özel olarak buraya her sokuluşunda da kadın olmaktan çıkarılır ya da kadınlığının sona erdiği kararlaştırıldığında merkeze girmesine izin verilir.

Basit toplumlardan bugüne uzanan bir gelenek bu olguyu açıkça ortaya koyar: Menopoz döneminde kaybettiği var sayılan dişiliğine ve de belki kirliliğine karşılık, kadın, kendi küçük çevresinde, yeni birtakım haklarla donatılır. Kırılı kanından kurtulduğunda ya da doğuramaz olduğunda sözü dinlenir olur. O, trajik bir biçimde ve ancak yaşlandığında, kadınlığı oynamaktan vazgeçebilir, bu oyunun kurallarını tersine çevirip, kendisi olabilir¹⁵⁰. Yaşlılık, kadınla, aşk-analık-iş sorunsalı arasında belli bir mesafe oluşturup, onu daha büyük bir bağımsızlıktan yararlandırabilir¹⁵¹.

Nuerler gibi bazı toplumlardaysa, kısır kadınlar erkek statüsüne sokulur ve kadınlarla evlendirilirler. Bu evliliğin, hukuki açıdan, bir erkekle kadının evliliğinden hiçbir farkı yoktur. Kadından dönme koca, karısı bir başka erkekle ilişki kurarsa, uğradığı zararın giderilmesini isteme hakkına sahiptir. Yorubalar da, aile içinde ekonomik bir işleve sahip olan zengin tacir kadını erkeğe dönüştürür ve tabii, kadınlarla evlendirirler¹⁵².

Bu tür rol değişiklikleriyle, kadın, şu ya da bu biçimde, erkek nitelikli bir güç elde etmektedir. Bir kadının iktidarlı olması, sözcüğün çifte anlamı açısından, çelişkili bir durum sayılacağından, güç sahibi kadının, ister istemez, kadın dünyasından erkek dünyasına atlamak zorunda kaldığı gözlemlenecektir. Ancak, güce sahip kadının erkeğe dönüştürülmesinde ya da erkeğe dönüştüğü varsayılan kadının güç kazanmasında, onu gerçek bir yönetici olmaktan alıkoyan trajik bir nitelik vardır.

Baruyalar'da bazı kadınlar dinsel işlevlerle sivrilip erkeklerin geneli üstüne çıkabilseler de, katıldıkları sosyal katman içinde, dinsel işlevli erkeklerle rekabet edemezler.

Düşmanları hedef alan en saygın büyücülük işlevleri, kozmik düzensizliklerle mücadele gücü, hep erkeklerde kalır. Kadın büyücü ne denli önem kazanırsa kazansın, etkili bir erkek büyücünün düzeyine erişemez: Ne onun gibi kuşa dönüşüp uçabilir, ne de ölümcül hastalıklara çare bulabilir. Üstelik bir büyücü kadın asla bir başka kadını büyücü yapamaz. Potansiyel kadın büyücüleri keşfetmek ve onları törensel biçimde dinsel alana sokmak, yalnızca erkek büyücülerin işidir. Kadın büyücüler erkekler tarafından üretilir ve erkekleştirilir. Bu yarı-iktidarlı yeni erkekler, erkeklik simgeleri olan kırmızı alın bandı ve ok taşımak zorundadırlar¹⁵³, ama kadına erkekler tarafından merkezde kazandırılan bu iktidar ve itibar, hadım edilmiş bir erkeğinkine eşdeğerdedir. Ya da, eski-yeni tüm toplumlarda, kadınlar, siyaset sahnesine, siyasi travestiler olarak çıkarlar¹⁵⁴. Ve Madeleine Grawitz, Françoise Giroud'dan, bu kadınların, siyasi iktidardan alınacak haz açısından, erkeklere göre handikaplı olduklarını aktarır. Üstelik genelde siyasi iktidar erkeğin çekim gücünü artırırken, kadınıninkini azaltacaktır¹⁵⁵.

Dinsel alanın siyasi alandan ayrı düşünülmediği birçok toplumda aynı olgu gözlemlenebilir. Uganda'daki Nyoro krallığında, her kralın tahta geçişinde, kutsal krala özgü kurucu edim olarak, haram birleşmeye rastlanır. Kralın, tahta geçiş sonrasındaki ilk görevlerinden biri, baba tarafından kızkardeşi olan bir kadınla evlenmektir. Birleşmenin simgesel mi, yoksa gerçek mi olduğu bilinmediği için, kraliçe kızkardeşin, kralın eşinden çok, *siyasi iktidarın eşi* olduğu söylenebilir. Tartışma götürmez bir siyasi kimliğe sahip olan bu kadının kadınlığı sınırlanmıştır. Cinsel açıdan özgürdür, ama çocuk doğuramaz. Oysa kralın diğer eşleri, çocuk doğurmak zorundadırlar. Kamerunlu Bangwalar'daysa, önderin kızkardeşi, tahtın ikinci sahibidir ve gerektiğinde önderin yerini alabilir. Önderler gibi giyinir ve erkeklerin taktığı başlığı takar. Cinsel kimliği belirsizdir, hatta oldukça erkeksi bir görünümü vardır. Erkek gibi davranır, yürür, konuşur, bütün

içer. Tahta geçmeden önce evlenmişse, söz konusu yarı-iktidara sahip olduğunda boşanmak ve bir kadınla evlenmek, onun çocuklarının babası olmak zorundadır. Ancak bu kadının yöneticiliği, kardeşi için tehlikeli değildir, çünkü kadından dönme bir varlık, yönetimi gerçek anlamda ele geçiremez¹⁵⁶.

Bu savı, Fatima Mernissi'nin kitabı da doğrular. Mernissi, kadın sorununu daha sınırlı bir sosyal düzlemde, İslam devletlerinde kadın hükümdarların varlığı çerçevesinde inceler. Sosyolog, yaygın bir kanının tersine, kadınların, İslam toplumlarında yönetimin başına geçebildiklerini gösterme amacındadır. İkinci hedefi de, Arap dünyasının kadına yönetimin kapısını bütünüyle kapamadığını kanıtlamaktır. Bu doğrultuda, Bahriye Üçok'un *İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar* adlı kitabındaki yaklaşımı eleştirir. Üçok'a göre, Türkler ve Moğollar'da, adlarına hutbe okutabilen ve sikke bastırabilen kadınlar vardır. Hutbe okutmak ve sikke bastırmak gerçek bir otoritenin göstergeleri olduğundan, Türk ve Moğol toplumları neredeyse kadın hakimiyetli toplumlardır. Buna karşılık, Araplar'a genelde kadın düşmanı bir tutum yakıştırılır... Mernissi, İbn Battuta'dan yaptığı alıntılarla, söz konusu Asya toplumlarında, kadının, Arap dünyasında rastlanmayan bir ağırlığa sahip olduğunu kabul eder. Yine de, Üçok'un bu yaklaşımının ırk özelliklerini abarttığını ve böyle bir kuramın tek istisnaıyla bile çökeceğini belirterek, "Ya yöneticilik yapmış bir Arap kadını da varsa?" diye sormayı unutmaz¹⁵⁷.

Gerçekten de, sorun bir Arap olma sorunu değildir. Arap dünyası da, Esma gibi, Ürve gibi... adlarına hutbe okutabilen ve de yöneten kadın hükümdarlardan nasibini almıştır. Mernissi bu olguyu, Esma ve Ürve'nin Yemenli olmalarına bağlayacaktır. Onları yönetimin başına geçiren özellik, yerel kültürel bir boyut, kadınları siyaset oyununun ortağı kabul edebilen Yemen toplumuna özgü bir zihniyettir¹⁵⁸.

Ne var ki, sorun yerel bir sorun da değildir. Esma da,

Ürve de, Mernissi'nin sıraladığı diğer güçlü kadınlar da, yönetirlerken, hangi kültürel boyutta olurlarsa olsunlar, erkeklerin karşılaşmadığı engellerle sınırlandırılırlar. Onlar, her şeyden önce, yönetmeye henüz gücü yetmeyen bir oğulun ya da artık yönetemeyecek bir babanın, kardeşin, kocanın, kısacası erkeklerin yerine ikame edilmişlerdir. *Hanım sultanlar değil, sultanların kadınları...* Sitt-ül Mülk, kardeşi halife El-Hekim'in ortadan kaybolmasıyla hüküm sürmeye başlar. Hazeyran, kocası halife El-Mehdi'nin ölümünden sonra, oğlu olan hırslı ve güvensiz El-Hadi'yle mücadele ederek ve belki de onu öldürterek gücünü pekiştirir. Ama bu gücü sınırlayacak olan, annesine duyduğu büyük saygı ve sevgiye rağmen, El-Hadi'nin yerine geçecek olan Harun ür-Reşid'dir... Kadın hükümdarlar, hep adı erkek olan bir paravanın ardındadırlar. Üstelik onlara güç kazandıranlar da yardımcıları, danışmanları, silahlı adamlarının başındaki komutanları olan erkeklerdir. Ve erkek hükümdarlar karşısında, sayıları zaten çok az olan kadın hükümdarlar, birkaç istisna dışında, kanlı ve acıklı bir biçimde, bu erkekler tarafından alaşağı edilirler. Çoğunlukla, Raziyye ya da Şeceret üd-Dür gibi, emrindekilerden birine âşık olma zayıflığı gösterdikleri için¹⁵⁹...

Bu tür kişisel engeller ötesinde, bazı İslam bilginlerinin karşı görüşte olmalarına rağmen¹⁶⁰, hiçbir kadın hükümdarın aşamadığı temel nitelikteki engel Hilafet makamıdır. Mernissi, adına hutbe de okutsa, sikke de bastırса, bir kadın hükümdarın halife ünvanı taşıyamayacağını belirtir. Tanrı'nın yasasını söyleyen, bunu uygulatan otorite-güç odağı olarak halifelik kurumu, erkeklerle özgü bir kurumdur. Her türlü dünyevi yönetimi aşan bu üst otorite-güç karşısında, tarihte rastlanan birkaç hanım sultan, halifeden yasallık belgesi ya da meşruiyet dilenen birer uygulayıcı olmaktan öteye geçememişler, Halifeler de, genelde bunlara muhtaç oldukları ruhani desteği vermemekte direnmışlerdir. Yasasız uygulama, meşruiyetsiz güç kullanımı olamayacağına göre, hanım sultanlar, hep siyasi iktidarın temelini

oluşturan ruhani ilkeleri çiğnemek zorundaki, ikinci derecede basit uygulayıcılar olarak kalmışlardır¹⁶¹.

Öte yandan, sözde iktidarları da, nitelik açısından erkeklerinkinden farklı olmamıştır. Başka toplumlara ilişkin örneklerde de görüldüğü gibi, kadın siyasi iktidar alanına geçtiği ya da kadınla/erkek arasındaki sınırı aştığı anda, en azından simgesel olarak erkeğe dönüşür, erkek araçları ve yöntemleriyle mücadele verir. Raziyye erkek gibi ata biner, yay ve ok taşır, yüzü peçesiz dolaşır, saçlarını kısa kestirir ve erkek giysileri giyerdi... Bu yarı-erkekler, yarı-iktidarlarının başına geçtiklerinde, erkekleri hiç de aratmayacak bir vahşet sergilemekten geri kalmıyorlardı. Kadını periferide bırakan, erkeğe de merkezi ayıran işbölümü, erkeklerin, tarihi olarak, kadından daha güçlü ya da saldırgan olduklarını göstermez. Kadınlar erkekler kadar saldırganlaşabileceklerini kanıtlamışlardır¹⁶².

Çizginin öte yanında savaş ve ölümden uzak kalması gereken kadın siyaset alanına girdiğinde, kaba kuvvetin alabildiğine hüküm sürdüğü, siyasi cinayetlerin birbirini izlediği sahnede, bir erkek oyunu oynamaya başlar. Oyun, özellikle sonları hatırlanırsa, hanım sultanlar için uğursuz bir oyundur. Bir boşluk anında, şu ya da bu nedenle yönetime gelen kadına boyun eğilse de, haremde kalması gereken bu yaratık, oradan çıktığı için mutlaka cezalandırılır, küstahlığı asla affedilmez. Kadının iktidarı, doğrudan doğruya erkeğe ve erkeklığe yöneltilmiş bir hakarettten başka şey değildir. Halife El-Müstakim, kendisini tanımasını isteyen Şeceret üd-Dür'e gönderdiği itiraznamede, onu seçtiklerine göre, Mısır'da iktidarlı erkek kalmadığını, isteniyorsa bu ülkeye iktidarlı erkek gönderebileceğini yazmıştı. Kadın barış alanında ya da silahtan arındırılmış bir alanda kalmalıydı... Mernissi bu yüzden, alaycı bir dille, İslam toplumlarında zeki kadınların kimseyi rahatsız etmeden erişebilecekleri yerin yalnızca akademik alan olduğunu belirtecektir. Yeter ki bununla yetinmeyi bilsinler ve siyasi iktidar alanına sıçramaya çalışmasınlar¹⁶³.

Ancak buraya varıldığında, kadın ve yöneticiliği sorunu-

nun bir İslam toplumu, sorunu olamayacağını da kabul etmek gerekir. Saadavi'ye göre, İslam toplumlarındaki kadınların aşağı konumlarından İslam sorumlu olamaz¹⁶⁴. İslam tarihinde kadının yöneticiliği konusundaki yoğun tartışmaları kanıt olarak gösteren Cihan Aktaş, bu toplumun *ilke olarak* kadınlara yöneticiliği yasaklamadığını söyler¹⁶⁵. Esmâ ve Ürve örneğinde olduğu gibi, bir İslam ve Arap dünyası içinde, yerel kültürel nedenlerle, bazı toplumlar kadınlara daha ağırlıklı roller verirler. Çevre koşulları ve gelenekler açısından kadını oldukça katı kurallarla kuşatan İslam toplumları olduğu gibi, aynı açıdan kadını belli ölçüler içinde özgür kılan başka İslam toplumları da vardır¹⁶⁶. Ama İslam ya da değil, erkek dünyası, kadının bazı sınırları aşmasını genel olarak hoş karşılamaz; bu sınırlar, toplumlara göre, az ya da çok dikenli olsa da... Kadın ve yöneticiliği sorunu, genel ve pratik bir sorundur. Raziyye erkek gibi görünmek zorundaydı. Jeanne d'Arc da... Bazen adı sanı bilinmeyen başka kadınlar da... sonunda kadın oldukları kendilerine mutlaka hatırlatılarak... Kadına karşı sosyal tavrın dinsel ya da siyasi yapılanma farklılıklarına göre değişip değişmediğini aramaktansa, toplumlararası tüm benzeşmezliklere rağmen, farklı dinsel ya da siyasi yapılanmaların, kadın karşısında, birbirlerine ne kadar benzedikleri araştırılabilir. Kadının nasıl köleleştirileceği konusunda, hiçbir dinsel-siyasi sisteminin diğerinden alabileceği daha yetkin bir ders yoktur.

Rowbotham, erkeklerin, bağımsızlık mücadelelerinde destek istedikleri, birlikte savaştıkları kadınları, mücadele kazanıldıktan sonra, hoyrat bir biçimde eski konumlarına iade etmeyi hiç unutmadıklarını anlatırken, düzenleyici erkek mantığını vurgular¹⁶⁷. Savaş dönemlerinde de, eksik işgücünü tamamlamak üzere, fabrikalara zorla sokulan kadınlar, savaşçılar geri döndüğünde, bu kez yine zorla işyerlerinden uzaklaştırılırlar. Eric Hobsbawn'a göre, işçi hareketi, teoride cinslerarası eşitliği desteklerken, pratikte kadını erkeğin yanında üretim sürecine katılmaktan caydırmaya

yönelmiştir¹⁶⁸... Erkeklerin dolaysız çıkarları, kadınlar üzerindeki mesafeli denetimin sürmesinde yatar¹⁶⁹... Bir başka bağlamda, yeni bir hayat biçimi ardındaki genç Müslümanların İslami evlilikleri ertesinde ve ataerkil kimliğini değiştirmeye gerek görmeyen erkek karşısında, kadın, evle sınırlı geleneksel rolü oynamak zorunda kalacaktır¹⁷⁰. Nilüfer Göle, aynı idealleri militanca paylaşır gözüken bu kadınlarla erkeklerin, kadının eve dönük konumu sorgulandığında nasıl çatıştıklarını ve kadın/erkek iktidar ilişkilerini tartışmaktan kaçınan erkeklerin, sıkıştıkça, kadınlara, varsayılan tabiatlarını hatırlatma yolunu seçtiklerini aktarır¹⁷¹. Kaldı ki, hangi safta olursa olsun, kadınlar adına ve kadınlar için verilen mücadelede bile, erkekler onlara oldukça sınırlı bir yer ayırırlar. Kendisinin olmayan bir evin içinde ve kendisinin olmayan bir siyasi alanın dışında... Serpil Üşür, bu genel tavrı, Türkiye'de, "Örtünme Hareketi" diye adlandırdığı siyasetin, bir kadın siyaseti olmaktan çok, erkeklerarası bir ideolojik meşruiyet mücadelesine dönüş-tüğünü söyleyerek¹⁷² sergileyecektir; yasama organındaki erkeklerle, anayasa mahkemesindeki erkekler arasında.

Kadınların siyasi hayata katılması için mücadele verenler, doğrudan doğruya bu siyasetin kadına karşı olup olmadığını düşünmek zorundadırlar. Hangi siyaset? Erkek gibi yapılan mı¹⁷³? Bazı kadınların oyuna davet edildikleri siyaset sahnesi, genel olarak kadınları dışlayan bir sahnedir. Mernissi'nin tarihinin bir saray tarihi olduğu gibi... Bu tarihte, kadın hükümdarları izlemek, hükümranlılığı izlemekle eşanlamlıdır ve de kadınlar *hâlâ tarih dışıdır*. Mernissi de, kadınların başa geçtikleri ülkelerde, bunların tahta yakın olanların arasından çıktıklarını, yalnızca bu sayede siyasi alana girebildiklerini yazar.

Siyasi alanda, erkek ilkenin belirleyiciliği tartışılmaz. Herhangi bir toplumda, herhangi bir zamanda, bir kadın tarafından işgal edilen yer zirvede de olsa, hep ikincil bir yer olarak kalacaktır; iktidarlı kadınların, farklı bir cins olarak ele alınması gereken gerçek ve sıradan kadınlara göre, tabi

oldukları seleksiyon açısından... Yönetici kadınların varlığını anaerkil bir düzenin uzantısı saymamak gerekir; bunların konumu, kadının genel olarak değersizleştirildiği bir sistemle bağdaşabilir, hatta ona dayanabilir ve seçkin kadınlar, erkeklerin kadınlar karşısındaki genel ittifakında birer bağ ve piyon olabilirler¹⁷⁴. Sıradışı kadınlar, erkekler safına katılmayı başarmış ender kadınlar olarak, sıradan kadınların genelinde bu işi başaramayacağını gösteren kısıtlayıcı örneklerdir¹⁷⁵. Onlar da, tüm azınlıklar gibi, yöneticiler dünyasına sokulmadan önce, abartılmış bir elemekten geçirilirler; ve erkeklere göre, etkinlik, kararlılık, zeka, hırs, yetenek açısından belirgin bir üstünlük sergiledikleri halde, bir kadın olarak, özel nitelikleriyle parlamalarına izin verilmez¹⁷⁶. Roger-Gérard Schwartzenberg, erkek toplumu, merkeze soktuğu kadında, erkek yöneticilerde aramadığı olağanüstü nitelikleri arar, der. Bu yüzden, siyasi alana üstün nitelikli kadınların girmesinin hiçbir önemi yoktur. Siyaset arenasında cins ayrımının sona erdiğinin söylenebilmesi için, sıradan erkekler gibi, sıradan kadınların da, yönetimde boy göstermeye başlaması gerekir¹⁷⁷.

Moundang toplumunda iktidarlı kadınların konumunu inceleyen Alfred Adler'e göre, bir kraliçenin, toplumunun kadınlarını temsil ettiğini savunmak mümkün değildir. Onun olağanüstü konumunda, kurulu düzenin kadınlara yakıştırdığı aşağı durumu dengeleyecek bir şeyler aramak boş bir çaba olur¹⁷⁸. Bir kadın, dişi firavun Hatçepsut gibi, erkeklerini gölgede bırakabilir ya da Hitit Kraliçesi Puduhepa gibi, kralla eşit yetkiler kullanabilir¹⁷⁹, ama erkeklerini gölgede bıraktığı o anlarda bile, bir kadın olarak erkek ilkenin gölgesindedir; temsil edemediği hemcinslerine karşı... Marilyn French, erkek yönetim modeline uyan ayrıcalıklı kadınlar, kadınların dilini konuşmaz, onların konumunu değiştirmeye kalkmaz, böyle bir eğilim taşısalar bile, cesaret edemezler, der. Çelişkin bir biçimde, kadınları baskı altında tutan koşulları değiştirmeyi göze alabilenler erkek önderlerdir¹⁸⁰.

Moğollar'da, yalnızca soylu tabakada kadınlara ayrıcalık tanındığını, sıradan kadınlara değer verilmediğini söyleyen yine Mernissi'dir. Şu soruyu soran da: Böyle şiddetli bir toplumda, siyasi alanda bazı kadınlara tanınan ağırlık nasıl açıklanabilir? -Mernissi cevabı verirken, başka bir kitap yazma gereğinden söz edecektir. Toplumlarla, karmaşık yasalar arasındaki büyüleyici bağların karanlıklarına sürükleyen bir kitap... İktidar-Şiddet-Cinsiyet üçgenini devreye sokan¹⁸¹.

Ne olursa olsun, anasoylu ya da babasoylu, eski ya da yeni, tüm toplumlarda, bazı kadınların, şu ya da bu biçimde, güç elde ettikleri görülebilir. Ama bir kadının kadınlara özgü alandan çıkarak, erkeklere özgü alana girmesi ve iktidarlı ya da erkek olmasıyla, o toplumda kadınların genel olarak hakim olmaları arasında önemli bir fark vardır. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, kadının, menopoza girdiğinde, ticaret yaptığında, büyücü, rahibe, hatta başkan olduğunda, bir tür cinsel, dinsel, ekonomik, sosyal ya da genel olarak siyasi zirveye ulaşması, toplumundaki diğer kadınların durumlarının değiştiği anlamına gelmez¹⁸². Ve çok uzağa gitmeden, bazı kadınlara özel bir değer verdiği ileri sürülen göçebe Türk kültürünün, at ve avrat söylemi çerçevesinde, diğerlerine hangi olumsuz özellikleri yakıştırdığı ortadadır¹⁸³.

Kadınların konumunda toplumdan topluma farklılıklar varsa da, bu farklılıklardan, bazı kadınların daha özgür oldukları sonucunu çıkarmadan önce, kadınların kazandıkları karşısında ne kaybettiklerini de araştırmak gerekecektir. Örneğin, kadının çok katı bir biçimde kuşatıldığı toplumlarda, erkek çokeşliliğinin gözlemlendiği bilinir. Ama bu gözlemden yola çıkarak, kadınların çokeşli olabildikleri farklı toplumlarda, kadının erkek karşısında daha rahat bir konumda olacağını sanmak büyük bir yanılgıdır. Tibet'te, erkek kardeşler ortak olarak bir tek kadınla evlenebilirler. Bu durumda, çokkocalı kadın, erkeklerin çokkarlı oldukları sistemin kadınıyla karşılaştırılırsa, pek ağır bir yükün altın-

dadır, çünkü birçok erkeğe hizmet etmek zorundadır¹⁸⁴. Sistem tekeşli de olsa, çok eşli de olsa, kadına belli ölçüde değer de verilse, hiç verilmese de, erkekler dizginleri elde tutmayı hiç unutmazlar. Kadının konumunun, başka toplumlara göre, çok daha iyi olduğu ya da sonradan iyileştiği toplumlar vardır. Ama aynı toplumlarda erkeğin konumunun da olumlu bir değişme gösterebileceğini unutmamak ve söz konusu iyileşmede, kadın/erkek arasındaki açıklığın azalıp azalmadığını sormak gerekecektir¹⁸⁵. Bu yüzden, kadınların sahip oldukları konumlar arasındaki düzey farklılıklarına bakıp, basit bir karşılaştırmayla hemen karar vermek ve bazı toplumlarda belli yerlere ulaşanların özgür, başka toplumlarda oralara ulaşamayanların köle olduğunu ileri sürmek, eski bir sosyolojik kuralı¹⁸⁶ çiğneyerek yanılığa düşmek olur.

Bourdieu ve Passeron, Fransa ya da İtalya'da, yüksek öğrenim gören kadınların oranındaki artışta hemen bir demokratikleşme işareti görmenin yanlış olacağını, bu artışın, cinslerarası geleneksel işbölümünün değişen koşullardaki yeni görünümüne denk düştüğünü söylerler. Örneğin, eski bir söylem olarak "kadınsı nitelikler"in sosyal açıdan yeniden tanımlanmasıyla, kız öğrenciler "edebi dallar"da yoğunlaştırılırlar. Buna karşılık, gelenekler açısından kadınları yüksek öğrenimden bütünüyle dışlamaya yönelik bir ülkede, yüksek öğrenim gören kadınların oranındaki çok küçük bir artış bile, kadınların konumundaki köklü bir değişiklik olarak yorumlanabilecektir¹⁸⁷

Elbette, siyasi iktidarın değişmezlerini saptamaya yönelik bir çalışmada, bu arayış, farklı toplum tiplerinin sıradan bir biçimde karşılaştırılmasını engelleyecek zenginliği, sosyal benzeşmezliği atlayamaz. Ne var ki bu çeşitlilik, sonsuz ve çözümsüz bir parçalanma diye de yorumlanmamalıdır. Kadının farklı toplum tiplerinde farklı konumlarda bulunduğu bakarak, hemen evrensel bir kadın konumu olamayacağına karar vermektense, bu konumun erkeğe göre değişip değişmediğini aramak daha sağlıklı bir tavidir. Toplumlar, ara-

larındaki tüm benzeşmezliklere rağmen, kadınla erkek arasındaki nesne/özne ilişkisini korurlar. Bu, çağları ve sistemleri aşan genel bir durumdur. Beauvoir, erkeğin tabiatın boyunduruğundan kurtulmasıyla, kadını boyunduruğu altına almasının eşzamanlı olduğunu söyleyecektir. Ne rastlantı, ne de devrim! İnsanlığın başından beri, kendilerini üstün varlıklar olarak kabul eden ve ettiren, kadınları da, onları insan saymadan, köle-tarıncılara dönüştürenler erkeklerdir¹⁸⁸.

Tabii, bu noktaya varınca, yine de akla hemen modern toplumlardaki siyasi iktidar mantığının farklı olup olmadığı sorusu gelir. Raziyye döneminde erkeklere özgü bir alan olduğu açıkça görülen merkez, bugün kadınların duvarlarını daha kolay deldiği ve erkeksi niteliğini kaybetmeye başlayan bir alan değil midir?

Loraux, Clastres düşüncesini yorumlarken, *Devlete Karşı Toplum* siyasetinin, öncelikle kadınların dışlanmasına dayandığını söyleyip, ilginç bir soru sorar: Hem kadına, hem de devlete karşı olduğuna göre, bu erkek toplumu siyasetinin, devleti reddettiği ölçüde, kadını periferide bıraktığı söylenemez mi? Kadınlar karşısında erkek olmak ve devlet karşısında toplumu korumak, aynı mantığın iki yüzü müdür?¹⁸⁹.

Alexis de Tocqueville, sorunun cevabını, oldukça erken bir dönemde vermiştir¹⁹⁰. Modern devletin, yalnızlaştırarak kendisine bağladığı uyruklar, kadınlar/erkekler değil, bireylerdir. Devletin bu atomları eşitleme çabası, kastlar, ırklar, yetişkinler/çocuklararası farklılıklar gibi, kadınlar/erkeklerarası farklılıkları da yok etmeye ya da en aza indirmeye yöneliktir. Merkezi güç, merkezileşme mantığı doğrultusunda aracı istemez. Global bir hakimiyet peşinde, hayatın en ince ayrıntılarına kadar uzanabilmek için, bir kesimin bir başka kesim üzerinde üstünlük sağladığı kapalı sistemleri açmaya çalışır. Eski bir efsanenin tersine, devlet kutsal ailenin başdüşmanıdır. Ehven-i şer olan çekirdek ailenin devlet yanındaki varlığı, bu iki kurumun uzlaşma içinde olduğunu

göstermez. Merkezi gücün nihai hedefi, bireyi tam anlamıyla birey yapabilmek, Bütün'ün karşısında onu "tek"leştirebilmek, Bir'le birey arasında kurulan sosyal bağ dışında, diğer bütün sosyal bağları zayıflatmaktadır. Bu anlamda, aile içinde, babaların, kocaların ve de oğulların dünyanın yarısı üzerinde kurdukları hakimiyet, tabiatı gereği, merkezi gücün pekişmesini engeller. Öyleyse, modern devlet denen siyasi iktidar tipini düşünme süreci, aynı zamanda, kadınların da erkeklere göre sahip olabilecekleri hak ve özgürlükleri düşünme süreci olabilir. Bu doğrultuda, Loraux'un cevaplandırmaktan kaçındığı sorusu, yeniden, şöyle sorulabilir: Devlet, cinslerarası mücadelede kadından yana mıdır? Bir "devlet feminizmi"¹⁹¹ olabilir mi?

Soruya olumlu cevap verilebilmesi için, her şeyden önce, üstünde düşünülmesi gereken siyasi iktidar tipinin, ulus-devlet diye adlandırılan ve artık bağımsızlığını kaybedip modern kabileye dönüşme sürecine giren eski merkezi gücü aşmış, bir üst tip olacağı kabul edilmelidir. Çünkü, Tocqueville'den Loraux'ya uzanan mantık çizgisinde, merkezileşmenin kadının erkeğe eşitlenmesine denk düştüğü varsayılıyorsa, ulus-devletlerin parçalanma sürecinin bir üst odak altında yeniden toplanma süreci olduğuna inananlarla, söz konusu parçalanmanın gerçek bir çokodaklılığa gidiş olduğuna inananların soruya verecekleri cevaplar farklı olabilecektir. Eğer modern siyaset, yeryüzünü sakinleriyle birlikte homojen bir bütüne dönüştürmeye, uyruklarının eşitlenmiş bağımlılıklarını sağlamaya yönelmiş bir merkezi süper gücü çağırıştırıyorsa, Loraux'un modern kadının konumu hakkında sorduğu sorunun bir anlamı vardır. Yoksa, merkezi gücü yok edip, dünyayı küçük etnik kümelerle bölen gerçek bir parçalanmada, kadının, modern dünyada elde etmiş olduğu kısmi özgürlüklere veda edeceği açıktır.

Bu mantık içinde kalmak şartıyla, küçük ve kapalı topluluklarda çıplak bir şiddete başvurularak periferide tutulan kadının, farklı bir siyasi iktidar tipine denk düşen modern toplumda, merkeze daha sık girdiği ya da kendisine ayrılan

periferik alanı genişlettiği ortadadır. Gücün merkezileştiği ya da bilgi ve teknikle donanıp pekiştiği toplumlarda, kadınlara karşı daha esnek bir tavır alındığı, onlara daha geniş bir alanda hareket etme imkanının tanındığı görülür. Bu özgürleştirmenin nedenlerinden biri, merkezi gücün istikrarı olabilir. Barbara Ehrenreich ve Deidre English, Batı'da XV. yy. sonlarıyla XVI. yy. başlarında, büyücülükle suçlanan kadınlara karşı girilen toplu kıyım ile ilişkin çarpıcı rakamları verirler¹⁹². Berktaş, bu sosyal histerinin nedenini, o dönemde Avrupa'yı sarmış olan belirsizlik, kargaşa ve çalkantıda bulur¹⁹³. Düzen kadına karşı kuruluyorsa, bu düzenin sarıldığı dönemlerin, öncelikle kadına yönelik saldırıların yoğunlaştığı dönemler olabileceğini de düşünmek gerekecektir. Françoise Dekeuwer-Defossez, karamsar bir kuram uyarınca, kadın haklarının uygarlıkların çökme aşaması öncesinde gelişme kaydettiğini ve bu çöküntüye karşı toplumu yeniden düzene koyma çabalarının, özellikle kadınları eski yerlerine iade etmeye yöneldiğini söyler¹⁹⁴. Kaos korkusuna kapılan bir toplumun ilk hedefi potansiyel birer bozguncu olarak gördüğü kadınlar olabilir ve düzen adına, önce onlar sıkı denetim altına alınabilir. Tam tersine, istikrarlı bir sosyal hiyerarşi, kadınların hareket alanını genişletebilir¹⁹⁵; onların eşitlikçi birçok talebi, erkek toplumunun temel dengesini sarsabilecek daha kökten talepleri geçiştirmek için, hoşgörüyle karşılanarak¹⁹⁶... Kadın/erkek görev bölümünde hayati değişiklikler yapmak yerine, sorunu ayrıntı bir başka biçimde sürdüren dönüşümlerle aşarak... Yukarıda, eğitim alanındaki bir örneğini Bourdieu'nün verdiği gibi, kadınları erkek meslek alanları içine sokmaktansa, bazı meslekleri kadınsılaştırarak, örneğin geleneksel önemini kaybetmiş bir akademik dünyanın kapılarını onlara açarak ya da siyasi hayatın bir köşesinden içeri alınan kadınları sosyal sorunlarla, sağlık sorunlarıyla ilgilenmek zorunda bırakarak¹⁹⁷ ve değişen koşullara daha uygun yeni erkek meslekleri yaratarak...

Elbette bu tür saptamalar, ulus devleti de aşan bir mo-

dem. yapılanma içinde kadınlık durumunu ayrıntılı biçimde incelemeye ve bu konumda ne tür değişiklikler gerçekleştiğini araştırmaya yönelik yoğun çabalar gerektirecektir. Ama daha önce yapılması gereken şey, kadının konumunu değiştirdiği ileri sürülen bir siyasi iktidar tipinin, diğer siyasi iktidar tiplerinden niteliksel açıdan bütünüyle farklı olup olamayacağını belirlemektir. Eğer tüm tipleri aşan bir siyasi iktidar olgusu varsa ve bu olgunun vazgeçilmez unsurlarından biri, kadın/erkek ayrımıysa, modern yapılanmaya denk düşen siyasi iktidar tipini, diğerlerinden kopararak ve cinsiyetsizleştirerek düşünmek mümkün olamayacaktır.

Tersine belki de bu durumda uyrukların siyasi iktidar karşısında cinsiyetsizleştirilerek eşitlendiklerini düşünmek gerekebilir. Ayşe Buğra, Ivan Illich'den, kadını erkeğe benzetten bir eşitliğin devlete bağımlılıkla el ele yürüdüğünü aktarır¹⁹⁸. Pierre Legendre, merkezi gücün söyleminin cinsel ve sosyal farklılıkları yoksayan bir söylem olduğunu belirtirken¹⁹⁹, merkezileşme mantığının, gerçek ve nesnel bir eşitleme çabasından çok, iki cinsi de cins olarak inkar ettiğini söyler²⁰⁰. Badinter de, Batı'da XIX. yy.'dan başlayarak, devletin, çocuk aracılığıyla aileyi denetim altına almayı hedeflediğini ve erkeği babalıktan yoksun kılarak, onun hakimiyeti yerine kendi hakimiyetini oturtmaya başladığını anlatır²⁰¹. Philippe Ariès'e göre, modern batı toplumunda, belli bir erkek silueti giderek benimsenmeye başlanırken, kadın da giderek bu örneğe benzemektedir²⁰². Siyasi Corpus karşısında üniseks bireyler! Badinter'in müjdelediği androjen toplum bu olabilir mi? Kadının yeni bir modele, nesnenin özneye göre, bir kez daha biçimlendirilmesi... Kadının özgürleşmesi diye adlandırılan süreçte, "erkeklerin iktidarı"ndan çok, "siyasi iktidarın erkekliği" karşısında, kadın ve erkeklerin, birlikte, "aseksüel uyruklara dönüşüp dönüşmediği" sorulması gereken sorulardan biridir.

Üstelik aynı mantığın izlerini karmaşılaşmamış küçük toplumlarda da görme imkanı vardır. Orta Afrika'daki Tshokweler'de, kral tahta otururken, bütün evlenilebilir

kadınları temsil eden bir kadınla birleşir²⁰³. Bu, siyasi iktidarın, temsilcinin simgesel cinsel iktidarı aracılığıyla, öncelikle kadınlar üzerinde kurulduğunu gösteren en iyi örneklerden biridir. Ama aynı simgesel iktidar, Freud'un "baba iktidarı karşısında iktidarsız oğullar" kurgusunu hatırlatacak biçimde, toplumdaki diğer erkeklerin de bir anlamda iktidarsızlaştırıldıklarını kanıtlar. Georges Duby, Ortaçağ'da, merkezi gücünü artırma çabası içindeki Kili-se'nin, koca iktidarına karşı verdiği mücadeleyi anlatır: Kili-se bir denetim aracı olarak evlilik kurumunu kullanıp, kendisine bağlı uyruklar oluşturmaya çalışır²⁰⁴. Uyruklar ve kadınlar. Merkezi güç karşısında bu iki sözcük eşanlamlıdır. Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyeti, her erkeğin eşi ya da kızı ya da herhangi bir kadın üzerindeki hakimiyetini aşarak (çünkü, böyle bir hakimiyet kurulmayabilir de...), doğrudan doğruya *siyasi iktidarın erkekliğiyle* özdeşleşir. Kadınlara bütünüyle sahip olan, erkeklerin sayısal toplumını aşan bu güçtür. Siyasi iktidarsız toplum olmadığı ölçüde, birbirleriyle özdeşleşen toplum ya da siyasi iktidar... Fallokrasi kavramı akla, kişisel düzlemde, tek yönlü işleyen bir iktidar ilişkisini getirmemelidir. Onun, erkeği köle, kadını kölenin kölesi²⁰⁵ yapan bir hakimiyet türü olabileceği de düşünülmelidir. Bu sosyal hegemonya ötesinde, her erkeği herhangi bir kadının kölesine dönüştüren münferit iktidar ilişkileri kurulabilir, ama bu da sistem içinde, ne kadının, ne de erkeğin konumlarının değiştiğini gösterir.

Lee Comer, modern siyasi iktidar tipinin, sözde özgür kadına, seçilecek iki yol bıraktığını söyler. Ona göre kadını özgürleştirmeyen, ama *evcilleştiren* bu yollardan biri, kadının meslek sahibi bir iktidarlı olarak erkekler dünyasına katılmasıdır. Diğeriyse, cinsel açıdan nesneleştirilmeyi kendi çıkarına kullanıp, cinsel özgürlüğünü kazandığını ileri süren ve uçarı bir erkek gibi yaşamayı seçen kadının²⁰⁶ kendine çizdiği yoldur.

Artık sorulması gereken soru bu ikinci yola ilişkindir. Kadın cins değiştirerek iktidarlı olamıyorsa, kendisine özgü

cinsel farklılıklardan yola çıkarak kadınsı iktidarlar kazanabilir mi? Kadını gerçekten farklı kılan ve erkeğe karşı kullanabileceği tabii özellikler var mıdır? Yoksa kadınsı farklılıklar diye sunulan özellikler, bir erkek dünyasında yaratılmış sosyal farklılıklar mıdır?

IV

Tarihte kadın hakimiyetli bir toplum yaşanmadığını, üstelik siyasi iktidar ve kadın kavramlarının birarada kullanılamayacak karşıt kavramlar olduğunu savunanların, Beauvoir'ın kadınlık durumu hakkındaki görüşlerine ekleyebilecekleri bir şey yoktur. Ancak, "erkek tabiatı aştığı anda kadını boyunduruğu altına alır" derken, bu çerçevede genel kabul gören Beauvoir düşüncesi, "neden böyle oldu?" sorusuna cevap aradığında, sorun çıkar... Beauvoir, sırtın anahatlarını varoluşçu düşüncede bulacaktır:

Biyolojik düzlemde, türler benzerlerini yaratarak varlıklarını sürdürürler. Bu, katıksız bir tekrardan başka şey değildir. İnsan türündeysen, erkek, hayatı varoluşla aşarak, değerler yaratır. Kendisini, dünyayı değiştiren üstün varlık olarak ortaya koyar. Kadına da, bu süreçte, hayatın salt tekrarını sağlama gibi biyolojik bir görev verir²⁰⁷. Böylece kadınlık durumu, kadının biyolojik yazgısını aşmasını engelleyen bir durum olarak belirir. Varoluşçu etik açısından sıfırlanmış bu trajik konumda, kadın erkeğe karşı kadınlığını ileri sürdükçe, insanlığından uzaklaşır. Toplumun kadına özgü erdemler diye sunduğu her şey, kadını, yapay bir farklılık alanı içinde tutsaklaştırır²⁰⁸.

Teşhis doğrudur. Toplum kadını, erkek karşısında, öteki yapar, insan karşısında bir tür nesneye dönüştürür ve sürekli olarak tabiata ya da sözde *kadına özgü bir duyarlılığa* geri gönderir. Ne var ki, bu varoluşçu teşhis, kadınla/erkek arasındaki sosyal rol farklılığını yeniden ifade etmekte ve orada kalmaktadır. "Bu neden böyle oldu?" sorusu, sosyal varoluş kapısının ardında, hâlâ Beauvoir'ı bekler.

Kimse, çözümünü yüzyıllardır bulunamamış bir sorunu çözemedi diye Beauvoir'ı kınayamaz. Ama varoluşçu arayışın, düşünürü içine soktuğu bir çıkmaz da görmezden gelinemez. Beauvoir, insanlığın başından beri, erkeğin kendisini üstün varlık olarak öne sürmesini sağlayan şeyin biyolojik ayrıcalıkları olduğunu söyleyerek²⁰⁹, sonuçta kadın/erkek sosyal farklılığını biyolojik farklılığa denk düşüren söylemi tekrarlayacaktır. Ve Beauvoir'ın erkek hakimiyetinin kökenini açıklamaya yönelik bu savı, kadına toplumca buyurulmuş bir kadınlık durumu yaşatıldığına ilişkin genel savıyla çelişir: Erkeğin kadına hakim olmasını sağlayan şey biyolojik ayrıcalıkları, örneğin gücü²¹⁰ olsaydı, erkeğin kadına verdiği biyoloji dersi olarak "kadınlık durumu"nın yansız bir ders sayılması gerekirdi. Kadına verilen rol, onun biyolojik farklılığına uyar ve erkek üstünlüğünü nesnelleştirirdi. Kadınlık durumu yaratılmış bir durum değil, doğrudan kadının durumu olurdu. O öğrenmesi gerekeni öğrenirdi. Tersine verilen ders bir kültür dersiye, kadın, genel olarak toplum kurulur kurulmaz, kişisel olarak da doğar doğmaz, bir "kadın olma" dersi almaya başlar. Bir anlamda biyolojik varlığı da inkar edilerek kişileştirilir ya da gerçek kişi olan erkeğe göre kişiliksizleştirilir. Kadını nesneleştiren bir eğitim, onun kendi bedenine yabancılaştırılmasını sağlar. Erkekler için ve erkekler tarafından biçimlendirilen ya da etleştirilen bu alet-bedenle biyolojik kalıbından çok uzakta durur. Erkek tabiatı aştığı anda kadını boyunduruğu altına almışsa, kadın da tabiatı aştığı anda boyunduruk altına girmiştir. Biyolojik farklılık hiçbir şey açıklamaz. Çünkü kadın/erkek farklılığı ancak sosyal düzlemde anlaşılabilir; sürü aşamasından toplum aşamasına geçildiği, kadınlarla erkekler birlikte sosyal oldukları anda ortaya çıkmış bir farklılık olduğu için...

Beauvoir da, yukarıda sözü edilen çelişkin sav dışında, kadınlık durumunu, "kadın doğulmaz, kadın olunur" diyerek tanımlamaktadır²¹¹. Kadın farklılaştırıldığı için farklıdır. Edilgenliği biyolojik bir olgu değildir; dişi olmak gibi biyolo-

jik bir durumu, kadın olmak gibi sosyal bir duruma dönüştüren ve ona edilgen olmayı öğreten toplumdur. Kadını erkek karşısında güçsüz kılan şey, tabii durumu değil, her şeyden önce, varsayılan bu güçsüzlüğü ya da yeniden biçimlendirilmiş bedenini düşünme biçimidir; toplumun o bedeni düşündüğü biçimde... Kadın doğuştan edindiği özellikler yüzünden değil, doğumla başlayan bir eğitime-denetleme sürecinde, nesne haline gelerek özerk varlığından kopar²¹².

"Kadın doğulmaz, kadın olunur" savı eski bir savdır. Mary Wollstonecraft'ın, kadınlar yüzlerce yıl ikinci sınıf insan olarak bırakıldıkları için güçsüz kaldılar, dediğini aktaran Necla Arat, John Stuart Mill'in de aynı düşünceyi savunduğunu belirtir. Mill, 1869'da, kadın tabiatı diye adlandırılan şeyin yapay, kadının sözde tabiatı gereği bazı işlevlere itilmesinin de haksızlık olduğunu, baskısız bir sistemde kadınlığın ne olabileceğinin de kestirilemeyeceğini söyler²¹³.

Mead, biyoloji/kültür ayrımı üstüne düşünürken, araştırmasının çıkış noktasında şu soruyu sorar: Kadınla erkek arasındaki sosyal farklılık, biyolojik bir farklılığın kaçınılmaz uzantısı mıdır, yoksa biyolojik farklılığı aşan ya da örten, sosyal düzlemde yaratılmış, kurgusal bir farklılık mıdır? -Gözlemlenmiş toplumlar, kadın/erkek farklılığının biyolojik olmanın çok ötesinde, öğretilen ve öğrenilen bir farklılık olduğunu gösterirler. Kız ve erkek çocuklar her şeyden önce, kız ya da erkek olduklarını kabul etmeyi öğrenirler. Üstelik kadınlıklarını ve erkekliklerini hayatları boyunca da sınamak zorunda kalırlar. Yeterince kadın mıyım? Yeterince erkek miyim?.. Çocuğun, gencin, yetişkinin, yaşlının çevresinde, uyması gereken bir tek model değil, bir sürü model vardır. Bunlara uyum sağlamasına ya da sağlayamamasına göre, yeterliliğine inanıp kendine güvenir ya da yetersiz olduğunu düşünüp yılgınlığa, ümitsizliğe kapılır... Aslında, ne kadın olmak kolaydır, ne de erkek. Kuzey Amerika'daki birçok yerli toplumunda, erkeğin savaşta göstermesi gereken cesaret öylesine sınırsız olma-

lıydı ki, bunu göze alamayan birçok erkek çocuk, güçlüğü, kadın giysileri giyip cins değiştirerek aşmaya çalışırdı²¹⁴. Pierrette Désy, bu toplumlarda erkeklerin, kadın rollerini seçerken, biyolojik ya da fizyolojik yakınlıkları aşan sosyal ve kültürel nedenlerle belirlendiklerini söyler. Öyle ki, toplum üyesini erkek ya da kadın yapan belirleyici ölçüt, gerçek biyolojik ayrımın ötesinde, giyilen erkek ya da kadın giysisi olacaktır²¹⁵.

Eşcinsel rollerin de, cinslerarası savaşta, sosyal düzlemde biçimlendirildiğini savunan Moscövic'i'ye göre, erkek eşcinselliğiyle eşcinsel erkeklik arasında bir ayrım yapmak gerekir. Kadını erkekten dışlayan bir toplumda, erkek çocuk, iki yaşama biçimi arasında bir seçim yapmak zorunda bırakılır. Ya kendisini erkekler toplumuyla bütünüyle özdeşleştirir, onun katı kurallarına, erkeklerarası anlaşmalara, kadınlara karşı bir tür suç ortaklığına uyar; öteki cinsle ilişkilerini asgari düzeye indirir, kendi içine kapalı bir erkek dünyasında ona bağımlılıktan kurtulur. Ya da bu dünyanın sert kuralları, güçlü özverileri, acımasız sınamaları karşısında cesaretini kaybedip parçalanarak, iki cinsi kendinde birleştirmeye çalışır. Farklı bir kimliği değil, bir tür kimliksizliği seçer. Enriquez'in birinci bölümdeki tanımına da uyan ilk seçenek kurumsal nitelikli eşcinsel erkeklik, erkeğin bir yanıyla kadınlar dünyasında kalmasını, ondan kopmamasını sağlayan seçenekse erkek eşcinselliğidir²¹⁶. Ve sorun, her durumda, bir sosyal rolü seçme ve öğrenme sorunudur. Ancak, sosyal ve onun güdümündeki cinsel ayrılığı öğrenme zorunluluğu açısından iki cins arasında bir fark yoksa da, iki cinsin kazanımlarında belirgin bir fark ortaya çıkar: Erkek erkekliğini sürekli sınar ve yeniden tanımlarken, bunu kadına karşı yapar. Erkeklerin cinsel rollerine duydukları güven, kadınlara yasaklanmış herhangi bir etkinliği yapma yetenekleri ve haklarıyla bağlantılıdır. Toplumun temel sorunu da budur; erkeğin, rolünü doyurucu biçimde tanımlamasını sağlamak... Her toplum, kendi tarzında, erkeklerin, erkekliklerine olan güvenleri sarsılmadan,

kurucu etkinliklerinden tatmin olmalarını sağlayacak kurumlar oluşturur²¹⁷. Kadın/erkek sosyal farkı da burada belirir. Kadının sosyal ve cinsel rolü, erkeğe verilen bu doyurucu sosyal ve cinsel role göre belirlenir. İnsanlığın sorunu tabii olma sorunu değil, anatomik farklılıkların, cinsel organ farklılıklarının sosyal anlamını öğrenebilme sorunudur²¹⁸. Bu anlam da, erkek hakimiyetli toplumca sınırlandırılmıştır.

Öylesine sınırlandırılmıştır ki, kadının cinsel farklılığının en tabii tezahürleri sayılan özellikler bile, toplumdan topluma, bu farklılığı düşünme biçimlerine göre değişebilir. Mead, örnek olarak, biyolojiye sıkı sıkıya bağlı olduğu sanılan kadın orgazmının, hamilelik dönemi bulantılarının, âdet günleri ağrıların, birçok toplumda hiç tanınmamasını gösterir²¹⁹. Orgazm biyolojik bir olguysa, sözkonusu toplumlardaki genel bilgisizlik, sosyal olanın biyolojik olanı örttüğünü kanıtlar. Tersine, başarılı bir üreme işlemi için kadının haz almasını gerekli bulan toplumlarda, kadın orgazmı kadına öğretilir ve ondan beklenir. Shere Hite, bu doğrultuda, erkek kültürünün genelde, kadın orgazmıyla cinsel birleşme arasında vazgeçilmez bir bağ kurduğunu, bunu kadının cinselliğini denetim altına almak için yaptığını, aslında iki olgu arasında böyle kesin bir bağ bulunmadığını söyleyecektir²²⁰. Toplum da orgazmı erkeğe göre düşünüp, tanımlar. Osmanlı cinsel metinlerinde, sık sık "avradın menisinin evvel vukuu", "mukaddem zuhuru" sözcüklerine rastlanır²²¹. Batı'da da, kadının cinsel ilişki sırasında "erkeklik tohumu" üretmediği, ancak XIX. yy.'da kesin olarak saptanabilmiştir²²². Yakın geçmişin ve dönemin ikiyüzlü ahlakına tabii dürtülerle karşı çıktığı söylenen Marki'nin kadın kahramanları erkek sözcükleriyle tahrik olurlar (*Bougre de Dieu, s'écrite-elle, je bande*) ve çılgınca boşalırlarken, ortalığı seller götürür (*Nous fîmes jaillir des torrents de foutre*)²²³. Ne var ki, bu bilgisizliğin aşılması, kadın orgazmının erkek orgazmına göre tanımlanmasına, özgül bir kadın hazzından habersiz kalınmasına yine engel olmaz. Çünkü salt bilgisizlik dışında, kadın erkeğin bir tamamlayıcısı ve kopyası

sayılmakta, onu düşünme çabaları, bir erkekleştirme işleminden öteye gidememektedir²²⁴. Kadın, Freud'da bile, penisle doldurulmayı bekleyen ve bu yüzden erkeğe göre tanımlanmış bir tür yokluk, eksiklik, boşluk, cinsel sessizlik olarak kalır. Sonuçta orgazm diye adlandırılan olgu, erkek iktidarın sözüdür²²⁵. Görünmeyen, yakalanamayan, açıklanamayan, köpürerek kendini dışavurmayan kadın hazzı karşısında, sosyal bir üstünlük olarak spermlemlerle konuşur.

Hamile kadınlarda rastlanan bulantılarda da aynı mantık yürütebilir. Bazı toplumlarda, kadınların bu tür rahatsızlıklardan hiç haberleri olmamıştır; âdet günleri ağrılarının ne demek olduğunu bilmeyen toplumlarda olduğu gibi. Sağlıklı bir genç kadının âdet görmemesinin hastalık sayılması gerekirken, bu kadına âdet dönemlerinde hastayım demesini öğreten toplumlarda, kadının âdet görürken rahatsızlık duymasından daha tabii biçimde sosyal olan hiçbir şey yoktur.

Millet, "kadınların âdet dönemlerindeki rahatsızlıklarının, kökeninde, fizyolojik olmaktan çok psikosomatik, biyolojik olmaktan çok kültürel olduğunu kanıtlayan belirtiler vardır; cinsiyet de, biyolojik olmaktan çok psikolojik ya da kültürel anlam taşıyan bir terimdir" der²²⁶. Rowbotham, kadınların cinsel organları, âdet günleri, orgazm, menopoz gibi bütünüyle kişisel ve kadına özgü deneyimlerini, bunlar hakkında hissettiklerini bile, erkeklerce oluşturulmuş bir çerçeve içinde ifade etmeye mahkum olduklarını söyler. Bu alan içinde sıkışıp kalma öylesine belirleyicidir ki, bir gün televizyon seyrederken, kendisini, ekrandaki kadının soyunmasını bekleyen bir erkek gibi yakalamış, o kadına erkek gözüyle baktığını anlamıştır. Erkeklerce, erkekler için yapılmış bir film, ondan karşısındaki kadını ve tabii kendisini arzulasını istemektedir²²⁷. Erkek, cinselliği etleştirdiği kadın bedeninde yaşarken, kadın da cinselliği erkeğin etleştirdiği kendi bedeninde yaşar. Firestone, erkeği özne, kadını nesne yapan kültürün, kadın cinselliğini narsisizme döndürdüğünü, bu yüzden kadınların erkeklerle sevişirken, as-

lında erkekler aracılığıyla kendi kendileriyle seviştiklerini yazar²²⁸. Karen Horney, Georg Simmel için, kadın ve erkek tabiatına ilişkin değerlendirmelerde kullanılan genel ölçütlerin, cinslerarası farklılıklara ilişkin nesnel ölçütler değil, erkeksi ölçütler olduğunu anlatır. Kadın, kendisine bu ölçütleri kullanarak bakacak ya da kendisini erkeklerin gözüyle görecektir²²⁹. Bourdieu, E.H. Erikşon'dan, erkek hakimiyetinin "kadınların sözel bilincini daraltmaya" yöneldiğini aktarırken, birinci bölümde de değinildiği gibi, kadın söyleminin erkeklik kategorilerine göre yapılandırıldığını belirtir. Böyle bir çerçeve, bu bir tür erkeklik kültüründe, kadına özgü cinsel çıkarlara gönderme yapmayı imkansız kılmaktadır²³⁰; erkekler için olduğu gibi, kadınlar için de... Braunschweig ve Fain, kadın cinselliği ve erkek cinselliği diye iki ayrı kategori olamayacağını, cinselliğin tek olduğunu ileri sürerler. Bu birlikteliğin, fallus merkezli sosyal düzeninde, kadın, cinsel açıdan, erkeğin karşılaşmadığı zorluklarla karşı karşıyadır. Erkeklerse, cinsel güvensizliklerine kolektif yollardan çözüm ararlar²³¹. Scott Fitzgerald karşısında, "ben de varım" diyebilmek için çırpınan Zelda, geleneksel bir erkek kaygısından yararlanarak, uğrunda mücadele edebileceği başka bir iktidar simgesi de olmadığı için, kocasını, erkeklik organı konusunda kuşkuya düşürür. Bunun üzerine, Fitzgerald, Ernest Hemingway'in yardımını isteyip, söz konusu organı ona gösterir. Hemingway de, Fitzgerald'ı, sakinleştirebilmek amacıyla, Louvre'daki antik heykelleri incelemeye götürür. İki ünlü yazar, Hemingway'in deyimiyle, "dünyanın en eski yöntemine" başvurarak, bir erkeği iktidarsız, inisiyatifsiz bırakmak isteyen" Zelda engelini ve Fitzgerald'ın cinsel yetersizlik duygusunu, çıplak erkek heykelleriyle birlikte oluşturdukları güvenilir topluluk içinde, erkeklik organlarını titizlikle kıyaslayarak, aşmaya çalışacaklardır²³².

Böyle bir toplu dayanışma imkanından mahrum olan kadın, cinselliğini, tek başına ve *fallus belirleyiciliği* altında algılamaya mahkumdur; yüceltilmiş bir fallusa yönelik nar-

sisizlikle, sadık bir penise yönelik mazoşizm arasında... Kadın, bedeninin ve kafasının topluluk baskısıyla yönlendirilmesi sonucunda, Oidipus kompleksiyle belirlenmiş sadist erkek cinselliğinin mazoşist tamamlayıcısı olur; erkek cinselliğinin ya da varolma hakkına sahip tek cinselliğin²³³. Dilek Doltaş, Gayle Rubin'den, cinsel kişiliği cinslerarası işbölümünün oluşturduğunu, bunun da cinslerarası farklılığı yapay olarak vurgulayıp, kadınla erkeği cinsel açıdan birbirlerine bağımlı kıldığını, heteroseksüel ilişkileri güvence altına aldığını aktarır. Kadına ve erkeğe özgü oldukları düşünülen cinsel ihtiyaçlar aslında sosyal düzenlenmelerden etkilenmekte, içgüdüsel sanılan cinsel istekler ve bunların gideriliş biçimleri, biyolojik nitelik taşıdıkları ölçüde, sosyal bir nitelik de taşımaktadırlar²³⁴. Bruckner'le Finkelkraut, bu konuda, daha köktenci bir tavır alacaklardır: Cinsel ilişkide tabii olan hiçbir şey yoktur. Onun, kadınla erkek arasındaki güç ilişkisinin tescili olarak, yalnızca tarihi bir kökeni vardır²³⁵. Ya da, kadın için olsun, erkek için olsun, cinsellik hiçbir zaman içgüdüsel değildir; o her zaman, kültürel anlam, âdet ve sınırlamalarla sarılmış bir etkinliktir²³⁶.

Reed, cinslerarası biyolojik eşitsizlik savına karşı çıkanlar arasında yer alır. Ona göre de, evrensel bir erkek söylemi, kadını, biyolojik yetersizliği ya da özellikleri yüzünden, erkeğe boyun eğmek zorunda kalan ikinci sınıf bir yaratık olarak sunar. Bu söylemde, özellikle çocuk doğurma işlevinin, kadının herhangi bir alanda erkekle yarışmasını engelleyeceği savunulmakta, ayrıca çocuğun ve anasının erkek koruyuculuğuna muhtaç oldukları ileri sürülmektedir. Böylece, kadın, sosyal açıdan engellenmiş bir cins değil, tabii açıdan engellenmiş bir cins olmaktadır. Ne var ki, tabiata yapılan bu gönderme, tabiattaki tüm anaların engelli olup olmadıkları sorusunu gündeme getirir. Ve tabiatta, doğurganlık dışı erkek karşısında genel olarak güçsüz bırakmaktaki, tam tersi, bazen ana, hayat verdiği canlıya bakma işlevi yüzünden, erkekten daha güçlü bir görünüm sunmak zorunda kalmaktadır. "Dişi tabii olarak erkekten zayıf sayıl-

malı" savı dayanaksızdır²³⁷

Reed'in erkek hakimiyetini cinslerarası tabii eşitsizlikle doğrulamaya çalışan biyo-ideolojik erkek söylemine karşı çıkışı tutarlıdır. Her şeyden önce, tabiatı, bu söylemde yer alan eşitsizliğe genel olarak rastlanmaz. Tabii özelliklerin dişi/eril karşısında handikaplı kıldığını söylemek de, tüm türlerde dişilerin erillerden daha güçsüz olduklarını ileri sürmek de mümkün değildir. Tabiatı kadın ve erkek kategorileri olamayacağı gibi, bazı canlı türleri açısından dişi/eril ayrımı bile genelde kendisine yakıştırılan anlamı kaybeder. Neyin dişi, neyin eril sayılacağı kestirilemeyebilir. İlkel organizmaların bir kısmında belirgin bir cins ayrımı bulunmadığını belirten Robin Fox, iki organizmadan daha hızlı hareket edene "eril" dendiğini, ama bunun da görece olduğunu belirtir²³⁸. Gelişmiş hayvan topluluklarında, örneğin maymunlarda da, cinsel düzenlemelere örnek olabilecek bir tip bulmak zordur. Çevreye uyma zorunluluğu değişik kümelenme biçimleri yaratır; ama bu kümelenmelerin kendiliğindenliğiyle, insan toplumlarının kurgusalılığı arasında büyük fark vardır. Georges Bataille'in deyiimiyle, insan olmak, yasaklar aracılığıyla hayvanlığın yadsınmasından başka şey değildir²³⁹. İnsanlık, insanın "şartlandırılabilirliği" sayesinde, "vahşi bedene, her zaman her yerde tatmin edilmek isteyen asosyal Eros'a"²⁴⁰ karşı kurulur.

Sosyal düzlemde ortaya çıkan kadın/erkek ayrımı, tabii düzlemdeki dişi/eril ayrımıyla çakışmaz. Sosyal gerçeklikleri açıklama amacıyla, toplumla tabiat arasında böylesine basit paralellikler kurmak yanıltıcıdır. Toplum tabiatı karşı kurulan bir bütündür ya da tabii değildir. Bu yüzden, tabiatı gözlemlenen olguların uzantılarını toplumda aramaya çalışmak yanıltıcı olur. Reed'in Hans Kelsen'den aktardığı gibi, ilkel diye adlandırılan insan bile, "tabii bir varlık değil, sosyal bir varlıktır"²⁴¹. Kadınla erkek arasında kültürel ya da bedensel bir eşitsizlik olduğu ileri sürülüyorsa, bunun nedeni tabii bir farklılıkta değil, tabii olmayan bir sosyal yapılanma biçiminde aranmalıdır.

Kadın bedensel ve zihinsel açıdan erkekten daha zayıf görünüyorsa, bu görünüm, varlık nedenini siyasi iktidarın kadını içine yerleştirdiği insanlıkdışı konuma borçludur. Mathieu, kadınla erkek arasındaki bu farkı, erkek hakimiyetinin çok baskıcı biçimde belirlediği birçok toplumda gözlemlenmiş olan beslenme farkına bağlar. Binlerce yıldır, daha çok çalışan, ama daha az beslenen ya da düpedüz aç bırakılan, bu yüzden de bedensel ve zihinsel direnci azalan, hep kadın cinsi olmuştur²⁴². Kadını erkekten şu ya da bu biçimde farklı kılan şey, cinsel farklılık ötesinde, sosyal hayatta kendisine ayrılan alanda yerine getirdiği roldür. Örnek vermek gerekirse, doğurganlığı, kadını toplum içinde engelli kılan bir olgudur, çünkü erkek hakimiyetli toplumda doğurganlık tabii bir olgu olmaktan çıkarılıp, baştan sona denetlenen bir sosyal olguya dönüştürülmüştür: Bu kadar kaçınılmaz, bu kadar ebedi görünen biyolojik eylem -üreme- bile, kültürlerle ve farklı bireylere göre, farklı yorumlanabilecek bir eylemdir. Söylemin salt doğurganlıkla donattığı kadın da, aslında, üreme işlevine erkekten daha uzaktır. Hamile kalma tehlikesi yalnızca ayda dört güne sınırlıyken, erkek orgazmı yüzde yüz üremeye yöneliktir²⁴³. Ve erkekle kadının üreme kapasiteleri ne olursa olsun, babalık da annelik de, özgül biçimde insani olan, o ölçüde de biyolojik olmayan²⁴⁴ sosyal konumlardır.

Genelde bir sosyal rol, özelde de bir cinsel eylem olarak, cinselliği açıklayabilecek tek şey, tabii olan her şeyin dışındadır, sıkı sıkıya bağlı olduğu kadın/erkek sosyal hiyerarşisidir. Her kadın ya da erkek rolü ve her cinsel ilişki, kadının tarihi olarak alt edildiği ve bu sayede toplumun, erkek soyu ve ona bağlı kadın soyu olarak sürdürüldüğü bir güç ilişkisi çerçevesinde düşünülmelidir. Sosyal rollerle cinsel ilişkiler arasındaki bağ da çok açıktır. Erkeklerin kadınlar karşısında, kişisel ya da toplu olarak üstünlüğü kaybettikleri bazı durumlarda, cinsel açıdan güçsüzleştikleri ya da cinsel isteklerden arındıkları görülmüştür²⁴⁵. Cinsel eylemin genel bir erkek hakimiyetiyle özdeşleşmiş siyasi iktidarca belirlen-

diğini gösteren bu olgu, tecavüz ve pornografinin yeniden gözden geçirilmesini gerektirecektir.

Erkeğin sınır tanımaz cinsel isteklerinden kaynaklandığı sanılan tecavüz, tabii dürtülerin sonucu olmaktan çok, erkek üstünlüğünün kültürel düzlemde kabul ettirilmesinin çizgidiş yoluudur. Çizgidiş... çünkü, erkeklerin hakimiyetini sergilemeye yönelik olduğu belirtilen, genel kabul görmüş cinsel ilişkiyi tecavüzle bir saymak, biraz sonra görüleceği gibi, iktidar ilişkisinin temel mantığını gözden kaçırmak olacaktır. Tek taraflı bir saldırı olarak kalan ya da cinsel ilişki olmayan tecavüzle, kadının rızasını öngören birlikteliği aynı düzlemde düşünmeyi mümkün kılan tek sosyal olgu, erkek cinselliği ve siyasi gücün özdeş kavramlar olmalarıdır; kadına duyulan düşmanlıkla...

Soruyu Horney soracaktır: Erkek için, cinsel birleşme isteğinin ardında, kadını hem yenme, hem de yok etme isteği mi vardır?²⁴⁶ Robert Seidenberg ve Karen Decrow, Robert J.Stoller'in kuramına eleştirel bir biçimde yaklaşırlarken, yine de söz konusu kuramın sosyal gerçeğe uyduğunu söyleyeceklerdir. Stoller'a göre, kadınsı delikanlıları bu hastalıktan kurtarmanın yolu, onlara kadınlardan nefret etmeyi öğretmektir. Bunlar, ancak o zaman, kadınlarla cinsel ilişki kurmalarını sağlayacak isteği duyabileceklerdir²⁴⁷. Firestone'sa, bir erkeğin, aynı nesneye karşı hem cinsel istek, hem de sevgi duymasının mümkün olmadığını ileri sürerken, erkek için cinselliğin, cinsel nesneyi aşağılamakla eşanlamlı olduğunu belirtir²⁴⁸.

Kadın/erkek cinsel ilişkisi, genelde savaş ya da av kuralları uyarınca düzenlenir. *Kadına karşı toplum'un aldığı tavrın, perde arkasında, bastırılmış bir düşmanlık olduğunu gösteren en iyi örnekleri yine Baruya toplumu sergiler. Kız çocukların, erkeklerin izleyemediği inisiyasyon törenlerinden dönen kadınlar topluluğu, köy yolunda, evli olmayan gençlerin saldırısına uğrar. Bunlar, gözleri kan çanağı içinde, küfürler ederek, dikenli dallar ve sopalarla kadınlara vurmaya başlarlar. Kadınlar da sert ve sivri sopalarıyla amansızca*

karşılık verirler. Törensel savaşın öldürücü sonuçlar doğur-maması için, evli erkekler orada hazır bekler. Sonra, kadın-lara karşı öfke ve şiddetten sarhoş olan gençler, şarkılar söyleyerek erkekler evine yollar ve inisyasyon dönemine yeni girmiş küçük çocukları döver ya da savaş zamanıysa, düşman topraklarına saldırıp, birkaç düşman öldürmeye çalışırlar. Böylece iç düşman olan kadına karşı savaş, dış düşmana karşı bir savaş olup çıkar... Erkeğin kadına karşı verdiği savaşın simgesel bir diğer örneği de, Kazoar adlı hay-vanın avlanmasıdır: Baruyalar kadınları Kazoar'la özdeşleş-tirirler. Bu yüzden, Kazoar avı, erkeğin kadını alt etmesini anlatır. Av, erkek üstünlüğünü kanıtlama aracı olarak, olağandışı önlemler ve özel yöntemler gerektiren dinsel nite-likli bir uğraştır. Toplumda yalnız birkaç kişi, Kazoar'ın ya-kalanmasını sağlayacak tuzaklar kurabilir. Bu tuzaklar ku-rulmadan önce de karmaşık törenler yapılır. Kazoar'ı ya da kadını tuzağa düşüren avcı, erkeklerin kadınlar karşısındaki üstünlüğünü bir kez daha kanıtlayan, kadın dünyasının kir-letici etkilerine karşı erkeklerarası dayanışmayı güçlendiren kahraman olarak büyük saygınlık kazanır²⁴⁹.

Bu kadar geriye gitmeden de, örneğin özellikle erkek topluluklarını kendine çeken spor karşılaşmalarında, gerek seyircilerin, gerekse oyuncuların, rekabeti ve başarnı, aşağı-layıcı cinsel sözler ve hareketlerle yansıtımları anlamlıdır. Bu simgesel savaşlarda, kaçınılmaz olarak hatırlanan, tö-rensel olarak yenilenen, hep, erkeklerin karşı cinse karşı verdikleri siyasi-cinsel mücadele ve kazandıkları zaferdir. Bi-rinci bölümde değinilen kurumlarda olduğu gibi, bu tür geçici topluluklarda ortaya çıkan sözde heteroseksüel eğilim de, aslında eşcinsel erkek birlikteliklerinin ürettiği bir etkin-liklerdir. Braunschweig ve Fain'e göre, dişi hayvanları paylaş-maya hazırlanan klan önderlerinin zirve toplantısı... nefret edilen kadınlara toplu olarak girme ya da bir deliğe hep bir-likte dışkılama isteği²⁵⁰.

Erkeğin kadına açtığı gizli savaşın en kayda değer göstergelerinden biri de, kadınlara karşı pek saygılı görünen

erkeklerin, kadınların bulunmadığı en düzeyli erkek toplulukları içinde bile, karşı cinsi aşağılayıcı bir söyleme kolayca kendilerini kaptırmaları, kadını alt edilmesi gerekli bir cinsel nesneye, "götürülebilir bir mal"a dönüştürmeleridir. Masa ardında özgürlüklerin yılmaz savunucusu, kolayca, bu kadın düşmanı eşcinsel kulübün sadist üyesi olabilir. Ve erkekler arasında, çalışkanlığı, yeteneği, bilgisiyle sivrilmiş kadın, en ummadığı yerde, kadınlığıyla aşağılanarak, arkadan hançerlenir.

Michelet, görünüşte zayıf cinsi koruduğu ve yücelttiği kitabında, birden kendini kaybedip, hücum boruları çalmaya başlar. Fransız bayların Fransa'da kaç kadın olduğundan haberleri var mı? -Tam on sekiz milyon, evlenecek on sekiz milyon kadın! İnsan eski çağların erkeklerini nasıl aramaz! Onlar kadın denen tehlikenin üstüne gitmekten hiç çekinmezlerdi. Üstünlüklerinin, güçlerinin, özellikle de aşk denen, galiplerin galibi o efendinin, kendilerini zafere götüreceğini umar, şu belirsizlikler çukuruna yiğitçe dalarlardı. İyi ki de yaparlardı bunu. Babaları böylesine yürekli olmasaydı, Fransız baylar şimdi hayatta olabilirler miydi!²⁵¹

Sade daha dürüsttür. Toplumla çatışmasının, aslında, kadınlarla çatışma olduğunu gizlemez. Beauvoir'a göre, onlardan nefret ettiğini saklamaz ve tek olma, hükümdar olma, zorba olma isteğini genelde kadın olan kurbanlara yöneltir. Bir kadınla kurduğu ilişkide zorbalık yapmayan, karşısındaki nesnenin canını yakarak zevk almayan erkeği erkekten saymaz. Gücünün verdiği sarhoşluğa zalimliğini katar. Ve bu güce, tabiatla meşruiyet arar. "Tabiat, erkeğe kadını ezme gücünü bağışladığına göre, onu böyle tabii bir hakla donatmamış mıdır?" İktidar ilişkisinin iki anlamı vardır. Biri kurban, öteki cellat açısından²⁵². Gücün uygulandığı kadın için bu ilişki büyük bir haksızlık da olsa, gücü uygulayan erkek haklılığın temsilcisidir.

Sacher Masoch'un, Sade'i tamamlayan yorumuyla, hoyratlık ve şehvet arasındaki fark kılpayıdır. Cinslerarası çekişme ve karşılıklı hınç duygusu, cinsel ilişki nöbetleri sıra-

sında yatıştır gibi olsa da, bu nöbetlerden sonra, daha bilenmiş olarak su yüzüne çıkar. İki cinsten biri örs, diğeri çekiştir²⁵³. Tabii mazoşizmin babası da, bunları söylerken, kadına, Markinin penceresinden bakacaktır. Leopold kırbaçlanmayı sevse de, aslında gerçek mazoşist Wanda'dan başkası olamaz...

Roheim, John J. Honigmann'dan, cinsel ilişkilerin başarılı bir avlanmayla özdeşleştirildiğini, bunun da erkeklerin kadınlara karşı düşmanlığını su yüzüne çıkardığını aktarır. Cinsel ilişkiler erkeğin üstün geldiği bir çatışma olarak görülürler. Bu çatışmada erkeklik organı bir boyun eğdirme aracıdır. Cinsellikle av ya da savaş ve erkekliği kanıtlayan eşdeğerde simgeler olarak penisle silah özdeş kılınmıştır. Orta Avustralya'da bir erkeğin, elinde mızrağıyla saldırıya hazırmış gibi durması, eş olarak seçtiği kadına evlenme teklif ettiği anlamına gelir.

Erkekler ellerinde silahları hep kadın avlarlar²⁵⁴. Her türlü av ve savaşta erkek söyleminin penise neden özel bir önem verdiği açıktır; düşmana boyun eğdirecek, onu yola getirecek en iyi silah olduğu için...

Ve çarpıcı bir biçimde, bu savaş ortamında yer yer patlak verip, cinsel ilişkiyi redde yönelen inanç akımları, genelde kadınları erkeklere eşit sayarak içlerine alırlar. Bu siyaset dinsel tavır, toplum içindeki her türlü ayrımı, özellikle de bedensel kalıplardan kaynaklanan ve iki cinsi birbirinden ayıran cinsel farklılığı görmezden geldiği için, evliliği ve cinsel ilişkiyle üremeyi hor görür. Söz konusu topluluklar içinde kadınlarla erkekler arasındaki tüm duvarların yıkılmasına yol açan hareket, en sert suçlamalara bu yüzden hedef olacak ve en ağır yaraları bu zayıf noktadan alacaktır²⁵⁵. Ortodokslar eşitlikçi akımları sapkın diye nitelendirirken, her şeyden önce, kadının bu statüsüne saldırırlar²⁵⁶. Şeytanın aracı olan yaratıkla yan yana durup da, onunla zina yapmamak mümkün mü? Kadınla yatılır, çünkü o erkeğin eşiti değil, kötülüğün alt edilmesi gereken temsilcisidir. Aslında sapkın hareket de, karşı kutupta bu inancı tersine

geliştirir. Onunla yatılmadığı zaman, kadın erkeğin eşitidir. Ya da cinsel alan savaş alanıdır ve kadınla barış yapıldığında, o cinsel bir hedef olmaktan çıkarılır.

Kadın/erkek ilişkisiyle savaş arasındaki bu bağa dayanan Susan Brownmiller, erkek hakimiyetinin sürdürülmesinde tecavüzün ağırlıklı bir rol oynadığını, erkek gücünün somutlaşmış biçimi olan ataerkilliğin kökeninde de, erkeğin kadını zorla kaçırıp ırzına geçmesinin yattığını söyleyerek²⁵⁷, tecavüz olgusunun kurumsal niteliği üzerindeki dıracaktır. Beatrice Faust, tecavüzü tarihi bir erkek komplosuna dönüştüren bu yorumu haklı olarak abartılı bulur²⁵⁸. Tecavüz, erkek hakimiyetinin siyasi iktidar ilişkileri çerçevesinden çıkıp, kaba güce dönüştüğü yerde vardır. Bu açıdan, erkeklerin kadınlar üzerindeki, dengeli bir baskı-rıza ilişkisine dayanması gereken hakimiyetini pekiştirmek bir yana, söz konusu hakimiyetin sorgulanmasını gerektiren bir olgudur. Erkek hakimiyetli bir düzen karşısında, tecavüz eden, asosyal örnek olarak, düzensizliğin temsilcisidir. Sosyal kaos dönemlerinde, örneğin savaşlar, ayaklanmalar, kıyımlar, ırkçı uygulamalar, polisiye baskılar ve devrimler sırasında²⁵⁹, tecavüzün sistemli bir nitelik kazanması da bunu kanıtlar. Ama düzen içinde, cinslerarası savaşı gizlemeye, toplumu kadın-erkek homojen bir bütün olarak sunmaya yönelik sosyal tavır, düşmanlığı böylesine *samimi* biçimde sergileyen eylemi asla hoş göremez. Brownmiller'in, tecavüzü, erkek üstünlüğünün kabul ettirilmesi olarak yorumlamasında gerçek payı olsa da, bu yol hep, bir tür iktidarsızlığı gözler önüne seren yol olarak kalacaktır. Sayıları azımsanmayacak kadar çok da olsa, tecavüzcüler, erkekler ordusunun öncü birlikleri değil, bu topluluk içinde, ya alt kültürlerden geldikleri ya da yetişmelerindeki bazı özellikler yüzünden erkeklik değerlerine ayak uydurmada zorlandıkları için, iktidarlarını kanıtlama fırsatı bulamamış, saygınlanmış kimliklerden yoksun zavallılardır. Geleneksel yollardan iktidar kuramayan, gözde konumlara ulaşıp hakimiyetin tadını çıkaramayan bu eksik iktidarlılar, doğrudan

doğruya kadınlara saldırarak, sahip olamayacakları bir üstünlüğü zorla kurmaya, erkeklik taslamaya çalışırlar²⁶⁰. Kendi kendisini böyle vücut vücuda bir mücadelede yıpratacak kadar çaresizleşmiş kişisel ve çıplak bir üstünlükle, kadın ve erkeği bir iktidarlar ağı içinde denetim altına almış genel bir hakimiyet arasında dağlar vardır. Kadınlar toplu olarak, sistem içinde, tarihi ve simgesel bir tecavüze uğrarlar, ama bunun bireysel düzlemde onlara hissettirilmemesi için tüm sosyal teknikler seferber edilmiştir. Böylesine kaba bir yöntemle, kadın kümelerini yönetebilmek mümkün değildir. Salt saldırganlık, direnişle karşılaşır. İktidar ilişkisinin engelli tarafı, yine de, konumundan zevk alabilmelidir. Daniel Lagache, her iktidar ilişkisinin saldırgan olmaktan çok sado-mazoşist olan biçiminin, insanlığın ve tabii sosyalliğin ayırt edici özelliği olduğunu belirtir²⁶¹. Erkek toplumu, cinsel ilişkiyi, kaba gücün sergilendiği tecavüze karşı, gönüllü boyun eğme unsurunu içeren bir ilişki olarak görmeyi tercih edecektir; baskıyı karşılayan rızayla donanmış, sado-mazoşist bir iktidar ilişkisi olarak...

Pornografıyı de, tabii bir eylemin mekanikleştirilmiş, yozlaştırılmış, sapkınlaştırılmış örneği saymamak gerekir. Tabii olduğu varsayılan bir cinsellikle, kurgusal olduğu açık bir pornografi arasındaki uçurum üstüne çok mürekkep akıtılmıştır. Ne var ki cinsellikle pornografi arasındaki fark niteliksel değil, yalnızca dilsel ya da görseldir ve tabii, ikisi de *tabii* değildir. Genel pornografi anlatır ya da gösterir. Monoton ve basit bir biçimde, ama olabildiği kadar... Cinselliği simgeselleştirmez; aslında aynı şeyi anlatan erotizmin dolambaçlı yollarına sapmaz... Tarafları karşı cinsler olan yaygın pornografi de, fallus aracılığıyla, erkeğin kadın üzerindeki hakimiyetinin tek taraflı olarak nasıl kurulduğunu dile ya da gözler önüne getirir. Düşmanlıkla ve tabii sado-mazoşist bir ilişkide... Bunun ötesinde, pornografinin bayağı, pis, iğrenç, kötü... olduğuna ilişkin yorumlar ister istemez keyfi yorumlardır. French, ahlakın ilgi alanını iyi ve kötünün, siyasetin ilgi alanını da güç ve güçsüzlüğün oluş-

turduğunu söyler ve Catherine A. MacKinnon'dan, "müstehcenliğin ahlaki bir kavram, pornografininse siyasi bir uygulama, müstehcenliğin soyut, pornografininse somut olduğunu" aktarır²⁶². Pornografinin, çirkin ya da zararlı sayılmasını haklı çıkaracak kesin bir tanımı yapılamaz; yerine ve zamanına göre doğum kontrolüyle ilgili bilgiler ya da kürtaj üzerine yazılanlar bile pornografik diye nitelendirebilir²⁶³. Buna rağmen, bugünün pornografisine çok basit bir tanım getirmek gerekirse, onun cinsel organların uyarılmış biçimleriyle dile getirilmesi ya da gösterilmesi olduğu söylenebilir²⁶⁴. Ve uyarılmış bir cinsel organın ya da cinsel organlararası bir birleşmenin nereye kadar estetik, nereden sonra bayağı olduğunu da belirlemek mümkün değildir. Kadın ve erkek çıplaklığının, uyarılmış ve uyarılmamış organın, herhangi bir cinsel birleşmenin, kendiliğinden, güzel ya da çirkin, kışkırtıcı ya da sıradan olamayacağı açıktır. Önemli olan bunların hangi sosyal koşullarda, hangi kültürel anlamları kazandığıdır. Aslında, yukarıdaki tanımın verdiği en önemli ders, uyarılmış bir cinsel organdan söz edildiğine göre, özellikle görsel pornografinin erkek cinsel organıyla belirlendiğidir. Görünür olan ve orgazmı görünür kılan odur. Kadınsa, cinsel organının gizliliğiyle, konuşmazlığıyla bir sır olarak kalmayı sürdürür. Erkek kendi oyununu oynarken, kadına yine rol yaptırır. Porno bir yarı belgeseldir, erkeklerin sosyal fantazmlarını nesneleştirir; ve yalnızca, bir erkek totalitarizmi çerçevesinde, tek yanlı bir gerçeklik üretirken, kadını o dünyadan da kovar²⁶⁵.

Erkek totalitarizmi... çünkü pornografik düzlemde, sonsuzca edilgen kadınlar karşısında, erkek hakimiyetinin hiçbir sınırı yoktur. Kadın, gerçek iktidar ilişkilerinde asla mümkün olamayacak bir biçimde, bedeni engelsizce kullanılmak üzere, sıfırlanarak, hizmete sunulmuştur. Gizli bir özlem: Hiç hayır demeyen köleler... Erkeklerin fahişelere değil, yalnızca bedenlerine yönelik düşkünlüklerini de, aynı düzlemde düşünmek gerekebilir. Bu sayısız müşteri kitlesinin, satın aldığı dondurulmuş ete duyduğu sınırsız açlığı,

biyolojik kökenli bir haz alma isteğiyle açıklamak mümkün değildir... Kadına sahip olmanın yolu onu neşneleştirme, ama erkek, gerçek hayatta bu cinsi sonsuzca köle yapma imkanını yakalayamayacağından, hiyerarşik kadın/erkek ilişkisini tek yönlü bir efendilik ilişkisine dönüştüremeyeceğinden, bunu müşteri olarak hayali bir dünyada yapar. Millett'e göre, istediği cinsellik değil, kadın karşısında, parayla satın aldığı üstünlüktür; bir başka insanın iradesini mutlak olarak belirlemenin başdöndürücü hırsı ve ona ayıp sayılan bir edimi yaptırtma gücüyle... Pazarlık yapıldığı anda, erkeğin efendiliği ve kadının köleliği, engel tanımayan bir biçimde belirlenmiştir. Bu da kadının toplum içindeki gerçek konumunun bir örneklemesinden başka şey değildir²⁶⁶.

Brownmiller, pornografide kadın erkek eşitliği olamayacağını, kadının çıplaklığı ve genelde gizlenen yerleri sözde küçültücü bir biçimde sunulmaya çalışırken, erkek cinselliğinin evrensel ve ataerkil bir araç olarak kutsallaştırıldığını söyler. Bu araç sayesinde kadın bedenine uygulanan ve onun kötüye kullanılması demek olan çeşitli edimlerle, aslında, kadın düşmanlığına yönelik bir propagandadan başka bir şey yapılmamaktadır²⁶⁷. MacKinnon ve Andrea Dworkin'in hazırladıkları bir yasa taslağında pornografinin içerdiği özellikleri French şöyle aktarır: Pornografide kadınlar, aşağılanmaktan, acı çekmekten ve tecavüzden hoşlanan, doğuştan fahişe ruhlu yaratıklardır. Kendilerine uygulanan şiddet karşısında, bedenlerinin bazı bölümlerine indirgenerek ve insan olmaktan çıkarılıp etleştirilerek, cinsel teslimiyet, kölece boyun eğiş ya da teşhir durumlarında sunulurlar: "Kadının, grafik yöntemle, resim ya da sözle, cinsel bakımdan açıkça ezilmesi"²⁶⁸. Pornografiyi pornografi yapan buyusa ve fallus da kadınlara yönelik evrensel bir saldırıganlığın ya da düpedüz iktidarın simgesiyse, pornografik dersin neyi hedeflediği açıktır. Kadınların pornografik sunuşa erkekler kadar ilgi göstermediği de göz önüne alınırsa, pornografik söylemin, kadını yine dışarıda ve boyun eğen

rolünde bırakan söylem olduğu kolayca kabul edilebilir. Pornografi sahnesi, hem seyirci hem de oyuncu olan erkeklerin, cinsel organları aracılığıyla, oyuna dolaylı olarak katılan kadınları alt ettikleri bir siyasi sahnedir. İzleyici bu sahnedeki erkek kahramanla özdeşleşir ve gücün temsilcisi olurken, gerçek hayatta bulamayacağı eksiksiz bir üstünlük yanılsamasıyla²⁶⁹, şematize edilmiş bir iktidarla, gerçek ya da simgesel bir doyuma ulaşır.

Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyetinin simgesi²⁷⁰ olarak pornografi, siyasi iktidarın uygulanmasının hikayesidir ve cinsellik, sahneye koyulduğunda, bir boyun eğdirme ilişkisi olarak, pornografiktir. Andras Zempleni'nin Çadlı Moundanglar'dan aktardığı şu mitos da...

İlk zamanlarda kadınlar, erkeksiz, bir nehir kenarında yaşamaktadırlar. Bir gün, kadın önderin gözetiminde, balık avlarken, ortaya çıkan genç bir adam öndere yardım önerir. Kadınlar, önerisi kabul edilen genci, av sonunda bir balık vererek ödüllendirirler. O da kenara sakladığı üç sepeti açar. Buyruğu üzerine sepetten fırlayan penisler suya atlar ve kadınların içine girerler. Bundan özellikle memnun kalan önder payına düşen bütün balıkları gence verir. Aynı olay dört gün tekrarlanır ve kadınların bir kısmı, karşılığında genç adama balık vererek, penisleri evlerine götürmek isterler. Ve bir süre sonra hamile kalıp, balık avladıkları yeri terk eder, önderlerini de koltuğundan indirirler. Genç adam ya da erkekler, yönetebileceklerdir... Penisleri olduğu için... Bir Mandenka mitosundaydı, yaşlanmakta olan kral, güzeller güzeli kızını, erkeklik organıyla bir bambu ormanının hakından gelebilecek yiğide vereceğini açıklar. Adaylardan biri, büyüyle güçlendirdiği penisiyle, tüm bambuları yerle bir eder, ama bir tanesine dokunmaz. Onu da aynı yöntemle kesmesi için, kralı er meydanına çağırır. Tabii kral başarısızlığa uğrayacak, kızını kaptırdığı gibi, yönetimi de bu becerikli kahramana bırakmak zorunda kalacaktır²⁷¹. Penisin bu pornografik anlamı bütünüyle siyasidir, biyolojik değil.

Son derece yanıltıcı sonuçlar verebilecek olan ve genelde

erkek söylemiyle çıkan biyolojik yaklaşımı, bu söyleme eleştirel gözle bakanlar bile benimseyebilir. Beauvoir'ın içine düştüğü çelişkiye benzer biçimde, Briffault da, bir kadın toplumunun varlığını kanıtlamaya çalışırken, böyle bir yaklaşım sergiler. Kadının tabii olarak erkekten daha güçsüz olamayacağını söyler, ama hemen ardından, hayvan topluluklarıyla toplumları, onları birbirinden ayıran kesin sınırlar yokmuş gibi karşılaştırır. Ona göre, hayvanların toplu alışkanlıkları, toplumun başlangıcının kadın hakimiyetli olduğunu savunanları haklı çıkaracaktır; çünkü, başlangıç toplumu insanının sosyal alışkanlıkları, hayvan davranışlarından farksızdır ve hiçbir hayvan türünde, ataerkil yapı aileye rastlanmamıştır. Hayvanlar, genelde, barınma, avlanma, cinsel ilişkide bulunma ve yavrularına bakma açısından, anasoylu bir yapılanma sunarlar²⁷².

Savın doğru olduğu bir an için kabul edilebilirse, Briffault'nun, biyo-evrimci bir anlatımla, ilk toplumları hayvansı özelliklerle donattığı, onları tanımlamak için, hayvan topluluklarıyla toplumları, ataerkil ve aile gibi kavramlara başvuracak ölçüde, özdeşleştirdiği görülür. Bu da, yukarıda kadının cinselliği ve doğurganlığına değinilirken örnekleri görülen biçimde, kadını tabiata erkeği kültüre gönderen geleneksel savın tekrarıdır başka şey değildir. Aslında *fizyolojinin sosyalleştirilmesi, değerlerin bedenselleştirilmesi*²⁷³ ya da sosyal değerlerin tabiata yansıtılması²⁷⁴ ardında, hangi evrensel bakışın bulunduğunu aramak gerekir. Sosyalliğin izlerini tabiatta, örneğin hayvan davranışlarında bulma çabası, tabiatı, asla olamayacağı bir biçimde, kadınlık ve erkekliği belirleyen toplumun penceresinden görmekten başka bir şey değildir; sosyal baskının, sahte bir tabiata gönderme yapılarak meşrulaştırılması...

Briffault, ikinci bölümde de görüldüğü gibi, erkek toplumlarının kadın toplumlarını izleyen daha kültürel bir yapılanmaya denk düştüklerini söylediğine göre, kadın toplumu, biyolojiyi kültürden, hayvanı insandan, sürüyü toplumdan ayıran bir geçiş aşamasında kalır; kültüre göre

daha biyolojik, insana ya da erkeğe göre daha hayvansı, topluma göre daha tabii bir konumda... Böylece evrimci yaklaşım, biyolojik yaklaşımla birleşerek, hedeflenenin tam karşısında, kadına karşı söylemin en erkeksi olanını yaratır. Erkekler de zaten hep bir ağızdan, kadının daha tabii, hayvansı ve kültür karşıtı olduğunu söylerler; onu yüceltmek için değil, merkezden dışlamak için... Ve siyasi iktidar alanı, özel alan karşısında kamusal alandır. Kültür/tabiata ayrımı, kamusal alan/özel alan ayrımına denk düşerken, cinsiyetçi erkek ideolojisi, kadını, erkeğe ayrılan kamusal alan karşısında, özel alana iter²⁷⁵. Briffault, istemeden, kadını tabii olarak erkekten farklı sayanların arasında yerini almaktadır; bunu, bilinçli biçimde yapan Michelet'yle...

Michelet'ye göre, erkeği daha sosyal, kadını da daha tabii yapacak bir eğitim sürecinde, erkek *tarih*, kadınsa *tabiat* bilimlerini öğrenmeye özendirilmelidir, çünkü tarih, kaba saba, vahşi bir erkekken, tabiat kadındır²⁷⁶. Kadın erkeğin kurduğu toplumdan ve yazdığı tarihten dışlanarak, tabiata döndürülür. Tabii bir varlığı, aslına döndürme çabası ya da bir kültür dersi olarak, *biyolojî*.. Bu tabii bilimler meraklılarının karşısında, kadını, biyolojik alanda değil, sosyal siyaseti, kültürel birlik içinde düşünenler yer alır.

Ve söz konusu kültürel birlik, Michelet'nin eski uyarısını dikkate alarak, kadını bugün de tabiata gönderir. Kadının artık özgürlüğünü elde ettiğini müjdeleyenlere en iyi cevabı, Rosalind Coward verecektir²⁷⁷. Modern toplumda kadını kadın yapan sosyal teknikler, başka toplumlara göre, son derece farklılaşmış olabilir; ama sonuçta, siyasi, hukuki, ekonomik ve askeri üstünlüğün yine onlara karşı kullanıldığı bu yapılanmada da, oluşturulan bir biyolojik ideale göre, kadın yeniden biçimlendirilir. Üstelik, söz konusu ideal imgeyi belirleyenler, çoğunlukla, kadınlardan nefret eden eşcinsel erkeklerdir²⁷⁸. Erkek hakimiyeti, özellikle gelişmiş kitle iletişim imkanlarıyla, en sıradan biçimde kadının bednine ve kafasına kaydedilir. Yeni teknoloji sayesinde, bugün kadının, tarihin hiçbir döneminde görülmemiş biçimde, bir

alet-beden ya da et olarak sunulduğu, televizyon ekranlarından, beyazperdelere, magazin dergilerinden fırlamış bir dişi örneğe uygun olarak piyasaya sürüldüğü açıktır. Özellikle modern kadına seslenme iddiasındaki kadın dergilerinin, geleneksel bir erkek söylemine bilinçsizce sadık kaldıklarını, kadını sözde tabii bir varlık, aslında da bir nesne olarak satışa çıkaran siyasete canla başla hizmet ettiklerini görmek çarpıcıdır. Bir boyun eğme biçiminden kurtulduğu sanılan kadın, en beklenmedik anlarda ve yerlerde, hayatın en ince ayrıntılarına kadar yayılabilen bir iktidarlar ağıncı kuşatılmış olduğunu farkedebilir. Değişime uğradığını düşünürken, erkeklerin baktığı ve tanımladığı cins olarak, hiç de mekan değiştirememiş olduğunu görebilir. Cinsel özgürleşme diye algıladığı sistemin, cinselliğini bir başka biçimde yeniden denetlediğini, kazanıldı sandığı hakların bağışlanmış olduğunu sezebilir.

Modern toplumların, kadını, öncelikle bedensel düzlemde yaratılmış özelliklerini pazarlamaya mahkum bir cinse dönüştürdüğünü söyleyen²⁷⁹ Aktaş, bu konuyu çağdaş kapitalist toplumla sınırlama eğilimindedir. Genel olarak kadını her dönemde ve her toplumda kadın yapan özelliklere eleştirel gözle bakanların, kadınları savunmak adına bunları aşağıladıklarını, kadının tabii olarak saf, duygulu, doğurgan yapısını değiştirmek istediklerini yazar²⁸⁰. Safılık, duygusallık ve doğurganlık... Acaba bunlar tam da erkek toplumunun kadında bulmak istediği ve onu mükemmel bir biçimde yönetilebilir kılan özellikler değil midir?

Toplumun tabii dürtülere gönderme yaparak açıklamaya çalıştığı, cinsellik denen olgu, tabiatla arasında kurulmaya çalışılan hayali bağ açısından, büyük bir yanılsama olabilir. Erkeklere karşı verdikleri mücadelede, dişilik diye özetlenebilecek hasletlere, duyarlılık, tabiiyet... türünden özelliklere sarılanlar, siyasi bir tuzağa düşebilirler. Kadın duyarlılığı diye adlandırılacak olan şey, toplumun, düzenleyici düşünce ve mantığı erkeğe ayırdıktan sonra, düzensizlik ya da tabiat alanına itilen kadına yakıştırdığı bir

olumsuzluk sayılabilir.

Esther Vilar, güzel bir kadının, bir şempanzeden daha akıllı olmasını kimsenin istemediğini, genelde buna fırsat da verilmediğini, onun entelektüel açıdan sersemletici ölçüde düşük bir düzey sergilemesinin kimseyi kaygılandırmadığını, ondan zeka yerine ne anlama geldiği belirsiz bir kadınca sezgi ve ardında hiçbir şey olmayan bir gizem beklediğini yazar²⁸¹. *Duyarlılık? Tabiiyet?* Toplumun, alet-bedenlere kadın olma görevi yükledikten sonra, onlarda, ciddi başka hiçbir özellik aramaması, yalnızca, hayattan korkan ve bu korku yüzünden erkeklerin gerisinde kalan, özsaygıdan yoksun bırakılmış Sindirella'lar yaratacaktır²⁸²; bir kedi kadar duyarlı ve zeki kadınlar... Böyle ahmaklaştırılmaya karşı çıkanları da, "kadınların yazı yazamayacağına, resim yapamayacağına, yaratamayacağına" inanan bir dünyada, "açan yapraklarını kurtların kemirdiği bir lahana"nın kaderi bekleyecektir. Güçlü bir kişilik çatışması sonunda tükenme, parçalanma, çılgınlık, intihar²⁸³.

Kadınlar, tabiiyet diye adlandırılan niteliğin, binlerce yıldır, siyasi iktidar alanı ve ifade imkanından uzak kalmaları sonucunda ortaya çıkmış bir tür dilsizlik olup olmadığını düşünmek zorundadırlar. Duyarlılık, sezgi gücü, şefkat, sevgi, tensel sıcaklık, analık gibi kadına özgü olduğu ileri sürülen erdemler, toplumun kadın için çizdiği sosyal ya da cinsel rolün kısıtlayıcı özellikleridir. Tabii erkek cinselliği de, aynı biçimde, yalnızca bir sosyal rol çerçevesinde düşünülebilecektir. Ne var ki kadınlık boyun eğdirilenin rolüyken, erkeklik hakim roldür.

Saadavi, artık insan özelliklerinin toplumdan topluma değişen görece nitelikler olarak görüldüğünü, bu nedenle "insan içgüdüleri" deyimini yerine, "insan motivasyonları" deyimini kullanmayı tercih edenlerin arttığını söyler. Ona göre, kadınlara ya da erkeklere özgü olduğu sanılan eğilimler, belli bir kadın ya da erkek tabiatından kaynaklanmamakta, çevre ve sosyalleşme süreçlerince belirlenmektedir²⁸⁴. Toplum biyolojik cinsiyeti, kültürel düzlemde "sosyal cinsi-

yet'e²⁸⁵ dönüştürerek, kadınlığı ve erkekliği oluşturmaktadır. İnsanlar, dişil ve eril olarak doğar, ama kabul edilmiş cinsiyetlerle, kadın ve erkek olarak, sosyal açıdan yaratılırlar²⁸⁶; Bourdieu'ye göre, bu dişi bedenlerin kadınlaştırılması, erkek bedenlerin erkekleştirilmesidir... Sosyalleştirme, biyolojik cinsin sosyal düzlemde oluşturulmasını zorunlu kılar; bu da erkek dünya görüşünün temelinde yatar... Hakimiyet ilişkisinin, aslında biyolojikleştirilmiş bir sosyal oluşumdan başka şey sayılamayacak bir biyoloji içinde meşrulaştırılması... Ya da sosyal düzenin temeli olarak erkeklerin kadınlar üzerindeki keyfi hakimiyetini gizleyip, cinslerarası sözde farkı oluşturan, tabiileştirilmiş bir sosyal-siyasi programın uygulanması...²⁸⁷

Bugünkü anlamında kadını kadın, erkeği de erkek yapan özelliklerin binlerce yıllık bir sosyal alışkanlığın sonucunda yaratıldığını düşünmek daha gerçekçi bir tavidir. Kadınla erkeği birbirinden ayıran gerçek biyolojik farklılık, söz konusu ayrımın nedeni sayılamayacak kadar önemsizdir. Bunu abartarak, erkeksilik ve kadınsılığı biyolojinin belirlediğine hükmeden "cinslere ayırma uzmanları", nesnel gerçeklik kisvesi altında, kişisel görüşlerini, önyargılarını, cinsiyetçiliklerini, kadın düşmanlıklarını ve homofobilerini sergilemekten başka şey yapmazlar²⁸⁸.

Bir Lere mitosuna göre, yaşlı bir kadın kızlarına, Tanrı'nın kadınla erkeği farklı yarattığını, onlara farklı işler verdiğini ve kadınlardan, kocalarını birer Tanrı gibi sevmelerini istediğini öğretir. Öldüğünde, kızları isyan etmeye karar verirler. Analarının yasını tutarken, erkeklerin silahlarını ve giysilerini alıp onların kılığına girerek, cins ayrımının bundan pek de fazla bir şey olmadığını kanıtlarlar²⁸⁹.

Sosyal kuruluş dönemine ilişkin kurgulara eğilmeden önce de, kadınla erkeği birbirinden ayıran farklılıkların nesnel farklılıklar olmadığı gerçeğini unutmamak gerekir. Yoksa içine çok sık düşülen bir yanılgıdan kaçınılamaz. O da kadınlıkla erkekliği, yaratılmış değil de, her zaman geçerli kesin biyolojik farklılıklardan kaynaklanmış gibi düşünmek

ve kurgusal bir başlangıç toplumu öncesinde, dişi olanla eril olan arasında benzer farklılıkların bulunduğunu hayal etmektir. Oysa farklılığın nedeni sosyallikse, sosyallik öncesini düşünmeye yönelik kurgusal bir çaba, dişiyle eril arasındaki farklılığın en aza indiği bir tabii halin hayal edilebilmesini de gerektirecektir. Dişi maymunla erkek maymun arasındaki farkı düşünmeye çalışmak gibi...

Yoksa, tabiat kavramına, belli bir zamanda, belli bir toplumu belirleyen sosyal koşullardan bağımsız olarak başvurulabilecek ve tabii, zorunlu, sonsuz ölçütlerin cinsiyeti belirlediği ileri sürülebilecektir. Bu da, gerek "tarihin ürünü olan bir olgunun tabii diye sonsuzlaştırılmamasını"²⁹⁰, gerekse "sosyal olanın yalnız ve yalnız sosyal olanla açıklanmasını"²⁹¹ isteyen Marx'la Durkheim'in haklı uyarılarını dikkate almamak olur. O zaman, tarih ve kültür ötesi tabii unsurlara yapılan göndermelerle, açıklanması gereken şeyler bir açıklama diye sunulabilecek, örneğin aile, din gibi kurumların ilkeleri olarak, insan tabiatının eğilimleri ya da içgüdüler adı altında, doğrudan doğruya bu kurumların yarattığı duygular gösterilebilecektir²⁹². Durkheim'in deyimiyle, sonucu neden sanmak²⁹³ ya da biyolojik kadınlık ve erkekliğin insanlığı yaratabileceğini iddia etmek...

V

İlk sosyal ayrımın kadın/erkek ayrımı olduğu söylendiğinde, psikanalitik çözümün de eşiğine varılmıştır. Raphael-Drai'nin yorumuyla, psikanalizden siyaset bilimine açılan yollar çeşitlidir²⁹⁴. Bunlardan biri de, doğrudan, bu söylemin yaratıcısı Freud'un metinlerini incelemektir. *Totem ve Tabu, Musa ve Tektanrıcılık, Cinsellik Üzerine Üç Deneme, Uygarlığın Bunalımı, Bir Yanılsamanın Geleceği...*

Freud, özellikle *Totem ve Tabu*'yla, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta, siyasi ve sosyal kuruluşu tanımlama amacıyla, dinsel düzenlenme unsurunun yanına cinsel düzenlenme unsurunu yerleştirirken, bir sosyal sözleşme kuramının da yaratıcısı olarak ortaya çıkar ve Oidipus kompleksine ya da suçluluk duygusuna dayandırılmış bir rıza kavramı oluşturur. Psikanalizden siyaset bilimine açılan yollardan biri budur: Siyasi iktidar olgusuna psikanalitik söylemle yaklaşmak... Ya da Elisabeth Roudinesco'nun deyimiyle, bir Sürü Masalı'nı, siyaseti düşünme biçimine dönüştürmek²⁹⁵.

1912 tarihli *Totem ve Tabu*'yla, 1938 tarihli *Musa ve Tektanrıcılık*'ta ilk dinsel düzenlenme biçimi sayılan totemizmin iki tabusu ele alınır. *Totem-hayvanı rasgele öldürme yasağı, Haram Birleşme yasağı...*

İki yasayla, sosyal bir sistemin ilk kez kurulduğunu düşünen Freud, her kültürün ilk aşaması saydığı totemizmin nasıl doğduğuna cevap ararken, totem-hayvanı öldürme ve haram birleşme olgularını ele alır. Özellikle haram birleşme korkusunun tabii ve içten üreme tehlikesini engellemeye yönelik bilinçli bir korku olduğu yolundaki savları baştan

reddeden Freud'a göre, çözümün Oidipus kompleksinde aranması gerekmektedir²⁹⁶.

Bu arayış da, gerek *Totem ve Tabu*'da, gerekse *Musa ve Tektarrıcılık*'ta, hem insan topluluklarının tabiattan kültüre, vahşi hayattan sosyal hayata geçişlerini, hem de toplumun ve siyasi iktidar olgusunun ortaya çıkışını açıklamaya yönelik bir tarihi varsayımı, bir sosyal başlangıç fiksiyonunu ortaya çıkarır. Ve Freud, bu yönü üstünde pek durulmasa bile, Francisco Suarez, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau... gibi saygın sosyal sözleşmecilere katılır.

Oidipus merkezli sözleşme kuramını Hobbist sözleşme kuramının cinsel versiyonu diye adlandırmak hiç de abartılı olmayacaktır. Sivil hayatın karşıtı olan tabii hayat ya da insanın insanın kurdu olduğu Hobbist kaos, Freud'da cinsel düzlemde tanımlanır. Baba oğulun, kardeş kardeşin kurdu. Bu savaş halinden, çatışmanın sonsuzca sürdürülemediğini anlayan erkeklerin aralarında yaptıkları bir sözleşmeyle çıkılır; Hobbes'da olduğu gibi... Ve yine onu hatırlatan biçimde, insanların güvenliğini sağlayan ve Hobbes'a göre sivil toplum, Freud'a göre uygarlık diye adlandırılacak yeni düzende, tabii halde sahip olunan sınırsız özgürlüklerden ya da psikanalitik deyimle, sınırsız cinsel doyumdan vazgeçilir.

Totem ve Tabu'ya göre, *Musa ve Tektarrıcılık*'ta daha geliştirilmiş ve son halini almış olan bu siyaset kuramında, toplum öncesi, hayvan sürülerini andıran bir hayat süren insan kümelerinde, güçlü bir erkeğin, babanın engel tanımayan hakimiyetine boyun eğilir. Bu hakimiyet, sınırsız bir cinsel zorbalığı da içerir. Kümenin bütün dişileri (analar ve kızlar) onundur. Sürünün diğer erkekleri, kadınlar yüzünden babayla rekabete girdikleri anda, küme dışına atılma, hadım edilme ya da öldürölme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Sosyallik öncesi insan topluluklarında kendini gösteren bu ilk güç ilişkisi, baba lehine, diğer erkeklerin cinselliklerini sınırlandıran ve baba dışında, topluluk üyelerini, kadın/erkek eşitleyen²⁹⁷ bir nitelik taşır.

İnsani açıdan varolabilecek bu ilk düzenlenme aşamasına, babaya karşı güç birliği yapan kardeşler son verirler. Küme içi kadınlara ulaşmalarını engellediği için onu öldürürler; ardından da, aynı zamanda örnek aldıkları, yüceltikleri ve yerine geçmek istedikleri bu güçle özdeşleşebilmek için onu yerler... Babanın ortadan kalkmasıyla oluşan bu yeni durumda ya da bir güç boşluğunda, kardeşler, kümenin bütün kadınlarına sahip olabilmek için, birbirleriyle savaşmaya başlarlar. Bu tabii hali tanımlamak gerekirse, babanın oğullarının kurdu olduğu aşamayı izleyen aşama, kardeşin kardeşin kurdu olduğu aşamadır.

Bir süre sonra erkekler, kardeş kavgasının tehlikesini ve yararsızlığını görünce, içgüdülerin sınırsızca doyurulması isteği yerini sosyal barış ve güvenlik isteğine bırakır. Erkekler kendi aralarında bir cinsel ya da sosyal sözleşme yaparak, küme kadınlarının küme erkekleri için yasaklanmış kadınlar sayılmasına karar verirler. Tabii dürtülerin böyle bastırılmasıyla, haram birleşme yasağı ve ona bağlı olarak dıştan evlenme ilkesi ortaya çıkar ve gerçek anlamda ilk sosyal düzen ya da bir kuralla belirlenmiş ilk toplum tipi kurulmuş olur. Kişisel gücün yerini ilk kez sosyal baskı alır ve bu sistemli güç, kişisel sınırsız özgürlüğü devre dışı bırakır.

Kendi aralarında sözleşen erkeklerin ilk kuralla düzene soktukları toplulukta, baba anısı canlı kalacak, bu yüzden güçlü bir hayvan babayı temsil etmeye başlayacak ve totemleşen hayvanın rasgele öldürülmesi yasaklanacaktır. Totem-hayvan, topluluğun bir bedende yeniden ortaya çıkan atası ya da erkeklerin babası ve topluluğun koruyucu ruhudur. O yalnızca, topluluğun düzenli aralıklarla yinelediği törenlerde, babanın öldürülüşü ve kardeşlerin zaferini hatırlatan biçimde, kurban edilerek yenilebilir. Böylece, küme içi kadınları yasaklanmış kadınlar yapan kuralın yanında, toteme rasgele dokunulmamasına ve onun törensel biçimde yok edilmesine ilişkin kuralla, sosyalliğin, dinseliliğin ve cinselliğin birbirine karıştığı ilk düzenlenme belirir.

Özetle, *Musa ve Tektarıncılık*'taki sosyal sözleşme kura-

mı şu aşamaları içermektedir. *Baba sürüsü halî-Babanın öldürülmesi-Kardeşlerarası savaş halî-Sözleşme başlangıcı ve ilk sosyal kuralla haram birleşmenin yasaklanması-İlk dinsel kuralla totem hayvanın rasgele öldürülmesinin yasaklanması ve sözleşme sürecinin tamamlanması*²⁹⁸. Philippe Braud'un deyiimiyle, babanın cinsel zorbalığına karşı oğulların birleşmesiyle başlayıp, bir idealleştirme ve simgeleştirme süreci sonunda, yasa kavramının ortaya çıkışına ulaşan ve aslında, sosyal hayattaki *kurucu şiddete* dikkati çeken varsayım²⁹⁹...

Yasanın belirişi, cinsel ve dinsel unsurlar taşıyan siyasi iktidar olgusunun ve siyasi iktidar farklılaşmasının da ortaya çıkışıdır. Toplumun başlangıcı, kadınların erkeklerarası bir değiş-tokuş aracına dönüştürülmesine denk düştüğüne göre, bu toplumun siyaseti, öncelikle kadının bir araç olarak kullanılmasıdır. Sonra, her toplumda, erkeklerin kadınlar üzerindeki genel hakimiyeti ötesinde, dinsel odağın temsilcisi olarak ortaya çıkan bazı erkekler, bir ikinci farklılaşmayla, toplumun geri kalan kesimi üzerinde hakimiyet kurarlar. Siyasi iktidar farklılaşmasını ortaya çıkaran ilk sosyal düzenlenmenin aynı zamanda bir cinsel düzenlenme olduğu düşünülürse, dinsel ağırlıklı bazı erkeklerin, kadın ya da erkek, toplumun geri kalan kesimi üzerindeki üstünlüklerinin de, bir erkek üstünlüğü olduğu açıktır.

Tabii bunun, yönetici erkekler karşısında, yönetilen erkeklerin kadinsılaştığı biçiminde yorumlanması doğru olmaz, ama onların siyasi iktidarsızlaştırıldığını söylemek mümkündür. Psikanalitik çözüm, soruna hadım etme-edilme temasıyla yaklaşacaktır. İktidarlılar karşısında iktidarsızlar; iktidardan zevk alanlarla, bu zevkten yoksun kılınanlar; konuşanlarla dilsizler...

Freud'un, babanın yüceltilmesi ve ondan nefret edilmesi, babanın bir hayvanla özdeşleştirilmesi, baba tarafından yenilme ve hadım edilme korkusu gibi, erkek çocukların psikik hayatlarına ilişkin verilerden yararlanarak ortaya attığı bu varsayım, tarihi bir gerçeklik değil, yalnızca bir varsayım

olduğu unutulmadığı sürece, siyasi iktidar ilişkisine yepyeni bir açıdan bakma imkanı sağlar. "Kim kimi yönetir?" sorusunun psikanalitik versiyonu şudur: Kim, babanın temsilcisidir?.. Siyaset bilimiye, hep, "Kim tanrının temsilcisidir?" sorusunu sorup, bir başka düzlemde aynı cevabı aramıştır.

Freud için, ilk günah babanın öldürülmesidir ve bu da, tıpkı Hıristiyanlık'ın ilk günahı gibi, ama bu kez insanlığın değil, yalnızca erkekliğin sırtına yüklenen bir suçtur ya da erkekler, ilk babayı öldürmüş olmaktan kaynaklanan genel bir pişmanlık ve borçluluk duygusuyla yaşarlar. Bu, Freud'un, kişisel düzlemdeki psikik çözümlemelerini, kitlesel düzeye taşımasıdır. Kitleler de, kişiler gibi, bilinçaltında, bir tür çocukluğun ya da geçmişte kalmış sosyal anıların izlerini taşırlar³⁰⁰.

Arkaik mirastan devralınan bu tür izlerin varlığı kabul edilebilirse, kişisel psikolojiyle kitle psikolojisi arasındaki uçurum aşılabılır ve toplumlar tıpkı bir nevrozlu gibi ele alınabilir:

İnsanoğlu, bir ilk babayı öldürdüğünü gerçek anlamda hiç unutamaz, onun anısını ve bu cinayeti, hem kişisel, hem de kitlesel olarak bilinçaltında korur. Totemin törensel biçimde yok edilmesiyle başlayan dinsel nitelikli düzenlemeler ve kurallandırmalar, bu ilk günahı affettirebilme çabasından başka şey değildir. İnsanları, düzenleyicilerin ya da yol göstericilerin ardına takılmaya iten, onlarda bir güce boyun eğme isteği yaratan, rızayı ve itaati doğuran da ilk babanın anısına bağlı suçluluk duygusudur... İtaat öncelikle babaya itaattir. İnsanlar, hayranlık duyacakları, önünde eğilecekleri, kendilerine egemen olan ve onlara eziyet etmekten de çekinmeyen bir güce özlem duyarlar. Tapınma ve korkunun hedefi olan bu soyut ya da somut güç, yüceltilen ve yenilgiye uğratan ilk babadan başkası değildir. Ama kişisel düzlemde de, her babayla oğlu arasında kurulan ve kadınlara, erkek hakimiyetinin araçları olarak, dolaylı bir rol veren güç ilişkisi bundan farksızdır³⁰¹. Kişisel gelişim sırasında ve babayla özdeşleşme sonucunda³⁰², dış dünyadaki ön-

leyici güçlerden bir bölümü içselleşir ve Ben'e karşı çıkıp, gözlemleyen, eleştiren, yasaklayan bir Üstben oluşur. Dış nedenlerle doyumdan vazgeçmek her zaman hoşnutsuzluk yaratırken, Oidipus kompleksinin mirasçısı³⁰³ Üstben'in isteklerine uyulmasından kaynaklanan vazgeçme, kaçınılmaz bir hoşnutsuzluk yanında, bu hoşnutsuzluğu karşılayan bir tür yeni doyuma da yol açar... Üstben, çocukluk yıllarında, kişinin davranışlarını izleyip, içgüdüsel isteklerinden vazgeçmesi için baskı uygulayan, yasak olanla olmayanı belirleyen, cezalandırma yetkisine sahip babanın ve onun güdümündeki ananın, sonra da eğitimcilerin yerini alır ve kişiyi sürekli bir baskı ve vesayet altında kalmaya zorlar. Onu içgüdüsel isteklerinden vazgeçmeye zorlayacak olan dinsel ya da siyasi otoritenin, baba otoritesinin yerine geçmesini sağlar. Böylece topluluk hayatında da, kişinin içgüdüsel doyumsuzluğunu, her zaman, bir "ruhsal otosansür"³⁰⁴ sayesinde, suçluluk duygusunun beslediği ve otoritenin sevgisini hak etmiş olmaktan kaynaklanan doyumla, bunun sağladığı güven duygusu karşılar... Soruna, kitle psikolojisi açısından bakılırsa, soyut otorite ya da onun temsilcileri olan önderler karşısında, "sivilleşmiş topluluk üstbeni"³⁰⁵ aracılığıyla, kitleler gönüllü olarak içgüdüsel isteklerinden vazgeçecekler, yönetilmeye rıza göstereceklerdir. Ya da, yukarıda izlenen psişik süreçte oluşmuş bilinçaltı malzeme, bir yandan, kişilerin, bağımlılığı ve bu bağımlılığı ussallaştıran ideolojileri kabullenmelerine, güvenlik sağlayıcı kurumlar içinde kendilerini korumaya çalışmalarına, karizmatik önderlere kaderlerini teslim etmelerine neden olurken, öte yandan da, bu kaderlerle oynayan yöneticinin megalomanyak iktidar açlığını gidermesini sağlayacaktır³⁰⁶.

Bu sav, suçluluk duygusu ya da "anlam borcu"³⁰⁷ ve içgüdüsel isteklerin bastırılmasıyla, sivilleşme arasındaki ilişkiyi belirler. Öncelikle cinsel güçlerin denetlenmesi, hedeflerinden saptırılması ve yan hedefler için kullanılması ya da süblimasyon, sivilleşme sürecindeki en önemli etkenlerden birini oluşturur³⁰⁸.

Freud sivilleşmenin iki yönünü şöyle tanımlayacaktır: a- insanın tabiat güçlerine karşı korunması; b- İnsanlararası ilişkilerin düzene sokulması³⁰⁹. İnsanlararası ilişkilerin düzene sokulması, topluluğun -hukuk diye adlandırılabilir- toplu gücünün, kişisel güce üstün gelmesidir. Bu anlamda, en basitinden başlayarak, toplum adını hak eden her insan topluluğu sivilidir. Topluluk, üyelerinin kişisel sınırsız özgürlüklerinden vazgeçmelerini ve haz alma imkanlarını sınırlamalarını sağladığı anda³¹⁰, sivilleşme başlamış ya da toplum kurulmuştur; sınırsız içgüdüsel isteklerin doyurulması için verilen tabii kavgadan, kardeşin kardeşin kurdu olduğu kaostan, hukuki düzene, siyasi iktidar adı verilen sistemli güç ilişkilerine, sosyal hayata geçilmiştir.

Uygarlık ilk sosyal ya da cinsel düzenlenme olan haram birleşme yasağının koyulması ve uygulanmasıyla başlar. Erkekler, sürü içindeki kaos yerine, toplum içindeki barışı oturtmak amacıyla, kardeş olduklarını keşfedip³¹¹, aralarında sözleşerek, küme kadınlarını kendilerine yasaklarlar; toplumu, tabii dürtülerden vazgeçme ilkesi üstüne inşa ederler; içgüdülerinin bastırılmasıyla sosyal ilişkiler alanını belirlerler. Freud'a göre, cinsel eylem insanoğlu için her türlü mutluluğun prototipini oluşturduğundan³¹², giderek artan sayıda insanın sıkı bağlarla birbirine kenetlendiği bir kitle oluşturmaya yönelik sivilleşme, insanoğlundan çaldığı mutluluğa karşılık onun güvenliğini sağlayarak, düzensizliğe son verir; bunu da, insanoğlunun suçluluk duygusunun hep daha fazla güçlendirilmesi sayesinde, onun cinsel eylem imkanlarını sınırlayarak yapar³¹³. Bir başka deyişle, uygarlık ilerlerken, suçluluk duygusu pekişmekte, suça karşı ödenen bir bedel olarak da, insan, mutluluğu yitirerek cezalandırılmaktadır³¹⁴.

Freud'un, insanlığın baba sürüsünden uygarlığa tabii halden sosyal hale nasıl geçtiğini açıklamaya çalışan sosyal sözleşme kurgusu, öncelikle, iki önemli soruyu gündeme getirir.

Birinci soru, bu kurguda kadının yerinin ne olduğuna

ilişkin sorudur. Freud söylemi, kadını konuşmayan ve konuşmaması için bir söylemdir. Elbette bu tür söylemlerin çoğunda kadın yoktur, ancak onun böylesine dışlandığına pek rastlanmaz. Örneğin, Hobbes'çu sosyal sözleşme kurgusunda toplumun homojen bir bütün olarak sunulduğu ve kadının üstü kapalı biçimde siyasi alanın dışına itildiği görülür. Oysa Freud'da, kadın, açıkça, cinsellikten başka bir hedefe sapmaya ya da tabii dürtülerin süblimasyonuna yatkın olmayan bir yaratık diye sunulur. Bu bir yanıyla kadını ihmal eden, ama diğer yanıyla, kadın/erkek ayrımını görmezden gelen siyasi kurgulara göre, gerçekçi olan bir tavidir: Dünya böyle kurulmuştur.

Freud kadını ihmal ederken, onu kültür ya da toplum karşısında tabiata gönderirken, kadının uygarlığa ya da sivilleşmeye karşı olduğunu söylerken, geleneksel erkek söylemiyle çakışır; ama uygarlık ya da sivilleşme diye adlandırdığı sosyal olguya olumsuz, karamsar bir biçimde baktığı hatırlanırsa, kadını saf cinsellik ya da tabiat diye adlandırılabilir bir alanda bırakırken, onu erkeğe göre, bir anlamda yüceltir de... Herbert Marcuse de, aynı yolu izleyecektir. Ona göre, kadın, barış, sevinç, şefkat, tensellik, şiddetin sonu demektir. Çünkü, maddi üretim sürecinde erkeklerden az kullanılan kadınlar, daha duyarlı kalmışlardır. Bu nedenle, kimlik ve eşitlik sorunlarını birbirine karıştırmamak gerekir. Kadının özgürleşmesi, onun kadınlığını boğmamalıdır. Yoksa kadın bir kez daha erkeksi ilkeyi kabullenmiş olur. Kadın, üstün kadınsı değerlerini korumalı ve topluma yaymalıdır³¹⁵.

Freud düşüncesinde bir olumsuzlama olan uygarlık, insanı ya da erkeği tabii olandan ve tabii, kadından korur. Bu anlayışta, uygarlık insanın içinde biyolojik olanı öldürme görevini üstlenir³¹⁶, sınırsız kişisel özgürlüğü, şiddete başvurma ve haz duyma imkanlarını kısıtlarken, kadını da dışlar. Marcuse, Otto Rank'tan şunları aktarır. Freud'a göre uygarlık sürecinde, giderek pekişen bir merkezi güç, yaygın bir baskı uygulayarak, cinselliğiyle tehlikeli kadını ya da do-

yumun simgesini iterken, ona karşı erkekleri hep daha iyi korumaya çalışır³¹⁷.

Bu söylemde, olumsuz bir gelişme de söz konusu olsa, toplum kurucu olarak yalnız kalan, tek yaratıcı olarak ortaya çıkan erkektir. Freud da, uygarlık karşıtı kurgusunda, kadını içine yerleştirdiği sözde tabii ya da saf cinsel alanın, aslında sivilleşmenin yarattığı bir alan olabileceğini tartışma gereği duymaz.

Lévi-Strauss, yalnızca bu bağlamda değil, genel olarak Freud düşüncesini değerlendirirken, onun, uygarlığın başlangıcından çok, bugününü başarıyla açıkladığını söyleyecektir³¹⁸. Kadının konumu açısından da, Freud, kadının bugünkü rolünü başarıyla tanımlar, ama kadına bu rolün verilmesine yol açan sosyal kuruluşu açıklamakta zorlanır. Bu da, Freud'un, yalnızca babadan, önderden, oğullardan ve erkek kardeşlerden söz ettiği sosyal sözleşme kuramında görmezden gelinemeyecek iki çelişkiye neden olur.

Öncelikle Freud'da da toplum tabiata karşı kurulduğundan, sosyal sözleşme tabiatla toplum arasındaki bir sıfır noktası anlamına geliyorsa, kadının, kurulan bu yapay bütünde neden erkeğe göre tabii dürtüleri daha güçlü bir cins olduğu sorusu gündeme gelecektir. Kadın daha tabiiyse, bunun bir tek nedeni olabilir. Kadın, insanlık tabiattan topluma geçerken, tabiatta sahip olduğu bazı özellikleri beraberinde getirmiştir. Bu da, kadının tabii halde bile erkekten daha tabii, erkeğinse aynı halde kadından daha sosyal olduğu sonucunu verecek, dolayısıyla tabii hal tabii, sosyal hal de sosyal olmaktan çıkacaktır.

Sonra, Bachofen, Frazer... gibi öncülerin antropolojik yaklaşımlarından yararlanan Freud, onların, kadın üstünlüklü ya da anatanrıçalı topluma ilişkin saptamalarını benimsemiştir. Bu yüzden de, kadına hiç yer vermeyen kurgusunda, kadın iktidarlı toplumu varsayar, ama onu nereye yerleştireceğini ve nasıl açıklayacağını bilemez. Aslında, Freud kurgusunda, kadının bir tür amazon diye adlandırılabilceği tek dönem vardır. O da, baba baskısı altında, er-

keklerle kadınları eşitleyen sürü hali dönemidir³¹⁹. Kurgunun diğer aşamaları kadın hakimiyeti açısından pek elverişli sayılmazlar.

Musa ve Tektarıncılık'ta, kardeşlerin babayı öldürüp, haram birleşme yasağı koymalarından sonra, babanın ölümüyle oluşan güç boşluğunda, hakimiyetin kadınların eline geçtiğini ve anaerkil bir dönemin başladığını savunan³²⁰ Freud, bunun nasıl gerçekleştiğini, ardından da ataerkil bir düzenin yeniden, ataerkil bir karşı-devrimle³²¹ nasıl kurulduğunu söylemekten ısrarla kaçınır. Kitap bu dönüşümler konusunda, okurda kuşku yaratacak belirsizliklerle doludur.

"Bu evrimin belirlenmesi güç bir döneminde anatanrıçalar belirir... Bu arada, büyük bir sosyal değişiklik yaşanır. Yeni bir ataerkil düzen, anaerkilliğin yerini alır"³²².

"Baba gücü de kırılmış olduğu için, aileler ana hukuku uyarınca düzenlendiler"³²³.

"Burada incelememiz gerekmeyen, ayrıca pek de iyi bilinmeyen dış koşulların etkisi altında, ataerkil bir sosyal düzenlenme anaerkil bir düzenlenmenin yerini aldı, tabii bu da o zaman geçerli yasaların büyük bir değişikliğe uğramasına yol açtı"³²⁴.

Totem ve Tabu'da aynı kuşkulu ifadeler yer almaktadır.

"İhtimal ki, Bachofen'in keşfettiği anaerkil kurumunun tohumu da bu olmuş, daha sonraları ataerkil aile örgütünün gelişi buna bir son vermiştir"³²⁵.

"Belki her yerde baba tanrılardan önce gelen büyük ana tanrıların bu evrimdeki yerinin ne olduğunu gösteremeyeceğim"³²⁶.

İki kitabın kaleme alınışı arasındaki çeyrek yüzyılı aşkın zaman farkına rağmen, Freud'un, kadın iktidarlı toplumun varlığına inandığı halde, bu konuda böylesine suskun kalmasının nedeni açıktır. Sosyal sözleşmeyle, toplumu "tabii dürtülerin süblimasyonuna daha yatkındırlar" dediği erkeklerle kurdururken, kadınların bu tür süblimasyona karşı olduklarını ileri sürer. O zaman da, kadının uygarlık ya da

süblimasyon sürecinde anlaşılmaz biçimde elde ettiği bu hakimiyetin açıklanması mümkün olmaz.

Kaldı ki, bu dönemde, erkeklerin karşılıklı olarak küme kadınlarını birbirlerine yasaklayıp, eşcinsel ilişkiler kurduklarını söyleyen Freud, anaerkil diye adlandırılacak bir sosyal yapılanmadan çok, kadınla erkeğin kesin olarak birbirinden ayrıldığı bir sosyal parçalanmayı düşünmektedir. Haram birleşme yasağı kadınlar ve erkekler arasında düzene koyulmuş ilişkiler gerektirdiğine göre, ilişkilerin kesinlikle koptuğu bu ayrılık dönemi, olsa olsa, yasağın işlemediği yeni bir kaos olabilir; insanlığın sürebilmesi için, kadınların çocuk yapmaları gerektiğine göre... Bu mantıkla, gerçek bir anaerkillik de, ancak, cinsel yasaksız bir topluma denk düşebilir...

Wilhelm Reich'sa, mantıksal açıdan, bu dönemde erkeklerin kadınsız, kadınların da erkeksiz kalacağını, böyle bir durumda da insanlığın yeryüzünden silinmesi gerektiğini söyleyerek, Freud kurgusu içindeki tutarsızlığa değinecektir³²⁷.

Freud'un sosyal sözleşme kuramı, bir kurgu da olsa, bütüncül bir sistem olarak, kadın toplumu gibi farklı bir kurguyu, Freud'a rağmen, içine almaz. Kadının bu süreçte bir yeri yoktur. Kuramın gerçekçi yanını açığa çıkaran biçimde, toplum böyle kurulduğu için... Kadın, Freud'un sandığı gibi, *olumlu* tabii özellikleriyle, dürtüleri bastırma süreci olan *olumsuz* bir uygarlığa karşı çıktığı için değil, erkek siyaseti onu hep sivilleşme dışında kalmaya zorladığı için... Freud'un da, onu izleyen Marcuse'ün de, ihmal ettikleri sosyal gerçek budur.

Freud'un bilinçaltı kuramı, ebedi geri dönüş örneği uyarınca, sürekli tekrarlanan bir tarih ideolojisi içinde oluşur³²⁸ ve hep, ilk belirleyici olan bir insan tabiatını arar. Abram Kardiner ve Edward Preble da, Freud'un sosyal bilimlere katkısı konusunda oldukça çekimser bir tavır sergilerler. Toplumun başlangıcını, evrimini ve işleyişini cinsel içgüdülerle açıklamaya çalışan Freud, sosyal koşulları, ha-

talı bir biçimde, ikinci plana itmektedir³²⁹. Bu çerçevede, kadınlığı da, sosyal koşullarca belirlenmiş bir konum olmaktan çok, kadına özgü içgüdülerce belirlenmiş bir durum olarak görür. Kadının tabii olarak *pasif, mazoşist ve narsist*³³⁰ olduğunu düşünür. Mazoşizmin nedenlerini tarihte ve toplumun gelişiminde aramaktansa, kadınların sözde biyolojik ve psikolojik tabiatında arar ve tabii bir biçimde yanılır. Bourdieu'ye göre de, psikanalizin kuramsal çelişkisi, erkek dünyaya görüşünün temel varsayımlarını sorgulamadan kabul ederek, erkek hakimiyetini doğrulayıcı bir idelojiye dönüşmesidir. Bu, soruna kadınlar açısından bakmaya çalışan, ama bu arada kaçınılmaz olarak erkek bilinçaltının engellemeleriyle karşılaşan kuramcılar çok sıkıştırıcaktır³³¹.

Brownmiller, Freud izleyicisi Helene Deutsch'un, "mazoşizmin kadınlığın belirleyici ögesi olduğunu ve kadına cinsel zevk sağladığını" söylerken, 1950'lerin kadın karşıtı tutucu görüşüne destek vermekten kurtulamadığını yazar³³². Deutsch, kadınların tecavüze uğradıkları kabuslarında, fiziksel güce boyun eğmeye yönelik tabii arzular arayacaktır³³³. Bu talihsizliğin nedeni, Deutsch'un da, Freud gibi, mazoşizmin, gerek siyasi, gerekse cinsel iktidar ilişkisinde, kadına verilen tek rol olduğunu, kadının bu sosyal oyunda boyun eğmekten, aşağılanmaktan, acı çekmekten, kurban edilmekten zevk almaya zorlandığını görememesidir.

Freud'a yöneltilen eleştiriler, onun hep, sosyal ve siyasi olanı gözardı ettiğini göstermeyi amaçlarlar. Hartmann, Firestone'dan şu savı aktarır. Kızların penis kıskançlığının temelinde, penisle donanmış cinsin, kadınları hakimiyeti altında tutmaya yönelik olarak yetiştirilmesi yatar³³⁴. Kadın, sado-mazoşist bir ilişkide, vajinal bilince penis sayesinde varıyor ve cinsel ilişkide ya da doğum sırasında geçici olarak ona sahip olurken bu acılı keşiften zevk de alıyorsa, bunun nedeni, cinselliğinin, fallusun varlık ve yokluğuna göre düzenlenmiş ayrımcı bir sosyal kümelenmede, baba yasası tarafından belirlenmiş olmasıdır³³⁵. Penis özleminin kaynağında, doğrudan doğruya bu basit cinsel organ değil,

onun tüm karmaşıklığıyla temsil ettiği ve onu böylesine önemli kılan bir sosyal üstünlük vardır.

Ve aynı nedenle, erkeğin, tabiatı gereği, kadının sözde mazoşizmini karşılayan bir sadist olamayacağı açıktır. Erkek sadizminin kaynağında, tabii eğilimler değil, sosyal baskı yatar. Sosyal kurumlar, belli ölçüler içindeki bir şiddet, yönetmenin gereği olarak, erkeğe aşılar, kışkırtır ve onaylarlar³³⁶. Biyolojik ya da psikolojik nedeni reddeden böyle sosyal bir yaklaşım, bazı kadınların neden tecavüz düşleri görmediklerini, boyun eğmekten ve aşağılanmaktan hoşlanmadıklarını, bazı erkeklerin neden bedensel ya da simgesel baskı uygulamaya ve kadını küçültmeye yanaşmadıklarını açıklar. Eril sosyal baskının görece kalktığı yerde ya da bu baskıyı ağır bir biçimde yaşamayan kişide, sadist ya da mazoşist şiddet özlemi azalır. Yoksa, tabiatın bir gereği olarak, kadın mazoşist, erkek de sadist olsaydı, sado-mazoşizm alternatifi olmayan tabii bir hal olurdu.

Freud, gerek Oidipus kompleksi, gerekse Elektra kompleksi gibi duygusal kalıntıların, psikolojik oluşumların sosyal bağlamlarını dikkate almamıştır³³⁷. Deleuze ve Guattari de, Oidipus kompleksini ve haram birleşme isteğinin bastırılmasını, gereğinden fazla abartarak kültürün önkoşulu yapan bir psikanalizme ihtiyatla yaklaşırlarken, Reich'in uyarısına gönderme yaparlar³³⁸: Oidipus sorunu, ancak, tarihin göçebe toplulukları biraraya getiren belli bir aşamasında, ilk toplumların kuruluşundan çok sonra ortaya çıkabilecek-tir³³⁹. Son bölümde yeniden görüleceği gibi, bu düşünürler, Oidipus'un yaşı konusunda görüş birliğine varamamışlarsa da, Freud'a karşı, bu sorunun ve haram birleşme isteğinin kökeninde sosyal baskı olduğunu kabul ederler.

Freud düşüncesinde ilerlemeden önce, psikanalizm diye adlandırılabilir tavrın yanıltıcı özelliğini kavramak yararlı olacaktır. Yoksa bu hiç de kusursuz sayılamayacak spekülâtif çaba, Freud'a rağmen yüceltilebilecek ve her insani davranışın kökenine cinsel içgüdüleri yerleştirme diye tanımlanabilecek bir "panseksüalizm"³⁴⁰ adına, karşı-söylem ol-

maktan kolayca çıkıp, geleneksel ve de "bilimsel" erkek söylemine yine kolayca eklenilebilir; bireyi salt biyolojik bir organizma olarak görmekte direten XIX. yy. geleneksel psikiyatrisini XX. yy'a taşıdığı gibi³⁴¹.

İkinci soruya gelince... Freud'un önce *Totem ve Tabu*'da ortaya attığı, sonra *Musa ve Tektanrıcılık*'ta geliştirdiği sosyal sözleşme kuramını iki kitabı okuyarak inceleyenler, kaçınılmaz olarak, haram birleşmeye ve totem hayvanı öldürmeye ilişkin toplum kurucu iki yasaktan hangisinin daha önce koyulduğu sorusuyla da karşılaşacaklardır; çünkü, bu iki yasağın öncelik sıralaması açısından, kitaplar arasında fark vardır.

Freud *Totem ve Tabu*'da şöyle yazar:

"Babanın sağlığında yasak ettiği şeyleri şimdi (oğullar) kendileri yasak ediyorlar, işledikleri cinayeti, babanın yerine konan totemi öldürmenin yasak olduğunu ilan etmekle tamir ediyorlar. Kadınlarının herkese serbest olduğunu reddetmekle, cinayetin meyvelerinden vazgeçiyorlar. Böylece totemizmin esaslı iki tabusu, oğulun günah duygusundan çıkıyor."

"Totem olan hayvanı eğer baba ise, o zaman totemizmin başlıca iki emri, yani onun nüvesini teşkil eden iki tabu kuralı -totem hayvanı öldürmemek ve aynı toteme mensup kadını cinsel maksatlar için kullanmamak kuralları- kapsam bakımından, babasını öldürerek anası ile evlenen Oidipus'un iki cinayetinin aynıdır"³⁴³.

Açıkça görüldüğü gibi, *Totem ve Tabu*'da, Freud, ilk yasağın totem hayvanı öldürme ya da rasgele öldürme (çünkü totem hayvan, toplumun kuruluşunu simgesel olarak yenileyen dinsel törenlerde kurban edilerek yenilebilir) yasağı olduğunu, onu düzenli bir biçimde haram birleşme yasağının önüne koyarak vurgular. Roudinesco da, *Totem ve Tabu*'yu yorumlarken, bu sıralamayı yineleyecektir³⁴⁴.

Aslında, *Totem ve Tabu*'da, Freud'un, dinsel yasakla cinsel yasak arasındaki öncelik sorununu belirgin biçimde

çözemediğini gösteren bir bulanıklık vardır. Sorunu, doğrudan doğruya haram birleşme yasağıyla değil, dıştan evlenmeyle totemizm arasındaki öncelik açısından ele alırken, sonuçta, totemizmle dıştan evlenme arasında sıkı bir bağ olduğunu söyleyecek ve totemizmle dıştan evlenmenin aynı zamana denk düştüğünü kesinlikten uzak bir dille ileri sürecektir³⁴⁵. Bu eşzamanlı çözüm dikkate alınacak olursa, Freud'un, dinsel yasağı düzenli olarak cinsel yasağın önüne yerleştirmesinin salt biçimsel olduğu da söylenebilir.

Ayrıca Freud, *Totem ve Tabu*'da, haram birleşme yasağının mı dıştan evlenme alışkanlığından, yoksa dıştan evlenme alışkanlığının mı haram birleşme yasağından türediğine ilişkin soruyu da cevapsız bırakır.

Oysa *Musa ve Tektanrıcılık*'ta haram birleşme yasağı başa geçecektir:

"Muzaffer kardeşler, barış içinde yaşamak için, onları elde edebilme uğruna babalarını öldürdükleri kadınlardan vazgeçtiler ve dıştan evlenme kuralını koydular. Baba gücü de kırılmış olduğu için, aileler ana hukuku uyarınca düzenlendiler... Babanın yerine, totem olarak ata ya da koruyucu ruh olduğu düşünülen bir hayvan seçildi ve bu hayvana zarar verilmesi ya da onun öldürülmesi yasaklandı"³⁴⁶.

Kitapta, aynı sıralamaya, Freud'un sosyal sözleşme kuramını yinelediği bir başka bölümde de raslandığına göre³⁴⁷, bundan açıkça çıkarılacak sonuç şudur: *Totem ve Tabu*'dan 26 yıl sonra yazılan *Musa ve Tektanrıcılık*'ta, bir cinsel düzenlenme gereğinin ifadesi olarak haram birleşme yasağı, toplum kurucu ilk kural sıfatıyla, bir dinsel düzenlenme gereğini ifade eden totem hayvanı rasgele yememe kuralının önüne geçmiştir.

Freud'un siyasi düşüncesi üstüne yaptığı kapsamlı çalışmada, iki tabuyu birbirinden böyle ayırmaktansa, erkeklerin haram birleşmeye ve totem hayvanı öldürmeye ilişkin yasakları, *Totem ve Tabu*'daki sıralamaya bağlı kalarak, aynı anda koyduklarını öne süren Enriquez bile, kardeşlerin kadınları yasakladıklarını ve aynı anda babayı totem ya da

Tanrı katına çıkardıklarını söylerken, cinsel yasayı başa geçirmektedir³⁴⁸. "Baskıcı uygarlığın kökeni"ni, yalnızca *Musa ve Tektarıncılık* izleyerek açıklayan³⁴⁹ Marcuse'un de, *Totem ve Tabu*'daki kurguyu dikkate almadığı söylenebilir.

Tabii, Freud, yaşağı böylece bir ilk kurala dönüştürürken, *Totem ve Tabu*'da ortada bıraktığı bir sorunu da çözmekte ve dıştan evlenmenin olsa olsa bu ilk yasaktan türeyebileceğine inandığını kanıtlamaktadır.

Sorun salt Freud düşünce sürecinde beliren bazı farklılıkları açığa çıkarmaya yönelik teknik bir sorun değildir. Freud, bilinçli olarak, cinsel bir yaşağı dinsel bir yaşağın önüne geçirdiğine göre, ilk tabu olan haram birleşmeyi, totem hayvanı öldürme yaşağı da dahil olmak üzere, onu izleyen tüm yasakların başlangıcı ve dolayısıyla, toplumun, genel anlamda iktidarın ve hukuğun yaratıcısı sayar. Haram birleşme, kadınla erkeğı sosyal açıdan ayıran bir yasak olduğuna göre, bu da, cins ayrımını toplumun kuruluşuna denk düşüren savı destekler nitelikte bir kurgudur.

Freud'da toplumu kuran sosyal sözleşme, her şeyden önce bir cinsel sözleşmedir. Ancak erkeklerarası sözleşme, bu haliyle eksiktir; çünkü tek başına cinsel yasak, meşruluğun oluşmadığı ya da sistemli bir siyasi iktidar ilişkisi için gerekli kutsal/kutsal olmayan bağının henüz kurulamadığı aşamaya özgü yasaktır. Toplum bu aşamada kalmış olsaydı, üyeler arasında yasak üzerine kurulmuş sosyal bağ bir göndergede kendisini doğrulayamadığı için, istikrarlı bir düzen oluşturulamazdı. İnsanoğlu sosyal varoluşunu anlamlı kılmak, sosyal hayatı doğrulayan inanç sistemini kurmak, anlam borcuyla bağlı olduğu bir kutsallık odağı yaratmak, kısaca varetteğı düzeni keyfilikten, belirsizlikten, değersizlikten, rastlantıların elinde oyuncak olmaktan kurtarmak için cinsel düzenlenmeye ilişkin ilk kuralı, dinsel düzenlenmeye ilişkin ikinci kuralla pekiştirmek, eksiksiz bir toplum ve siyasi iktidar tipi oluşturmak zorundaydı.

Freud'un sosyal sözleşme kurgusunu, *Totem ve Tabu*'da değil de, yasaklar sıralaması açısından daha gerçekçi bir

sistem oluşturan *Musa ve Tektarıncılık*'ta izleme zorunluluğu buradan doğar...

Lévi-Strauss'sa, kadın-değiş tokuşunu mümkün kılan yasağı toplumun başlangıcına denk düşürür ve dinsel düzenlenme gereğini bu yasak sonrasına yerleştirirken, *Musa ve Tektarıncılık*'ta önerilen kurguyu sosyal gerçeklik düzleminde tekrarlar. Ancak ilginç olan, Lévi-Strauss'un, 1947'de yayımlanan kitabında, *Totem ve Tabu*'yu esas almasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, *Totem ve Tabu*'da, dinsel düzenlenmeyle cinsel düzenlenme aynı anda gerçekleşmiş gibi sunulurken, iki tabu arasındaki sıralamada, ilk tercih hep totem hayvanı öldürme yasağı lehinde kullanılır ve bu kurgu Lévi-Strauss'un savıyla uyuşmaz. Oysa, *Musa ve Tektarıncılık*'ta sorun artık çözülmüş, haram birleşme yasağı kuşkuya yer vermeyecek biçimde ilk kurala dönüşmüştür. Lévi-Strauss'un gözlemlenmiş toplumlar çerçevesinde benimsediği de bu savdır.

Modern sosyolojinin en önemli yöntemsel araçlarından birinin tabii hal/sosyal hal ayrımı olduğunu düşünen Lévi-Strauss'a göre, sosyal olguları kavramanın bir yolu bu ayrımın belirlenmesinden geçer: Tabiatın sınırı nerededir? Kültür nerede başlar?..

Tabii süreci kültürel süreçten ayıran şey, tabii süreçteki kesin kural yokluğudur. Tabiatın kuralsızlığı ve kendiliğindenliği karşısında, bir norma bağlı olan her olgu sosyal, kültürel alana aittir. Lévi-Strauss'a göre, her şeyin görece olduğu bu alanda, tabii olguların evrensel niteliğine sahip tek kural haram birleşme yasağıdır. Kültürü tabiatı ayıran yasa...

Elbette yasağın sınırları toplumdan topluma değişir. Tabu alanı, aralarında kanbağı bulunmayan insanları kapsayacak ölçüde genişleyebileceği gibi, kardeşlararası ilişkilerin yasak kapsamı dışında bırakılabileceği kadar da daralabilir. Ama önemli olan, bazı toplumlarda başka toplumların haram saydığı evliliklerin yapılıp yapılmadığını saptamak değildir. Sorulması gereken soru şudur: Hiçbir evlilik türü-

nü yasaklamayan toplum olabilir mi?

-Sorunun cevabı mutlaka olumsuz olacaktır. Şu ya da bu biçimde, her toplum haram birleşme yasağı uyarınca düzenlenir. Onsuz sosyal olunamaz. Ve böylesine vazgeçilmez olan kural, üstünde tartışmayı engelleyen hem lanetli, hem de kutsal bir nitelik taşıdığından, sosyolojik düşünce karşısında, korku verici bir sır olarak yükselir³⁵⁰.

VI

Lévi-Strauss, yasağın nedenlerini açıklamaya yönelik üç temel girişimden söz eder:

- En yaygın açıklamaya göre, haram birleşme, yakın akrabalararası cinsel ilişkilerden üreyecek nesil sağlıklı olacağı için yasaklanmıştır.

Yasağı biyolojik açıdan doğrulayan bu sav, XVI. yy.'dan sonra ortaya atılmış, oldukça yeni bir savdır: Örneğin Plutarkhos, evrensel tabuya, hepsi sosyolojik kökenli üç açıklama getirirken, çocukların ana ve baba arasındaki kanbağı nedeniyle sakat doğabileceğinden hiç söz etmez... Lévi-Strauss'a göre, akrabalararası birleşme ürünü çocukların düzenli anomaliler sunduklarına ilişkin dört yüz yıllık kuram, bazı uzmanların açıkça karşı çıktıkları, tartışmaya açık bir kuramdır. Ama, kuramın kesinlikle doğru olduğu saptanabilse de, yasağın nedenine ilişkin soru cevapsız kalır. İnsanlığın XVI. yy.'a kadar tanımadığı bir nedensellik bağından, basit toplumların nasıl haberleri olabilir?³⁵¹

Yasağı koyan başlangıç toplumlarının, normalle normal olmayan arasındaki farkı karmaşık toplumlardaki gibi belirleyebilseler de, anomaliyi akrabalararası evliliklere bağlamaları mümkün değildir. Bazı basit toplumlarda, çocukla babası arasındaki kan ilişkisi bile bilinmezken, kadınları ruhların hamile bıraktığı sanılırken, hastalık, sakatlık ve ölüm tabiatüstü güçlere bağlanırken, bu toplumların sarsılmaz bir inançla uymaya çalıştıkları bir kuralı, biyolojik gerekçelerle koyduklarını düşünmek mantıklı olmaz. Kaldı ki, bunlar, kanbağının ne demek olduğunu öğrenmiş olsalar da,

içinde yaşadıkları tabii çevrede söz konusu kurala uyulmadığını görmezden gelemesler: Örneğin, hayvanlararası kanbağı ilişkilerinin anomaliler yaratmadığını gördükleri halde, insanlar için bunun tam tersi biyolojik sonuçları nasıl çıkarırlar? Böyle akıl yürütebilseler, bunun sonucunda, yalnızca, yasağı abiata aykırı olduğu ölçüde insani ve sosyal saymaları gerekir.

XVI. yy. sonrasında ortaya atılan bu anomali savı, tabiatla yasağı uygun bir denge bulunduğu varsayımına dayanır. İnsani olan her şey tabii de olmalıdır. Bu görüşün yandaşları, insanların oluşturduğu toplumlar dışında söz konusu dengeye tabiatla rastlanmadığını, toplumların, bu yasak sayesinde, tabiatla ilişkilerini kesip biyolojik olmayan kültürel bir zorunluluğa ayak uydurduklarını görememişlerdir.

Kültürel ya da dinsel bir zorunluluk... Duby, Batı'da, Ortaçağ'da, akraba evliliklerinin dünyaya hilkat garibeleri getireceği inancının hakim olduğunu yazar. Ancak aynı inanca göre, hilkat garibesi çocuklar, evrensel yasağı çiğneyenlere Tanrı tarafından verilen birer cezadır³⁵². Kaldı ki, yalnızca bu yasağı değil, cinsel ilişkilerde her türlü tanrısal sınırlamaya uymamanın yaptırımını da hilkat garibeliğidir³⁵³. Dönemin gerekçesi, daha gerçekçi bir biçimde, biyolojik değil, dinsel, sosyal, kültürel ya da siyasidir. Aslında her toplum bu kuralı koyar, sonra onu şöyle ya da böyle meşrulaştırır. Oldukça geç bir dönemde başvurulmuş olan biyolojik açıklama da, aslında, kuralı izleyen doğrulama çabaları arasında yerini alır. Ama tabu, sonuçlarından biri olan böyle bir gerekçeyle açıklanamaz.

-İkinci açıklama, yasağı, insanların, fizyolojik ya da psikolojik nedenlerle, yakın akrabalararası cinsel ilişkilerden nefret etmelerine bağlar.

Ne var ki, yasağın sıkça çiğnendiği gözönüne alınırsa, kanbağından kaynaklanan fizyolojik ya da psikolojik tepki savının pek doyurucu olmadığı görülür. Üstünde konuşulması bile hoş karşılanmayan ve insanlık tarihi boyunca, her

toplumun büyük bir titizlikle önlemeye çalıştığı bu ilişki türü, kurulabilir olduğu ölçüde yasaktır. Yoksa, insanların fizyolojik ya da psikolojik nedenlerle kaçındıkları bir birleşmenin böylesine lanetlenmesi ve son derece katı biçimde cezalandırılması hiçbir anlam taşımayacaktır.

Aslında insanların haram birleşmeye gösterdikleri fizyolojik ya da psikolojik tepkinin nedeni, yalnızca, çok sert buyruklar içeren bir yasaklama ve cezalandırma sistemidir. Birarada büyüyen kardeşlerin sırf bu süreç yüzünden,. birbirlerini cinsel açıdan arzulamayacakları savına karşın, yeğenlerin evlenmelerine izin verilen toplumlarda, bunların, çocukluklarını genelde birlikte geçiren ve aralarında kanbağı da bulunan çiftler olarak, normal evlilikler yaptıkları görülür... Eski Mısır, Eski Japonya'da ve Samoa'da, erkeklerin yasak kapsamına girmeyen ablalarıyla evlenebilmeleri, buna karşılık, kızkardeşleriyle evlenmelerinin kesinlikle imkansız olması, tabunun tabii ya da psişik bir tepkiyle açıklanamayacağını kanıtlayan en iyi sosyal örneklerdir. Önemli olan, evliliği yapanlar arasındaki nesnel yakınlığı saptamak değil, şu ya da bu toplumun yasağı koyarken nasıl bir sınır oluşturduğunu kavramaktır. Fizyolojik ya da psikolojik yakınlıkların hiçbir önemi olamaz. Eski Mısır'da erkekler ablalarıyla evlenebiliyorlarsa, bu yalnızca, o toplum için, söz konusu evliliğin bir haram birleşme olmadığını kanıtlar. Bir başka toplum da, aralarında fizyolojik ya da psikolojik hiçbir yakınlık bulunmayan iki kişi arasındaki cinsel ilişkiyi haram birleşme saymışsa, bu ilişki, başka bir ölçüte başvurulmasına gerek kalmadan, yalnız o toplum için ve bu nedenle, cezalandırılması gereken yasak bir ilişkidir. Uygulama varlık nedenini kanbağı ilişkisinde ya da psikolojik yakınlıkta değil, sınırları kesinlikle belirlenmiş olan yasağın sosyalliğinde bulur. Sosyal vicdan kızkardeşiyle evleneni karalar-ken, ablasıyla evleneni aklayabilir. Ayrıca psikanaliz, bu soruna yaklaşırken, haram birleşmenin, tabii bir tepkinin tam tersine, bastırılmaya çalışılan bir çekim yarattığını ve bunun psişik düzlemdeki tepkiyi doğurduğunu düşündürme yolu-

nu seçecektir³⁵⁴.

Kısaca, ikinci yaklaşımda da, sosyal bir olguyu, yarattığı bir başka olguyla anlamlandırmak gibi yanlış bir yöntemle başvurulmuştur. Haram birleşme, olsa olsa, sosyal bir nedenle açıklanabilir.

Bu noktaya gelindiğinde, biyolojik gerekçeyle yasağı açıklayanların içine düştükleri bir yanılgıya da değinmek gerekir. Kanbağı olanlar arasındaki evliliklerden sakat çocuklar doğduğunu ileri sürenler, bazı yakın akraba evliliklerine izin veren toplumların, onları yasak kapsamı içine sokmadıklarını görmezden gelirler. Ne var ki, bir toplum, örneğin yeğenlerarası evlilikleri hoşgörüyorsa, yasak olmayan bu birleşmeden yola çıkıp bir tabuyu açıklamaya çalışmak doğru bir yöntem olamaz.

Yöntemsel açıdan doğru yolu seçenler, haram birleşmeyi bütünüyle sosyal bir kurum sayanlardır:

Bunlardan J.F. McLennan ve H. Spencer, başlangıç toplumlarında savaşçı yapı gereği kız kaçırmanın dıştan evlenme alışkanlığını yerleştirdiğini, yasağın da söz konusu sosyal alışkanlıktan kaynaklandığını savunurlar. Bazı toplumlara ilişkin böyle özel sosyal alışkanlıklardan yola çıkılarak evrensel bir kuralın açıklanamayacağını söyleyen Lévi-Strauss'sa, yasağı doğrudan doğruya dıştan evlenme gibi sosyal bir olgudan türeten kesim içinde, Durkheim'ın açıklamasına özel bir önem verir. Durkheim'a göre, kadınları tabulaştıran dıştan evlenme alışkanlığının kökeninde, kadının cinselliğini ve âdet kanını hedef alan dinsel inançlar vardır. Totemik kümeye kutsal kanbağıyla bağlı olduklarına inanan erkekler, zamanla, totemik kümenin simgesi olan kana bu laşmak anlamına gelen cinsel ilişkilerden kaçınmaya başlarlar. Buna karşılık, başka totem üyelerinin kanı, bu hem lanetleyici, hem de kutsal özelliğe sahip olmadığından, farklı totemik bütünlere ait kadınlar, bu süreçte, evlenilebilir kadınlara dönüşür. Erkekleri, kanbağıyla bağlı oldukları sosyal bütünlere dışındaki kadınlara döndüren bu dinsel kökenli sosyal tavır da, yasağın yaratıcısı olur³⁵⁵.

Doğrusu burada da, evrenselliği tartışma götürür bir sosyal olgu, evrensel bir kuralın nedeni olarak gösterildiğinden, Durkheim yorumu pek açıklayıcı sayılamaz. Ancak, söz konusu yorumla, *Musa ve Tektarncılık'ta* ikinci sıraya geçen dinsel düzenlenme gereğinin, cinsel düzenlenme gereğinin önüne geçip, yasağın varlık nedeni olduğu görülmektedir. Bu da, Durkheim'in, cinsel yasağı bir ilk kural olarak görmeye çalışan düşünürlerin karşısında yer aldığını kanıtlar.

Yasağı, her türlü tartışmayı gereksiz kılacak biçimde, tanrısal bir emir sayanlar da, onu yine dinsel düzenlenmenin gereği olarak sunacaklardır. Aktaş, ilahi otoriteyi reddeden düzen ve ideolojilerin, karşı çıkamaları bile, yasağı açıklamakta zorlandıklarını, ileri sürdükleri ıssal ve duygusal gerekçelerin yetersiz kaldığını söyler. Ona göre, yasağın evrenselliği, "vahyin ve fitratın insanlara yönelttiği tevhidî ilkelere açıklanabilir." Ancak Aktaş, ilkel komünal toplumun, ailesiz, dolayısıyla cinsel yasaksız bir toplum olduğunu da belirtmektedir³⁵⁶. Belki bundan daha doğrusu, "cinsel yasaksız, dolayısıyla da ailesiz" demek olacaktır. Zaten o da toplum değil, sürüdür. Antropoloji, gözlemlenmiş toplumları toplum yapan özelliğin haram birleşme yasağı olduğu konusunda yeterince veri biriktirmiştir. İlkel komünal toplum, toplumsa, tüm "ilkelliği" içinde bu yasaya saygı gösterir. O zaman, cinsel tabunun böylesine ilkelleşen evrenselliğini de açıklayabilmek gerekecektir.

Lévi-Strauss, yasağın, insanlığı tabiatıdan kültüre geçiren kural olduğunu savunurken, Durkheim'a ters düşer. Bu yasakla, insan için tabiatın yasası sona ermekte ve yeni bir düzen başlamaktadır. Sosyal düzenlenmenin başlangıcına denk düşen tabuyla, artık cinslerarası ilişkilerde her şeyin mümkün olamayacağı belirlenecektir. Tabii, kişisel ve keyfi olanın karşısına, sosyal olan çıkacaktır. Toplumun varolabilme yolu budur³⁵⁷.

Cinsel yasak ve onun tabii uzantısı olan dıştan evlenme kurumu, toplumun, aile içi evliliklerle içine kapanan küçük

kümeler olarak kalmasına ve bu yüzden sosyal ilişkilerin son derece kısıtlı işlemesine karşı alınmış bir önlemdir. "Haram birleşme ahlaki açıdan bir suç olmaktan çok, sosyal açıdan bir saçmalaktır" diyen Lévi-Strauss'a göre, topluma kendi gereklerini kabul ettiren kültürel çevre, aile topluluklarını, diğer aile topluluklarına bağımlı kılar³⁵⁸. Bu bağımlılığı ya da vazgeçilmez sosyal dayanışmayı ayakta tutacak olan da değiş-tokuş kurumudur. Kümelerarası düşmanlıklara son vermenin, barış yapmanın, dostlukları perçinlemenin yolu, düşmanları armağanlarla hoşnut etmekten geçer. Bu çerçevede, değiş-tokuş edilebilecek en önemli armağanlar, cinsel yasakla alınabilir ve verilebilir kılınan kadınlardır. *Toplumn onların değiş-tokuşuyla kurulur*. Sosyal barış onların sayesinde sağlanır³⁵⁹.

Roheim'in aktardığı kadarıyla, Leslie A. White da, Lévi-Strauss'la hemen hemen aynı dönemde, benzer bir kültüralist yaklaşımla, yasağı açıklamıştır. White'a göre, hayatı daha güvenli, işbirliğini de zorunlu ve yaygın kılmak üzere bir haram birleşme tanımı oluşturulmuş ve dıştan evlenme kuralları koyulmuştur. Cinsel yasağın bundan başka bir nedeni olamaz³⁶⁰.

Malinowski'nin tanımladığı Trobriand adaları toplumunda, fizyolojik babalık bilinmediği için, halayla cinsel birliklik tabu olmadığı gibi, tam tersine desteklenen bir ilişkidir. Buna karşılık, sosyal babaların kızlarıyla ilişki kurmaları, aralarındaki kanbağı bilinmese de, yasağın ağır biçimde çiğnenmesi sayılır. Yerliler söz konusu tabuyu açıklayabilmek amacıyla şu yorumu yaparlar. Baba, kızının evliliğinde ve gönül işlerinde söz sahibi olduğu için, onunla yatamaz³⁶¹. Tabuya, fizyolojik ya da psikolojik değil, sosyal nedenler arayan bu vahşilerin nesnelliği çarpıcıdır.

Lévi-Strauss düşüncesinde, üzerinde durulması gereken noktalardan biri de dıştan evlenme kurumunun anlamıdır. Lucy Mair, bu düşüncede, cinsel yasakla dıştan evlenme kuralının neredeyse eşanlamlı olduklarını söyler³⁶². Gerçekten de, yasak bir kez koyulduktan sonra, değiş-tokuş uya-

rınca yapılan her evlilik, dıştan evlenme/içten evlenme farkını anlamsızlaştıracak biçimde, bir tür dıştan evlenme sayılır. İçten evlenme uygulayan topluluklar da, aslında, yakın akrabalararası evlilikleri yasaklamaktan geri kalmayan topluluklardır. Sonuçta, dıştan evlenme zorunluluğu diye adlandırılan zorunluluk, yasağı çiğnemedен kendi içine kapanamayacak kadar küçük birimleri bağlayan bir zorunluluktur. İçten evlenme uygulayan topluluklarsa, haram birleşme tehdidi altında kalmayacak kadar genişlemiş kümelerdir. Musevi topluluğu, Katolik topluluğu türü bütünler bile, içten evlenmeyle dıştan evlenme arasındaki çizginin çok belirsizleştiği bir çerçevede, içten evlenme zorunluluğuna uyan topluluklardır. Güney Afrika toplumunda, ırklararası evliliklerin yasaklandığı düşünülürse³⁶³, içten evlenmenin bu doruktaki örneği karşısında, gerçek bir dıştan evlenmenin, farklı ırklardan kişilere birbirleriyle evlenme zorunluluğu getirilerek mümkün kılınabileceğini gösterir. Sonuçta, her toplum aynı zamanda hem dıştan evlenme, hem de içten evlenme kuralına uyar³⁶⁴.

Lévi-Strauss'un, dıştan evlenme/içten evlenme sorununu kendi sistemi içinde çözen değiş-tokuş olgusunun, bazı evlilik türlerinde açıklayıcı olmaktan çıkıp çıkmadığı da, bu düşünceye yöneltilen sorulardan biridir: Yukarıda örneği verilen kardeş evlilikleri ya da Lelele'de rastlandığı biçimde, erkeklerin kızlarının kızlarıyla evlenebilmeleri³⁶⁵, değiş-tokuş esaslı çerçevesinde açıklanabilecek evlilik türleri midir?

Çeşitli toplulukların, özellikle önderlerini, sıradan insanların üstüne çıkarabilmek, onları bir anlamda kutsal, bir anlamda da lanetli kılabilmek için, haram birleşmeye zorladıkları bilinir³⁶⁶. Bazı topluluklardaysa, savaş öncesi dönemlerde³⁶⁷ ya da sosyallik öncesi kaosun yinelenildiği dinsel törenlerde³⁶⁸, bu yasak toplu olarak çiğnenebilir. Ba-lla-lar'da, tehlikeli bir işe girecek olan savaşçı, talismanına güç kazandırmak için, kızkardeşiyle birleşir; Thongalı avcı, hipopotam avlayabilmek için, kızıyla yatarak bir katile dönüşmelidir. Nyassa gölü yakınlarındaki bir kabilede, anne-

siyle ilişki kuranın kurşunlardan etkilenmeyeceğine inanılır³⁶⁹. Ne var ki, yasağın varlığı başka şey, onun bazı özel durumlarda aşılabilir olması başka şeydir. Yukarıdaki örneklerde, erkeklerin yasaklanmış kadınlarla birleşmeleri değiş-tokuş ilkesine zarar vermez. Mısır da firavunların abla-larıyla evlenebilmeleri, onların kutsallaştırılan statülerine uygundur ve bu evlilik, kadınların değiştirilebilir kılınma-dığını göstermez. Ama aynı uygulama, yalnızca firavun sūla-lesi içinde değil, dönemin Mısır'ı içinde yaygınlaşmışsa, orta-da açık bir sorun vardır. Yasağın çiğnenmesi değil de, çok yakın akrabalararası cinsel ilişkilerin yasak olmaktan çıkarılması, değiş-tokuşun evrenselliğine ilişkin görüşü sarsabi-lir. Ayrıca, Elisabeth Copet-Rougier, "Arap evliliği" diye ad-landırılan ve iki erkek kardeşe, kız ve erkek çocuklarını bir-birleriyle evlendirme zorunluluğu getiren evlilik türünün bile, Lévi-Strauss'un değiş-tokuş ilkesini zedelediğini belirte-cektir³⁷⁰.

Lévi-Strauss'un, sosyalliği açıklamak için başvurduğu evrensel değiş-tokuş mantığına karşı çıkan düşünürlerden biri Clastres'dir. Lévi-Strauss tüm önceliği barış ve değiş-tokuş zorunluluğuna bağlarken, Clastres önceliği savaşa verir ve başlangıç toplumlarının yarı-sürekli savaşı toplu-lar olduğunu ileri sürerek, değiş-tokuşu yeniden düşü-nür. Bu toplumlar, birleşmeye, daha büyük bütünler içinde erimeye direnç gösteren ve bu yüzden de diğer toplumlarla savaşıarak onlardan uzak kalmayı seçen toplumlardır. An-cak hiçbir toplum genelleştirilmiş, sürekli bir savaşı sürdü-rerek varlığını koruyamaz. Bu yüzden de, zamana ve koşul-lara göre değişen biçimde, bazı toplumlarla savaşıırken, baş-ka toplumlarla barış yapar. Bu arada, eski dostların yeni düşmanlara, eski düşmanların yeni dostlara dönüştüğü de sık sık görülür. Barış demek değiş-tokuş demektir: Davetler, armağanlar... özellikle de kadınlar. Tabii kadının değiş-tokuş aracına dönüşmesi, her şeyden önce, haram birleşme yasağı ve dıştan evlenme kurumuyla ya da bir ilk kuralla toplumun ortaya çıkışının ifadesidir. Ama burada, başlangıç

toplumları arası barışta, kadınların değiş-tokuş edilmesi, açıkça siyasi bir nitelik taşır. Clastres'a göre, Lévi-Strauss'un yanlıgısı, toplum kurucu edim olarak kadın değiş-tokuşuyla, siyasi-askeri barışın aracı olarak kadınların değiş-tokuşunu aynı düzlemde ele almasıdır; başlangıç toplumunun öncelikle bir değiş-tokuş toplumu olduğunu düşündüğü için... Oysa Clastres, başlangıç toplumunun, özerkliğini koruyabilmek için, ötekiyle dostluk ilişkisini ya da değiş-tokuşu en aza indirmeye çalışan toplum olduğunu savunur. Değiş-tokuş kazançlı değildir. Kazanılan kadın kadar kadın kaybedilir; onları kaçırmak için savaşmak varken... Ne yazık ki bu, toplumun sonunu hazırlayacak genel bir savaşı göze almaktır. Yarı-sürekli savaş için müttefikler bulmak gerektiğine göre, çıkar yol, onları güvenilebilir kayınbiraderlere dönüştürmektir. Özetle, haram birleşme yasağı olduğuna göre, kadın değiş-tokuşu, kadın değiş-tokuşu olduğuna göre de toplum vardır; ama bu değiş-tokuşun, başlangıç toplumunun öncelikli sosyo-politik etkinliği savaşça belirlenmiş değiş-tokuşla bir ilişkisi yoktur ve toplumun varlık nedeni olarak yarı-sürekli savaşın reddini gerektirmez³⁷¹.

Clastres'ın, başlangıç toplumunun varlık nedeni olarak sunduğu yarı-sürekli savaş, değiş-tokuş zorunluluğunu savaşçı topluluklar arası çatışmalara bağlarken, McLennan'ın saviyla bir anlamda birleşir. Gerçekten de, kız tarafıyla erkek tarafı arasında simgesel bir savaşın sergilendiği evlilik törenlerinin çoğu ve evlenen kadının yeni evinde karşılaştığı genelde düşmanca tavır, evliliklerin temelinde, savaşçı topluluklar arasındaki kız kaçırma alışkanlığının bulunduğunu gösterir. Abdülkadir İnan, tüm Türk düğünlerinde kız ve erkek taraflar arasında simgesel bir savaş ve sonra barış yapıldığını söyler. Altay Türkleri, kız istemek için, "dokuz nesil önce aramızda savaş vardı; şimdi biz barış yapmaya geldik" derler³⁷². Saadavi, Arap aşiretleri arasında yaygın olan kız kaçırma uygulamasını, Hatem-ül Tai'nin şu dizelerle övdüğünü aktarır: "Biz kızlarıyla rıza sonucu evlen-

meyiz, onları kılıçlarımızın ucuyla alınız"³⁷³. Mair, Yeni-Gine'de çok yaygın olarak kullanılan bir deyişin "savaşıklamızla evleniyoruz" deyişi olduğunu söyler³⁷⁴. Girard da, birçok Güney Amerika toplumunda, kayınbirader sözcüğünün, aynı zamanda, rakibi, düşmanı, törenlerde yenilecek kurbanı karşıladığını belirtir³⁷⁵.

Lévi-Strauss, bu sosyal alışkanlığın, dıştan evlenme kurumunun³⁷⁶ ve dolayısıyla yasağın nedeni olarak gösterilmesine karşı çıksa da, bir değiş-tokuş zorunluluğundan söz edildiğine göre, kız kaçırma alışkanlığı ardındaki savaşçı mantığın da bu zorunluluğun unsurlarından biri olabileceği düşünülmelidir; siyasi bir unsur... Erkeklerarası bir barışı, gerçek düşmanı alıp vererek yapmak...

Françoise Héritier-Augé, 1991 yılında basılan *Etnoloji ve Antropoloji Sözlüğü*'nün "Haram Birleşme" maddesinde, Lévi-Strauss'un kuramının genel kabul gördüğünü söyler. Yine de düşünürün, ilk kuralı insanlığın temeline yerleştiren açıklamaları iki soruyla karşılaşmaktadır. Bunlardan ilki, hep kadınların mı değiş-tokuş aracı olduklarına ilişkin sorudur; ikinci soruysa, yasağın gerçekten, tabiattan kültüre geçiş anını belirleyip belirlemediğidir³⁷⁷

Lévi-Strauss'un kuramını sert bir dille eleştiren Reed, birinci soruya farklı cevap verecektir: Lévi-Strauss'un, insanlığın başlangıcı ve kadınların erkek hakimiyetine girmeleriyle eşzamanlı saydığı yasak, aslında, "kandaşla cinsel ilişki yasaklaması" değildir. Reed'in ikinci bölümde değinilen savıyla, aralarında kanbağı bulunmayanları da içine alan bu geniş kapsamlı tabuyu, cinsel birleşmede erkeklerin gösterdiği şiddeti önlemeye çalışan kadınlar, dolayısıyla da anaerkil toplum keşfetmiştir³⁷⁸.

Ancak Reed'in önermesi de, dayanak olarak, varlığı kesinlikle kanıtlanamayan bir sosyal yapılanmayı, anaerkil toplumu gösterdiği ölçüde, pek açıklayıcı sayılmayacak bir önerme olarak kalır. Üstelik, yasağın kandaşla cinsel ilişki yasaklaması olmadığına ilişkin savı da tartışılabilecek bir savdır. Elbette, yasağın, aralarında kanbağı bulunmayan

çiftleri kapsayan ölçüde genişlediği doğrudur. Ancak bunun, sınırları çok daraltılabilecek bir ilk yasaklamadan türemiş olduğunu düşünmek de mümkündür. Bazı toplumların kardeşler arası ilişkileri hoş görmesine, Güney Amerika mitoslarında, baba-kız ilişkisinin, sistemde sürekli tikanıklığa yol açmayan önemsiz bir anomali diye sunulabilmesine³⁷⁹ rağmen, genelde, ana, baba ve çocuklardan oluşan kümenin, cinsel yasağın ilk hedefi olduğu açıktır. Özellikle ana-oğul ilişkisini hoş gören toplum örneğine rastlanmamıştır. Serge Moscovici de, evrensel nitelik taşıdığı tartışma götürmeyecek çekirdeğin bu olduğunu söyleyecektir³⁸⁰. Öyleyse, haram birleşme yasağı, nedeni sosyal olsa da, sözkonusu en yakın ilişki açısından, öncelikle, kanbağına dayalı bir yastır. Haram birleşme tipleri, toplumdan topluma ne kadar farklılaşırsa farklılaşsınlar, her yasağın "onsuz olmaz şartı" budur. Gözlemlenmiş her toplumun "onsuz olmaz şartı" da, önce ana-oğul arası ilişkiyi yasaklayan tabudur.

Yine de, Reed, yasağı önce kadınların koyduklarına ilişkin savı bir yana bırakılırsa, Lévi Strauss'un tabuyu insanlıkla özdeşleşmiş bir erkek toplumunun başlangıcına koymasına karşı çıkarken, bir anlamda ikinci soruyu açar. Bu yasak, insanlığın sıfır noktasında kurulan ve tabiattan kültüre geçişi sağlayan köprü müdür?

Jacques Derrida, "Platon'dan bile daha yaşlı" bulduğu bu felsefi tabiat/kültür karşıtlığını, Lévi-Strauss'un, tarihi açıdan kabul edilebilir bir gerçeklik olmadığını söylese de yöntemsel bir araç sayarak koruma yolunu seçtiğini belirtir. Tabiat/kültür ikilemi karşısında izlenebilecek iki yoldan biri budur: Böyle yaşlı kavramların sınırlarını saptamak, ama yine de onları hâlâ işe yarayabilecek araçlar olarak kullanmaya çalışmak... Lévi-Strauss'un seçmediği diğer yol, tabiat/kültür karşıtlığının sınırları kendini hissettirdiği anda, bu kavramların tarihini sağlam ve sistemli bir biçimde sorgulamaktır³⁸¹.

Lévi-Strauss, yasağı açıklamak için, Tylor gibi³⁸², "dışarıdan biri tarafından öldürülmektense, dışarıdan biriyle ev-

lenme" seçeneğinden yola çıkıp tabuyu değiş-tokuş zorunluluğuna bağlarken bile, kurduğu sistemde, bu zorunluluğu, yasağın nedeni olarak göstermek mümkün olamaz. Çünkü, yasak öncesi, bir yokluktur: Tabiat/kültür ikilemi, yasaktan sonra, varsayılan sosyalliğin varsayılan tabiiilikten koparılmasıyla kurulduğuna göre, ona tabiat denilmesi bile mümkün değildir. Öyleyse sosyal ya da kültürel her olgu gibi, sosyal bir ihtiyaç diye sunulan değiş-tokuş da, yasağı izlemek zorunda kalır.

Freud, sözleşme kurgusunda, sosyal olan her şeyi bir ilk kural üstüne inşa eder. Lévi-Strauss da, yasağı toplum kurucu kural olarak sunarken, aynı kurguyu oluşturur. Başlangıca ilişkin her açıklamanın kaçınılmaz çıkmasıdır bu. Her başlangıç kurgusu, başka başlangıçlara ihtiyaç duyar. Toplumu, siyasi iktidarı, hukuki ve dinsel düzenlenmeyi, kadın/erkek ayrımını, dıştan evlenme ve akrabalık kurumlarını ortaya çıkaran bir kurucu ilk kural önermesi, ister istemez, sosyal gerçeklikten önce varolan soyut bir gücü akla getirir. Başlangıç kurguları, sosyal gerçeklikleri bir sistem çerçevesinde kavrayabilmek için gerekli yöntemsel araçlar olabilir, ama kurgunun kendisi sistem dışı kalır ve açıklanamaz. Ya da Jacques Langlois'nın belirttiği gibi, Lévi-Strauss'un yapısal sistemi, yalnızca, sosyal gerçeğin temeline oturtulan bir başka tür gerçeklikle, *insan aklının bilinçaltı yasalarıyla*, Kant'ı hatırlatan yeni "a priori düşünce kategorileri"yle açıklanabilir. Bu da, Lévi-Strauss düşüncesinde, siyasi ve sosyal etkenlere yeterli ağırlık verilmediğini gösterir³⁸³.

Yukarıda, cinsel düzenlenmeyle dinsel düzenlenme arasındaki sıralama sorununa değinildiğinde, sosyal gerçekliği anlamlandırmaya ve doğrulamaya yönelik bir düzenlenmenin bu gerçekliği izleyebileceği, onun nedeni olamayacağı söylenmişti. Aynı biçimde, sistem kurucu bir ilk açıklamadan yola çıkma zorunluluğu ötesinde, insanlığın yaşamadığı bir sosyal gerçekliği, bir ilk kuralla yaratmasının da mümkün olamayacağını kabul etmek gerekir. Haram birleşme

yasağı koyulduysa, bunun nedeni, yasağı doğuran bir sosyal alışkanlığın daha önce yayılmış olmasıdır. McLennan ve Spencer'ın savları hatırlanacak olursa, bu düşünürlerin yasağı açıklamak için başvurdukları sosyal olgular nedensel açıdan doyurucu bulunmasa da, uyguladıkları yöntemin yanlış olduğu söylenemez. Onlar, kendiliğinden sosyal düzenlenmeyi ancak onu izleyebilecek bilinçli bir tasarımdan, genel bir kuraldan, yasaklamadan önce düşünürler. Alışkanlıkları, nasıl koyulduğu mantıksal olarak açıklanamayacak bir yasadan türetmez, yasayı bu alışkanlıkların sonucu olarak gösterirler. Dünyayı düşünceden değil, düşünceyi dünyadan yaratırlar.

Bu, hemen, akrabalık ve dıştan evlenmenin, Lévi-Strauss'a rağmen, haram birleşme yasağının önüne geçip geçmediği sorusunu akla getirecektir. Ne var ki, akrabalık ve dıştan evlenme kurumları, birer kurum olarak, haram birleşme yasağıyla belirlenmişlerdir ve onu izlerler. Kanbağı rollerini cinsel yasaklarla kurulmuş düzen belirler. Yasak koyulmadan önce, ne ana, baba, oğul, kızkardeş kategorileri, ne de bu yüzden, haram birleşme diye adlandırılabilir bir birleşme tipi varolabilir. Öyleyse, yasak öncesinde, belli bir ilişki türünün, yasaklanmasına yol açacak biçimde nitelendirilebilmesine imkan yoktur. Söz konusu nitelendirme ancak yasaktan sonra mümkündür.

Tabii, yasağı çağrıştıran davranış biçimlerinin daha önce ortaya çıktığı düşünülebilir. Yalnızca sosyallik öncesi alışkanlıklar diye adlandırılabilir bu olgular, olsa olsa, henüz kurallarla kuşatılmayan ve dolayısıyla aşılması durumunda zorlamalara yol açmayan davranış tipleri, toplu hayata uyma biçimleridir. Ve bu halleriyle, henüz keyfiliğini koruyan bir ilk düzenlenme tarafından belirlenmişlerdir.

Bu düşünce, kurum olarak akrabalığın, dıştan evlenmenin, sosyal düzenlenmeyi meşrulaştırma zorunluluğu olarak dinsel düzenlenmenin temeline, bir ilk kuralı, cinsel yasayı yerleştiren düşünceye ters düşmez. Ancak, genel olarak siyasi iktidarla özdeşleşen bir erkek hakimiyetinin, daha geri-

ye gidilemeyecek biçimde ilk yasaya takılıp kalmasını ya da bir düşünsel tıkanıklığı engeller. Cins ayırımına dayanan bir siyaset, cinsel yasakla açıklanacaksa ve yasağı açıklayan bir başka olgu da yoksa, siyasi iktidar hakkında söylenebilecek bir şey kalmamıştır. Ama *siyaset yasaya öncelse*, yasa koyma işlemi bir ilk düzenlenme çabası olarak, belli bir alışkanlığa süreklilik kazandırıyor, onu kurumsallaştırıyor, siyasi iktidarın evrensel mantığına ilişkin açıklamaların önü kapanmaz.

Reich, gerek cinsel yasağın, gerekse Oidipus sorununun temeline sosyal baskıyı oturturken, bu doğrultuda bir çabanın örneğini verir. Ona göre, yasağı, savaştan göçebe topluluklardan zaferle çıkanlar, yenilenlere zorla benimsetirler. Oidipus kompleksiye, söz konusu cinsel bastırmadan sonra ortaya çıkar³⁸⁴. Bu kısmen tutarlı yaklaşımla, cinsel yasağa ve Oidipus'a bir belirleyici arayan Reich, Morgan'ın geleneksel savına bağlı kaldığından, aradığını ataerkil toplumda bulacaktır. Çünkü Reich'a göre de, bu toplumun öncesinde, cinsel yasaksız ve Oidipus'suz anaerkil toplum vardır³⁸⁵.

Anaerkil bir toplumun varlığı kesinlikle kanıtlanabilseydi, Oidipus'un, anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçiş ertesinde belirlediğine ilişkin savıyla, Reich haklı çıkardı; Oidipus'un hayvan topluluklarında bile gözlemlendiğini söyleyen Roheim'a karşı... Ne var ki, Reich'ta, Oidipus, biyolojinin sultasından kurtulur, ama bu kez de, babasını tanıyamayacağı bir anasoylu düzende, kimliğinden olur. Oidipus olarak kalmak istiyorsa, ilk belirleyici olan babasını, bir erkek düzeninde araması gerekecektir. Ölüm-cül bir arayış... Reich, yaklaşımına, varolan bütün toplumların erkek hakimiyetli olduklarına ilişkin görüşü ekleyebilseydi, işi çok kolaylaşır, önce cinsel yasağın, sonra da Oidipus'un ardındaki sosyal gücü açıkça görürdü.

Freud'a karşı Reich'ı çıkaran Deleuze ve Guattari de, Oidipus'un evrensellliği savını çürütmek için, bu olgunun bir siyasi iktidar, bir dinsel güç sorunu olduğunu savunurlar.

Gerçekten de, Oidipus'u ve cinsel dürtülerin bastırılmasını uygarlığın kökenine yerleştiren sav, cinsel baskıların haram birleşmeden başka bir şeyi hedeflediği gerçeğini unuttur, siyasi-kültürel, tarihi-dünyevi içeriği Oidipus değirmeni içinde öğütür³⁸⁶. Örneğin Mead, tüm toplumların, varlıklarını sürdürebilmek için, her kuşakta erkek otoritesini tehdit eden Oidipal soruna çözüm aramak zorunda kaldıklarını, bu yüzden de, dünyanın her yerinde haram birleşmeye karşı kurallar koyulduğunu ileri sürerken³⁸⁷, Oidipus olgusunu ilk belirleyiciye dönüştürmektedir.

Buna karşılık, gerek Oidipus'u anaerkillik karşıtı bir ataerkilliğe denk düşürenler, gerekse Oidipus'un kapitalist toplum aşamasına özgü bir sorun olduğunu söyleyenler³⁸⁸, aynı olgunun sınırlarını bu kez gereğinden fazla daraltırlar. Elbette, Mead'e ya da Oidipus'un evrenselliğini onun biyolojik kökenine dayandıran Roheim'a rağmen, bu olguyu belirleyen bir şey vardır: Temelinde, evrensel olduğu kuşkusuz bir ilk yasa, onun temelinde de, haram birleşme yasağını keşfeden cinsin siyaseti ya da uyguladığı baskı yatar. Oidipus'u tarihin belli bir döneminde ortaya çıktığı varsayılan ataerkil toplumla ya da kapitalist toplumla özdeşleştirebilmek için, onu Reich'ın yaptığı gibi³⁸⁹ önce bu evrensel yasadan, sonra da evrensel bir hegemonyadan bütünüyle soyutlamak gerekecektir. Daha ihtiyatlı bir tavırsa, Oidipus'u, ne bütünüyle evrensel bir belirleyici saymak, ne de evrensellikten böylesine bağımsızlaştırmaktır. Tüm toplumları ortak bir temelde anlaşılır kılmaya yönelik arayış, Oidipus'u, binlerce yıldır varlığını sürdür gelmiş siyasi iktidar ilişkisine bağımlı bir süreklilikle donatabilir. Siyasi iktidar başlangıçtan beri, bir erkek hakimiyetiyle özdeşleşiyorsa, bu hakimiyetin kaçınılmaz sonucu, Oidipus'un onu izleyen varlığıdır. Ya da, erkeklerin kadınlar üzerinde kurulmuş hegemonyasını sağlama alıp sürdüren siyaset, düzenli bir biçimde, haram birleşmeyi yasaklama ve Oidipus yaratma siyasetidir.

Fox ve Moscovici'nin bu yolda attıkları adımlar yol göstericidir:

Fox, başlangıç topluluklarının üç ana blok oluşturduğunu söyler: a- yerleşmiş erkekler; b- kadınlar ve çocuklar; c- periferik erkekler. Bu ilk ve temel kümelenmeyi sosyallik yönünde dönüştüren, cinsler arasındaki ve yetişkin erkeklerle genç erkekler arasındaki ilişkileri değiştiren hayati olgu, et yeme alışkanlığının yayılmasıyla, toplu avlanmanın ortaya çıkmasıdır. Avlanma kadınıla erkek arasındaki işbölümünü ortaya çıkardığı gibi, yetişkin erkeklerle genç erkekler arasındaki hiyerarşiyi de farklılaştırır. Erkeklerarası işbirliği gerektiren bu yeni etkinlik, yetişkinlerin, gençleri salt kaba güçle periferide bırakmalarına izin vermez. Yeni rekabet ilişkisinde, yönetme, düzenleme, konuşma, büyü güçlerini kullanma gibi, doğmakta olan insani yetenekler devreye girer. Yetişkinler artık, Fox'ın deyimiyle, akıllı çözümler icat ederek toplumu denetlemeyi öğreneceklerdir. Kadınlar avcı erkeklerden et beklerken, yetişkin erkekler de, artık silahlanmış ve güçlenmiş gençler karşısında, üstünlüklerini ve tabii kadınlarını, karmaşık yöntemlerle korumak zorundadırlar. Homo Sapiens'lerin sosyal ve cinsel ilişkileri açısından, bu gerilimli duruma getirilen devrimci çözüm, inisiyasyon ve evlilik kurumlarının keşfedilmesi olur. Birbirine bağlı bu iki kurumun işlerlik kazanmasıyla, kadınlar ve gençler birçok açıdan denetim altına alınırlar. İnisiyasyon sayesinde oluşturulan yaş kümeleri, gençleri önce genel olarak erkeklere, sonra da güçlü yetişkinlere tabi kılan yeni bir hiyerarşik düzenin katmanlarıdır. Ayrıca, evlilik ancak inisiyasyon sonrasında mümkün olduğundan, kadınlara ulaşmaları sınırlanan gençler karşısında, yetişkinler, belli sayıda genç kadını kendilerine ayırma imkanı bulurlar. Bunun ötesinde, söz konusu düzen, yetişkin erkeklere, gerek bloklar arasında, gerekse başka kümelerle yapılacak sözleşmeler için, genç kadınları dağıtma tekelini verecektir. Fox'a göre, primatlar zaten düzenli çiftler kurabilmekte ve kanbağını tanımaktadırlar. Erkekler, üç blok arasındaki strateji ve ilişkileri yeniden belirleme zorunluluğu yüzünden, birbirinden ayrı olan bu iki unsur, ya da evlilikle akrabalığı, aynı sistem içinde kaynaştırma dehasını gösterirler.

Lévi-Strauss'un deyimiyle, bir değiş-tokuş sistemi olarak, kadınların erkekler arasında bölüştürülmesi ya da dıştan evlenme³⁹⁰... Fox, bu kurgusunda, ilke olarak Lévi-Strauss'un değiş-tokuş kuramını kabul eder, ama yasağın, sözkonusu oluşumda belirleyici bir rolü olmadığını da söyler. Ona göre, insanlar yasaklama öncesinde de akrabalararası cinsel ilişkiden kaçınırlar. Tabunun yaratılması, bu kaçınmanın teyidinden başka şey değildir³⁹¹.

Fox, sürü halinde yetişkin erkeğin gençler aleyhine kadınlara sahip olduğunu söylerken Freud'u, sosyalliğin kadını erkeklerarası bir değiş-tokuş aracına dönüştürdüğünü ileri sürerken Lévi-Strauss'u, bu sosyalliğin başlangıcında erkeklerin büyüclük türü etkinliklerde bulunmaya başladıklarını eklerken de Durkheim'i hatırlatır. Ayrıca, primatların cinsel ilişkilerinde akrabalık ve evlilik gibi sınırlamalara uyduklarına ilişkin savı da, geleneksel biyolojik açıklamalardan pek uzak değildir. Evrensel bir tabuyu hemen hemen yoksayan, akrabalık ve evlilik kurumlarını tabunun önüne yerleştiren, bu çok unsurlu ve karmaşık açıklama şemasına göre, Moscovici'nin başlangıç modeli daha az iddialı, ama daha aydınlıktır.

Moscovici, kadın/erkek ayrımını cinsel yasağın doğurmadığını, kadını erkekten ayıran bir sosyal mekanizmanın sonucunun bu yasak olduğunu söyler. Cins ayrımının biyolojik bir farklılıktan da kaynaklanmadığını düşünen Moscovici'ye göre, başlangıç toplumlarında, kadınla erkeği farklı statülere denk düşüren olgu işbölümüdür. Erkek avlanır, kadın toplar. Kadını kadın, erkeği de erkek yapan toplayıcılık/avcılık ayrımı iki cins arasında farklı araç ve yöntemlerin kullanılmasına, farklı düşünsel göndermeler yapılmasına yol açan bir sosyal gerilim yaratır. Bu sosyal, siyasi ya da kültürel karşıtlıkta, avcılar ya da erkekler, düzenin belirleyicisi olmalarını sağlayan bir üstünlük elde ederler. Bu ilk üstünlük, onların, kadınları daha iyi denetleyebilmeleri ve iktidarlarını pekiştirip sürdürebilmeleri için, haram birleşme yasağı koymalarını sağlar. Yasak da, işbölümünün

yarattığı ilk farklılığı, kesin ve sürekli bir bölünmeye dönüştürür. Erkek hakimiyeti açısından, kadının ayrılıp uzaklaştırılmasını, gittiği ya da geldiği yere göre yabancılaştırılıp, daha sıkı bir denetim altına alınmasını ve böylece kadın/erkek ilişkisinin hiyerarşik bir ilişkiye dönüştürülmesini sağlayan ilk kural, siyasi bir zorunluluk olarak belirlir³⁹². Sonuçta, kadınların böylece bölüşülmesi, erkek üstünlüğünün güçlenip korunması diye adlandırılabilir bir sosyal nedenden kaynaklanmaktadır³⁹³.

Moscovici'nin, çok genel çizgileriyle özetlenen bu görüşü, kadını toplayıcılığa, erkeği de avcılığa yönelten ayrımı açıklayamadığı için, başlangıca ilişkin soruyu yine cevapsız bırakır. Ayrıca, işbölümünün doğurduğu ilk hiyerarşik ilişkiyle, kadın/erkek ayrımını kurumsallaştıran yasa arasında geçen sürecin ve yasanın koyulmasını sağlayan nedenlerin varsayımsal olduğu da düşünülebilir. Ne var ki, kurgusu yeterli bulunmasa da, Moscovici'nin yöntemsel açıdan verdiği önemli bir ders vardır. Bir siyasi iktidar ilişkisi olarak, erkeklerin kadınlar üzerinde kurdukları hakimiyet, kapalı bir kutu olarak sunulmuş ya da soyutlanmış bir ilk kuralla açıklanamaz. Tersine, Moscovici'de, bu kuralın koyulmasını sağlayan olgu, şu ya da bu nedenle, daha önce kurulmuş olan bir hakimiyettir.

Bu siyasi temel üstünde, zorunlu olarak spekülasyon de kalsalar, biyolojik ya da psikolojik kaderciliğe karşı düşünmeyi sağlayan nesnel nedenler araştırılabilir. Örneğin, ilk işbölümünün, boy, güç, ya da saldırganlık türü farklılıklardan kaynaklanmadığı, yalnızca hamile ve çocuk emziren kadınlardan hızlı av takibi gerektiren bir etkinlik istenmesi sonucunda ortaya çıktığı³⁹⁴ ileri sürülebilir. Bu tür yorumlarla, cinsel yasak düşünsel açıdan aşılabılır ve genel olarak siyasi iktidarı güçlendirip, sürdüren bir sosyal teknik diye nitelendirilebilir. Kadın/erkek ayrımı bu yasakla oluşmamışsa, yasak zaten varolan bir ayrımı meşrulaştırıyorsa, cinslerarası mücadelede, erkekler bir ilk farklılığı yasağın süreklilik kazandırdığı bir hiyerarşiye dönüştürmüşlerse,

diğer bütün kuralları bu kural çevresinde toplayan bir sistemle erkek hakimiyetli düzenlenmeye karşı tepkileri önlemeyi başarmışlarsa, ve bu yaklaşımla tabu bir eşrar olmaksızın çıkıp bir üstünlük aracı olarak belirmişse, sosyolojik düşünce, onu hazırlayan, mümkün kılan süreci hedef alabilir. O zaman da, gerek barışçı yorumla sosyal bütünleşmeye denk düşürülen bir değiş-tokuş zorunluluğu, gerek savaşçı yorumla başlangıç toplumlarının siyasi tekniğine dönüşen kadın alışverişi, gerekse açıklayıcı sosyal olgu diye gösterilen alışkanlıklar, bir ilk savaş ya da cinslerarası çatışma çerçevesinde kavranabilir. Belki doğru olan da, bu çerçevede, evrensel yasayı tek sosyal olguyla açıklamaya çalışmaktansa, tüketici olma düşleri görmeden, çeşitli unsurları birleştirerek, mümkün olduğunca anlamlı bir sosyal bütün kurgusu oluşturmaktır. Savaş ve değiş-tokuş mantıklarını kaynaştırarak... Erkeklerin bir taşla iki kuş vurduklarını, kendi aralarında düşmanlık ve dostluğu düğümleyen yarı-sürekli bir sözleşme yapıp, cinslerarası mücadelede kadınlara karşı kesin ve sürekli bir zafer elde ettiklerini düşünerek.

Marcel Mauss, cins ayrımının, toplumları kuşkuyla yer vermeyecek ölçüde damgalamış temel bir bölünme olduğunu, sosyolojinin bu noktada, olması gereken yerin çok gerisinde kaldığını, o güne kadar yalnızca erkeklerin sosyolojisinin yapıldığını, ama kadınların ya da en azından iki cinsin sosyolojisinin yapılamadığını söyler³⁹⁵. Moscovici de, Mauss'un kitabı kaleme aldığı tarihten bu yana değişen pek bir şey olmadığını, kadınların hâlâ keşfedilmemiş bir kıta olarak kaldıklarını, bilgi-dışı bırakıldıklarını, sosyal gerçeklikte ortaya çıkıp, kuramda kaybolduklarını belirtir³⁹⁶.

Bu kuramsal eksikliği gidermenin yolu, bir ilk hakimiyet türü olarak erkeğin kadın karşısında elde ettiği üstünlüğe ve bir yönetme tekniği olarak cinsel yasağa gereken önemi veren siyasi iktidar tanımlamasından geçebilir. İhtiyatla arşınlanması gereken bir yol...

Bourdieu'ye göre, incelenmesi gereken kurum, binlerce yıldır, sosyal yapıların nesnelliği ve zihinsel yapıların öznel-

liği içine kazınmış bir kurumdur; bu yüzden, cinsel hakimi-yete yönelik incelemeler, algılama ya da düşünme kategori-lerini tanıma *nesneleri* olarak ele alacaklarına, tanıma *araç-ları* olarak kullanmak gibi bir çıkmaza kolayca sürükle-nebilirler³⁹⁷.

Sonuç

Siyasi iktidarın cinselliği sözcüklerinin, birbirinden çok farklı iki alanı biraraya getirdiği düşünülebilir. Siyaset kurgusal olduğu bilinen bir insani etkinliktir. Cinselliğinse, özellikle cinsellik kavramı cinsel eyleme indirildiği ölçüde, tabii bir olgu olduğuna inanılır. Bu yüzden, henüz gereğince tanımlanmamış basit bir iktidar düşüncesinde, siyasi iktidarın cinselliği kavramından, tabii bir olgu olarak cinselliğin, bir kurgu olarak siyaseti etkilediği sonucu çıkarılabilir: Bir yanda bağımsız tabii bir alan olan cinsellik, öte yanda, ilke olarak bağımsız kalması gereken, ama insani niteliğinden ötürü, cinsellik kokan siyasi alan... Siyasetin, tabii olan her şeyden uzak kalması gerekirken, cinselleşebilmesinin, bunun dozu arttığı ölçüde yozlaşmaya yol açacağı kanısı da, kurgusal olanla tabii olan arasında kurulan bu karşıtlık ilişkisinin sonucudur. Bu kanının yerleşmesinde, psikanalitik söylemin, söylemi saptıran biçimde yorumlanmasının önemli payı bulunur. Örnekler vermek gerekirse, tarafsız ve tabii dürtüler ötesi bir konum sergilemesi gerektiğine inanılan yöneticilerin olumsuz davranışları yetersiz bir cinsel eğitim sonucu ortaya çıkan bozukluklarla açıklanır. Ya da, yönetilenlerin teslimiyetçi tavırlarının kökeninde cinsel nedenler aranabilir. Elbette psikanalitik yaklaşım, her türlü dogmatizme karşı, siyasi söylemi çözmeye, boyun eğme nedenleriyle boyun eğdirme teknikleri üstüne yeni bir kuram oluşturmaya, cinselliğe ilişkin kuralların siyasi eğitimle yakın bağları bulunduğunu göstermeye çalışacaktır; bir haz alma ilişkisi çerçevesinde, önderlerin hakimiyeti ve uyrukların bu hakimiyeti kabulü ardında yatan içgüdüsel

nedenleri açıklamayı hedefleyecektir. Ancak, bu yapılırken, cinselliği siyasetin belirleyicisine dönüştüren eğilimden de kaçınmak gerekecektir. Bastırılmış dürtüler, adı üstünde, onları bastıran bir güç olduğu ölçüde, sosyal hayatı belirleyebilirler. Yoksa, doruğuna vardırılmış bir basitleştirmeyle, Oidipus kompleksi, her türlü siyasi etkinliğin kökenine oturtulabilir. Ne var ki, böylesine abartılmış bir psikanalizmde, gözden kaçan gerçek, tabiatın Oidipus'a yer vermeyeceğidir. Kompleksin kökeninin biyolojik olduğunu düşünenler bunu pek tuhaf da bulsalar, Oidipus'un ataerkil toplum ya da kültürde aranması şaşırtıcı değildir; ataerkil toplum, kültür, uygarlık ya da insanlık, tabiat karşısında, özdeş kavramlar oldukları için...

Oysa, siyasi iktidarın cinselliği sözcükleri farklı yorumlanabilir; önce cinselliğin, sonra siyasi iktidarın yeniden tanımlanmasıyla... Madalyonun tersinde, siyasi iktidarı belirleyen bir cinsellik değil, cinselliği belirleyen bir siyasi iktidar vardır; toplumun kuruluşuna denk düştüğü ölçüde, kadınlık ve erkeklik rolleriyle tanımlanmış, tabii olmaktan çıkarılıp sosyal bir olguya dönüştürülmüş cinselliğin de kurucusu olan siyasi iktidar; ve erkek toplumun kadın üzerindeki baskısı demek olan bir siyaset...

Toplumla böylesine özdeşleştirilmiş bir siyasi iktidar olgusunu kavramının yolu, onu çokboyutlu düşünmekten geçer:

Devleti ya da devletüstü merkezi gücü siyasi iktidarla bir sayan ve karşısına toplumu oturtan mantığın, geleneksel bir yöneten/yönetilen ayrımı doğrultusunda oluşturduğu açıklama, fazla soyut ve kısmi kalmaya mahkumdur. Siyasi iktidarı yönetenler/yönetilenler arasındaki kategorik bir ayrılık ve buyurma/boyun eğme ilişkisi olarak görenler, önce sınıfsız toplum diye, yöneticisiz bölünmemiş toplumu, sonra da bölünmüş toplumdaki direnme olgusunu, doğrudan siyasi iktidar karşısına oturtmayı seçerler. Ancak, bölünmemiş toplumu ve direnme olgusunu iktidar alanı dışına çıkaran bu dar tanım, gerek bölünmemiş toplumun yaygın siyasi ik-

tidarı, gerekse direnme konusunda gerçekliğe uymayan şemalarla yetinmek zorunda kalır. Böylece, hem bölünmemiş toplumların düzenlenme mekanizmaları hak etmedikleri biçimde küçümsenir, hem de genel olarak siyasi iktidardan söz edilebilmesini engelleyen, siyasi iktidar ilişkilerini zaman ve mekanla sınırlı, görece ve önemsiz ilişkilere dönüştüren belirsizliklere yol açılır. İktidarlara oluşan bir sosyalliği gözardı ederek, sosyal bütünü hayali bir ikileme dönüştürerek, kendi kendisini cansızlaştıran bir siyasi iktidar anlayışıyla önce bu sistemin, sonra da farklı sistemlerin temellerine ulaşmak imkansızdır.

Bu yüzden, siyasi iktidar tiplerinden yalnızca birine denk düşen devletli toplumu ve tabii devletüstü toplumu aşarak, üç ana sosyal yapılanma biçimine ortak bir mantığı araştırma gereği vardır. Bu doğrultuda, önce, her siyasi iktidar tipinde mutlaka ortaya çıkan bir boyut olarak, kutsallık, yasayla/uygulama arasındaki ilişkide aranmalıdır: Otorite ve güç, ilke ve kullanım, asa ve kılıç, en basit toplumdan en karmaşık topluma kadar, her sosyal bütünün vazgeçilmez biçimde kurduğu siyasi iktidar ilişkisinin iki unsurudur. Toplum adını hak eden her bütün de bu ilişkiyi kurduğu için siyasi ve hukukidir... İlişkinin bir diğer adı, kutsal/kutsal olmayandır. Toplamların, zorunlu olarak bir yasaya göre düzenlenmeleri, uygulama karşısına, onu belirleyecek bir kutsallık odağı oturtmaları demektir.

Ve sosyal ilişkilerde belli bir eşitsizliği yaratmayan yasa/uygulama bağı olamaz. Yasa ve onun uygulanması sözcüklerinin hemen akla getireceği gibi, yasa eğer yasaysa, onun olduğu yerde, yasa buyurma ve yasaya uyma gereğine denk düşen bir iktidar ilişkisi vardır. Koşullara göre, yönetilenlerin ve yönetenlerin niteliği, yönetme ve boyun eğme türleri değişebilir, ama değişmeyen bir şey varsa, toplumu toplum yapan bu kurala uyma gereğinin, siyasi iktidarın yalnızca bir yöneticinin, yönetici kesimin, sınıfın ya da devletin iktidarı olarak görülmesini engelleyen biçimde, kuralın hakimiyeti diye adlandırılabilir bir üstünlükle sosyalliği

damgalanmasıdır.

Siyasi iktidarın bu boyutuyla yetinebilenler için, totalitarizmden liberalizme uzanan geniş bir düşünsel yelpazede, siyasetin karşısına hukuku oturtmak, ağırlığı baskıya değil de sosyal sözleşme ve rıza kavramlarına vermek, şiddetin karşısına barışı, kargaşanın karşısına düzeni koymak, geleceksel yöneten/yönetilen karşıtlığını kaçınılmaz bir yasa/uygulama zorunluluğuyla dengelemek, sosyalliği ve siyasiliği kurala bağlamak ya da sosyal kendiliğindenlikten yola çıkıp her türlü yönetimin yerindeliğine vermek mümkündür.

Ne var ki bu tanım da eksik unsurludur: Siyasi iktidarın vazgeçilmez boyutu olarak, sosyal hegemonyanın varlığını atlar... Yasayı belirleyen de siyasettir: Evrenselliği tartışılmaz da olsa, insanlığı yasa değil, yasayı insanlar yaratır. Bu insanların bir kesimi de, temsilcileri oldukları kurallar sayesinde, diğerleri karşısında belirleyici konuma geçer. Belirleyiciler, dönemlere göre değişik adlar alabilir, ama sonuçta hepsinin her dönemde ortak bir adı vardır: Erkekler...

Yine de bu yaklaşım, yönetici cinsin tüm toplumu baştan sona rasyonel bir biçimde çekip çevirebileceği yanılmasını yaratmamalıdır. Erkek hakimiyeti, hiçbir zaman toplumu yukarıdan aşağıya biçimlendiren istikrarlı bir hükmetme türü olamaz. Yoksa, genel sosyal ilişkiler çerçevesi içerisinde, ezilenler diye adlandırılanların ve de kadınların ellerine geçen küçük iktidarlara, kişisel ilişkiler çerçevesinde de, karşındakine boyun eğenin ve erkeğe boyun eğen kadının sık sık elde ettiği görece üstünlüğü açıklama imkanı bulunmaz. Erkeklerin toplumun hakimi olduklarına ilişkin savı abartılı bulup, kadınların durumunun o kadar da kötü olmadığını somut örneklerle kantılamaya çalışanlara karşı çıkma imkanı da...

İktidar ilişkisinin engelli tarafı olarak, kadınların da yaratılmış kadınlıklarını pazarlık konusu yapabildikleri ve bazı mevziler elde edebildikleri gerçeğini reddetmeyen bir hakimiyet düşüncesi, olsa olsa, topluma yaygın bir iktidarlara ağının nihai biçimiyle uyuşur. Tavandan tabana, hakim

olanlardan hakim olunanlara doğru işleyip, onları iki katı kalıba dönüştüren ve her şeyi örten, tekdüze bir güç ilişkisi yerine, hayatın en ince ayrıntılarına kadar sızmış, sonsuzca değişken güç ilişkilerinin, tabandan tavana doğru da işleyerek, genel bir üstünlüğü son aşamada ortaya çıkardıkları düşünmek gerekebilir. Karmaşık sosyal ilişkilerin dışında ve üstünde, belirleyici olan ve ele geçirilip, korunabilen ya da paylaşılabilen bir iktidar kavramı yerine, topluma yaygın bir iktidarlar yumağından süzülüp gelen bir sosyal hegemonya kavramı... Önce her yöneticinin prototipi olan yönetici cinsi, sonra da büyük-küçük, kadın-erkek, bütün yöneticileri bu düzlemde belirleyici kılan, çeşitli taktiklerle değişken koşullara ustaca ayak uydurmaları, iktidarlar yumağı içerisinde bütünlüğüyle ne öngörülebilecek, ne de denetlenebilecek sınırlı oyunları başarıyla oynamalarıdır...

İktidar ilişkilerini bu çerçevede düşünmek şartıyla, dünyayı ikiye ayıran bir bölünmede, siyasi iktidarı yalnızca devlet ya da sınıf iktidarı diye görmek de, yasanın üstünlüğü diye yorumlamak da, temel bir eşitsizliği atlamak olacaktır. Genel bir erkek hakimiyeti, hiçbir toplumun gerçek anlamda demokratik sayılamayacağını düşündürtecek biçimde, bir ilk baskıyla ortaya çıkmış ve sürmüşse, dünyayı ve siyasi iktidarı kavramanın yolu, erkeklerin kadınlar karşısındaki keyfi-siyasi üstünlüğünü sorgulamaktan geçer.

Notlar

1. Pierre CLASTRES "Le retour des lumières". *Revue française de science politique*. Février 1977. S. 25.
2. Marcel GAUCHET. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre 2*. S. 25.
3. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*. S. 133.
4. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.
5. René GIRARD. *La violence et le sacré*. S. 459, 460.
6. René GIRARD. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. S. 85.
7. Nicole LORAUX. "Notes sur l'un, le deux et le multiple". *L'Esprit des lois sauvages*. S. 167; Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*. S. 235.
8. Alfred ADLER. *La mort est le masque du roi*. S. 305, 306.
9. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*.
10. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*.
11. Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*.
12. Michel FOUCAULT. *La volonté de savoir*. S. 121, 122.
13. Michel FOUCAULT. *La volonté de savoir*. S. 121.
14. Gilles DELEUZE. *Foucault*. S. 80.
15. Michel FOUCAULT. *Surveiller et Punir*. "Vérité et Pouvoir" La crise dans la tête. *L'Arc*, 70.
16. Nicole-Claude MATHIEU. "Différenciation des sexes". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. S. 663.
17. Georges BALANDIER. "Le politique des anthropologues". *Traité de science politique 1*. S. 325.

18. Georges BALANDIER. *Le détour*. S. 61, 62.
19. Fatna Ait SABBAB. *La femme dans l'inconscient musulman*. S. 128.
20. Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*. S. 44.
21. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*. S. 90, 94.
22. Nicole-Claude MATHIEU. "Quand céder n'est pas consentir". *L'Arraïsonnement des femmes*. S. 217.
23. Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*. S. 99.
24. Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*. S. 194.
25. Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*. S. 70, 71.
26. Pascal BRUCKNER- Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*. S. 45, 51.
27. Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*. S. 107.
28. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*. S. 233.
29. Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie*. S. 96, 97.
30. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*. S. 234, 235.
31. Nicole-Claude MATHIEU. "Quand céder n'est pas consentir". *L'Arraïsonnement des femmes*. S. 195.
32. Paola TABET. "Fertilité naturelle, reproduction forcée". *L'Arraïsonnement des femmes*. S. 66-131.
33. Juliet MITCHELL. *Kadınlık durumu*. S. 156.
34. Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*. S. 51.
35. Paola TABET. "Fertilité naturelle, reproduction forcée". *L'Arraïsonnement des femmes*. S. 66-131.
36. Belma TOKUROĞLU. "Adaletsiz barış, adaletsiz eşitlik ve adaletsiz gelişme olamaz". *Tezkire*, 3. S. 62.
37. Ferhunde ÖZBAY. "Kadının statüsü ve doğurganlık". *Türkiye'de kadın olgusu*. S. 151-167.

38. Chantal MOUBACHIR. *Simone de Beauvoir*. S. 99.
39. Paola TABET. "Fertilité naturelle, reproduction forcée".
L'Arraisonnement des femmes. S. 66-131.
40. Juan GOYTISOLO. *Chroniques Sarrasines*. S. 177.
41. Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü y z *. S. 25.
42. Roger-Henri GUERRAND. "Mast rbasyona lanet".
Batı'da a k ve cinsellik. S. 284.
43. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. S. 54.
44. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*.
S. 80-82.
45. Georges BALANDIER. *Le détour*. S. 63-65.
46. Carolyn G. HEILBRUN. *Kadının  zya amını yazarken*. S.
15.
47. Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*. S. 237.
48. Nicole-Claude MATHIEU. "Femmes. Matière à reproduire".
L'Arraisonnement des femmes. S. 8, 9.
49. Nicole-Claude MATHIEU. "Quand céder n'est pas consentir".
L'Arraisonnement des femmes. S. 228-237.
50. Claire MICHARD-MARCHAL-Claudine RIBERY. "Enonciation et effet idéologique".
L'Arraisonnement des femmes. S. 163.
51. Nicole-Claude MATHIEU. "Quand céder n'est pas consentir".
L'Arraisonnement des femmes. S. 230.
52. Nicole ECHARD. "Même la viande est vendue avec le sang".
L'Arraisonnement des femmes. S. 49.
53. Odile JOURNET. "Les hyper-mères n'ont plus d'enfants".
L'Arraisonnement des femmes. S. 31.
54. Nicole LORAUX. *Les mères en deuil*. S. 107.
55. Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*. S. 160.
56. Lynn SEGAL. *Gelecek kadın mı?* S. 49,50.
57. Carolyn G. HEILBRUN. *Kadının  zya amını yazarken*. S.

58. Halime TOROS. "Sözün boşunlığı ve anlam sorunu üzerine." *Tezkire*, 3. S. 72.
59. Sheila ROWBOTHAM. *Kadın bilinci, erkek dünyası*. S. 15.
60. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*. S. 32, 36.
61. Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*. S. 114.
62. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*. S. 243-245.
63. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*. S. 119.
64. Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*. S. 125.
65. Fatma Ait SABBAN. *La femme dans l'inconscient musulman*.
66. Claude LEVI-STRAUSS. *L'Origine des manières de table*. S. 420, 421.
67. Claude LEVI-STRAUSS. *L'Origine des manières de table*. S. 137; *Du miel aux cendres*. S. 172.
68. Claude LEVI-STRAUSS. *L'Origine des manières de table*. S. 286, 135.
69. Claude LEVI-STRAUSS. *Le cru et le cuit*. S. 163.
70. Madeleine BOUCHEZ. *La faute*. S. 14.
71. SOPHOCLE. "Oedipe Roi". *Théâtre complet*. S. 105-143.
72. Glauco CARLONI-Daniela NOBILI. *La mauvaise mère*. S. 85.
73. Claude LEVI-STRAUSS. *L'Homme nu*. S. 398, 185, 186; *Histoire de lynx*. S. 218, 219.
74. Bronislaw MALINOWSKI. *Vahşilerin cinsel yaşamı*. S. 403-427.
75. Claude LEVI-STRAUSS. *Le cru et le cuit*. S. 120.
76. Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*. S. 203.

77. Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*. S. 118.
78. Friedrich ENGELS. *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni*. S. 19, 20, 30, 31.
79. Lewis Henry MORGAN. *Eski Toplum I*. S. 180-182.
80. Kate MILLETT. *Cinsel politika*. S. 172-174.
81. Joseph CAMPBELL. *Batı mitolojisi. Tanrının maskeleri*. S. 56, 57.
82. Andrée MICHEL. *Feminizm*. S. 30.
83. A. Muhibbe DARGA. *Eski Anadolu'da kadın*. S. 2.
84. Evelyn REED. *Kadının evrimi I*. S. 105-112, 149-177.
85. Evelyn REED. *Kadının evrimi II*. S. 95, 123.
86. Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*. S. 44-83.
87. Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*. S. 151.
88. Cheryl BENARD-Edit SCHLAFFER. *Erkekler. Kadınlar için bir kullanma kılavuzu*. S. 19.
89. Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*. S. 85, 152.
90. Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*. S. 20.
91. Bronislaw MALINOWSKI. *İlkel toplumlarda cinsellik ve baskı*. S. 18, 19, 41, 42.
92. Margaret SMITH. *Bir Kadın sufi: Rabia*. S. 154.
93. Bronislaw MALINOWSKI. *Kuzeybatı Melanezya'da vahşilerin cinsel yaşamı*. S. 45.
94. Robert BRIFFAULT. *Analar*. S. 153, 154-158, 171.
95. Bronislaw MALINOWSKI. *Kuzeybatı Melanezya'da vahşilerin cinsel yaşamı*. S. 152.
96. Robert BRIFFAULT. *Analar*. S. 173, 174.
97. Robert BRIFFAULT. *Analar*. S. 178, 135, 144.
98. Şirin TEKELİ. *Kadınlar ve siyasal, toplumsal hayat*. S. 58.
99. Robert BRIFFAULT. *Analar*. S. 157.
100. Robert BRIFFAULT. *Analar*. S. 178.

101. Georges DUBY. *Şövalye, kadın ve rahip*. S. 56.
102. Bronislaw MALINOWSKI. *Vahşilerin cinsel yaşamı*. S. 22.
103. Evelyn REED. *Kadının evrimi II*. S. 42.
104. Robert BRIFFAULT. *Analar*. S. 236-241.
105. Friedrich ENGELS. *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni*. S. 84.
106. Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie*. S. 206.
107. Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie*. S. 211.
108. Nicole ECHARD. "Matriarcat." *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. S. 455.
109. Juliet MITCHELL. "Kadın ve eşitlik". *Kadın ve eşitlik*. S. 39.
110. Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*. S. 41.
111. Kate MILLETT. *Cinsel politika*. S. 173, 54.
112. Sheila ROWBOTHAM. *Kadın bilinci, erkek dünyası*. S. 72, 69.
113. Fatmagül BERKTAY. *Kadın olmak/yaşamak/yazmak*. S. 63, 160.
114. Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*. S. 86.
115. Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*. S. 20.
116. Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*. S. 206.
117. Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*. S. 121, 147, 153, 118, 119.
118. Pierre BOURDIEU. *Réponses*. S. 149.
119. Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*. S. 115.
120. Rosalind DELMAR. "Engels'in Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökenine yeniden bakış". *Kadın ve eşitlik*. S. 137, 140.
121. Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*. S. 87.

122. Gülnur SAVRAN. "Feminizmler". *Yapıt*, 9. S. 13.
123. Lynne SEGAL. *Ağır çekim*. S. 92.
124. Simone de BEAUVOIR. *Ben bir feministim*. S. 12, 18, 20.
125. Nikolay Gavriloviç ÇERNİŞEVSKI. *Nasıl yapmalı?* 2. S. 347-379.
126. Gülnur SAVRAN-Nesrin TUNA. "Önsöz". *Kadının görünmeyen emeği*. S. 12.
127. Christine DELPHY. "Baş düşman". *Kadının görünmeyen emeği*. S. 90.
128. Heidi HARTMANN. "Marksizm'le feminizmin mutsuz evliliği". *Kadının görünmeyen emeği*. S. 139, 140.
129. Aynur DEMİRDİREK. *Osmanlı kadınlarının hayat hakkı arayışının bir hikayesi*. S. 126-128.
130. Marilyn FRENCH. *Kadınlara karşı savaş*. S. 58.
131. Jules MICHELET. *La femme*. S. 208, 210.
132. Pierre BOURDIEU. *Réponses*. S. 148, 149.
133. Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*. S. 87.
134. Gülnur SAVRAN-Nesrin TUNA. "Önsöz." *Kadının görünmeyen emeği*. S. 11.
135. Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü yüzü*. S. 186.
136. MAURICE GODELIER. *La production des grands hommes*. S. 221.
137. Daniel GAXIE. *Le cens caché*. S. 131.
138. Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. S. 36, 51.
139. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*. S. 30-32.
140. Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. S. 196.
141. Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale*. S. 152-157.

142. Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*. S. 293.
143. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*. S. 44, 101, 102.
144. Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. S. 35, 36.
145. Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*. S. 89
146. Melanie KLEIN. "Sevgi, suçluluk duygusu ve telafi içgüdüsü". *Bilinçaltından aklın ruhuna ulaşmak*. S. 35.
147. Erich FROMM. *Sevgi ve şiddetin kaynağı*. S. 103, 113.
148. Kate MILLETT. *Cinsel politika*. S. 54.
149. Fatma Ait SABBABH. *La femme dans l'inconscient musulman*. S. 134.
150. Carolyn G.HEILBRUN. *Kadının özyaşamını yazarken*. S. 103.
151. Chantal MOUBACHIR. *Simone de Beauvoir*. S. 101.
152. Françoise HERITIER-AUGE. "Famille". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. S. 274.
153. Maurice GODELIER. *La production des grands-hommes*. S. 190-198.
154. Roger-Gérard SCHWARTZENBERG. *L'Etat spectacle*. S. 89.
155. Madeleine GRAWITZ. "Psychologie et Politique." *Traité de Science Politique*, 3. S. 43.
156. Georges BALANDIER. *Le détour*. S. 70-74.
157. Fatima MERNISSI. *Hanım sultanlar*. S. 119-127.
158. Fatima MERNISSI. *Hanım sultanlar*. S. 176.
159. Fatima MERNISSI. *Hanım sultanlar*. S. 194, 74-77, 112, 113.
160. Nejla AKKAYA. "İslam hukukunda kadının siyasi hakları". *İslami Araştırmalar* , 4. S. 239.
161. Fatima MERNISSI. *Hanım sultanlar*. S. 29, 34, 35, 39.
162. Stéphanie COONTZ-Peta HENDERSON. "Sınıflı ve dev-

- letli toplumların kökenindeki mülkiyet biçimleri, politik iktidar ve kadın emeği". *Kadının görünmeyen emeği*. S. 23.
163. Fatima MERNISSI. *Hanım sultanlar*. S. 111, 52, 37, 197.
164. Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü yüzü*. S. 60.
165. Cihan AKTAŞ. *Modernizmin evsizliği ve ailenin gerekliliği*. S. 55, 56.
166. Margaret SMITH. *Bir kadın sufi: Rabia*. S. 168.
167. Sheila ROWBOTHAM. *Féminisme et révolution*. S. 241.
168. Eric HOBSBAWN. "Sosyalist ikonografide erkek ve kadın." *Değer*, 3. S. 20.
169. Heidi HARTMANN. "Marksizm'le feminizmin mutsuz evliliği". *Kadının görünmeyen emeği*. S. 161.
170. Cihan AKTAŞ. *Modernizmin evsizliği ve ailenin gerekliliği*. S. 62.
171. Nilüfer GÖLE. *Modern mahrem*. S. 119-125.
172. Serpil ÜŞÜR. "İslamcı kadınların yaşam alanı. Tepkisel indirgemecilik mi?" *Türkiye'de kadın olgusu*. S. 145.
173. Meryem KORAY. "Kadın, siyaset, kota." *Türkiye'de kadın olgusu*. S. 216.
174. Stephanie COONTZ-Peta HENDERSON. "Sınıflı ve devletli toplumların kökenindeki mülkiyet biçimleri, politik iktidar ve kadın emeği". *Kadının görünmeyen emeği*. S. 52.
175. Carolyn G. HEILBRUN. *Kadının özyaşamını yazarken*. S. 62.
176. Madeleine GRAWITZ. "Psychologie et Politique." *Traité de Science Politique*, 3. S. 43.
177. Roger-Gérard SCHWARTZENBERG. *L'Etat spectacle*. S. 89.
178. Alfred ADLER. "Sexe et souveraineté". *Pouvoirs*, 8. S. 116.

179. A. Muhibbe DARGA. *Eski Anadolu'da Kadın*. S. 101, 103.
180. Marilyn FRENCH. *Kadınlara karşı savaş*. S. 53, 57.
181. Fatma MERNİSSİ. *Hanım sultanlar*. S. 197, 123.
182. Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*. S. 87.
183. Şirin TEKELİ. *Kadınlar için*. S. 123-132.
184. Lucy MAIR. *Le mariage*. S. 156.
185. Georges DUBY. *Erkek ortaçağ*. S. 111.
186. Emile DURKHEIM. *Toplumbilimsel yöntemin kuralları*. S. 145-148.
187. Pierre BOURDIEU - Jean-Claude PASSERON. *La reproduction*. S. 214, 215, 98.
188. Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*. S. 95.
189. Nicole LORAUX. "Notes sur l'un, le deux et le multiple". *L'Esprit des lois sauvages*. S. 167, 168.
190. Alexis de TOCQUEVILLE. *De la démocratie en Amérique*.
191. Şirin TEKELİ-Meryem KORAY. *Devlet, kadın, siyaset*. S. 76.
192. Barbara EHRENREICH-Deidre ENGLISH. *Cadılar, büyücüler ve hemşireler*. S. 15, 16.
193. Fatmagül BERKTAY. "Kadınların tarihinden tüyler ürpertici bir yaprak". Barbara EHRENREICH-Deidre ENGLISH. *Cadılar, büyücüler ve hemşireler*. S. 75.
194. Françoise DEKEUWER-DEFOSSEZ. *Droits des femmes*. S. 12, 13.
195. Stephanie COONTZ-Peta HENDERSON. "Sınıflı ve devletli toplumların kökenindeki mülkiyet biçimleri, politik iktidar ve kadın emeği". *Kadının görünmeyen emeği*. S. 19.
196. Françoise DEKEUWER-DEFOSSEZ. *Droits des femmes*. S. 192.
197. Daniel GAXIE. *Le cens caché*. S. 138.

198. Ayşe BUĞRA. "Piyasa ve kadınlar üstüne". *Yapıt*, 9. S. 105.
199. Pierre LEGENDRE. *Jour du pouvoir*. S. 66.
200. Pierre LEGENDRE. *L'Amour du censeur*. S. 131.
201. Elisabeth BADINTER. *Annelik sevgisi*. S. 232-238.
202. Philippe ARIES. "Réflexions sur l'histoire de l'homosexualité". *Sexualités occidentales*. S. 83.
203. Georges BALANDIER. *Le détour*. S. 66.
204. Georges DUBY. *Şövalye, kadın ve rahip*. S. 282.
205. Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*. S. 9.
206. Lee COMER. *Evlilik mahkumları*. S. 321, 322.
207. Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*. S. 79, 80.
208. Margaret WALTERS. "Kadınların hakları ve kadınların uğradıkları haksızlıklar. Mary Wollstonecraft, Harriett Martineau, Simone de Beauvoir". *Kadın ve eşitlik*. S. 233, 234.
209. Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*. S. 95.
210. Chantal MOUBACHIR. *Simone de Beauvoir*. S. 98.
211. Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*. S. 267.
212. Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*. S. 284, 285.
213. Necla ARAT. *Feminizmin ABC'si*. S. 49, 50, 56.
214. Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*. S. 152-159.
215. Pierrette DESY. "L'Homme-femme". *Libre*, 3..S. 90, 91.
216. Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*. S. 438, 439.
217. Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*. S. 187-189.
218. Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*. S. 279, 274.
219. Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*. S. 251-257.
220. Shere HITE. *Hite raporu*. S. 212, 213.
221. Murat BARDAKÇI. *Osmanlı'da seks*. S. 46.

222. Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*. S. 72, 73.
223. Donatien Marquis de SADE. *Les prospérités du vice*. S. 128, 34.
224. Simone de BEAUVOIR. *Sade'ı yakmalı mı?* S. 44, 45.
225. Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*. S. 17-33.
226. Kate MILLETT. *Cinsel politika*. S. 85, 57.
227. Sheila ROWBOTHAM. *Kadın bilinci, erkek dünyası*. S. 71, 79.
228. Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*. S. 169.
229. Karen HORNEY. *Kadın psikolojisi*. S. 57.
230. Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. S. 194.
231. Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*. S. 213-217.
232. Ernest HEMINGWAY. *Bonjour Paris*. S. 139, 140.
233. Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*. S. 276.
234. Dilek DOLTAŞ. "Batı'daki feminist kuramlar ve 1980 sonrası Türk feminizmi". *Türkiye'de kadın olgusu*. S. 53.
235. Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*. S. 203.
236. Rosalind COWARD. *Kadınlık arzuları*. S. 211.
237. Evelyn REED. *Kadının evrimi I*. S. 72-77.
238. Robin FOX. "Les conditions de l'évolution sexuelle". *Sexualités occidentales*. S. 10.
239. Georges BATAILLE. "L'Inceste et le passage de l'animal à l'homme." *Critique*, 44. S. 57.
240. Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. S. 196.
241. Evelyn REED. *Kadının evrimi II*. S. 26.

242. Nicole-Claude MATHIEU. "Quand céder n'est pas consentir". *L'Arraïsonnement des femmes*. S. 189.
243. Rosalind COWARD. *Kadınlık arzuları*. S. 212.
244. Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*. S. 46.
245. Suzanne BROGER. *Bizi aşktan koru*. S. 223.
246. Karen HORNEY. *Kadın psikolojisi*. S. 144.
247. Robert SEIDENBERG-Karen DECROW. *Eviyle evli kadınlar*. S. 120.
248. Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*. S. 122, 123.
249. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*. S. 87, 88, 200, 203.
250. Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*. S. 18, 22.
251. Jules MICHELET. *La femme*. S. 17-19.
252. Simone de BEAUVOIR. *Sade'i yakmalı mı?* S. 14, 15, 76, 81, 91.
253. Leopold Von SACHER-MASOCH. "Çocukluk anısı ve roman üzerine düşünce". *Kürklü Venüs*. S. 238, 239.
254. Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie*. S. 63, 64.
255. Georges DUBY. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. S. 165, 166.
256. Georges DUBY. *Şövalye, kadın ve rahip*. S. 116, 117.
257. Susan BROWNMILLER. *Cinsel zorbalık*. S. 17, 18.
258. Beatrice FAUST. *Kadınlar, seks ve pornografi*. S. 164.
259. Susan BROWNMILLER. *Cinsel zorbalık*. S. 36-220.
260. Lynne SEGAL. *Ağır çekim*. S. 294-309.
261. Daniel LAGACHE. "Pouvoir et personne". *Pouvoirs*, 8. S. 76.
262. Marilyn FRENCH. *Kadınlara karşı savaş*. S. 212.

263. Lynne SEGAL. *Ağır çekim*. S. 280.
264. Beatrice FAUST. *Kadınlar, seks ve pornografi*. S. 23.
265. Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*. S. 68, 69.
266. Kate MILLETT. *Sokak kadınları*. S. 79, 80.
267. Susan BROWNMILLER. *Cinsel zorbalık*. S. 513-516.
268. Marilyn FRENCH. *Kadınlara karşı savaş*. S. 211.
269. Tania MODLESKI. *Hınçla sevmek*. S. 88, 94.
270. Lynne SEGAL. *Ağır çekim*. S. 280.
271. Andras ZEMPLENI. "Pouvoir dans la cure et pouvoir social." *Pouvoirs*, 8. S. 143, 144; Georges BALANDIER. *Le détour*. S. 67.
272. Robert BRIFFAULT. *Analar*. S. 128, 129, 164, 165.
273. Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. S. 197.
274. Rosalind COWARD. *Kadınlık arzuları*. S. 190.
275. Necla ARAT. *Feminizmin ABC'si*. S. 18.
276. Jules MICHELET. *La femme*. S. 159, 160.
277. Rosalind COWARD. *Kadınlık arzuları*.
278. Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*. S. 163.
279. Cihan AKTAŞ. *Modernizmin evsizliği ve ailenin gerekliliği*. S. 119-125.
280. Cihan AKTAŞ. *Modernizmin evsizliği ve ailenin gerekliliği*. S. 110.
281. Esther VILAR. *Kölenin mutluluğu*. S. 14, 24, 25, 34.
282. Collette DOWLING. *Sindrella kompleksi*. S. 35, 36, 39.
283. Virginia WOOLF. *Deniz feneri*. S. 244; Inge STEPHAN. *Yetenekli kadının yazgısı*. S. 67.
284. Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü yüzü*. S. 102, 103.
285. Lynne SEGAL. *Ağır çekim*. S. 98.
286. Heidi HARTMANN. "Marksizmle feminizmin mutsuz ev-

- liliği." *Kadının görünmeyen emeği*. S. 143.
287. Pierre BOURDIEU. *Réponses*. S. 147; "La domination masculine". *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 84. S. 12-14.
288. Robert SEIDENBERG-Karen DECROW. *Eviyle evli kadınlar*. S. 114, 123.
289. Alfred ADLER. "Sexe et souveraineté". *Pouvoirs*, 8. S. 137.
290. Karl MARX. *Misère de la philosophie*. S. 96, 97; *Ekonomi politığın eleştirisine katkı*. S. 45-51.
291. Emile DURKHEIM. *Toplumbilimsel yöntemin kuralları*. S. 125.
292. Pierre BOURDIEU-Jean Claude CHAMBOREDON Jean-Claude PASSERON. *Le métier de sociologue*. S. 35, 165.
293. Emile DURKHEIM. *Toplumbilimsel yöntemin kuralları*. S. 123.
294. Raphaël DRAI. "Science politique et psychanalyse." *Traité de science politique, III*. S. 143.
295. Elisabeth ROUDINESCO. *Pour une politique de la psychanalyse*. S. 54.
296. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*. S. 178-180.
297. Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*. S. 89.
298. Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*. S. 111, 112.
299. Philippe BRAUD. "Du pouvoir en général au pouvoir politique". *Traité de science politique, I*. S. 377, 378.
300. Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*. S. 127.
301. Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*. S. 147, 148.
302. Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*. S. 230.

303. Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*. S. 63.
304. Jacques LANGLOIS. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?* S. 46.
305. Sigmund FREUD. *Malaise dans la civilisation*. S. 103.
306. Jacques LANGLOIS. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?* S. 47, 51.
307. Marcel GAUCHET. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre*, 2. S. 25.
308. Sigmund FREUD. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. S. 70.
309. Sigmund FREUD. *Malaise dans la civilisation*. S. 37.
310. Sigmund FREUD. *Malaise dans la civilisation*. S. 44.
311. Elisabeth ROUDINESCO. *Pour une politique de la psychanalyse*. S. 53.
312. Sigmund FREUD. *Malaise dans la civilisation*. S. 52.
313. Sigmund FREUD. *Malaise dans la civilisation*. S. 91.
314. Herbert MARCUSE. *Eros ve uygarlık*. S. 101.
315. Roger-Gérard SCHWARTZENBERG. *Sociologie politique*. S. 404.
316. Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*. S. 93.
317. Herbert MARCUSE. *Eros ve uygarlık*. S. 91.
318. Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*. S. 563.
319. Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*. S. 89.
320. Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*. S. 112.
321. Herbert MARCUSE. *Eros ve uygarlık*. S. 89.
322. Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*. S. 113.
323. Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*. S. 175.
324. Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*. S. 153.
325. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*. S. 208.

326. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*. S. 215.
327. Wilhelm REICH. *Cinsel ahlakın boygöstermesi*. S. 172.
328. Elisabeth ROUDINESCO. *Pour une politique de la psychanalyse*. S. 121, 122.
329. Abram KARDINER-Edward PREBLE. *Introduction à l'Ethnologie*. S. 331-333.
330. Elisabeth BADINTER. *Annelik sevgisi*. S. 232-238.
331. Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü yüzü*. S. 190; "La domination masculine". *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 84. S. 4.
332. Susan BROWNMILLER. *Cinsel zorbalık*. S. 410.
333. Tania MODLESKI. *Hınçla sevmek*. S. 27.
334. Heidi HARTMANN. "Marksizmle feminizmin mutsuz evliliği". *Kadının görünmeyen emeği*. S. 164.
335. Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*. S. 272-279.
336. Marilyn FRENCH. *Kadınlara karşı savaş*. S. 225.
337. Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*. S. 62, 56.
338. Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*. S. 140.
339. Wilhelm REICH. *Cinsel ahlakın boygöstermesi*. S. 172.
340. Ursula LESSING. "Freud'a göre içgüdü ve içgüdülerin yazdığı kader" *Bilinçaltından aklın ruhuna ulaşmak*. S. 95.
341. Michel FOUCAULT. *Histoire de la folie*. S. 272, 288, 290.
342. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*. S. 207.
343. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*. S. 191.
344. Elisabeth ROUDINESCO. *Pour une politique de la psychanalyse*. S. 53.
345. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*. S. 211.
346. Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*. S. 175.

347. Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*. S. 112.
348. Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*. S. 37.
349. Herbert MARCUSE. *Eros ve uygarlık*. S. 79-100.
350. Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*. S. 3-13.
351. Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*. S. 15-16.
352. Georges DUBY. *Şövalye, kadın ve rahip*. S. 92, 93.
353. Georges DUBY. *Erkek Ortaçağ*. S. 33.
354. Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*. S. 12-22.
355. Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*. S. 23-24.
356. Cihan AKTAŞ. *Modernizmin evsizliği ve ailenin gerekliliği*. S. 167.
357. Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*. S. 50-52.
358. Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*. S. 556.
359. Norbert ROULAND. *Anthropologie juridique*. S. 239.
360. Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie*. S. 491.
361. Bronislaw MALINOWSKI. *Kuzeybatı Melanezya'da vahşilerin cinsel yaşamı*. S. 397, 400.
362. Lucy MAIR. *Le mariage*. S. 20.
363. Lucy MAIR. *Le mariage*. S. 32-34.
364. Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*. S. 53.
365. Lucy MAIR. *Le mariage*. S. 43.
366. Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages*. S. 49, 50.
367. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*. S. 244.
368. Michel MAFFESOLI. *Essais sur la violence*. S. 94, 118.

369. Roger CAILLOIS. *L'Homme et le sacré*. S. 56.
370. Elisabeth COPET-ROUGIER. "Alliance." *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. S. 42.
371. Pierre CLASTRES. "Archéologie de la violence." *Libre*, 1. S. 161-169.
372. Abdülkadir İNAN. *Makaleler ve incelemeler*. S. 344-346.
373. Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü yüzü*. S. 154.
374. Lucy MAIR. *Le mariage*. S. 82.
375. René GIRARD. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. S. 111.
376. A. R. RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive*. S. 124.
377. Françoise HERITIER-AUGE. "Inceste." *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. S. 348.
378. Evelyn REED. *Bilimde cins ayrımı*. S. 209.
379. Claude LEVI-STRAUSS. *L'Homme nu*. S. 398.
380. Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*. S. 280.
381. Jacques DERRIDA. *L'Écriture et la différence*. S. 415, 417.
382. Françoise HERITIER-AUGE. "Inceste." *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. S. 348.
383. Jacques LANGLOIS. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?* S. 32.
384. Wilhelm REICH. *Cinsel ahlakın boygöstermesi*. S. 176, 175.
385. Wilhelm REICH. *Cinsel ahlakın boygöstermesi*. S. 179.
386. Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*. S. 202, 204, 113.
387. Margaret MEAD. *Le fossé des générations*. S. 47, 48.
388. Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*. S. 313-324.
389. Wilhelm REICH. *Cinsel ahlakın boygöstermesi*. S. 174.

390. Robin FOX. "Les conditions de l'évolution sexuelle". *Sexualités occidentales*. S. 18-23.
391. Robin FOX. "Les conditions de l'évolution sexuelle". *Sexualités occidentales*. S. 23.
392. Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*. S. 315-334.
393. Suzanne BROGER. *Bizi aşktan koru*. S. 224, 225.
394. Stephanie COONTZ-Peta HENDERSON. "Sınıflı ve devletli toplumların kökenindeki mülkiyet biçimleri, politik iktidar ve kadın emeği". *Kadının görünmeyen emeği*. S. 22.
395. Marcel MAUSS. *Essais de sociologie*. S. 137.
396. Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*. S. 309, 310.
397. Pierre BOURDIEU. *Réponses*. S. 145; "La domination masculine". *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 84.

Kaynakça

- ADLER Alfred. "Sexe et Souveraineté". *Pouvoirs*, 8. Gallimard. Paris 1973.
- ADLER Alfred. *La mort est le masque du roi*. Payot. Paris 1982.
- AKKAYA Necla. "İslam Hukuku'nda kadının siyasi hakları". *İslami Araştırmalar*, 4. Türkiye Klinikleri. Ankara 1991.
- AKTAŞ Cihan. *Modernizmin evsizliği ve ailenin gerekliliği*. Beyan. İstanbul 1992.
- ARAT Necla. *Feminizmin ABC'si*. Simavi Yayınları. İstanbul 1991.
- ARIES Philippe. "Réflexions sur l'histoire de l'homosexualité". *Sexualités Occidentales*. Seuil. Paris 1982.
- BADINTER Elisabeth. *Biri ötekidir*. Afa. İstanbul 1992.
- BADINTER Elisabeth. *Annelik sevgisi*. Afa. İstanbul 1992.
- BALANDIER Georges. *Le détour*. Fayard. Paris 1985.
- BALANDIER Georges. "Le politique des anthropologues." Madeleine GRAWITZ - Jean LECA. *Traité de Science Politique I*. Puf. Paris 1985.
- BARDAKÇI Murat. *Osmanlı'da seks*. Gür. İstanbul 1993.
- BATAILLE Georges. "L'Inceste et le passage de l'animal à l'homme". *Critique*, 44. Paris 1951.
- BEAUVOIR Simone de. *Sade'ı yakmalı mı?* Fahir Onger. İstanbul 1966.
- BEAUVOIR Simone de. *Kadın 1-2-3*. Payel. İstanbul 1986.
- BEAUVOIR Simone de. *Ben bir feministim*. Alice Schwarzer'le konuşmalar. Kadın Çevresi. İstanbul 1986.
- BENARD Cheryl SCHLAFFER Edit. *Erkekler. Kadınlar için bir kullarına kılavuzu*. Afa. İstanbul 1991.
- BERKTAY Fatmagül. *Kadın olmak/Yaşamak/Yazmak*. Pencere.

İstanbul 1991.

BERKTAY Fatmagül. "Kadınların tarihinden tüyler ürpertici bir yaprak". Barbara EHRENREICH Deidre ENGLISH. *Cadılar, bûyücüler ve hemşireler*. Kavram. İstanbul 1992.

BOUCHEZ Madeleine. *La faute*. Bordas. Paris 1971.

BOURDIEU Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Droz. Genève 1972.

BOURDIEU Pierre. *Réponses*. Seuil. Paris 1992.

BOURDIEU Pierre. "La domination masculine". *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, No: 84. Paris 1990.

BOURDIEU Pierre PASSERON Jean-Claude. *La reproduction*. Minuit. Paris 1970.

BOURDIEU Pierre CHAMBOREDON Jean-Claude PASSERON Jean-Claude. *Le métier de sociologue*. Mouton, Paris 1973.

BRAUD Philippe. "Du pouvoir en général au pouvoir politique." Madeleine GRAVITZ - Jean LECA. *Traité de Science Politique I*. Puf, Paris 1985.

BRAUNSCHWEIG Denise Michel FAIN. *Eros et Antéros*. Payot. Paris 1971.

BRIFFAULT Robert Stephen. *Analar*. Payel. İstanbul 1990.

BROGGER Suzanne. *Bizi aşktan koru*. Sungur. İstanbul 1982.

BROWN MILLER Susan. *Cinsel zorbalık*. Cep kitapları. İstanbul 1984.

BRUCKNER Pascal FINKIELKRAUT Alain. *Le nouveau désordre amoureux*. Seuil. Paris 1977.

BUĞRA Ayşe. "Piyasa ve kadınlar üstüne." *Yapıt*, 9. Ankara 1985.

CAILLOIS Roger. *L'Homme et le sacré*. Gallimard. Paris 1950.

CAMPBELL Joseph. *Batı mitolojisi. Tanrının maskeleri*. İmge. Ankara 1992.

CARLONI Glauco - NOBILI Daniela. *La mauvaise mère*. Payot. Paris 1977.

CLASTRES Pierre. "Le retour des lumières." *Revue Française de Science Politique*. Février. Paris 1977.

- CLASTRES Pierre. "Archéologie de la violence." *Libre*, 1. Payot. Paris 1977.
- COMER Lee. *Evlilik mahkûmları*. Kadın Çevresi. İstanbul 1984.
- COONTZ Stephaine HENDERSON Peta. "Sınıflı ve devletli toplumların kökenindeki mülkiyet biçimleri, politik iktidar ve kadın emeği." *Kadının görünmeyen emeği*. Kardelen. İstanbul 1992.
- COPET ROUGIER Elisabeth. "Alliance." *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1991.
- CÓWARD Rosalind. *Kadınlık arzuları*. Ayrıntı. İstanbul 1989.
- ÇERNİŞEVSKI Nikolay Gavriloviç. *Nasıl yapmalı? 1-2*. Yar. İstanbul 1974-76.
- DARGA A. Muhibbe. *Eski Anadolu'da kadın*. İÜEF. İstanbul 1984.
- DEKEUWER-DEFOSSEZ Françoise. *Droits des femmes*. Dalloz. Paris 1985.
- DELEUZE Gilles. *Foucault*. Minuit. Paris 1986.
- DELEUZE Gilles GUATTARI Félix. *L'Anti-Oedipe*. Minuit. Paris 1975.
- DELMAR Rosalind. "Engels'in Allenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni'ne yeniden bakış." Juliet MITCHELL Ann OAKLEY. *Kadın ve Eşitlik*. Pencere. İstanbul 1992.
- DELPHY Christine. "Baş düşman." *Kadının görünmeyen emeği*. Kardelen. İstanbul 1992.
- DEMİRDİREK Aynur. *Osmanlı kadınlarının hayat hakkı arayışının bir hikayesi*. İmge. Ankara 1993.
- DERRIDA Jacques. *L'Écriture et la différence*. Seuil. Paris 1967.
- DESY Pierrette. "L'Homme-Femme". *Libre*, 3. Payot. Paris 1978.
- DOLTAŞ Dilek. "Batıdaki feminist kuramlar ve 1980 sonrası Türk feminizmi." *Türkiye'de kadın olgusu*. Say. İstanbul 1992.
- DOWLING Colette. *Sindrella kompleksi*. Öteki. Ankara 1992.
- DRAI Raphaël. "Science politique et psychanalyse." Madeleine GRAWITZ - Jean LECA. *Traité de Science Politique* 3. Puf. Paris 1985.

- DUBY Georges. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Gallimard. Paris 1978.
- DUBY Georges. *Şövalye, kadın ve rahip*. Ayrıntı. İstanbul 1991.
- DUBY Georges. *Erkek ortaçağ*. Ayrıntı. İstanbul 1991.
- DURKHEIM Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Félix Alcan. Paris 1937.
- DURKHEIM Emile. *Toplumbilimsel yöntemin kuralları*. BFS. İstanbul 1985.
- ECHARD Nicole. "Même la viande est vendue avec le sang". *L'Arraînement des femmes*. Cahiers de l'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
- ECHARD Nicole. "Matriarcat." *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1991.
- EHRENREICH Barbara ENGLISH Deidre. *Cadılar, büyücüler ve hemşireler*. Kavram. İstanbul 1992.
- ENGELS Friedrich. *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni*. Sol. Ankara 1967.
- ENRIQUEZ Eugène. *De la horde à l'Etat*. Gallimard. Paris 1983.
- FAUST Beatrice. *Kadınlar, seks ve pornografi*. Yaprak. İstanbul 1986.
- FIRESTONE Shulamith. *Cinselliğin diyalektiği*. Payel. İstanbul 1993.
- FOUCAULT Michel. *Histoire de la folie*. 10-18. Paris 1961.
- FOUCAULT Michel. *La volonté de savoir*. Gallimard. Paris 1976.
- FOUCAULT Michel. "Vérité et Pouvoir." *La crise dans la tête*. L'Arc, 70. Paris 1977.
- FOX Robin. "Les conditions de l'évolution sexuelle." *Sexualités Occidentales*. Seuil. Paris 1982.
- FRENCH Marilyn. *Kadınlara karşı savaş*. Metis. İstanbul 1993.
- FREUD Sigmund. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Gallimard. Paris 1962.
- FREUD Sigmund. *Totem ve Tabu*. Remzi, İstanbul 1971.

- FREUD Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Puf. Paris 1978.
- FREUD Sigmund. *Moïse et le monothéisme*. Gallimard. Paris 1948.
- FROMM Erich. *Sevgi ve şiddetin kaynağı*. Payel. İstanbul 1979.
- GAUCHET Marcel. "La dette du sens et les racines de l'Etat." *Libre*, 2. Payot. Paris 1977.
- GAXIE Daniel. *Le cens caché*. Seuil. Paris 1978.
- GIRARD René. *La violence et le Sacré*. Grasset. Paris 1972.
- GIRARD René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset. Paris 1978.
- GODELIER Maurice. *La production des grands hommes*. Fayard. Paris 1982.
- GOYTISOLO Juan. *Chroniques Sarrasines*. Fayard. Paris 1985.
- GÖLE Nilüfer. *Modern mahrem*. Metis. İstanbul 1991.
- GRAWITZ Madeleine. "Psychologie et Politique." Madeleine GRAWITZ - Jean LECA, *Traité de Science Politique* 3. Puf. Paris 1985.
- GUERRAND Roger-Henri. "Mastürbasyonu lanet". *Batı'da aşk ve cinsellik*. İletişim. İstanbul 1992.
- HARTMANN Heidi. "Marksizm'le feminizmin mutsuz evliliği". *Kadının görünmeyen emeği*. Kardelen. İstanbul 1992.
- HEILBRUN Carolyn G. *Kadının özyaşamını yazarken*. Yapı Kredi. İstanbul 1992.
- HEMINGWAY Ernest. *Bonjour Paris*. Ay. İstanbul 1965.
- HERITIER-AUGE Françoise. "Famille". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1991.
- HERITIER-AUGE Françoise. "Inceste." *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1991.
- HEUSCH Luc de. "L'Inversion de la dette." *L'Esprit des lois sauvages*. Seuil. Paris 1987.
- HITE Shere. *Hite raporu*. Cep kitapları. İstanbul 1984.
- HOBSBAWN Eric. "Sosyalist İkonografi'de erkek ve kadın." *Defter*, 3. İstanbul 1988.

- HOCART Arthur Maurice. *Rois et courtisans*. Seuil. Paris 1978.
- HORNEY Karen. *Kadın psikolojisi*. Öteki. Ankara 1991.
- İNAN Abdülkadir. *Makaleler ve İncelemeler*. Türk Tarih Kurumu. Ankara 1987.
- JOURNET Odile. "Les hyper-mères n'ont plus d'enfants". *L'Arraïsonnement des femmes*. Cahiers de l'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
- KARDINER Abram PREBLE, Edward. *Introduction à l'ethnologie*. Gallimard. Paris 1966.
- KLEIN Melanie. "Sevgi, suçluluk duygusu ve telafi içgüdüsü." M. Yılmaz ÖNER. *Bilinçaltından aklın ruhuna ulaşmak*. Anahtar. İstanbul 1993.
- KORAY Meryem. "Kadın, siyaset, kota." *Türkiye'de kadın olgusu*. Say. İstanbul 1992.
- LAGACHE Dantel. "Pouvoir et Personne." *Pouvoirs*, 8. Gallimard. Paris 1973.
- LANGLOIS Jacques. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?* Anthropos. Paris 1982.
- LEGENDRE Pierre. *L'Amour du censeur*. Seuil. Paris 1974.
- LEGENDRE Pierre. *Jouir du pouvoir*. Minuit. Paris 1976.
- LESSING Ursula. "Freud'a göre içgüdü ve içgüdülerin yazdığı kader." M. Yılmaz ÖNER. *Bilinçaltından aklın ruhuna ulaşmak*. Anahtar. İstanbul 1993.
- LEVI-STRAUSS Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton. Paris 1967.
- LEVI-STRAUSS Claude. *Le cru et le cuit*. Plon. Paris 1964.
- LEVI-STRAUSS Claude. *Du miel aux cendres*. Plon. Paris 1966.
- LEVI-STRAUSS Claude. *L'Origine des manières de table*. Plon. Paris 1968.
- LEVI-STRAUSS Claude. *L'homme nu*. Plon. Paris 1971.
- LEVI-STRAUSS Claude. *Anthropologie structurale*. Plon. Paris 1974.
- LEVI-STRAUSS Claude. *Histoire de lynx*. Plon. Paris 1991.

- LORAUX Nicole. "Notes sur l'un, le deux et le multiple." *L'Esprit des lois sauvages*. Seuil. Paris 1987.
- LORAUX Nicole. *Les mères en deuil*. Seuil. Paris 1990.
- MAIR Lucy. *Le mariage*. Payot. Paris 1971.
- MAFFESOLI Michel. *Essais sur la violence*. Méridiens. Paris 1984.
- MALINOWSKI Bronislaw. *İlkel toplumlar da cinsellik ve baskı*. Kabalcı. İstanbul 1989.
- MALINOWSKI Bronislaw. *Kuzeybatı Melanezya'da vahşilerin cinsel yaşamı*. Kabalcı, İstanbul 1992.
- MARCUSE Herbert. *Eros ve Uygarlık*. İdea. İstanbul 1985.
- MARX Karl. *Misère de la philosophie*. Editions Sociales. Paris 1947.
- MARX Karl. *Ekonomi politığının eleştirisine katkı*. Sol. Ankara 1970:
- MATHIEU Nicole-Claude. "Femmes, matière à penser... et à reproduire." *L'Arraïsonnement des femmes*. Cahiers de l'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
- MATHIEU Nicole-Claude. "Différenciation des sexes." *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1991.
- MATHIEU Nicole-Claude. "Quand céder n'est pas consentir." *L'Arraïsonnement des femmes*. Cahiers de L'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
- MAUSS Marcel. *Essais de sociologie*. Minuit. Paris 1969.
- MEAD Margaret. *L'Un et l'autre sexe*. Denoël/Gonthier. Paris 1966.
- MEAD Margaret. *Le fossé des générations*. Denoël/Gonthier. Paris 1971.
- MERNISSI Fatima. *Harım sultanlar*. Cep. İstanbul 1991.
- MICHARD-MARCHAL Claire RIBERY Claudine. "Enonciation et effet idéologique." *L'Arraïsonnement des femmes*. Cahiers de l'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
- MICHEL Andrée. *Feminizm. Kadın Çevresi*. İstanbul 1984.
- MICHELET Jules. *La femme*. Calman-Lévy. Paris.

- MILLETT Kate. *Cinsel politika*. Payel. İstanbul 1973.
- MILLETT Kate. *Sokak kadınları*. Payel. İstanbul 1975.
- MITCHELL Juliet. *Kadınlık durumu*. Kadın Çevresi. İstanbul 1985.
- MITCHELL Juliet. "Kadın ve Eşitlik". Juliet MITCHELL Ann OAKLEY. *Kadın ve Eşitlik*. Pencere. İstanbul 1992.
- MODLESKI Tania. *Hınçla sevmek*. Pencere. İstanbul.
- MORGAN Lewis Henry. *Eski toplum 1-2*. Payel. İstanbul 1986-1987.
- MOSCOVICI Serge. *La société contre nature*. 10/18. Paris 1972.
- MOUBACHIR Chantal. *Simone de Beauvoir*. Seghers. Paris 1972.
- ÖZBAY Ferhunde. "Kadının statüsü ve doğurganlık." *Türkiye'de kadın olgusu*. Say. İstanbul 1992.
- RADCLIFFE-BROWN A.R. *Structure et fonction dans la société primitive*. Minuit. Paris 1968.
- REED Evelyn. *Kadının evrimi 1-2*. Payel. İstanbul 1982-1983.
- REED Evelyn. *Bilimde cins ayrımı*. Payel. İstanbul 1987.
- REICH Wilhelm. *Cinsel ahlakın boygöstermesi*. Payel. İstanbul 1976.
- ROHEIM Géza. *Psychanalyse et Anthropologie*. Gallimard. Paris 1967.
- ROUDINESCO Elisabeth. *Pour une politique de la psychanalyse*. Maspero. Paris 1977.
- ROULAND Norbert. *Anthropologie Politique*. Puf. Paris 1988.
- ROWBOTHAM Sheila. *Féminisme et Révolution*. Payot. Paris 1972.
- ROWBOTHAM Sheila. *Kadın bilinci, erkek dünyası*. Payel. İstanbul 1987.
- SAADAVI Neval El. *Havva'nın örtülü yüzü*. Anahtar. İstanbul 1991.
- SABBAH Fatma Ait. *La femme dans l'inconscient musulman*. Albin Michel. Paris 1986.
- SACHER-MASOCH Leopold von. *Kürklü Venüs*. Bilgi. Ankara 1974.
- SADE Donatien Marquis de. *Les prospérités du vice*. 10-18. Paris 1969.

- SAVRAN Gülnur. "Feminizmler." Yapıt, 9. Ankara 1985.
- SAVRAN Gülnur TURA Nesrin. "Önsöz." *Kadının görünmeyen emeği*. Kardelen. İstanbul 1992.
- SCHWARTZENBERG Roger-Gérard. *Sociologie politique*. Montchrestien. Paris 1974.
- SCHWARTZENBERG Roger-Gérard. *L'Etat spectacle*. Flammarion. Paris 1977.
- SEGAL Lynne. *Gelecek kadın mı?* Afa. İstanbul 1987.
- SEGAL Lynne. *Ağır çekim*. Ayrıntı. İstanbul 1992.
- SEIDENBERG Robert - DECROW Karen. *Eviyle evli kadınlar*. Afa. İstanbul 1988.
- SMITH Margaret. *Bir kadın sufi: Rabia*. İnsan. İstanbul 1991.
- SOPHOCLE. "Oedipe roi." *Théâtre complet*. Garnier Flammarion. Paris 1964.
- STEPHAN Inge. *Yetenekli kadının yazgısı*. Ataol. İstanbul 1992.
- TABET Paola. "Fertilité naturelle, reproduction forcée." *L'Arraïsonnement des femmes*. Cahiers de l'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
- TEKELİ Şirin. *Kadınlar ve siyasal toplumsal hayat*. Birikim. İstanbul 1982.
- TEKELİ Şirin. *Kadınlar için*. Alan. İstanbul 1988.
- TEKELİ Şirin KORAY Meryem. *Devlet, kadın, siyaset*. Tüses. İstanbul 1991.
- TOCQUEVILLE Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Gallimard. Paris 1968.
- TOKUROĞLU Belma. "Adaletsiz barış, adaletsiz eşitlik ve adaletsiz gelişme olamaz." *Tezkiye*, 3. Vadi. Ankara 1992.
- TOROS Halime. "Sözün boşunluğu ve anlam sorunu üzerine." *Tezkiye*, 3. Vadi Ankara 1992.
- ÜŞÜR Serpil. "İslamcı kadınların yaşam alanı: Tepkisel indirgemecilik mi?" *Türkiye'de kadın olgusu*. Say. İstanbul 1992.
- VILAR Esther. *Kölenin mutluluğu*. Ötek. Ankara 1993.

WALTERS Margaret. "Kadınların hakları ve kadınların uğradıkları haksızlıklar. Mary Wollstonecraft, Harriet Martineau, Simone de Beauvoir". Juliet MITCHELL Ann OAKLEY. *Kadın ve Eşitlik*. Pencere. İstanbul 1992.

WOOLF Virginia. *Deniz feneri*. Can. İstanbul 1982.

ZEMPLENI Andras. "Pouvoir dans la cure et pouvoir social." *Pouvoirs*, 8. Gallimard. Paris 1973.



Dünyayı ikiye ayıran bir bölünmede, siyasi iktidarı yalnızca devlet ya da sınıf iktidarı diye görmek de yasanın üstünlüğü diye yorumlamak da temel bir eşitsizliği atlamak olacaktır. Genel bir erkek hakimiyeti, hiçbir toplumun gerçek anlamda demokratik sayılamayacağını düşündürtecek biçimde, bir ilk baskıyla ortaya çıkmış ve sürmüşse, dünyayı ve siyasi iktidarı kavramanın yolu, erkeklerin kadınlar karşısındaki keyfi-siyasi üstünlüğünü sorgulamaktan geçer:

Tarihte kadın iktidarlı bir dönem yaşandığına ilişkin sav kadın özgürlükleri açısından işlevsel midir?... Kadını erkeğe gönüllü bağlayan bir tür liberal sözleşme düşünülebilir mi? Yoksa erkek hakimiyeti kadının rızasını önceden mi belirlemiştir?... İktidarlı kadınlar kadınlık konumunu değiştiren örnekler midir? Yoksa kadının iktidarı iktidarın erkekliğiyle çakışır mı?... Siyasi gücün merkezleşmesi kadını özgürleştiren bir süreç sayılır mı? Modern toplumlarda kadın erkekle eşitlenmiş midir? Yoksa bunlarda da siyasilik ve sosyallik kaçınılmaz olarak erkeksi bir nitelik mi taşır?... Erkeklerin üstünlüğü her türlü sosyal eşitsizliğin kaynağı mıdır?... Kadında onu erkekten ayıran tabii özellikler bulunur mu? Yoksa cinsler arası farklılıklar erkek hakimiyetini doğrulamak üzere yaratılmış sosyal farklılıklar mıdır?... Erkek toplumunu toplum yapan ilk yasa nedir? Yasayı belirleyen bir siyasetten ya da bir ilk keyfi erkek baskısından sözedilebilir mi?...



ISBN 975 - 533 - 089 - 5

