

KÖTÜ KADIN/İYİ KADIN ZITLIĞI: BATI VE DOĞU MASALLARINDA CADİ PROTOTİPİNİN İNCELENMESİ

THE BAD WOMAN/THE GOOD WOMAN DICHOTOMY: AN INVESTIGATION OF WITCH PROTOTYPE IN WESTERN AND EASTERN TALES

Kinem TOKDEMİR^a

ÖZ

Hayal ürünü ve gerçek dışı olduğu düşünülen masallar genellikle toplumsal gerçeklikle ilgisiz görülür ve eleştirel bir incelemeden de yoksun kalır. Bu makalenin amacı masalları feminist bir perspektiften eleştirel bir analize tabi tutmaktır. Masallar çoğunlukla kadınlar etrafında dönmekte; masallarda iyi ve masum kadın rolleri kadar kötü ve cadı prototipi de öne çıkmaktadır. Bu makalede özellikle cadı prototip merkeze alınmaktadır. Masalların iyi/kötü dikotomisine dayalı anlatı hattına odaklanılarak kadınların ataerkil düzende rollerinin yeniden üretildiği ortaya konmaktadır. Çalışmada masalların toplum ile ilişkisi göz önüne alınarak hem Batı hem de Batı dışında üretilen masallardan örnekler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Batı Masalları, Doğu Masalları, Cadı, Kötü Kadın, İyi Kadın.

ABSTRACT

Tales, considered as unrealistic and a result of imagination, are usually seen irrelevant to social reality and critical analysis. This article propose an analysis of tales from a feminist perspective. Even though, tales mostly revolve around good and innocent women prototype, it is also possible to observe bad women and the witch prototype. This article is especially about the witch prototype. This study has an intention to analyse various examples of the tales by taking public relations in to consideration of both in the West and the non-West societies.

Keywords: Western Tales, Eastern Tales, Witch, The Bad Woman, The Good Woman.

1.GİRİŞ

Erkek egemen düzene, siyasi ve ahlaki normlara ve kadın düşmanı söylem ve kültürel biçimlere karşı uzun soluklu feminist mücadelede adeta kadın karşıtı söylem, pratik ve uygulamaların ortadan kalktığına ya da geri döndürülemeyecek kadar ilerleme kaydedildiği için feminizmin eski önemini yitirdiğine ilişkin bir heveslilik gözlemlenmektedir. Ne var ki tüm dünya ölçeğinde eşitsizliğin birçok biçimde kadın yaşamını ve deneyimlerini sınırlandırdığı bir gerçektir. Dolayısıyla erkek egemen söylemlere yönelik mücadelenin hem kamusal düzeylerde hem de daha kapsayıcı gündelik kültürel biçimlerde sürdürülmesi kaçınılmazdır. Zira kadınlara karşı ötekileştirici tutum, ataerkil toplumun erkek üstünlüğüne dayalı inancıyla sürdürülmektedir. Kadınlar günümüzde haklarının birçoğunu almış olsa da ataerkil toplumun köklerini oluşturan bu inanç birçok kanal aracılığıyla (masallar, dergiler, televizyon programları, oyuncaklar, gazeteler...) sürdürülmektedir. Kısaca kadınların ulaştıkları haklar, özgürlükler ve güçlerle birlikte kadın düşmanlığı, eşitsiz tutumlar, dışlamalar, şiddet ve nefret bir arada açık veya örtük biçimlerde yer almaktadır. Bu bakımdan, verilen mücadeleler ve kazanılan haklara rağmen,

günümüzde kadınların içinde bulunduğu konumun hâlâ dengesiz ve eşitsiz bir gelişme tarafından belirlendiği söylenebilir. Yani kadının konumu tıpkı masallardaki tekerlemeler gibidir. Kadınları hem aşırı masum ve iyi hem de şeytani kötülük içinde; hem müthiş

a Bu makalede 2018 tarihinde Abant İzzet Baysal Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Kamu Yönetimi Anabilim Dalı / Siyaset Bilimi Bilim Dalı'nda hazırlanan "Kötü Kadın\İyi Kadın Zıtlığı: Masallarda Cadı Prototipinin İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır. b Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4149-1726>

Sorumlu yazar/Corresponding Author: Kinem Tokdemir, e-posta: knm.tkdmr@gmail.com

Gönderilme/Submitted: 19/03/2019, **Kabul/Accepted:** 14/05/2019.

bir saflık ve güzellik hem de çirkinlik içinde; hem inanılmaz bir edilginlik hem de cadılıkla örülmüş bir doğa ve insanüstü güçlerle donatılmış biçimde anlatıp duran masallar erkek egemen söyleme karşı sürdürülmesi gereken mücadele alanlarından biridir. Masallardaki tekerlemeler çoğu zaman birbiriyle alakasız gibi görünen, bir araya getirilemez gibi duran şeyleri bir araya getirir. Cinler, periler, cadılar, gerçekler, yalanlar, insanlar, hayvanlar, cüceler, camdan ayakkabılar, iyiler ve kötüler bir araya gelir. Erkek egemen düzende kadınlar için olması gerektiği düşünülen yüzyıllardır onlara uygun görülen yerler ve uygun görülen rollerdir. Geçmişten geleceğe sürdürülen kadınlara uygun görülenlerin ve uygun görülmeyen yerlerin ve rollerin eğlenceli bir biçimde aktarıldığı kültürel biçimler masallardır.

Çalışmanın önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Eril dilin hâkim olduğu masallar, ataerkil düzenin varlığını sağlamlaştırmak ve sürdürmek amacıyla araçsallaştırılmıştır. Bu anlamda feminist eleştiri, ataerkilliğin baskın rolüne ve bu rollerin kadınları ikincilleştirdiği etiketlere (masallarda öteki, cadı, kötü, fena yürekli...) karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkış birçok alanda olduğu gibi masallarda da karşımıza çıkmaktadır. Böylece dişil bir dilin hâkim olduğu masalların yeniden yazımı daha eşitlikçi etkiler üretme arzusu taşımaktadır. Çalışmada üzerinde durulacak olan masallarda cadıların "saldırgan işlevi" nedeniyle olaylar kötüye gitmekte, masum kızın başına belalar gelmekte ve bu durum kahramanın "kurtarıcı" rolünü üstlenmesi için itici güç oluşturmaktadır. Böylece cadıların masallar için olmazsa olmaz bir model olduğu ortaya çıkmaktadır.

Makalede Batı ve Doğu (Batı dışı) masallarının ayrı bir şekilde tasnif edilmesi çalışmayı hem iki toplum arasında farklılıklara hem de ortak noktalara yönlendirmektedir. Birçok geleneksel toplum modernleşme konusunda Batıyı model olarak almaktadır. Geleneksel toplumların aksine, kadınların kamusal alanda daha fazla görünmeleri, eğitim almaları, meslek hayatına atılmaları, spor gibi aktivitelere

yönelmeleri bu toplumlarda kadınların erkekler ile tamamen eşit olduğu anlamına gelmemektedir. Feminizm erkek egemen söylem ve eylemlere karşı çıkarak Batıda doğmuş bir harekettir. Elde edilen kazanımların yanında modern toplumlarda da geleneksel toplumlarda olduğu gibi kadın bedenine müdahale beden toplumsal inşasıyla yeniden şekillenmektedir (Bilgin, 2016, s. 222).

Kadın bedeni arzusunun, baştan çıkarıcılığın nesnesidir. Güzellik normları bedeni sürekli kusurlu hissettirir ve böylece özgür kadın karşı cinsi baştan çıkarıcı, seksi, bedenini kullanma hakkına sahip kişi olarak tanımlanır (Bilgin, 2016, s. 227). Beauvoir'ın (1993), "insan kadın doğmaz; sonradan olur" sözünü bu noktada hatırlatmak gerekir (s. 231). Kız çocuğuna doğduğu andan itibaren ileride bir kadın ve öteki cins olacağı gerçeği aşılır. Geleneksel toplumlarda ise kadının durumu çoğu zaman daha vahimdir. Doğu olarak değerlendirilen bu toplumların bir kısmı modernleşme öğelerini barındırsa da kadın cinselliği, bedeni, bekâreti hâlâ bir sorundur. Hatta kadının bekâreti yalnızca ailenin değil akrabalarının da namus meselesidir. Babalar kızlarını okumaya, meslek edinmeye teşvik ediyor olsa da bunun şartı kızın "iffet"ini korumasıdır (Cindioğlu & İlkaracan, 2003, s. 120). Öte yandan kız çocuğunun toplumsal cinsiyet rollerine göre yetiştirilmesi, özel alanın kadın alanı olarak görülmesi, cinselliğinin bastırılması, yasaklanması söz konusudur. Üstelik Batıda, Ortaçağda "Cadı Avı" sürecinin yaşanması ve Yahudi ve Hristiyan inanışlarda "ilk günah"ın sebebi olduğu düşünülen kadına karşı olumsuz bakış açısı vardır. Anadolu'da ise Ortaçağdaki gibi yaygın bir Cadı Avı süreci yaşanmamış olsa da geleneksel cadı figürünün varlığına inanılmaktadır (Akın, 2011, s. 39).

Bu durumda masalların Batı ve Batı dışı şeklindeki tasnifi bizleri bu çalışmada bir ayırım noktasına götürüyor. Ancak diğer taraftan üretilen masalların kültürlerden kültürlere geçişkenliği ve toplumların izlerini taşıması bizleri masallar üzerinde ortak noktalarda buluşturmaktadır. Bu bağlamda makalede hem Batı masalları hem de Doğu

masallarından seçilen örnekler incelenmiştir. Böylece bu masalların sonuçları itibarıyla birbirlerine benzedikleri anlaşılmıştır. Boratav'ın (2001) ifade ettiği gibi, Anadolu'nun tüm bölgelerindeki masallar, Doğudan-Batiya, Güneyden-Kuzeye birbirlerinden etkilenmişlerdir (s. 8). Bu anlamda farklı toplumsal özellikteki bu masalların birbirlerinden etkilenmeleri kaçınılmazdır.

Bu çalışmada araştırma nesnelere, Batı masallarından "Hansel ve Gretel" ve "Pamuk Prenses" masalları ile Doğu masallarından "Altın Saçlı Kız" ve "Nardaniye Hanım" masallarıdır. Her iki toplumda ideal olmaktan uzak bağımsız kötü kadın tipleri ile ideal olan bağımlı iyi kadın tiplerinin varlığı seçilen masallar üzerinden eleştirel bir yaklaşım ile incelenmiş; ulaşılan bulgular neticesinde tartışılan kötü kadın/iyi kadın zıtlığı ele alınmıştır.

2. FEMİNİST ELEŞTİRİ

Feministler politik görüşlerin yansımaları ve çocukları toplumsallaşma sürecine dâhil eden cinsiyet rollerini pekiştirdiği düşüncesiyle masalları sorunlu bulmaktadır (Gün, 2008, s. 11). Rowe (1979) gibi feministler peri masallarında kadınlığa ilişkin erdemlerin kadınları edilginliğe ittiğini, özgürlükten ziyade bağımlı ve uysal olmaya yatkınlaştırdığını ve kendini feda etmek yönündeki değerlere yönelttiğini tespit etmektedir. Üstelik bu durum masallardan gerçek yaşama aktarılabilir. Böylece peri masallarında beliren cinsiyete dayalı iş bölümünde kadınsı roller ataerkilliği perçinlemekte ve kadının erkeklerle ve erkek egemen düzene tabiiyetini bir yandan "romantik ve arzulanabilir" kıldığını diğer yandan ise adeta "kaçınılmaz kader" olduğunu ortaya koymaktadır (s. 237).

Öte yandan Retti'nin (2001) şikâyet ettiği nokta ise hem masalların feminist bir perspektiften ele alınmasının yetersizliği hem de peri masallarıyla ilgili kuramın ve tanımlamaların erkek bakış açısına bırakılması ve elbette peri masallarının cinsiyete dayalı bir hiyerarşilendirmeye küçümsenmesidir (s. 181). Genelde masallar ve peri masalları yaşamın, mahrem anlatılarımızın bir parçası olsa da küçümsenmeleri ve önemsiz sayılmaları, aslında topluma ve toplumsal cinsiyetin organize edilmesine ilişkin etkilerini görünmez kılmaktadır. Diğer bir sorun ise, bolca dolaşıma sokulan, eğitim müfredatlarına giren, ahlaki öğretilerin bir

parçası olarak dilden dile dolaşan masallarda kadına, aileye ve topluma ilişkin muhafazakâr imaların aşırılığıdır (Retti, 2001, s. 181).

Masallarda cadıların varlığına gelecek olursak, Retti'nin (2001) belirttiği üzere masallardaki cadı karakterleri birçok şekle girebilir. Zira adı üzerinde cadıdır ve kendilerini ve başkalarını dönüştürme kapasiteleri vardır. Bu nedenle masallarda karşılaşılan cadılar; yaşlı, genç, güzel, çirkin hatta erkek ya da kadın olabilir. Ama sıklıkla karşılaşılan durum cadıların yaşlı, kadın ve çoğunlukla dul olduklarıdır (s. 189). Fiziksel olarak demek ki tipik bir cadı dişidir, yaşlıdır, çirkindir, üstelik kötüler kötüsüdür. Bu haliyle de kötü bir kahraman olarak iyi kahramana acı vermek amacındadır (Retti, 2001, ss. 189-190).

Kötü kadın ve iyi kadının toplum içinde ve inceleyeceğimiz üzere masallarda zıt kutuplara yerleştirilmesi, kadın bedeni ve cinselliğinin toplumsal olarak nasıl inşa edildiği ile ilgilidir. Üstelik sıklıkla söz edeceğimiz ve toplum içerisinde cadı, cadaloz, fena, dedikoducu, hafif meşrep sıfatlarıyla etiketlenen kötü kadınların yansımaları masallarda cadılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Cadılar sayılan sıfatlardan herhangi biri veya birkaçı olabilmekle birlikte erkek egemen düzene başkaldırının da ifadesidir. Bu bağlamda cadılar erkek iktidarını paylaşmak isteyen, cinselliği dert etmeyen, toplumsal cinsiyet rollerine aykırı, kamusal alanda hareket edebilen ve beden ve bekâret sorunları olmayan prototiplerdir. Dolayısıyla bu başlık altında masal analizinde yararlanacağımız feminist eleştirinin argümanlarına odaklanılacaktır.

Erkek iktidarının her alanda hissedilmesi ve kadının cinselliğinin sınırlandırılması, kontrol altında tutulması ve bastırılması feminist eleştirinin hedefinde olan konulardır. Kadın ile erkek arasındaki ilişki tarih boyunca her zaman bir tarafın üstün olduğu inancına dayanmıştır.¹ Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı çalışmasından hareket edecek olursak, yazarın tek bir iktidar tanımı yapmadığını söyleyebiliriz. Foucault'a (2015) göre, "toplumsal bir gövdenin her bir noktası arasından, bir kadın ile bir erkek arasından, aile içinden, öğretmen ile öğrencisi arasından, bilen ile bilmeyen arasından geçen iktidar ilişkileri, bireyler üzerinde hükümlenilen büyük iktidarın düpedüz bir

¹ Feminist akım, taraflardan birinin diğerine üstün olduğu savına karşı çıkarak kadın-erkek arasında eşitliği savunur. Feminizm bu bağlamda erkek merkezli normları sona erdirmeyi ve bu normlar yerine kadınsı değerleri koymayı amaçlayan bir siyasal hareket olarak gelişmiştir (Çaha, 2010, s. 55). Feminist hareketin ilk ortaya çıkışı kadın-erkek arasındaki eşitsizliğin doğal, tanrı vergisi ve biyolojik değil; toplumsal ve kültüre dayalı olan iktidar ilişkileri

tarafından üretilen kadınlık-erkeklik olduğunu göstermekti (Özkazanç, 2015, s. 111). Bu amaçla feministler, kadınlara eşit haklar ister ve erkek üstünlüğüne dayalı iktidar ilişkilerini değiştirmeyi amaçlar (Arat, 2010, s. 29). Bu talep politik, ekonomik, toplumsal, hukuki yani her alanda bir eşitlik talebidir.

yansımaları değildir; bu iktidar ilişkileri, daha ziyade, büyük iktidarın köklerini saldırgan hareketli ve somut topraktır, onun işlev görebilmesini mümkün kılan koşullardır (s. 110).” Böylece tek katmanda bir iktidar yapılanmasından ziyade “çoklu” iktidar yapılanmalarından söz edebiliriz. Sancar’ın (2009) da ifade ettiği gibi iktidarı tek ve bütüncül tanımlamak yerine ev, devlet, ordu, iş gücü piyasasına yayılmış farklı erkeklikler arasındaki hiyerarşi ve iktidar mücadeleleri olarak tanımlamak mümkündür (s. 17). Bu güç ilişkilerinin arasında erkek, iktidarı elinde bulundururken, kadın erkeğin “öteki”si olmuştur (Berktaş, 2015, s.132).

Çoklu iktidar yapılarının eril hâkimiyetine ortak olmak isteyen kadınlar bir şekilde saf dışı² bırakılmakta ve cinsellik³ yönünden de cezalandırılmaktadır. Beauvoir (1993), “cinselliğin insan yaşamında yabana atılmayacak bir rol oynadığı açıktır; yaşamın tümüne işlediği bile söylenebilir...” ifadesine yer verir (s. 51). Denilebilir ki iktidarın bedenlere kadar ulaşabilmesi cinselliği düzenleyebildiği⁴, kural koyabildiği ve kimi zaman yasaklar koyabildiği anlamına gelmektedir. Böylece çoklu iktidar mekanizmaları kural ve yasaklarıyla yatak odalarına kadar girebilmektedir. Foucault (2015)s, bu konuda “biyo-iktidar”⁷ terimini kullanmaktadır (s. 110). Masallarda ise genç kız, bakirelikten kocakarılığa geçiş sürecinde cinselliğini ve üreme işlevini giderek kaybetmektedir. Öte yandan cadının, eril iktidarın gücünü yani ataerkinin güç alanını paylaşma arzusu sert bir şekilde cezalandırılmaktadır.

Hartmann (2006) ataerkiyi, “yararlı bir biçimde, maddi temeli olan ve hiyerarşik olsa da erkekler arasında, onların kadınlara egemen olmalarını sağlayan bir karşılıklı bağımlılık ve dayanışma kuran ya da yaratan erkekler arası toplumsal ilişkiler dizisi” şeklinde tanımlamaktadır (s. 29). Dikkate değer nokta ise erkekler arası toplumsal ilişkiler dizisinde kadınlara yer olmamasıdır. Kadın ancak üzerinde iktidarın kullanıldığı ve egemen olunan kişidir. Bu durum kadınların, bireysel ve toplumsal gelişimlerini kısıtlamaktadır ve aynı zamanda bu düzene uygun bir şekilde yaşamasına neden olmaktadır. Dolayısıyla kadın kimliğinin oluşması engellenmektedir (Şengül, 2015, s. 53).

Kadınlığın ötekileştirildiği ve Beauvoir’ın da deyimiyle *ikinci cins* sayıldığı bu sınırlayıcı alanda kadın karşıtlığı söylemi, bazen de ataerkillik tarafından kurgulanmış kadın tarafından olabilmektedir (Şengül, 2015, s. 53). Eril hâkimiyetin kurulması, kabullenilmesi, sürdürülmesi ve yüceltilmesi çoğu zaman kadınlar sayesinde gerçekleşmektedir. Kadınlar, kendileri çalışsa bile kocaları işteyken üzerlerine düştüğüne inandıkları kadımsal görevleri –ev işleri, çocuk bakımı, yemek hazırlama gibi – yerine getirme konusunda şikâyetçi değildir. Masallarda ataerkinin karşı çıkan kadın ya cadı ya da üvey anne, iktidarı kullanmak istemesinin yanında hâkim toplumsal cinsiyet rollerinin de dışındadır. Toplumsal

uzun bir tarih vardır. 4. yüzyılda Avrupa’da Hıristiyan Ruhban sınıfının kadınlardan ve cinsellikten uzak durmayı kutsallıkla özdeşleştirmekteydi. Bu dönemlerde Kilise kurulları ve normların yer aldığı el kitaplarıyla bu işlevi yerine getirirdi. El kitaplarında cinsel birleşme pozisyonları, cinsel ilişki kurulacak günler ve hatta kimlerle cinsel ilişkiye girilebileceği kimlerle girilemeyeceği anlatılıyordu. Kilise böylece hem halkın cinselliğini gözetliyor, hem de cinselliği bir devlet meselesi haline getiriyordu (Federici, 2011, ss. 60-61). Cinsel politikalar ise bir araç olarak kullanılmaktaydı. Fahişelik ilk olarak Avrupa’da sosyal patlamaların engellenmesi adına kurumsallaşmıştır. Daha sonra bu tehlikenin atılmasıyla fahişelik suç haline getirilmiştir. Hatta bu dönemlerde Avrupa’yı kasıp kavuran “cadı avı” suçlamalarında fahişelik –böylece kadın cinselliği – ağır bir şekilde cezalandırılmıştır (Federici, 2011, s. 77).

7 Foucault’a göre modern iktidar, bedenleri üretken ve itaatkar kılan “disiplin” teknikleri kullanır. Bu işleyiş “biyo-iktidar” yoluyla gerçekleşir. Biyo-iktidar insan yaşamını kuşatır ve düzenler. Baskıcı değildir. Daha ziyade üretken güç ilişkileri ağıdır (Foucault’dan akt. Özkazanç, 2015, s. 97). Bilgi, hakikat, öznellik, cinsellik biyoiktidar tarafından üretilir (Özkazanç, 2015, s. 98).

cinsiyet kavramının kendisi feministler tarafından eleştirildiğinden bu kavramın neler ifade ettiğine bakmak gerekmektedir.

Toplumsal cinsiyet (gender) tanımı ilk kez Amerikalı feministler tarafından kullanılmıştır. Bu kavram “cinsiyet” ya da ruhsal “farklılık” gibi terimlerin kullanılmasında biyolojik determinizmi reddetmektedir (Scott, 2007, s. 3). Kavram, başlangıçta cinsiyet kavramının zıttı olarak kullanılmakta; kadın-erkek arasındaki biyolojik ve anatomik farklılıkları ifade etmekteydi. Toplumsal cinsiyet ise bunun tersine cinsel kimliklerin oluşumunu toplumsal ve kültürel

² Sorun yalnızca kadınların iktidardan saf dışı bırakılması değildir. Kadınlar iktidardan aktif olarak kaçınılmaktadır. Kadınların birçoğu bu nedenle geleneksel kadın rollerini benimseyerek “erkek alanına” girdiğini düşündüğü hiçbir işe yönelmemektedir (Dowling, 1999, s. 42).

³ Cinsellik teriminin birçok farklı tanımıyla karşılaşabiliriz. Lhomond’un (2015) tanımına göre, insan cinselliği, tanım itibarıyla “fiziksel ve zihinsel haz almak üzere, bedenin ve özellikle –ama bunlarla sınırlı kalmaksızın-genital organların kullanılmasıyla

ilgilidir (s. 61). Pagila’a (2004) göre, “cinsellik, ahlakın ve iyi niyetin ilkel dürtülere yenik düştüğü, insan ile doğa arasındaki temas noktasıdır (s. 15).” Özgüven’in (1997) tanımına göre ise, “cinsellik bireyin kendi cinsel kimliğini kabul etmesi, cinsinin gereği olarak, karşı cinsle ilgilenmesi, araması, birlikte olmaktan ve cinsel ilişkiden bedensel olduğu kadar ruhsal bir haz ve doyunluk elde etmesidir (s. 2).”

⁴ İktidarın cinselliğe müdahale etmesinin, baskı ve ayıplamasının

olarak inşa edildiğini vurgulamaktadır (Özkazanç, 2015, s. 111). Toplumsal cinsiyet kavramı her ne kadar biyolojik verilerden bir farklılığı ifade ediyor gibi görünse de bu doğru değildir. Öyle ki Hartmann (2006), mevcut cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemini “patriyarka” olarak adlandırmaktadır (s. 35). Scott’un (2007) bakış açısına göre ise, toplumsal cinsiyet en basit anlamda “kadınlar” ile eş anlamlıdır. Ona göre, kadın tarihi üzerine yazılmış akademik yazıların birçoğunda “kadınlar”⁵ sözcüğü yerine “toplumsal cinsiyet” kavramı kullanılmıştır (s. 9).

Toplumsal cinsiyet, kadınlar ve erkeklere ilişkin rollerin toplumsal olarak ifade ettiği “kültürel inşalar” a işaret etmektedir. Ancak Scott’a (2007) göre, toplumsal cinsiyet, cinsiyeti olan bir bedene zorla kabul ettirilmiş toplumsal bir kategoridir (s. 11). Bu noktada Judith Butler “inşa” sözcüğünü sorunlu bulmaktadır. Butler’a (2010) göre, feminist kuramcılar toplumsal cinsiyeti⁶ kültürel inşalar olarak kabul etmektedir. Böylesine bir kabul ediş bedenlerin kültürel yasalara karşı edilgin olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyeti “kültür” ve “inşa” kelimeleriyle tanımlamak hatadır. Çünkü bu yasa dizisine göre eskiden “biyoloji kaderdir” formülasyonu yerini artık “kültür kaderdir” formülasyonuna bırakmaktadır (s. 53). Butler’ın toplumsal cinsiyet eleştirisi özellikle heteroseksüelliği dayatan sınırlara karşı bir eleştiridir. Çünkü toplumsal cinsiyet kavramı erilliğe ve dişiliğe dair fikirlerle sınırlıdır (2010, s. 12). Bu kategorileşme transseksüel, eşcinsel, biseksüel gibi kimlikleri kapsamamaktadır. Bu nedenle toplumsal cinsiyet, heteroseksüelliğe hizmet etmektedir (Butler, 2010, s. 16). Dolayısıyla kavramın kendisi cinsiyetler arası ayrımcılığı ortadan kaldırmaktan ziyade kültürel anlamda tersi bir etki yaratmakta ve eşitsiz gelişimi derinleştirmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin cinsiyetlere göre dağılışı biyolojik verilerden farklı değildir. Kadınlar ev işleri ve çocuk doğurma ve bakımını üstlenmekte; ücretli iş gücü piyasasına erkeklere nazaran daha az katılmakta; kısacası özel alana sıkışmaktadır.

Kamusal/özel alan ayrımı⁷ nosyonu, özellikle radikal feministlerce ortaya atılan “kişisel alan politiktir” sloganıyla dikkat çekmiştir. Bu sloganla birlikte radikal feministler kadınların erkeklerle olan kişisel ilişkilerini bir şekilde değiştirmeleri gerektiğini savunmaktadır (Naiman, 1988, s. 20). Erkek egemenliği özel alan dışında kamusal alanda da inşa edilmekte ve sürdürülmektedir. Dolayısıyla özel alanda gerçekleşen cinsel saldırılar, tacizler, kadına şiddet, cinsiyet ayrımcılığı gibi olaylar siyasal alana dâhildir. Erkekler ev içinde kadınların cinselliklerine müdahale ederken; ev dışında da ekonomik ve toplumsal yaşamlarına müdahale ederler. Bu ayrım kadını erkek karşısında ikincil konuma yerleştirdiğinden feministler tarafından eleştirilmektedir (Çaha, 2010, s. 85).

Buradan hareketle feministlerin sıklıkla eleştirdikleri “ev-özel alan-dişil alan” ve “ev dışı-kamusal alan-eril alan” ayrımını yapmak mümkündür. Bunun yanında kamusal/özel ayrımı içerik bakımından karmaşık bir yapı sergilemektedir. Bu ayrım *ayrı alanlar* nosyonu ile ilişkilidir. Bu kavramlar istikrarsız ve değişebilir olmalarına rağmen dil, formel kurumlar, örgütlenme biçimleri, mali sistemler, aile ve akrabalık örüntüleri üzerinde güçlü maddi sonuçlara yol açmışlardır (Davidoff, 2009, s. 191). Ayrı alanlar nosyonu neticesinde kadın özel alan ile eş tutulmakta ve ev işleri kadınlık üzerinden tanımlanmaktadır. Ev işlerinin⁸ kadın işleri olarak görülmesi kadının “ev kadını” olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Böylece bazı toplumsal davranış, işlev, konum ve pratiklerin eril, bazılarının ise dişil anlamlar taşıdığını söyleyebiliriz. Mesela makine kullanımı “eril”, ev temizlemenin “dişil” anlamlar taşıması gibi. Fakat ev işlerinin değersiz, makine kullanımının ise değerli olduğu fikri yaygındır (Sancar, 2009, s. 175). Dişil ve eril ayrım, aynı zamanda belirtilen işlev, konum ve pratiklerin birbirlerinin yerine ikame edilmemesi anlamını da taşır. Bu anlamda bir erkeğin kadın işi yapması gülünç karşılanırken; kadının erkeğin işini yapması alışıldık bir durum değildir (Federici, 2011, s. 138). Masalarda kötü kadın ve iyi kadının ev içinde çatışmasıyla, iyi kadın zorluklarla karşılaştığı eril alana çıkmak zorunda kalır. Ancak iyi kadına hasredilen tüm

⁵ Butler’a (2010) göre kadınlar teriminin ortak bir kimliği ifade eden varsayımı feminizm için bir siyasi sorundur. Ona göre kadınlar terimi çoğul haliyle belalı bir terimdir (s. 4). Feminizmin öznesi olarak kadınlar mefhumunu sorgulamak ve kadınlar kategorisini sınırlı ve istikrarlı bir özne olarak inşa etmek sorunludur. Öznenin konuşulmayan normatif koşullarını yerine getirmeyi başaramayan kişiler böylece dışlanır (2010, s. 49).

⁶ Butler (2010), cinsiyetlerin ikiye bölünmüş gibi görünmesinin, toplumsal cinsiyetin de ikiye, kadın-erkek, sınırlı kalmasının varsaymamız için bir sebep olmadığını söyler (s. 51).

⁷ Radikal feministler, kadınların ezilmesini en büyük sorun olarak kabul eder. Erkeklerdeki iktidarı kullanma gereksinimi kadınların

ezilmesinin en büyük nedenidir. Bu yüzden engellenmiş ve bastırılmış kadın kimliği ortaya çıkarılmalı ve kamusal alana aktarılmalıdır (Arat, 2010, s. 75).

⁸ Liberal feministlere göre kurtuluşlarının anahtarlarından biri ev dışında ücretli bir işte çalışmalarıdır. Ev işleri sorunu ise, erkekler ile kadınlar arasında paylaşılarak çözülecektir (Demir, 2014, s. 52). Marksist feministler ise, ev içi emeğinin karşılıksız olmasını eleştirir. Çünkü kadın ev içinde aile fertlerine hizmet vermek, çocuklara bakmak, eşine karşı cinsel hizmet vermek, çocuk doğurmak gibi sorumluluklarla yüklenir (Şengül, 2015, s. 15).

masum özellikler, eril alanda kahramanı ile karşılaşana kadar onun için bir sınavdır. Cadı ise eril alanda dilediği gibi hareket etmekten çekinmemektedir.

Öte yandan masallarda kadın bedeni sorunsallaştırılmakta ve “cadı”, kadın bedeni ile neredeyse özdeşleşmektedir. Bu bağlamda kadın bedeni ve beden üzerindeki ataerkil kontrol mekanizmalarının işleyişi feministler tarafından üzerinde fazlasıyla durulan ve eleştirilen konulardandır. Tecavüz, şiddet, taciz, doğum kontrol, kürtaj, nüfus politikaları kadın bedenine yönelik müdahalelerdir. Kadınlara yönelik bu müdahalelerin suçu tersi bir şekilde yine kadınlara atılmaktadır. Kadın, her şeyden önce sahip olduğu beden nedeniyle kontrol edilebilir bir nesne olarak görülmektedir. Üstelik medya, gazete, dergi, film ve kliplerde kadın bedeni ilgi odağı olmakta; istenildiğinde ayıplanan, suçlanan, kullanılan veya hâkim olunan bir nesne olarak görülmektedir. O halde kadın bedeni üzerindeki bu yoğun ilgi ne ifade ediyor? Bir yanda kısa etek giydiği için hafif meşrep⁹ olarak nitelendirilen kadın; diğer yanda posterlerde bedenini gözler önüne seren kadın aynı şekilde mi kabulleniliyor? Şüphesiz her iki sorunun cevabı da kadın bedeninin sorunsallaştırılmasında yatmaktadır. Bedene müdahale ve beden “nesneleştirilmesi” konuları hakkında *Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında Kadın ve Bedeni* adlı kitapta yazarlar, “kadın, bir yandan oluşmuş toplumsal değerler ve bunun yarattığı ideal ölçülere uyma zorunluluğuyla, bir tür güzellik kısıkağı altındadır” şeklinde bir ifadeye yer verirler. Gerçekten de kadının güzel olmak için harcadığı çaba toplumsal güzellik normlarından bağımsız değildir (İnceoğlu ve Kar, 2010, s. 68).

Her kadın tipi için idealize edilen vücut ölçüleri, “ideal kadın” imajına ulaşılması amacıyla sunulmaktadır. Bu imaj her gün medya, reklam ve sosyal ağlarda yeniden verilmektedir. Kadın, bu baskı ve endişeyle kendisini değiştirmeye çalışmakta ve böylece bedeni artık kendisine ait olmayan bir öteki haline gelmektedir (İnceoğlu ve Kar, 2010, s. 73). İdealize edilen kadın imajı ile çirkinlik katlanılmaz bir hale gelmektedir. Bu normların dışında kalan tüm kadınlar, tüm bedenler çirkin sıfatından kurtulamamaktadır. Daha sonra inceleyeceğimiz gibi “cadı” prototipi de çirkin bir kadın bedeniyle resmedilmektedir. Ancak cadının tek farkı istediği zaman güzelliğini şeytani işler için kullanmakta gizlidir. Beden üzerindeki müdahaleler bunlarla sınırlı değildir.

Küntay (2010), kız çocuklarının ataerkil bir toplumda özelliklerle “namus” ve “bekâret” kavramlarıyla beden üzerindeki özgürlüklerinin kısıtlandığını ifade eder (s. 18).

Freud’un “Bekâret Tabusu (Sevgi Psikolojisine Katkıları III)” adlı makalesinde okuyucuya aktardığı görüşler büyük ihtimalle bugün geleneksel toplumların birçoğunda hala kabul görmektedir. İncelemesine ilkel halklardan başlayan Freud’a göre, “Bekâret, bir genç kızın evliliğe bir başka erkekle ve bir başkasıyla olan cinsel ilişkilerinin anısıyla başlamaması gereği gerçekten de, tekeşliliğin özünü oluşturan kadının tek sahibi olma hakkının mantıksal bir devamından, bu hakkın kadının geçmişini de kapsayacak şekilde genişlemesinden başka bir şey değildir.” Freud (2016) burada kadının ilk cinsel ilişkisini tek eşiyile yaşamasından önce geçmişini de hesaba katar. Böylece onun ilk aşk arzusunu doyuran erkek, o bakirenin kalıcı bir ilişkiye yöneleceği anlamına gelmektedir (s. 273). Freud, çalışmasının ileriki kısımlarında bekâretin neden bir “tabu” ve yasağın konusu olduğunu açıklamaya çalışır. Ancak kendisi de kadın cinselliğini görmezden gelir. Kadınlara ilişkilendirilen bu konuyu erkekler üzerinden incelemeye çalışır. İlkel insanın böyle bir tabu oluşturmamasının sebebini “kadın korkusu” olduğunu yadsımaz. Bu korkunun nedenini ise kadınların erkekten farklı, çok daha anlaşılabilir, mistik, tuhaf ve görünürde düşmanca olmasına bağlar. Bu nedenlerle cinsel ilişki sırasında kadın, erkeği zayıflatır ve sakatlar (2016, s. 280).

Freud (2016), nihayetinde bekâret tabusunun mantıklı olduğuna ulaşır. Çünkü kadının bekâreti kocasının vazgeçmesi gerekmeyen mülkiyettir (s. 288). Böylece üzerinde söz sahibi olamayacak bir biçimde kadının bedeni ve bekâreti erkeğin mülkiyetine terk edilir. Kadın cinselliğinin görmezden gelinmesi ve kızlık zarının hayati önemi hala güncelliğini korumaktadır. Bu bağlamda kadının bekâreti iradesi dışında tüm topluma mal edilmekte ve gözlem altında tutulmaktadır. Farklı kollar üzerindeki bu denetim, ataerkil iktidarın kadın bedeni üzerindeki hâkimiyet kurma arzusunun da kendisidir. Aynı zamanda ataerkil hâkimiyetin toplumsal bir ön koşuldur (Caner, 2015, s. 27). Beauvoir, kadın bedeni üzerindeki hâkimiyetin bekâret ile ilişkilendirildiğini ifade eder. Ona göre (1993), “ataerkil uygarlık, kadını iffetliliğe adanmıştır; üstü kapalı ya da açık bir izinle erkeğe cinsel arzularını doyurma hakkı tanımakta, kadınsa evliliğin daracık sınırları içinde

⁹ Bu kelime Arapçadan dilimize geçmiştir. Türk Dil Kurumu’nun Genel Türkçe Sözlüğünde “sıfat: Davranışları, içinde bulunduğu toplumun ahlak anlayışına uymayan (kadın), hafif yollu” şeklinde tanımlanmıştır. Anlaşılan o ki bu sıfat başlı başına dişil karakterlidir. Türk Dil Kurumu Genel Türkçe

Sözlük.([http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=hafifme%C5%9Frep&guid=TDK.GTS.5362de27cf0896.218.97960,20 Mart 2018](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=hafifme%C5%9Frep&guid=TDK.GTS.5362de27cf0896.218.97960,20%20Mart%202018%27de%20erişildi)’de erişildi).

kapatılmaktadır (s. 357).” Kandiyoti’ye (2011) göre ise, “kadın cinselliği üzerindeki toplu denetim kadının cinsel iffeti ile aile ya da sülalenin şerefi arasında kurulan bağdır (s. 81).” Bu nedenledir ki cinselliğin denetlenmesi hayatidir. Çünkü yaygın kaniya göre kadın kendi cinselliğini koruyacak güçte değildir. Kadın bedeninin baskılar ve çelişkiler arasında kalması, yine erkekler tarafından zararlı sonuçlanabilmektedir. Tecavüz olayları, kadını erkek karşısında hem temkinli olmaya, hem kendisini koruyabilmek için erkeklere muhtaç olmaya, hem de evlilik kurumu içine hapsolmaya iter (Sezer, 2014, s. 74). Masallarda ise kötü kadınların beden ve bekâret sorunu olmadığından üremeye dayalı cinsellik kendisi için yasaklanmıştır.

3. MASALLAR, BELA SAÇAN CADILAR VE KADINLAR

3.1. Masal Nedir?

Sakaoğlu (2015) masalı kısaca şöyle tanımlar, “kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyenleri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür (s. 134).” Masalın kişileri padişahlar, prensesler, prensler, kocakarılar ve kimi zaman da hayvanlar, ejderhalar, cadılar, perilerdir. Masallar, bu şekilde gerçek dışı olması ve nerede, ne zaman yaşamış olduğu sorularından korunmanın yolunu bulmuşlardır. Boratav’a (2009) göre masal bu sorulara, “Evvvel zaman içinde... bir memlekette...” diye karşılık verir (, s. 15).

Boratav (2015) ise masalın “nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı” şeklinde tanımlandığını ifade eder. Masalların ‘hayal ürünü’ olması bizi yanıltmamalıdır. Masalların bazı çeşitleri olağanüstü olayları ve kişileri konu edinirken; bazıları da tümüyle hayal ürünü ve uydurma olup olağanüstü değillerdir (s. 85). Bu nedenledir ki masalların işlevi bu şekilde sınırlandırılmaz. Masal yalnızca çocuklar için bir eğlence veya eğitim amacı taşımaz (Sakaoğlu, 2015, s. 2).

O halde yalnızca çocuklara anlatılan ve tamamen uydurulmuş olmayan masallar bir toplum içinde büyür, onun özelliklerini taşır ve nesillerden nesillere aktarılır. Masallarda kahramanlar, kahramanların işlevleri, olayların ve yerlerin birçoğu gerçek hayatın izlerini taşır. Bu bağlamda diğer edebi metin incelemeleriyle karşılaştırıldığında masal analizi yapmak dikkat gerektiren

bir öneme sahiptir. Her masal kaynağını arzularından alsa da masalın kabulü ve yaşamaya devam etmesi toplumsal kabulün varlığına bağlıdır (Sezer, 2014, s. 15). Sezer’e göre, “masallar mitlerde olduğu gibi güçlü bir iletkenlik özelliğine sahiptir ve göç ettiği toplumlarda asimile olarak, yerel ihtiyaçları karşılamak üzere dönüşür (2014, s. 16).” Masallar başka bir topluma göç ederek dönüşürken, toplumun ideolojik unsurlarını da içine alır. Dolayısıyla masalların ideolojik bir yanı olmasına rağmen bu tür bir okumadan yoksun kalması aynı zamanda onu özgür kılar. Her ne kadar masalların bu yönüne çocukluğumuzdan beri dikkat etmemiş olsak da aslında masallar bilinçaltının şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmektedirler. Masalların taşıdığı simgesel kodlar, kahramanların toplumsal cinsiyete uygun rolleri üstlenmesi ve hatta iktidar mücadelesinin varlığı aslında tam da masalın bilinçaltında ideolojik bir aygıt olarak işlevselliğini sürdürdüğünün kanıtıdır. Simgesel kodlar kimi zaman renkler, kimi zaman camdan ya da som altından tabutlar, kimi zaman da nehirden veya çeşmeden su içmek ya da abdest almak şeklinde okuyucuya aktarılır. Örneğin masumluğun ve saflığın simgesi olan Pamuk Prenses’in derin uykuya daldığı zaman cam kafesin içine konması aslında bekâretin simgesi anlamına gelirken; elmanın kırmızı tarafını ısırarak sonsuz uykuya dalması kırmızının yasak tutkuyu simgelediği anlamına gelir (Sezer, 2014, ss. 16-17).

Masallarda kişilerin işlevleri de önemlidir. Propp’un (2017) çıkarımına göre, “kişiler kim olursa olsun ve işlevler nasıl gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, masalın değişmez, sürekli öğeleri, kişilerin işlevleridir ve masalların temel oluşturucu öğeleridir (s. 24).” Böylece “saldırgan işlevi”ni üstlenen masal cadılarının işlevlerinin de değişmediğini söyleyebiliriz. Bu anlamda masal cadıları ve masum kızın işlevi neredeyse tüm masallarda aynı kalır.

3.2. Batı Masalları, Doğu Masalları ve Cadılar

Farklı kültürlerden alınan masallar, asıl kahraman, çevre ve öğeleri anlatıcı tarafından kendi milli kültürü yerleştirilerek aktarılmaktadır (Çevik, 2008, s. 116). İnceleyeceğimiz Batı masallarında yer alan cadı prototipi, Batı’nın kendi milli kültürü içine yerleştirilerek aktarılmaktadır. Masallarda, destanlarda, efsanelerde ve halk kültüründe yaşatılan geleneksel anlamda cadı kimliği Akın’a (2011) göre, “düşsel varlığın ortaklaşa oluşturduğu bir üst biçim olarak kavramlaştırılabilir.” Hemen hemen her kültürde en canlı folklorik öğelerden biri olan masal cadısı, iri burnu, içine çökmüş kırmızı gözleri, bin bir musibet dağıtmak için üzerine bindiği süpürgesi ve omzundan

ayrılmayan karakargası ile yaşlı bir cadalozdur. Ormanların karanlık bölgelerinde herkesten uzak ve yalnız yaşar. Hayvanlarla konuşabilir, zehirli bitkileri tanır. Cadılar her zaman kadın olarak tasvir edilir (ss. 137-138).

Masal cadılarının diğer formu ise “üvey anne” tipidir. Akın’ın (2011) da belirttiği gibi “burada dikkat çeken husus masal cadısıyla örtüşen kadının üvey anne kimliğinden çok cinsiyetidir(s. 139).” Üvey annenin yaşlı olmasının ise cinsel bir boyutu vardır. Yani yaşlanmakta olan üvey anne, giderek güzelleşerek büyüüp serpilken kızda kendisinin sönmekte olan çekiciliğini ve gücünü fark etmektedir. Tekrarlanan anlatı özelliklerinde bu kuşaklararası çatışma açık hale gelmekte ve üvey anneler de kahramanın (kızın) gelişimini durdurmak için araçlar bulma eğilimine girmektedir. Ocağın yanına mahkûm edilen, yüzyıllık uykuyla lanetlenen ya da zehirli bir elmayla ölüm gibi bir trans haline sokulan kahramanlar annesel öfke ve hıncın kıyımları altında acı çekmektedir (Rowe, 1979, s. 241).

Beauvoir’a (1981) göre yaşlılık, kadınlar için bir dönemden diğer bir döneme geçişi simgelediğinden tehlikelidir. Kadın yaşamının tüm dönemlerinde durgun olsa da ergenlik, cinsel yaşamın başlaması, yaşdönümü gibi evreler bunalım yaratmaktadır. Erkek aralıksız yaşlandığı halde, kadın ansızın dişiliğinden yoksun kalır. Kadın yaşlandığı için artık çirkin, şişman, sarkmış bir vücuda sahiptir. Cinsel çekiciliği ve doğurganlığı ise azalmıştır (s. 261). Öte yandan, masallardaki kötü üvey anneler karşısında gerçekteki annelerin de rollerinin ve erdemli iyiliklerinin alttan alta vurgulandığı görülmektedir. Ancak burada dikkat çeken bir nokta da masallardaki öz annelerin yokluğu ya da ölmüş olmalarıdır. *Fairy Tales, Myth and Pshchoanalytic Theory: Feminism and Retelling the Tale* adlı çalışmasında bu durumu sorgulayan Schanoes (2014), yalnızca peri masallarında değil klasik mitlerde de anne-kız ilişkilerinin genellikle sorunlu olduğunu ortaya koyar. Ama elbette masalarda sorunlu olan ilişki üvey anne ile kız ilişkisidir. Gerçekten de Pamuk Prensesin üvey annesi onu öldürmek istemekte, Sindirella’nın (Külkedisi) ki ona hizmetçilik yaptırmakta ve Hansel ve Gretel’inkiler ise onları ormana terk etmektedir (s. 15). Batı masallarında sıkça rastladığımız cadı prototipi fena yürekli kadın, zalim bir üvey anne ya da cadı kılığına girebilen kötü kadınlar şeklinde karşımıza çıkar. Bu masallardan bazıları *Hansel ve Gretel, Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler, Külkedisi, Çakmak, Rapunzel, Thumbelina* gibi sıkça dolaşıma sokulan cinsiyetçi masallardır.

Grimm masallarından olan Hansel ve Gretel adlı masalda, odunculuk yapan bir baba ile iki çocuğunun başına

gelen kötülükler anlatılmaktadır. Çocukların her zamanki gibi aç uydukları bir gece üvey annenin yol açtığı kötülükler masalda şu şekilde aktarılır: Hansel, Gretel’e şunları söyler, “...açlıktan uyuyamıyorum Gretel. Ben de (Gretel) uyuyamıyorum. Üvey annem geldiğinden beri, zavallı babacığımın işleri ters gitmeye başladı. Para kazanamaz oldu (Grimm, 2010, s. 5).” Bu masalda anlaşılacağı üzere baba zavallıdır ve söz hakkı yoktur. İktidarı kullanma gücü babada değil, üvey annedir ve çocuklar ile ilgili kararları

onları aç bırakmasından da anlaşıldığı üzere üvey anne vermektedir. Bu durum ataerkil toplum düzenine ve iktidar mekanizmalarının işleyişine aykırıdır. Genel kanaat aile içinde babanın eve para getirmesini doğru bulurken annenin ise çocuklara bakmasını doğal karşılar. Tersine üvey anne çocukları aç bırakacak kadar vicdansızdır. Öte yandan üvey annenin gelişi bir uğursuzluk ve olumsuzluk belirtisidir. Onun gelişiyle babanın işleri de bozulmuştur. Üvey annenin varlığı aynı zamanda ilk annenin ölmesi anlamına gelmektedir. Bu durum gerçek sevgi, şefkat, sabır ve huzurun kaynağı ilk annenin ölmesiyle ikinci annede bu özelliklerin olmaması anlamına gelmektedir. İkinci annenin evlendiği adamın çocukları ona ait değildir ve anne ile çocuklar arasında kan bağının olmaması sebebiyle üvey annenin onları sevmesi beklenmemektedir. Ayrıca masalarda üvey annelerin doğurduğu görülmez. Çünkü bir cezalandırma şekli olarak ikinci evliliğini yapan (kötü) kadınlardan üreme fonksiyonu esirgenmektedir.

Üvey annenin kocasıyla tartıştığı bir kısımda Gretel şunları duyar, “bu gidişle aklıktan öleceğiz. Çocukların bu evden gitmelerini istiyorum. Senin getirdiğin yiyecekler ikimize bile yetmez (Grimm, 2010, s. 5).” Masalda “zavallı” olarak betimlenen adamın çaresiz olduğu ortadadır. Kötü yürekli kadın kocasına bağırıp çağırıp çocukları ormana terk etme planları yapmakta; adam bu olanlara müdahale edememektedir. Üvey anne masalın bir kısmında şunları söyler, “...yarın sabah çocukları ormana götüreceğiz. Ellerine birer kuru ekmek verip bizi beklemelerini söyleyeceğiz. Evin yolunu bulamayıp ormanda kaybolduklarında, ikisinden de kurtulmuş olacağız (Grimm, 2010, s. 6).” Üvey annenin ne derece bencil, taş kalpli, zalim olduğu ortadadır. İki küçük çocuğu ormanda tehlikenin içine bırakmaktan çekinmemektedir. Çocukları bir kez ormana bıraktıklarında, yola çakıl koyarak eve dönen çocuklar için ikinci kez ormana terk edilme yolu görünür. Eve dönemeyen çocuklar tehlikenin içinde kalır ve yaşlı bir kadınla karşılaşır. Masalda kadının tasviri şöyledir, “...çok yaşlı bir kadın başını uzatmıştı. Koltuk değneklerine dayanarak ayakta durmaya çalışan kadın, çocukları görür görmez, sizi gördüğüme sevindim çocuklar, dedi. Dışarıda kalmayın çocuklar içeri girin (Grimm, 2010, ss. 13-16).” Çocuklar başlangıçta korksa da açlığa dayanamadıkları için içeri girerler. Uyuduklarında ise yaşlı kadın şunları söyler ve kim olduğu anlaşılır, “...tam dişime göreler, diyerek gülümser. Çoktan beri insan eti yememişim... Kadın, yüzü kadar kalbi

de çirkin olan bir cadıydı. Çocukları avlayabilmek için bu kulübeyi yaptırmıştı. Güzel kokulara dayanamayarak eve yaklaşan çocukları yakalayıp yiyor, böyle günlerde de sevincinden bayram yapıyordu. Görüldüğünden çok daha güçlüydü (Grimm, 2010, s. 17).” Ancak kötülük masal sonunda fırında yakılarak –çocuklar tarafından – uzaklaştırılmıştır.

Pamuk Prenses¹⁰ masalında da öz anne öldükten sonra masala giriş yapan üvey annenin masalda olayların işleyişi açısından önemi büyüktür. Çünkü masalarda her ne kadar bela saçan kötü kadınlar olsa da; acı çeken ve sonunda ebedi mutluga ulaşan masum kızlar da vardır. Elbette ki bunlardan biri pamuk –saf, doğal, narin, temiz anlamında – prensesdir. Masalda prensesin öz annesinin ölmesiyle eve yeni gelen kraliçenin tasviri şöyledir, “...yeni kraliçe çok güzel, fakat çok kötü kalpli bir kadınmış. Onun konuşabilen sihirli aynası varmış (Grimm, 2004).” Bu kısımda kraliçenin doğaüstü güçlere sahip olduğunun işareti verilmiştir. Sihirli ayna kadınların güzel olması gerektiğini ifade eden eril dili yansıtıran; yedi cüceler hadım oldukları için eksik ve gerçek bir kahraman olmaktan uzak eril vücudu simgeler. Ayrıca masalda kırmızı elma evlilik öncesi yasak cinsel ilişkiyi; camdan tabut prensesin dokunulmamışlığını, saflığını ve bekâretini simgeler. Prensesin bekâretinin korunmasının diğer bir göstergesi ise prensin onun alnından öperek kurtarmasıdır. Çünkü prensesin boğazına kaçan elma parçasından bu şekilde kurtulması ilginçtir. Aksi takdirde boğazından elmanın çıkarılması için sarsıcı bir güç ya da dudak teması gerekmektedir. Burada önemli olan, prens ile prensesin arasındaki tek temas noktası prensesin alnından öpülmesi ve evlilik öncesi cinsel ilişkinin yasaklanmış olmasıdır. Böylece masal içerisinde cinsellik gizlenerek toplumun kabullerine daha uygun hale getirilmiştir. Öte yandan prenses ile prens arasındaki her hangi bir cinsel ilişkinin olma ihtimali “tecavüz” anlamına gelmektedir. Prensesin boğazındaki elmanın çıkarılması için sarsıcı güce ihtiyaç olması, cinsel birleşmenin yaşanıldığını düşündürülebilir. Ancak prenses uykuda olduğundan pasifdir ve böylesi bir cinsel birleşme prensesin iradesi dışındadır. Bu anlamda tecavüz ihtimali akıllara getirilmeyerek masum bir öpücükle geçiştirilmiştir. Öte yandan üvey annenin cadı kılığına girip cücelerle kalan prensese elma vermesi özel alan dışında rahat dolaşması anlamına gelmektedir. Tersine

¹⁰ Bu masalda sayfa sayısı verilmemiştir.

şekilde prensesin özel alanın dışına çıkmasıyla başına kötülükler gelmiştir (Grimm, 2004).

Batı kaynaklı masalarda cadının cinsiyetinin kadın olduğu görülmektedir. Cadı kadınlar, geleneksel güç ilişkilerini reddetmektedir. Karmaşık güç ilişkileri ağında erkek, iktidarı elinde tutmakta ve güç erkeğe ait bir özellik olarak görülmektedir. Ancak erkeğe ait iktidar gücünü paylaşmak isteyen, doğası gereği zayıf olmayı kabullenmeyen ve erkeğin ötekisi olmak istemeyen bağımsız kadınlar, cadıdır. Cadı prototipinin çalışmanın ilk kısmında incelediğimiz feminist eleştirinin birine ya da bir kaçına uyduğu sonucuna ulaşabiliriz. Cadı bu anlamda ideal olmaktan uzak, ötekileştirilen kötü kadındır. Bu durum masalarda cadı prototipinin işleyişinin “cinsiyetçi” bir temaya büründüğüne işaret etmektedir.

Doğu masalarında da durum pek farklı değildir. Anadolu’da, Ortaçağ’daki gibi yaygın bir cadı avı süreci yaşanmamış olsa da, geleneksel cadı figürünün varlığına inanılmaktadır. Anadolu cadısı masalarda, destanlarda yaşatılmış ve folklorik bir stereotip olmaktan öteye geçememiştir (Akın, 2011, s. 139). Türk folklorundaki cadı kavramı da çoğunlukla büyü güçlere sahip çocuk düşmanı oluşu ve yaşlı, çirkin, yalnız kadın imajıyla masal cadısına karşılık gelmektedir (Akın, 2011, s. 145). Öte yandan üvey annenin yaptığı kötülükler, masal cadısı prototipi ile örtüşür biçimdedir. Türk masalarında “cadı karı” prototipi Yardımcı’nın (2012) tanımına göre şu şekildedir: “Cadılar masalların tekin olmayan yaratıklarıdır ve büyü yaparak insanlara zarar verirler. Cadı karılar hemen daima kötülük yapmak için yaratılmışlardır. Başlıca silahları büyüdür. Küplerine, süpürgelerine binip ya da sırtlarına sihirli hırkalarını geçirip bir yıllık yolu bir anda aşarlar. Cadı karıların para için yapmayacakları şey yoktur. Kandırmak için tatlı dil dökmek, güler yüz göstermek pek kolay becerdikleri işlerdendir (s. 27).” Doğu masallarından *Altın Saçlı Kız*, *Kaysı Devi*, *Altın Dede*, *Nardaniye Hanım*, *Kara Çingene*, *Gadana*, *Bin Bir Gece Masallarında* da çirkin, kötü kalpli cadılar, fena yürekli kadınlar ve üvey annelere rastlamaktayız.

Altın Saçlı Kız masasında, dört cadı ile karşılaşmaktadır. İlki dev kılığında “mus” olan bir erkektir. Ancak masal içerisinde bu devin tip özelliklerinden bahsedilmemiştir. Ayrıca mus, diğer cadı prototipleri gibi amacına ulaşmadan masaldan uzaklaştırılmıştır. Diğer iki cadı ise yaşlı, büyücü ve tecrübeli kadınlardır. Burada her iki cadı, masal kahramanına yardım etmişlerdir. Cadının bu

kısımda kahramana yardım etmesi doğaldır. Çünkü asıl kötülüğü yapacak olan cadı, masal sonundadır. Masal sonundaki keçi ayaklı, boncuk burunlu kötü yürekli cadı Altın Saçlı Kızı kaçırarak Zorikte’yi – kurtarıcı, kahraman erkek – zor durumda bırakmıştır. Bu bağlamda bu masaldaki tek fark cadının cinsiyeti konusundadır. Ancak yine de masal içerisinde karşılaştığımız cadıların çoğunun cinsiyeti kadındır. Ayrıca bu masalda cadı kadının bir kese altına dayanamayarak yaptığı kötülükler ile karşılaşırız. Cadı, altın kesesi alabilmek için yaşlı ve zavallı bir kadın kılığına girerek insanları aldatmıştır. Masal sonunda ise cadı, Zorikte tarafından kılıç darbesiyle öldürülerek cezasını çekmiştir (Makas, 2000, ss. 189-198).

Nardaniye Hanım adlı masalda üvey anne tasviri Pamuk Prenses masalındaki gibidir. Aynı zamanda bu masalda da üvey anne olduğu için üreme fonksiyonu yasaklanmıştır.

Üvey anne kıskanç, kötü kalpli ve büyü yeteneği ile cadı olabilmektedir. Kızın ölmediğini anladığında ise cadı kılığına girerek onun peşine düşer. Tıpkı Pamuk Prenses masalındaki gibi burada ikinci anne, üvey kızına karşı “en güzel olma” mücadelesi içine girer. Kötü kadın-üvey anne ile iyi kadın-masum kız zıt kutuplara yerleştirilmiştir. Bu masalda üvey anne zalim bir cadıdır. Bunun yanında üvey kızına katlanamaz biridir ve büyü gücünü onun aleyhine kullanmıştır. Masalın devamında kızın bakire olmadığı düşünüldüğü için dağa terk edilmesi vardır. Kız, ortalık kararmaya başlayınca Kırk Haramilerin evine denk gelir. Kızın dünya güzeli olmasıyla kırk erkek arasında nasıl yaşayacağı şu şekilde meşrulaştırılır, “kız, derler (Kırk Haramiler), sen bizim dünya ahiret kardeşimiz ol. Biz getirelim sen pişir. Otur, keyfine bak (Boratav, 2009, s. 116).” Böylece kız ile kırk erkek arasındaki cinsellik yasaklanmıştır. Yasağın nedeni, masum bir kızın namusuna leke değdirmemek içindir. Öte yandan kızın cinsel ilişki kuracağı kişi kurtarıcısı olan erkektir. Bu anlamda kızın – kahraman tarafından kurtarılıp evlenene kadar – bekâreti korunmuş olur. Ayrıca masum kız evdeki işleri yapmak üzere keyifli bir hayata başlar. Burada dikkat edeceğimiz üzere masum kıza yüklenen toplumsal cinsiyet rollerinin onun kurtarıcısı olduğudur. Toplumsal cinsiyet rolleri evdeki varlığına meşruiyet kazandırırken, ensest tabusu bekâretin koruyucusu olarak işlev görür. Masala göre kızın kardeşleri olan haramiler dışarıda çalışırken, o özel alanda keyfine bakar. Masalda yer alan bu düşünce kadını ev üzerinden var etmek anlamına gelmektedir. Masalda üvey anne, kızın ölmediğini anlayacak ve onu yeniden

zehirleyecektir. Burada üvey annenin masum kıza yüklenen rolleri dışladığı ve ev dışında da rahatça dolaşabildiği görülmektedir. Dolayısıyla üvey anne, ataerkil toplum düzenine aykırılık oluşturmaktadır. Masallarda, anne figürü kötü, üvey ya da cadı biçiminde olumsuzlanmakta ya da koruyucu biçimde var olmadıkları ölçüde ihmalkâr sayılmaktadırlar. Bu durumun gerçek yaşamda annelerin çocuklarının başına gelen her musibetten sorumlu tutulmalarıyla örtüştüğü söylenebilir. Feminizm bu durumda bir yandan annelik kurumunu eleştirmekle, kadını anneliğe indirgeyen ataerkil anlayışı sorgulamakla meşgulken bir yandan da olumlu bir anne-kız ilişkisi geliştirmenin ve genelde kadınlar arası bir kız kardeşlik bağı oluşturmanın yollarını aramıştır. Ancak kuşkusuz ki masallarda esas kahraman iyi anneler değil, kurtarıcı erkeklerdir (Schanoes, 2014, s. 15).

İster Batı toplumlarında olsun ister Doğu toplumlarında olsun üvey anneye karşı kötü önyargı oluşturmada masalların, romanların, hikâyelerin önemli bir rol oynadığı açıktır. Öte yandan çocuklara anlatılan masallarda “sadece kadınlar cadı olabilirler” fikri yerleştirilmektedir. Çocuklar için hazırlanan *Cadı Olmanın Yolları* adlı öykü fiziki olarak nasıl cadı olunacağını açıklamaktadır. Kitaba göre cadı olmak için burun sivri olmalı, dişlerin cadı dişlerine benze mesi için kapkara ve kir içinde olmalıdır. Nefes ise tıpkı bir büyücü gibi pis kokmalıdır. Yeşil renk ise büyücü için en uygun renktir. Öykünün sonu şöyledir, “bu arada eklememiz gereken bir şey var: Erkek çocuklar cadı olamazlar... Vampir ya da gulyabani olabilirler (Cadı Olmanın Yolları, 1999, ss.3-6).”

Nihayetinde cadılar, kadın bedeni ve kötülükle özdeşdir. İncelediğimiz masallarda bu kadınların bağımsız, etkin, ataerkil düzene aykırı, iktidarı elinde tutan, toplumsal cinsiyet rollerini reddeden; öte yandan saldırgan, öfkesini dışarı vuran özellikleri vardır. İdeal olmayanın cadı prototipinde bir araya gelmesi bu kadınların ötekileştirilmesi için makul sebeplerdir. Öte yandan cadıların saldırdığı kişiler masalda ideali temsil eden masum, zavallı, edilgin, dünyalar güzeli bakire tipleridir. Bu kadınlar ise kadın olmanın tüm koşullarını kusursuzca barındırmaktadırlar.

Toplumun kabullerine göre evrilen masallarda kötü kadını-iyi kadın zıtlığı şeklindeki keskin ayırım, toplum içerisinde kadının konumuna dair mesajlar da içermektedir.

3.3. Kötülük Sorunu ve Ötekileştirilen Kötü Kadınlar

Kötülüğün moralitesi üzerine düşünmemiz gerektiğini yani içimizdeki, çevremizdeki ve başkalarındaki kötülükleri düzenlemenin bir yolunu bulmamız gerektiğini düşünen Noddings, *Women and Evil* adlı kitabında, kötülüğün genellikle erkek çıkarlarıyla ve erkek deneyimleriyle koşullandırıldığını gözlemler. Bu durumun cinsiyetçiliğine karşı Noddings (1989), kötülüğü başka bir bakış açısından yani kadın deneyimlerinden tanımlamak ve gözlemek gerektiğini söyler (ss. 1-2). Erkek iktidar merkezli masallarda kötülük, kadın bedeni ile özdeşleştirilmektedir. Burada önemli olan bela saçan masal cadılarının cinsiyetinin kadın olması ve kötülük ile bağdaştırılmasıdır. Öte yandan bu görüş Ortaçağ Avrupa’sında toplum içerisinde karşılığını bulmuştur. “Cadı Avı”¹¹ çağı boyunca çoğunluğu bugünkü Almanya, İsviçre, Fransa, Polonya topraklarında olmak üzere binlerce kadın cadılık suçlamasıyla¹² katledilmiştir (Akın, 2002, s. 157).

Acımasızca katledilen kadınlar, 13. yüzyıla gelene kadar büyücü, cinci, falcı veya cadı olarak damgalanan kadınlardır (Akın, 2014, s. 393). Bu kadınların doğüstü güçlerle –tıpkı masallardaki gibi – ilişkileri olduğu düşünülmüştür. Bu sebeple cadı avı sürecinin temel dayanaklarından biri de oluşturulmuştur. Akın’ın bakış açısına göre, Avrupa topraklarında yaşanan cadı avı olaylarını anlamak için yüzleşmemiz gereken ilk gerçek cadının cinsiyetinin *kadın* (Akın, 2002, s. 157) olduğudur. Bununla birlikte “modern cadı” kavramından önce, Antik Çağ söylencelerine konu olan Hıristiyanlık öncesi dönemin çocuk düşmanı varlıkları kadınlardır¹⁶. Bunlar dişi demonlar, dişi hortlaklar ve tanrıçalardır (Akın, 2002, s. 518). Bu kadınlar büyü yapan ve bu yollarla erkeğin iktidarına göz diken cadılardır. Aynı şekilde erkek egemen düzene karşı duruş sergiledikleri için suçlanmaktadırlar. Bu durum erkek ve kadın arasında bir

¹¹ Cadı avı ve cadılarla ilgili şu makaleleri inceleyebilirsiniz. Yücel Aksan (2013), “1450-1750 Yılları Arasında Avrupa’da Cadılık”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 28 (2), 355-368. Gülşen Sayın (2008), “Caryl Churchill’in *Sirke Tom* (1977) Oyununda ‘Cadı’ İmgisine Feminist Yaklaşım”, *Dil ve Edebiyat Dergisi* 5 (1), 17-38. Z. Nilüfer Nahya (2011), “İmgeler ve Ötekileştirme: Cadılar, Yerliler, Avrupalılar”, *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1), 27-38.

¹² Haydar Akın makalesinde cadılıkla suçlananların cinsiyetlerine göre dağılım tablosunu vermiştir. Örnek olarak Cenevre’de idam edilenlerin 74’ü erkek, 240’i kadın; Güney Batı Almanya’da idam edilenlerin 238’i erkek, 1050’si kadın; Kuzey Fransa’da idam edilenlerin 54’ü erkek, 232’si kadındır (2002, s.163). Burada

“pantolon mücadelesi”¹⁷ şeklinde algılanmıştır (Federici, 2011, s. 141).

Bahsedilen özellikler incelemiş olduğumuz Batı ve Doğu masallarında görülen cadı prototipinin özellikleridir. Kadınların cadı olduğu inancı masalarda yer alırken, Ortaçağ Avrupa’sında ve günümüz dünyasında da varlığını sürdürmektedir. Bu durum cadı prototipinin kadın merkezli incelenmesini gerektirmiştir. Ritta J. Horsley ve Richard A. Horsley (1987), cadılığın ve cadılara yönelik tutumların güncel etkilerine dikkat çekerler. Onlara göre feministlerin cadı avına ilişkin ilk analizlerinde¹⁸ erkek kültürünün,

şunu belirtmek gerekir ki Cadı Avı döneminde idam edilenlerin tamamı kadınlar değildir. Cadılıkla suçlanan ve idam edilenler arasında erkeklerde vardır. Ancak idam edilenlerin cinsiyetlerine bakıldığında çoğunluğu kadındır.

16 Erken dönem Hıristiyanlığında kadınlar kötülüğün kendisidir. Kadınlar şehvetlerinin eseri, kocalarından tatmin olmayıp başkalarıyla yatmaktan zevk alan, şeytanın yeryüzündeki işbirlikçileridir. Kimi zaman şeytanın kılığına giren keçi, maymun, domuz gibi hayvanlarla kara büyü ayinlerinde veya fırsat buldukları her ortamda uygunsuz cinsel birliktelikler yaşarlar. Kadınlar, cadılığa erkeklere göre daha yatkın, şeytana daha çabuk kanan, kolayca yoldan çıkabilen zayıf varlıklardır. Bu iddialar birçok Hıristiyan cadı avcısı tarafından güçlü bir biçimde savunulmuştur (Akın, 2002, s.159).

17 Federici’nin vurguladığı üzere, 15.yüzyılın sonlarına gelindiğinde kadınlara olan nefret gün yüzüne çıkmıştır. Özellikle kamusal alandan defedilen kadınlar buna karşı çıkıp sokaklarda görüldüğünde cadı, cadaloz, kaltak gibi cinsel ve fiziki saldırılara maruz kalıyordu. Bu nefret edebiyatta kocasını döven ya da kocasının sırtına binen kadın şeklinde ifadesini buluyordu. Bu durum erkeklerin “pantolon mücadelesi” ve sadakatsiz eş saplantılarında kendini gösteriyordu. Pantolon mücadelesi aynı zamanda zorba kadın imgesini resmetmekteydi (2011, s.141).

18 Bazı feminist kuramcılar ise masum kadınların kurban haline getirilmelerine yol açan söylemleri eleştirmiş, birçok kadının, cadılar ve kötülük yapanlar olarak damgalanarak, histerik bulunarak katledilmesine duyarlılık göstermeyen güncel bakışa açısına karşı çıkmışlardır. Öte yandan daha farklı bir feminist bakış açısı cadılığı daha romantik bir biçimde yorumlamayı ve olumlamayı seçmiştir.

şiddetinin, kadınlara yönelik korkusunun ve nefretinin bir yansıması olduğu ortaya çıkarılmış; bu dolayısıyla kadınların genel olarak özellikle geleneksel dönemlerde sahip oldukları güçlerin ve bilgilerin şeytani tehditler olarak yorumlanıp bastırılmaya çalışıldığı gösterilmiştir (s. 1).

Kadınların erkek iktidarına göz dikmesi, Karaküçük'ün bakış açısına göre cadılık ve feminizmin ¹⁹ oluşmasında etkili olmuştur. Her ikisi de kadınlara ait geleneksel rolleri reddetmektedir. Bu roller annelik, eşlik, ev kadınlığı gibi rollerdir (2010, s.41-42). Dolayısıyla ataerkilliğe karşı duruş sergileyen kadınların “kötü”; tam tersi olan ve geleneksel ataerkil yapıya uygun hareket eden kadınlar “iyi”dir zıtlığına ulaşabiliriz. Bu karşıtlık toplumsal cinsiyetin birbiri ile ilişkileri olan kültürel simgelerden aydınlık-karanlık, arınma-kirlilik, masumiyet-yozlaşma, iyilik-kötülük gibi mitlerden biridir (Scott, 2007, s. 38).

Kötü/iyi kadın zıtlığı, kadın bedeni ve cinselliğinin nasıl toplumsal olarak inşa edildiği ile ilgilidir. Bu mitlere denk gelen kadına karşı var olan düşünceleri Bilgin (2016) şu şekilde ifade etmiştir, “Kadın yeryüzüne ilk günahı getiren kişidir. Şeytana uyar, erkeği baştan çıkarır ve kötülüğe sevk eder. Bu nedenle de insanoğlunun dünyada çektiği bütün sıkıntılarının sebebidir. Kadın, değeri cinselliğinden ve güzelliğinden ibarettir. Kadın hamarat olandır. İffetlidir. Baba evinde misafir olandır. Kadının saygı görmesi erkek çocuk doğurmasına bağlıdır. Kadın, şeytana denktir. İnsanı kötülüğe, şiddete, arzuya, saldırganlığa sevk eder. Kadın kararsız, tutkularına kapılmaya hazırdır. Erkeklerle nazaran düşünme yetenekleri kusurludur (s. 224).”

4. SONUÇ YERİNE

“Bir varmış, bir yokmuş... Evvel zaman içinde bir padişahla bir de veziri; bunların boyda bosta, yaşta başta, güzellik ve marifette, her halleriyle denk ve akran iki kızları varmış... Padişah kızına da gönül eğlencesi lazım. Kız şahniştin sorarak, ‘Saka Güzeli (erkek), Saka Güzeli, vezir kızı mı güzel, yoksa ben mi?’... Saka Güzeli, ‘Bu diyarın iki kızı, vezir kızı en Güzeli.’ der... Şimdi padişah kızının

mistik bir varoluş biçimidir. Cadılık feminizmin ayrıntısındadır ve şeytan ayrıntıda gizlidir (s. 42).”

olanca keyfi kaçıp bir sararır, bir bozarır, sonunda içi gibi yüzü de kararır... Günden güne bu zavallı kızcağızı (vezir kızı) can düşmanı sayıp sıkıntısından boğulacak hallere gelir. ‘Hekimbaşı, sözlerimi başkasından sakla, babamın huzuruna çık. Kızınızın derdi yüreğindedir, şişer şişer, çatlayacak hale gelir. Devası da vezir kızının kanıdır.’ der (Alangu, 2011, ss. 248-250).”

Bir masalda bazen tek bir cümlede bazen de olay örgüsü içinde örtük ya da açık bir şekilde kadının konumuna dair izlere rastlarız. Burada olduğu gibi kadın, bir erkek gözüyle çirkin görülmeye katlanamayabilir. Daha ileriye giderek kıskandığı kadının kesilip kanını içmek isteyebilir. Böylece kadına atfedilen sıfatlar, roller ya da fikirler bir şekilde okuyucuya sunulmaktadır. Tam da burada masalın önemi ve feminist eleştirel bir bakış açısıyla incelenmesi gereken bir mücadele alanı olduğu ortaya çıkar. Kadın iffetli olandır, kadın kocasına ve çocuklarına karşı şefkatli ve sadık olandır, kadın güzeldir, kadın kocasının sözünden çıkmayandır, kadın fedakârdır, kadın hamarattır, kadın evine bağlıdır, kadın eştir, kadın annedir... Bu roller ve tanımlamalar atfedilen kadınların, bu rollerin ve atıfların “tanımlanmasında” söz sahibi olmaları oldukça güçtür. Kadın iffetlidir ama iffeti tanımlayan erkek egemen söylemdir; kadın sadıktır ama sadakatin ne olduğuna ya da sadakatsizliğin imkânlarına ilişkin tartışmalardan dışlanmıştır. Kadını kadın yaptığına inanılan bu roller, kadını bağımlılığa ve edilginliğe itmektedir. Eril dilin hâkim olduğu masallar aracılığıyla kültürel alanda dolaşıma giren bu roller, erkekler ve kadınlar arasındaki eşitsizliğin yanında kadınlar arasında da zıtlıklar yaratmaktadır. Mesela hiçbir kadının bir erkeğin kurtarıcısı olduğu görülmemiştir, hiçbir cadının başka bir kadının güzelliğini kabullenerek kötülükler yapmadığına rastlanılmamıştır ya da ikinci evliliğini yapan hiçbir kadın üvey çocuklarıyla huzurlu bir hayata adım atmamıştır.

Kadının cezalandırılması ise geçmişten günümüze ataerkil hegemonya tarafından onaylanmaktadır. Kadından kocasının güvenli kolları altında ev işlerine kendisini adanmış, çocuklarını büyüten ve hamarat olması, kısacası, kendisini feda etmesi beklenmektedir. Tüm bu rolleri reddeden cadı yaptığı kötülüklerin karşılığını kötülük ile almaktadır. Zaten masal sonunda yakılması, kafasının uçurulması veya vahşi bir biçimde öldürülmesi meşrulaştırılmaktadır. Nihayetinde Batı ve Doğu kaynaklı masalarda semboller aracılığıyla iletilen eril iktidarın dili, masal içerisinde kadını iki zıt konuma yerleştirmektedir. Kadın için her iki konum hem kadınlar arasında hem de

Cadılık daha çok ataerkillik öncesi bir dönemi çağrıştıran, daha doğaya ve kadına yakın bir kültürü çağrıştıran bir olumlamaya dönüşmüştür. Böylece feminist cadılık ve büyücülük anlayışında, cadı figürünün bir nevi iade-i itibar kazanması söz konusu olmuştur. Böylesi feminist yorumlamalarda cadı “bastırılmış dişil bilginin, iktidarın ve bağımsızlığın” sembolü olarak görülmüştür (Horsley ve Horsley, 1987, s. 1).

¹⁹ Karaküçük'e (2010) göre, “Feminizm toplumcu, değişimci, bilimsel temelleri olan ve dışa dönük savaşımçı bir ideolojidir; cadılık bireysel savunmacı, doğacı, bilgiye/bilgelige dayanan ve gizli/

erkekler ve kadınlar arasında bir eşitsizliğe yol açmaktadır. Üstelik aynı eşitsiz ve cinsiyetçi dil, söylem ve pratikler hem Batı hem de Doğu toplumlarında sürdürülmektedir. Masallarda kötü kadınların geleneksel rollerin hegemonyası dışında kaldığında masal sonunda başına neler geleceği açıkça ifade edilmektedir. Kadının hakkını araması, iktidarı kullanma çabası, ataerkilliği reddi, kendisini ifade etmesi, bedeni üzerinde söz sahibi olması, ev dışında görülmesi veya evliliği reddetmesi cezalandırılmaktadır. Masalların çoğunlukla çocuklara anlatılan eğitici yönünü göz önünde bulundurursak, zihinlerine ne gibi cinsiyetçi simgesel kodların yerleşebileceği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akın, H. (2002). Cadının cinsiyeti kadındır. *Kebikeç*. 13. 157-166.
- Akın, H. (2011). *Ortaçağ Avrupası'nda cadılar ve cadı avı*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Akın, H. (2014). Johann Weyer ve melankolik cadılar. *Tarih Okulu Dergisi*. (TOD) 20(7). 391-414.
- Alangu, T. (2011). *Billur Köşk masalları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Arat, N. (2010). *Feminizmin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Arcı, A. F. (2004). Tür Özellikleri ve Tarihlerine Göre Türk ve Dünya Masalları. A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 26. 159-169.
- Berktaş, F. (2015). *Tarihin cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bilgin, R. (2016). Geleneksel ve modern toplumda kadın bedeni ve cinselliği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1(26). 219-243.
- Boratav, P. N. (2001). *Masallar-1: Uçar leyli*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Boratav, P. N. (2009). *Zaman zaman içinde*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Boratav, P. N. (2015). *100 soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Butler, J. (2010). *Cinsiyet belası: Feminizm ve kimliğin altüst edilmesi* (Ertür, B. Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Cadı Olmanın Yolları (1999). İstanbul: Meram Yayıncılık.
- Caner, E. (2015). *Cinsellik üzerine toplumsal fragmanlar*. İstanbul: Su Yayınevi.
- Cindioğlu, D. & İlkaracan, P. (drl.) (2003). *Modern Türk tıbbında bekâret testleri ve suni bekâret. Müslüman toplumlarında kadın ve cinsellik*. İstanbul: İletişim Yayınları. 115-132.
- Çaha, Ö. (2010). *Sivil kadın: Türkiye'de kadın ve sivil toplum*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Çevik, M. (2008). Türkiye'de Batı masalları ve çocuklarımız. *Gazi Türkiyat Dergisi* 3: 115-130.
- Davidoff, L. (2009). *Feminist tarihyazımında sınıf ve cinsiyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- de Beauvoir, S. (1981). *Kadın evlilik çağı*. (Onaran, B. Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- de Beauvoir, S. (1993) *Kadın "ikinci cins": Genç kızlık çağı*. (Onaran, B. Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Demir, Z. (2014). *Modern ve Postmodern feminizm*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Dowling, C. (1999). *Sindrella kompleksi: Çağdaş kadının bağımsızlık korkusu*. (Budak, S. Çev.) Ankara: Öteki Yayınevi.
- Federici, S. (2011). *Caliban ve cadı: Kadınlar, beden ve ilksel birikim*. (Karakas, Ö. Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Foucault, M. (2015). *İktidarın gözü*. (Ergüden, I. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (2016). *Cinsellik üzerine üç deneme: Bekâret tabusu, kadın cinselliği, fetişizm ve diğer konular*. (Budak, S. Çev.). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Grimm, J.-W. (2004). *Pamuk Prenses*. Ankara: Bilim ve Kültür Yayınları.
- Grimm, J.-W. (2010). *Hansel ile Gretel*. İstanbul: Birleşik Basım.
- Gün, B. (2008). Masallara feminist bir bakış ve cinsiyet meseleleri. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hartmann, H. (2006). *Marksizim 'le Feminizm 'in mutsuz evliliği*. (Aygen, G. Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Horsley, R. J. & Horsley, R. A. (1987). On the trail of the 'witches': Wise women, midwives and the european with hunts. *Women in German Yearbook* 3: 1-28.
- İnceoğlu, Y. & Kar, A. (2010). *Dişilik, güzellik ve şiddet sarmalında kadın ve bedeni*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kandiyoti, D. (2011). *Ataerkil örüntüler: Türk toplumunda erkek egemenliğinin çözümlenmesine yönelik notlar. Cariyeler, bacılar, yurttaşlar: Kimlikler ve toplumsal dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Karaküçük, S. A. (2010). Korkunun kadınları: Cadılar ve cadıcılık. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*. 2(13): 41-64.
- Küntay, E. (2010). *Bedene şiddet-özbenlik değerlendirmeleri: Toplumsal bir analiz. dişilik, güzellik ve şiddet sarmalında kadın ve bedeni*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lhomond, B. (2015). *Cinsellik. eleştirel feminizm sözlüğü*. (Savran, G. A. Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Makas, Z. (2000). *Türk dünyasından masallar: Metin-inceleme*. İstanbul: Kitabevi.
- Naiman, J. (1988). *Marksizm ve Feminizm: İki ayrı kuram*. İstanbul: Amaç Yayıncılık.
- Noddings, N. (1989). *Women and Evil*. University of California Press: Berkeley.
- Özgüven, İ. E. (1997). *Cinsellik ve cinsel yaşam*. Ankara: PDREM Yayınları.
- Özkazanç, A. (2015). *Feminizm ve queer kuram*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Pagila, C. (2004). *Cinsel kimlikler: Nefertiti'den Emily Dickinson'a sanat ve çöküş* (Demirci, F. Ç.). Ankara: Epos Yayınları.

- Propp, V. (2017). *Masalın biçimbilimi*. (Rıfat, M. & Rıfat, S.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Retti, L. (2001). Fairy tales re-visited gender concepts in traditional and feminist fairy tales. *AAA: Arbetian aus Anglistik und Amerikanistik*. 26(2): 181-198.
- Rowe, K. E. (1979). Feminism and fairy tales. *Women's Studies*. 6, 237-257.
- Sakaoğlu, S. (2015). *Masal araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sancar, S. (2009). *Erkeklik: İmkânsız iktidar. Ailede, piyasada ve sokakta erkekler*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Schanoes, V. L. (2014). *Fairy tales, myth and psychoanalytic theory: feminism and retelling the tale*. Ashgate e-book: Burlington and Survey.
- Scott, J. W. (2007). *Toplumsal cinsiyet: Faydalı bir tarihsel analiz kategorisi* (Kılıç, A. T. Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Sezer, M. Ö. (2014). *Masallar ve toplumsal cinsiyet*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Şengül, M. B. (2015). Türk romanında feminizm (Kadın romancılar, 1960-80). *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yardımcı, M.(2012). *Malatya masalları*. İstanbul: Malatya Kitaplığı Yayınları.