



T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
ULİ-YL 2013-0002

**POSTKOLONYAL FEMİNİZM BAĞLAMINDA
“KÜRESEL KIZ KARDEŞLİK” KAVRAMININ
İNCELENMESİ: HİNDİSTAN ÖRNEĞİ**

Didem ŞERBETCİ

DANIŞMAN
Yard. Doç. Dr. Murat Necip ARMAN

AYDIN-2013

**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
ULİ-YL 2013-0002**

**POSTKOLONYAL FEMİNİZM BAĞLAMINDA
“KÜRESEL KIZ KARDEŞLİK” KAVRAMININ
İNCELENMESİ: HİNDİSTAN ÖRNEĞİ**

Didem ŞERBETCİ

**DANIŞMAN
Yard. Doç. Dr. Murat Necip ARMAN**

AYDIN-2013

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Uluslararası İlişkiler Programı öğrencisi Didem Şerbeci tarafından hazırlanan Postkolonyal Feminizm Bağlamında “Küresel Kızkardeşlik” Kavramının İncelenmesi: Hindistan Örneği başlıklı tez, 8 Temmuz 2013 tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

Unvanı, Adı ve Soyadı :

Kurumu :

İmzası:

(Başkan) Yrd. Doç. Dr. Murat Necip Arman

Adnan Menderes Üniversitesi

Doç. Dr. Yücel Bozdağlıoğlu

Adnan Menderes Üniversitesi

Yrd. Doç. Halil Mutioğlu

Adnan Menderes Üniversitesi

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu yüksek lisans tezi, Enstitü Yönetim Kurulununsayılı kararıyla 8 Temmuz 2013 tarihinde onaylanmıştır.

Doç. Dr. Osman Peker

Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Postkolonyal Feminizm Bağlamında ‘Küresel Kızkardeşlik’ Kavramının İncelenmesi: Hindistan Örneği” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Adı Soyadı : Didem Şerbetci

İmza :

YAZAR-ADI SOYADI: DİDEM ŞERBETCİ

BAŞLIK: POSTKOLONYAL FEMİNİZM BAĞLAMINDA “KÜRESEL KIZKARDEŞLİK” KAVRAMININ İNCELENMESİ: HİNDSTAN ÖRNEĞİ

ÖZET

Bu tez, Postkolonyal Feminizm’in “küresel kızkardeşlik” kavramını eleştirisi üzerinden, Üçüncü Dünya kadınlarının da yer aldığı bir Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’nın olabilirliğini konu almaktadır. Sovyetler’in dağılma sürecinde, Uluslararası İlişkiler’de yer almaya başlayan Feminist Kuram, “küresel kızkardeşlik” anlayışıyla, bütün kadınların ortak deneyimlere sahip olduğunu ve ortak bir baskı formuna yani patriarkal baskıya maruz kaldıklarını savunmuştur. Bu bakış açısıyla, Feminist Kuram dünyanın her yerinde yer alan kadınların birbirlerini anlayabilen kız kardeşler olduğu varsayımına ulaşmıştır. Ne var ki, bu bakış açısı, Postkolonyal Feministler tarafından tamamen reddedilmemekle beraber, eksik olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu anlayışın geliştirilebilmesi için Feminist Kuram’ın “küresel kızkardeşlik”e yaklaşımı Postkolonyal Feminizm tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bu anlamda, Postkolonyal Feministlerce, Batılı Feminist Kuram’ın tarih ötesi bir konuma yerleştirilmiş ve tek bir kategoriye indirilmiş bir kadın görüntüsü çizmesi hatalı bulunmuştur. Oysa Postkolonyal Feminist Kuram’a göre, kadın profili toplumdan topluma ve zamana göre değişiklik gösteren bir kategori olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda, bu tezde her iki kuramın da varsayımlarını diyalog çatısı altında birleştirebilecek ve Batı-dışı kadınları da kapsayabilecek bir Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’nın varlığı tartışılmıştır.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Feminizm, Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi, Postkolonyal Feminizm, küresel kızkardeşlik.

NAME: DİDEM ŞERBETCİ

TITLE: EXAMINATION OF “GLOBAL SISTERHOOD” CONCEPT IN THE CONTEXT OF POSTCOLONIAL FEMINISM: INDIAN CASE

ABSTRACT

This thesis examines the possibility of Feminist International Relations Theory that may reach women in the third world through Postcolonial Feminist criticism of “global sisterhood”. Feminist Theory, making its first appearance in International Relations during the collapse of the Soviet Union, claims through the concept of “global sisterhood” that women all over the world have common experiences and they are subjected to a common form of oppression, i.e. patriarchal oppression. In this context, Feminist Theory assumes that women all over the world are sisters who are able to understand each other. However, this perspective is considered as deficient by postcolonial feminists although not being ruled out entirely. In order to improve the mentioned understanding, Postcolonial Feminism criticizes, in different aspects, the “global sisterhood” concept of the Feminist theory. According to Postcolonial Feminism, Western Feminist Theory’s definition of woman profile placed beyond history and degraded into a single category is defective. Conversely, In fact, according to Postcolonial Feminist Theory, the woman profile should be regarded as a category that changes according to the society and the time it is in. Within this context, the thesis study makes an argument on the possibility of a Feminist International Relations Theory that may unite the assumptions of both theories within a dialogue framework and compass non-western women, as well.

KEY WORDS: Feminism, Feminist International Relations Theory, Postcolonial Feminism, global sisterhood.

ÖNSÖZ

Öncelikle, Sayın Murat N. Arman tarafından bölgesel bir çalışma olması yönünde bir fikir önerilmiştir. Ancak, Ortadoğu'nun bölgesel olarak ele alınmasında eksik noktalarının çok olacağı nedeniyle, Postkolonyal Feminizmin ele almış olduğu konulardan “küresel kızkardeşlik” kavramının çalışma konusu olarak incelenmesi kararına varılmıştır. Murat N. Arman'ın söz konusu kavramın incelenmesinde vaka incelemesinin yüksek lisans tezlerinde daha faydalı olacağı önerisi üzerine, “küresel kızkardeşlik” kavramını incelemede “Hintli Kadınların Durumu”nun vaka incelemesi olarak çalışmada kullanılması sonucuna ulaşılmıştır. Oldukça iyi bir rehber olması, katkılarından dolayı çalışmanın ufkunun genişlemesini sağlaması ve sorun yaşanan her konuda samimiyetle yardımcı olması nedeniyle Yard. Doç. Dr. Murat N. Arman'a teşekkürler.

Bu teze başlama ve bu tezi yazma aşamasında, her anlamda büyük bir destek vermiş olan sevgili Duygu Aydın'a teşekkürler. Çalışma sırasında, maneviyatıyla katkıda bulunmuş olan, moral ve desteğini çalışmanın sonuna kadar sürdürmüş olan ve her daim emeğini sakınmamış olan sevgili Hacer Şerbetci'ye ve sonsuz güvenini paylaşmış olan, bu çalışmanın layıkıyla bitirileceğini her zaman dile getiren ve maddi konuda elinden geleni sakınmayan sevgili Şükrü Şerbetci'ye teşekkürler.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. FEMİNİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE FEMİNİZM TÜRLERİ

1.1. Feminizm'in Teolojik Çerçeve Ortaya Çıkışı.....	6
1.2. Modernite Çerçevesinde Feminizm.....	12
1.3. Feminizm'in Üç Dalgası	19
1.3.1. Birinci Dalga Feminizmi: Medeni Kanun Talepleri ve Siyasal Haklar.....	19
1.3.2. İkinci Dalga Feminizmi: Cinsellik ve Doğurganlığı Birbirinden Ayırma Mücadelesi.....	22
1.3.3. Üçüncü Dalga Feminizmi: Kadın Kimliği.....	24
1.4. Feminizm'in Batı'da Ortaya Çıkan Türleri	26
1.4.1. (Aydınlanmacı) Liberal Feminizm.....	26
1.4.2. Marksist Feminizm.....	28
1.4.3. Radikal Feminizm.....	30
1.4.4. Sosyalist Feminizm.....	33
1.4.5. Kültürel Feminizm.....	35
1.4.6. Lezbiyen Feminizm.....	36

İKİNCİ BÖLÜM

2. BİR DİSİPLİN OLARAK FEMİNİZM

2.1. Feminizm'in Batı Kaynaklı Teorik Kökenleri.....	39
2.1.1. İlk Feminist Teorisyenler.....	40

2.1.2. Batılı Feminist Teori’de Temel Kavramlar.....	40
2.1.2.1. Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet.....	45
2.1.2.2. Ataerkillik/Patriarka.....	45
2.1.2.3. Eşitlik.....	48
2.1.2.4. Milliyetçilik ve Militarizm.....	52
2.1.2.5. Cinsellik ve Cinsel Taciz	54
2.1.2.6. Heteroseksüellik ve Homoseksüellik.....	56
2.2. Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi.....	57
2.2.1. Feminizm’in Uluslararası İlişkiler Disiplini’ne Girişi.....	57
2.2.2. Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi’nin Temel Tartışma Alanları.....	60
2.3. Batı Feminizmi’nde “Melezlik”.....	66
2.4. Küreselleşme, Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisinde Küreselleşme ve “Küresel Kızkardeşlik”.....	67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. POSTKOLONYAL FEMİNİZM: TEMEL TARTIŞMA ALANLARI, KÜRESELLEŞME VE HİNDİSTAN ÖRNEĞİ BAĞLAMINDA “KÜRESEL KIZKARDEŞLİK”

3.1. Batı-dışı Feminizm: Postkolonyal Eleştiri.....	74
3.2. Postkolonyal Feminist Teori’nin Temel Tartışma Alanları.....	80
3.2.1. Beden Politikaları/Cinsellik.....	80
3.2.2. Eğitim ve Sınıf	81
3.2.4. Maduniyet ve Madun (Subaltern).....	82
3.2.5. Üçüncü Dünya Kadınlarının İşgücüne Katılımı.....	83
3.2.6. Melezlik/Melez Kimlik.....	84
3.2.7. Küreselleşme.....	86
3.3. Hindistan Örneği Çerçevesinde Postkolonyal Feminizm’de “Küresel Kızkardeşlik” Kavramı	88
3.3.1. Hindistan’da Kadınların Durumu.....	88

3.3.1.1. İşgücü.....	88
3.3.1.2. Aile ve Hukuk.....	90
3.3.1.3. Şiddet ve Cinsel İstismar.....	91
3.3.1.4. Eğitim ve Siyasal Katılım.....	95
3.3.2. “Küresel Kızkardeşlik” Kavramı’nın Postkolonyal Feminist Eleştirisi.....	98
SONUÇ	107
KAYNAKÇA	109
ÖZGEÇMİŞ	120

GİRİŞ

Postkolonyal Feminizm, İkinci Dalga Feminizmi'nin etkin olduğu yıllarda, yani 1980'lerde, Postkolonyal Teori'den ilham alarak kendini göstermiştir. Postkolonyal Feminizm'in, eğitim almak amacıyla Batı'ya göç eden birçok kadının, kadın sorununun Batı merkezci bir şekilde ele alınmasını sorgulamaya yönelmeleriyle ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Postkolonyal Feminizm, Postkolonyalizmin, toplumsal kurumları sorgulayan kültürler arası eleştiri alanının etkili bir formudur. Postkolonyal düşünürlerin Batılı kaynaklardaki anlatıları eleştirdiği gibi Postkolonyal Feministler de Batı'nın anlatılarındaki yanlışlıkları ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Ancak Postkolonyal Feministler Postkolonyal düşünürlerden farklı olarak, toplumsal cinsiyet konulu anlatılara da eğilmişlerdir. Bu anlatılarda yer alan eksiklikleri tamamlayarak, kadınların 'kendilerini savunan nesnelere' olarak sabitlenmesini engellemeye çalışmışlardır. Bunun yerine, Feminizm'i özgül toplumsal koşulları göz önüne alarak kurumsallaştırmak ve yorumlamak, onlara göre, daha uygundur.

'Kızkardeşlik küreseldir' anlayışı Bernice Johnson Reagon'ın 1981 tarihinde Batı Sahili Kadınları Müzik Festivali'nde yaptığı bir konuşmayla somutluk kazanmıştır. Kızkardeşliğin evrensel olması anlayışı; ulusal, etnik ve ırksal sınırları aşmaya çalışan feminist incelemeler sonucu ortaya çıkmıştır. Ne var ki, pek çok Postkolonyal Feminist düşünür, kızkardeşliğin küresel olması anlayışını benimsemez çünkü farklı siyasal kanıllara sahip olan Batılı Feministler, kadınlar arasındaki özdeşliği ortak deneyimler temelinde savunur. Diğer kadınları kapsamadığı için Batı kökenli Feminizm'in küresel bir kız kardeşlikten söz etmesi Postkolonyal Feministler açısından gerçekçi olarak değerlendirilmemektedir. Bu çalışmada, Postkolonyal Feminizm açısından "Küresel Kızkardeşlik" kavramının değerlendirilmesinin Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramına nasıl bir katkı sağlayacağı sorusuna yanıt aranacaktır. Bu bağlamda, çalışmada Postkolonyal Feminizmin eleştirisini yaptığı Feminizmin tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ve Uluslararası İlişkiler disiplininde yer edinmesi ele alınacaktır. Bununla birlikte, Postkolonyal Feminizmin ele aldığı kavramlar ve konular incelenerek, söz konusu kavramlardan biri olan "küresel kızkardeşlik" kavramı Hintli kadınların yaşam deneyimleri bağlamında Postkolonyal Feminizm çerçevesinde analiz edilecektir. Bu

sayede, farklılıkları bir arada barındıran ve Batı dışı kadınlara da kapsayan bir Feminist Teori'nin Uluslararası İlişkiler'de var olması tartışılarak bu sayede söz konusu teorinin gelişmesi olanağı incelenecektir.

Çalışmanın ilk bölümünde, Feminist Kuram'ın Batı kökenli bir kuram olması nedeniyle, Feminizm'in Batı'da ortaya çıkışı ve Batı'da ikinci dalga kadın hareketiyle gündeme gelen farklı Feminizm türleri ele alınacaktır. Genellemelere düşmeden Feminizm'in tanımı yapılmaya çalışılacak ve Uluslararası İlişkiler Kuramı içinde yer almaya başlamadan çok önceleri teolojik çerçevede ortaya çıkışı incelenecektir. Bu anlamda, Hıristiyanlık temelinde de olsa kadınlar adına sesini duyurmaya çalışan ilk önemli düşünürlerden bahsedilecek ve bu düşünürlerin üzerinde durduğu konulara değinilecektir. Buna ek olarak kadınların tek tanrılı dinler karşısında durumları ele alınacaktır. Daha sonra, teolojik kalıpların dışına çıkarak 16. yy sonları ile 17. yy. başlarından itibaren modernite temelinde yükselen Feminizm'in gelişimi üzerinde durulacaktır.

Hem teolojik çerçevede ortaya çıkan Feminizm'in hem de modernite çerçevesinde gelişen Feminizm'in tartışıldığı sırada, kadınların söz konusu dönemlerdeki durumu ifade edilmeye çalışılacaktır. Şunu belirtmek gerekir ki, "kadınlar" ifadesiyle, dünya üzerindeki tüm kadınları kapsayıcı bir ifade kullanılması söz konusu değildir; bu ifadenin kullanımı genelleme yapmanın gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Kadınların, 3. yy'da büyücü yakmakla başlamış olan, 15. yy'da doruğa ulaşan ve 19. yy'da sona erebilen ve maruz kaldıkları en önemli durum olarak kabul edilebilecek olan Avrupa'da "Cadı Avı" incelenecektir. Ayrıca, Feminizm modernite çerçevesinde kendini gösterirken, kadınların durumu genel hatlarıyla dile getirilmeye çalışılacaktır.

Feminizm'in, modernite temelinde gelişimi incelendikten sonra, üç dalga halinde yayılmasından bahsedilecek ve söz konusu üç dalganın temelde birbirinden farklı olan taleplerine değinilecektir. Bu açıdan, birinci dalga kadın hareketi, medeni kanun talepleri ve siyasal haklar bağlamında kendini göstermiştir. İkinci dalga kadın hareketi ise birinci dalga kadın hareketini eleştirerek cinsellik ile doğurganlığı

birbirinden ayırma mücadelesi temelinde ortaya çıkmıştır. Üçüncü dalga kadın hareketi, çalışmanın asıl konusunu oluşturan Postkolonyal Feminizm'in de içinde yer aldığı kadın kimliği etrafında şekillenmiştir. Söz konusu üç dalga genel hatlarıyla ifade edildikten sonra, Feminizm'in Batı'da ortaya çıkan türleri ve bu türlerin ele aldığı temel sorunlar incelenecektir. Batı Feminizmi'nin türlerinin hepsinin bu çalışmada ele alınmasının mümkün olmamasından dolayı, en çok yankı uyandıran Feminizm türlerinden bahsedilecektir. Batı Feminizmi'nin başlıca türleri olan Liberal (Aydınlanmacı) Feminizm, Marksist Feminizm, Radikal Feminizm, Sosyalist Feminizm, Kültürel Feminizm ve Lezbiyen Feminizm ele alınacaktır.

İkinci bölümde ise Feminizm'in bir disiplin olarak ortaya çıkışı üzerinde durulacaktır. İlk Batılı Feminist kuramcılar Catherine Macaulay, Mary Wollstonecraft, Christine de Pizan gibi düşünürlerden ve onların temel varsayımlarından bahsedilecektir. Daha sonra, Batılı Feminist Kuram'ın, üzerine temel varsayımlar yürüttüğü konulardan bazı önemli olanlarına yer verilecektir: cinsiyet ve toplumsal cinsiyet, ataerkillik/patriarka, eşitlik, milliyetçilik ve militarizm, cinsellik ve cinsel taciz, heteroseksüellik ve homoseksüellik.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Feminizm'in Uluslararası İlişkiler Disiplini'ndeki yeri incelenecektir. Bu bağlamda, öncelikle, Feminizm'in Uluslararası İlişkiler Disiplini'ne girişi anlatılacak, daha sonra da Uluslararası İlişkiler'de Feminist Kuram'ın incelediği temel Uluslararası İlişkiler kavramları üzerinde durulacaktır. Feminizm'in Uluslararası İlişkiler Disiplini'ne girişi ile ilgili olarak önce Uluslararası İlişkiler'de ana-akım paradigmalardan biri olan Neorealizm'in Batılı Feminist eleştirisine yer verilecek, daha sonra “ulus-devlet”, “güç”, “ulusal çıkar” ve “egemenlik” kavramları Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı'nın bakış açısıyla ele alınacaktır. Melezlik kavramına Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı'nın yaklaşımı incelendikten sonra, Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı'nın “küreselleşme” ve “küresel kızkardeşlik” kavramlarına bakışı üzerinde durulacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, Batılı Feminist Kuram'a en önemli eleştirilerden birini getirmiş olan Postkolonyal Feminizm'e yer verilecektir. Bu

bölümde, öncelikle Postkolonyal Feminizm'in Batılı Feminist Kuram'ı hangi yönlerden eleştirdiğinden ve Postkolonyal Feminizm'in önemli düşünürlerinden bahsedilecektir. Daha sonra, beden politikaları/ cinsellik, eğitim ve sınıf, maduniyet ve madun, Üçüncü Dünya kadınlarının işgücüne katılımı, melezlik/ melez kimlik ve küreselleşme gibi Postkolonyal Feministlerin temelde üzerine tartıştıkları kavramlar ele alınacaktır. Söz konusu kavramlar incelendikten sonra, Hindistan örneği çerçevesinde Postkolonyal Feminizm'in "küresel kızkardeşlik" üzerine getirdiği eleştirilerden ve söz konusu kavramın olumlu yanlarından söz edilecektir. Kızkardeşlik kavramının dışında bırakılan Üçüncü Dünya kadınları arasında yer alan Hintli kadınların deneyimleri üzerinden Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı'nın geliştirilebilirliği tartışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. FEMİNİZM'İN TARİHSEL GELİŞİMİ VE FEMİNİZM TÜRLERİ

Feminizm, kelime olarak ilk kez Fransız toplumbilimci ve sosyalizmin ilk savunucularından olan Charles Fourier tarafından kullanılmıştır ve Fourier Feminizm kelimesinin yaratıcısı olarak kabul edilmiştir (Notz, 2011: 35). Genel bir başlık altında “Feminizm” olarak değerlendirilen Feminist yaklaşımlar ise temelde kadın ezilmişliğine dayanmasına rağmen genel geçer bir Feminizm tanımı yapmak oldukça zordur. Bunun nedeni, Feminizm’in pek çok farklı dallara ayrılmış olması ve kadının bir özne olarak farklı politik ve sosyal açılardan değerlendirilmesidir. Yine de Feminizm’in farklı açılardan birçok tanımı yapılmış ve bu tanımlar sözlüklerde, ders kitaplarında ve günlük kullanımda yerini almıştır (Ramazanoğlu, 1998: 23). Ne var ki, söz konusu olan bu tanımları eksik, yanlı ve genellemeler içeren tanımlamalar olarak değerlendirmek mümkündür. Zira “kadın” öznesi ile hangi kadının (beyaz, siyah, işçi, orta sınıf v.b.) ve “ezilmişlik” ifadesiyle hangi ezilmişlik deneyimlerinin kastedildiği çok net değildir. Diğer taraftan Feminizm’i, cinsel istismara, cinsel ayrımcılığa ve baskıya son vermeyi amaçlayan bir hareket (movement) (Hooks, 2000: 1) olarak tanımlamak da Feminizm üzerine yazılmış bilimsel yaklaşımları dışarıda bırakmak anlamına gelebilir.

Yukarıda belirtilen tüm ifadelerle rağmen, belirli ayrımlara düşmeden ve bazı sınırlar içerisinde Feminizm’i tanımlamak gerekirse, Feminizm ya da Feminizm türleri, kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir hareket (movement) ve disiplin olarak tanımlanabilir (Sevim, 2005: 7). Diğer bir ifadeyle Feminizm, “cinsiyet”i önemli ve temel analiz birimi olarak gören faaliyetler, teoriler, temel varsayımlar, felsefeler ve yaklaşımlar demeti olarak da dile getirilebilir (Ataman, 2009: 2). Feminizm’in bir kavram olarak ortaya çıkışının Fransız Devrimi zamanında olduğu tahmin edilmektedir (Notz, 2011: 10). Bu dönem, Feminizm’in hem bir kavram olarak hem de dini değerlerden bağımsız olarak ortaya çıktığı bir dönemdir. Ancak, Feminizm’in bu dönemki gelişimine bakmadan önce, 11. yüzyılda dini kökler bağlamında ortaya çıkışına değinmekte yarar vardır.

1.1. Feminizm'in Teolojik Çerçeve Ortaya Çıkışı

Tarihi olarak bakıldığında, kadınların ilk uygarlıklardaki durumlarının tespitinin bu çalışmada aktarılması mümkündür. Ne var ki, böyle bir aktarmanın yerine, Ortaçağ'da henüz Feminizm olarak adlandırılmamış olsa da kadınların seslerinin nasıl yükseldiğinin ifade edilmesi burada daha uygun olacaktır. Kimi düşünürler Ortaçağ'ın başlarında Batı'da kadının statüsünün daha sonraki zamanlara kıyasla genel olarak daha iyi olduğunu öne sürmektedir. Zira Ortaçağ'ın başlangıcından yaklaşık olarak 7. yüzyıl (yy.)'a kadar Hıristiyan topluluklarda toplumsal düzen yerleşmemiş olduğu için kadınlar henüz kanunlarla sınırlanmamış durumdadır. Ayrıca, Geç Ortaçağ döneminde, 13. yy.'a kadar kadınlar hem dini kuruluşlarda hem de çalışma hayatında özgür bir şekilde bulunabilmişlerdir (Sevim, 2005: 24). Diğer taraftan, genelde iyi olarak atfedilebilecek Ortaçağ'da kadının durumuna istisnai bir örnek de söz konusu olmuştur: Avrupa'da yaşayan bazı aileler yüzyıllar boyunca, "gereksiz" olarak atfettiği ya da evlendirilmesi olanaklı görünmeyen kızlarını rahibe manastırlarına kapatarak bunları başlarından atma yoluna gitmişlerdir (Walters, 2005: 15). Manastırlara kapatılmak bazı kadınlar için hayat boyu hapis anlamına gelse de, diğerler kadınlar manastırın sessiz ve sakin ortamını, onların okuyup düşünmelerine ve kendi iç seslerini fark etmelerine olanak sağlayacak bir ortam olarak görmüşler ve bundan yararlanmaya çalışmışlardır (Walters, 2005: 15).

Manastırın sessiz ve sakin ortamından yararlanan kadınlardan biri de Rhineland'da küçük bir manastırda başlarda rahibe ve sonraları da başrahibe olarak görev yapan Bingenli Hildegard (Hildegard von Bingen) olmuştur (Walters, 2005: 15-16). On dört yaşındayken manastıra yerleştirilmiş olan Hildegard, 1098–1179 yılları arasında yaşamış ve döneminin hayranlık uyandırıcı ve etkileyici bir yazarı olmayı başarmıştır (Akın, 2004: 24-27). Altmış yaşındayken Alman İmparatorluğu'nun dört bir tarafında vaaz turlarına başlamıştır ki, onun zamanında sadece papazlar vaaz verebilmekteydi. Ayrıca, Tanrı'nın anneliğe özgü özelliklerine atıfta bulunarak Tanrısallığın feminen boyutundan söz edebilmeyi başarmıştır. Ailesi tarafından manastıra kapatılan kadınlardan bir diğeri de, Norwichli Julian (Julian of Norwich)'dir.

1342-1416 yılları arasında İngiltere’de yaşadığı bilinen Julian, tıpkı Hildegard gibi çocuk yaşta manastıra kapatılmış ve hayatının büyük bir bölümünü Norwich’deki Aziz Julian Kilisesi’nde münzevi bir hayat yaşayarak geçirmiştir (britannica, 2013). Julian, erkek olmalarından dolayı sadece papazların vaaz verebiliyor olmasını sorgulayarak: “Sırf kadın olduğum için Tanrı’nın iyiliğini anlatmamam gerektiğine mi inanmalıyım?” diye sormuş ve “Kadının Yaratıcısı olan, kendisini doğursun diye kadını seçti.” diyerek İsa’ya olan hayranlığını ifade etmiştir (Walters, 2005: 17). Bilinen ve tamamlayabildiği eseri ise, *Revelations of Divine Love (Kutsal Aşk’tan Vahiylere)* olmuştur.

13. yy.’dan itibaren kadınlar için olumsuz sayılacak değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. Öyle ki, kadınlar işlerini vasi yoluyla yapmak zorunda kalmış ve mahkemelere tanık olarak çıkma haklarını kaybetmişlerdir (Sevim, 2005: 24). 11. yy.’ın sonunda başlayan Gregoryan Devrimi ile de kilisedeki yüksek mevkilerde olan kadınlar görevlerinden uzaklaştırılmışlardır. Ayrıca, feodalitenin yerini yavaş yavaş merkezi krallıkların almasıyla soylu kadınlar eski otoritelerinin ellerinden alınması nedeniyle oldukça zor durumda kalmışlardır. Kadınların maruz kaldıkları en önemli durum ise büyücü ve “Cadı Avı”dır. Cadı Avı, 3. yy’da büyücü yakmakla¹ başlamış, 12. yy.’da bir “av”a dönüşmüş ve 15. yy’da doruğa ulaşmıştır ki “Cadı Avı”nı Orta Çağ’daki en büyük katliam olarak nitelendirmek yanlış olmaz (Sevim, 2005: 25). Bu dönemde kilisenin büyücülük ve kâhinlik yasaklarını ilan etmesi ve cadı düşmanlığının başlamasıyla pek çok kadın, cadılık yaptıkları gerekçesiyle acımasızca yakılmıştır (Karaküçük, 2010: 45). Bir kadının “cadı” olarak atfedilmesi için geçerli bir neden olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak, Ortaçağ’da “cadı” kimliğinin oluşum sürecinde, Antikçağ’dan gelen demon kültü, yani kötü ruhların varlığına olan inanç, Hristiyanlık öncesi putperest mitleri, kilise babaları ve düşünürlerin kutsal metinlere getirdiği yorumların belirleyici rolü olmuştur (Akın, 2011: 151). Somut bir örnek vermek gerekirse, menopoza giren yaşlı kadınlar kanlarını içlerinde saklamakla itham edilmişlerdir. Bu yaşlı kadınların adet görmüyor olması onların doğaüstü güçlere sahip

¹ Bu dönemde cadı olduğu gerekçesiyle yakılan kadınlardan tarihe geçmiş ve yaşamı tiyatrodan operaya, sinemadan şiire, romanlardan baladlara konu olmuş en önemli kişilik Jeanne d’Arc’tır. Jeanne d’Arc’ın suçsuzluğu Katolik Kilisesi tarafından geç de olsa anlaşılmış, 1909 yılında itibarı iade edilmiş ve 1920 yılında “Azize” ilan edilmiştir. Jeanne d’Arc ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Haydar Akın *Ortaçağ Avrupa’sında Cadılar ve Cadı Avı*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2. baskı, 2011, ss. 225-231.

olması nedeniyle gerçekleşiyor olarak değerlendirilmiş ve pek çok yaşlı kadın, genç erkekleri geceleri gizlice baştan çıkarmakla suçlanmıştır. Menopoza giren kadınların üreyemeyecekleri bilindiği için şehvet uğruna genç erkekleri baştan çıkardıkları iddia edilmiştir. Bekâr (dul ve hiç evlenmemiş olanlar) kadınlar ise erkekler olmadan yaşayabildikleri için suçlanmıştır. Hatta bu durum öyle abartılmıştır ki, erkeklerin yapabildiğini yapmak bile kadınları cadı olarak ilan etmek için yeterli bir sebep haline gelmiştir. Söz konusu örneklerdeki kadınların şeytanla işbirliği içerisinde olması cadı olarak atfedilmelerinin kuşkusuz birincil koşuludur. İlişkilerinin türü üzerine farklı düşünceler ileri sürülmekle birlikte, en çok kabul gören inanışta “cadı”, Şeytanla cinsel ilişkiye giren, onun hizmetçisi olarak emirlerini yerine getiren, sonuçta onun adına insanlara zarar veren bir fahişedir (Akın, 2011: 107). Ne var ki, cadıların şeytanla cinsel ilişkiye girdiği önermesinin daha çok 17. yy.’da öne sürülen bir iddia olduğunu belirtmek gerekir. Ortaçağ’daki geleneksel cadı kimliği, daha çok tarımsal sorunların sorumlusu olma özelliğine sahiptir.

Avrupa’nın bazı bölgelerinde (Fransa, Belçika, Lüksemburg, Ren Bölgesi, Kuzey İtalya ve Alpler’de yoğun bir biçimde) cadı inancının ortaya çıkmasında, tarımla ilgili baş edilemeyen sorunların baş göstermesi etkili olmuştur (Salta, 2013: 61). Çiftçilerin üstesinden gelemedikleri; hayvanların hastalanması, fırtınadan ağaçların devrilmesi, kaymağın bir türlü tereyağına dönüşmemesi, ineklerin süttten kesilmesi gibi sorunların kaynağı olarak cadılar gösterilmiştir. Buna göre, Ortaçağ halk geleneğinde üç türlü cadı olduğunu söylemek mümkündür: Hava büyüsü yapan Fırtına Cadısı, süt büyüsü yapan Tereyağı Cadısı ile Hastalık ve Ölüm Cadısı (Akın, 2011: 111-121). Dolayısıyla, baş edilemeyen bütün sorunların kaynağı “cadı”lardır. Ancak, cadılık meselesi Ortaçağ’daki inanışla sınırlı değildir. 12. yy’da tam anlamıyla bir “av”a dönüşmüş olan Cadı Avı daha sonraki yüzyıllarda da şiddetini artırarak devam etmiştir. Hatta günümüz tarihçileri, cadı avı adı altında Avrupa’da 350 yıla damgasını vuran terör dalgasından hareketle, 1430-1780 yıllarını kapsayan dönemi, “Cadı Avı Çağı” olarak nitelendirmektedir (Akın, 2011: 234). 1692 Salem Katliamı bağlamında bu konuya tekrar dönülecektir.

Ortaçağ'da cadının karşıtı kimliği olarak “bilge kadın” veya “iyilik perisi” olarak bilinen otacı kadınlar yer almıştır. Otacı kadınlar kullandıkları şifalı bitkiler; saç, tırnak, kemik, kan gibi maddeler aracılığıyla şifa dağıtan kişiler olarak tanımlanabilir (Akın, 2011: 133-134). Otacıların sağaltma/iyileştirme işlemini gerçekleştirirken söz konusu maddelerden yaptığı ilacın dozunu gereğinden az ya da fazla vermeleri onları başarısızlığa itmiştir. Gereğinden az verilen doz hayvanların ya da insanların iyileşmesine yetmezken, fazla doz da zehirlenmelerine neden olmuştur. Otacı kadınların iyileştirmeye çalıştığı insanları ve hayvanları kurtaramaması kafalarda soru işareti yaratmış ve cadılıkla suçlanmaları kaçınılmaz hale gelmiştir. 16. yy'a gelindiğinde otacı-cadı farkı ortadan kalkmaya başlamış ve yararlı yararsız her türlü büyü uygulaması cadılık eylemi içinde değerlendirilir hale gelmiştir.

Orta Çağ'da ve Yeni Çağ'ın başlarında bile kadınların kendini ifade etmeleri ancak dinsel çerçevede ve dini terimlerle mümkün olmuştur. Öyle ki, 16. yy'ın sonlarına gelindiğinde bile kendi durumlarını ifade edebilen kadınların sayısının gitgide artmasına rağmen, dini çerçevenin ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Sadece bu dönemde kadınların ifadelerinin daha tutarlı ve daha sorgulamacı bir hal alması söz konusu olmuştur (Walters, 2005: 19). Ancak, Yeni Çağ'da ilginç olan şudur ki, kadının durumunun bu dönemde Orta Çağ'a göre daha kötüye gitmesine karşın, kadınların erkeğin hiyerarşik egemenliğine ilk karşı çıkışı da yine bu dönemde olmuştur. Denilebilir ki, 16. yy.'da evli kadınların yaşamları tümüyle kocalarına bağımlıdır (Sevim, 2005: 26). Dahası, kocalarının ya da hâkimlerin izni olmadan kadınların yaptığı hukuksal işlemlerin hepsi geçersiz sayılmaktadır. Buna ek olarak, 1498'de yayımlanan *Parislilerin Aile Düzeni* adlı el kitabında geçen kızların eğitimleriyle ilgili ahlak kurallarına göre kızların gelecekte ev içi görevlerine göre yetiştirilmesi gerekmektedir (Sevim, 2005: 26). Kadınlara getirilen kısıtlamalar bunlarla sınırlı olmamakla birlikte, söz konusu kısıtlamalar daha da ileri giderek 1547'de İngiltere'de alınan bir kararla “kadınların bir araya gelerek konuşmaları” yasaklanmış ve böylece kocalar eşlerini evde tutmakla sorumlu hale getirilmiştir (Toksoy, 2013). Ayrıca, Yeni Çağ'da çalışan kadınlar çalışan erkeklerin aldığı ücretin yarısından daha da azını alabilmiştir. Bu durum burjuva sınıfından olan kadınları evde oturmaya itmiş,

evlerinin geçimi için mutlaka çalışmak zorunda olan kadınların durumunu ise iyice zorlaştırmıştır.

Yukarıda bahsedilen özellikleri taşıyan 16. yy. sonları ile 17. yy. başları arasındaki dönemde kadınlar erkeğin hiyerarşik egemenliğine ilk defa karşı çıkmışlardır. Bu karşı çıkış nedeniyle 16. yy. sonları ile 17. yy. başları arasındaki döneme Batılı tarihçiler “Guerelle des Femmes”, yani “Cinslerin Savaşı” adını vermişlerdir. 1589 yılında “İngiliz feminist polemiğinin ilk örneği” olarak nitelendirilen ve Jane Anger tarafından ortaya atılan “Havva’nın Âdem’den üstün olduğu” görüşü dönemin geleneksel görüşüne meydan okur niteliktedir. Ona göre, Havva ikinci ve bu nedenle de kusurları giderilmiş bir modelken, Âdem ise, “cüruf ve kirli çamur”dan yapılmıştır. Anger’in savına göre, Tanrı Havva’yı Âdem’in bedeninden “ondan daha saf olsun” diye yaratmıştır ve bu da açık bir şekilde kadınların erkeklere oranla ne kadar kusursuz olduğunu göstermektedir. Jane Anger gibi Âdem ile Havva’dan yola çıkan bazı kadınlar, dönemin baskıcı yaklaşımlarına başkaldırı niteliğinde bir iddia öne sürmüşlerdir. Bu iddia cennetten kovulma konusunda Âdem’in de en az Havva kadar suçlu olduğu düşüncesidir. Zira Hıristiyan inancına göre Tanrı’nın yasaklamış olduğu bir ağacın meyvesini yemek için bir yılanın Havva’yı, Havva’nın da Âdem’i kandıracağına inanılır.² Yasak meyveyi yiyen Âdem, Tanrı tarafından sorguya çekildiğinde de Havva’nın bu meyveyi kendisine verdiğinde düşünmeden yediğini söyler (Kılıç, 1998: 20). Bu nedenle de Tanrı daha çok kadını cezalandırır ve ona şöyle der: “Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle artıracam. Ağrılar ile çocuk doğuracaksın. Ve isteğin kocana olacak. O da sana egemen olacak” (Kılıç, 1998: 21). Jane Anger ve diğerlerinin bu iddiaya yanıtı şöyle olmuştur: Âdem’in de en az Havva kadar suçlu olduğu düşüncesine göre, Âdem Havva’nın teşvik ettiği yasak meyveyi yemeyi onaylamış ve onun attığı adımları atmış olmasaydı, Hıristiyan dininde iddia edildiği gibi Havva’nın efendisi olan Âdem, onu azarlar, efendi konumunu yitirmesini engelleyebilirdi (Walters, 2005: 20).

² Bk. Kitab-ı Mukaddes (Kutsal Kitap), Tekvin (İncil’in ilk bölümleri) 2:4.

Âdem ile Havva meselesine İslam dininin yaklaşımı ise Hıristiyanlıktaki kadar suçu kadına yükleyen bir bakış açısı değildir. İslami yaklaşıma göre, Tanrı Âdem'e: "Ey Adem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz"³ demiş ancak Şeytan tarafından kandırılan Âdem ve Havva Tanrı'nın yasakladığı o meyveden yemiştir. Bu anlamda bakıldığında da, yasak meyvenin yenmesinin suçu yine Havva'da değildir çünkü Tanrı Âdem'i uyarılmış olmasına rağmen bu tuzağa düştüyse, söz konusu yasaktan haberi olmayan Havva'nın kandırılmasında şaşılacak bir durum söz konusu değildir. Ne var ki İslam dininde kadına yaklaşımda genel olarak bir dışlanmışlık söz konusudur. Bu dışlanmışlığın en temel sebebi ise Kur'an'ı okurken karşılaşılabilecek ilk gerçeğin Allah'ın/Tanrı'nın emirlerini verirken, yasak ve ödülün ne olduğunu göstermek için doğrudan kadın cinsine seslenmemesidir (Çalışlar, 2005: 13). Kadınlar için indirilmiş olan Nisa Suresi'nde kadınların yapması gerekenlerle ilgili olarak kadınlara açık bir şekilde seslenme söz konusu değildir: "Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye kadar veya Allah onlar hakkında bir yol açmıyaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın)."⁴ Nisa Suresi'nin diğer ayetleri de incelendiğinde birebir kadının muhatap alınarak ödül veya yasaklardan bahsedilmesi söz konusu değildir. Kadınların dışlanmışlığına İslam dininden verilebilecek diğer örnek ise bir erkeğin şahitliğine karşılık iki kadının şahitliğinin geçerli sayılmasıdır: "Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. ... (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun." Söz konusu örnekler çoğaltılabilir. Dolayısıyla, İslamiyet, bu yönüyle erkek egemenliğine dayalı bir bakış açısına sahiptir.

Diğer dinlerden kadın bakış açısına örnek vermek gerekirse, bu anlamda Budizm ilginç bir örnek olacaktır. Budizm tanrısı Buda, başlarda kadınları Budizm'e bile kabul etmemiştir çünkü Budizm inancına göre kadın kasırgadan, yılandan hatta ölümden bile kötü bir yaratık olarak atfedilmiştir (Konan, 2011: 159). Kutsal kabul edilen hukuk

³ Bk. Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi, 35. Ayet.

⁴ Bk. Kur'an-ı Kerim, Nisa Suresi, 15. Ayet.

metinlerinde (Abhidhamma Pitaka⁵) bu durum, “Kadınlar zavallı yaratıklar... Kadınlar nankördür, haindir... Bütün kadınlar aşağılıktır...” gibi cümlelerle ifade edilmektedir (Gürhan, 2010: 64). Budizm’in kurucusu olan Buda’nın, daha sonraları kadını Budizm’e kabul etmesine rağmen, kadına bakış açısının değiştiğini söylemek mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, Buda, önceleri Budizm’e kabul etmediği kadınları sonradan kabul etse de bu durumun Budist toplum için tehlikeli olduğuna inanmaya devam etmiştir (Kale, 2013: 65). Kadına bakış açısının değişmediği onun şu sözlerinden anlaşılmaktadır: “Kadın aramıza girdikten sonra Budizm’in uzun yaşayabileceğini sanmıyorum.” (Gürhan, 2010: 64). Budizm gibi Hindistan dinlerinden olan Hinduizm’de ise kadınlar kadına karşı şiddet, baskı, her türlü aşağılama, kutsal bir kılıfla insanlara telkin edilir (Gürhan, 2010: 64). Ayrıca, Hinduizm’e göre kadınlar adet dönemlerinde pis ve yaklaşılmaz kabul edildiği için bu dönemlerinde ibadet etmeleri yasaktır (Mert, 2012: 27). Eski Hindu geleneğinde ise kocası ölmüş olan kadınlar artık yararsız, işe yaramaz, hatta sakıncalı kabul edilir ve en tutucu Hindu mezheplerinden birinde ise kadınlar kocasının cenaze töreninde yakıldığı odun yığınlarında yakılırdı (Mert, 2012: 27).

16. yy sonları ile 17. yy. başlarının “Cinslerin Savaşı” olarak adlandırılmasını kanıtlar nitelikte olan diğer gelişmeler ise İngiltere’de meydana gelmiştir. Bu dönemde, İngiliz Feministler İngiliz İç Savaşı’nın getirdiği değişimi fırsat bilerek kadın erkek eşitsizliğini protesto eden broşürler dağıtarak ve kiliselerde görev yapan vaizler (dini öğütler veren kimse) aracılığıyla çatışmalara dâhil olmuşlardır (Notz, 2011: 34). Kadın rolünün hemen hemen bütün yönlerini konu etmiş, kadınları aşağı olarak tanımlayan ve bunu mutlak surette kabul eden anlayışa ve erkeklerin eşleri üzerinde hak sahibi olmasına karşı çıkmışlardır. Bunların da ötesine geçmişler ve ataerkil aile kurallarına karşı oluşlarını pratikte erkeklerini ve ailelerini terk ederek göstermişlerdir. Ayrıca, demokratik bir biçimde organize olan, cinsiyetlerin eşitliğini temel alan topluluklarda yeni yaşamlara başlayarak otoriteleri alt üst etmeye başlamışlardır.

⁵ Budist öğretileri kullanarak bütün dünyevî fenomeni sistematik, somut biçimde açıklamaya çalışan bir kutsal yazı kategorisidir.

1.1. Modernite Çerçevesinde Feminizm

16. yy sonları ile 17. yy başları arasını kapsayan dönemde, yukarıda bahsi geçen gelişmelerden farklı olarak, her iki cinsiyetin de eşit olarak sınıflandırıldığı düşüncesi ilk defa dile getirilmiş ve kadınların kendilerini dini kavramlarla ifade etme şekli terk edilemeye başlanmıştır. Her iki cinsiyetin de eşit olarak sınıflandırıldığı düşüncesini savunanlardan biri olan Marie de Jars de Gournay⁶ 1622 yılında yayınlamış olduğu tartışma yazısı “Kadın ve Erkeklerin Eşitliği”nde, her iki cinsiyetin de birbirinden üstün olmadığını ifade ederek kadının varlığı üzerine yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu tutumu ile Gournay, yalnızca Hıristiyan dünyasının değil, mevcut dünya görüşünün de karşısında durmuştur.

Dönemin önemli feminist yazarlarından ve gerçek anlamda ilk feministlerden olan başka bir isim de Mary Astell'dir. Astell, kadınlara ilişkin fikirleri bugün de hala kabul gören ilk İngiliz yazar olmayı başarmıştır. Çok tutucu bir kişiliğe sahip olmasına karşın 17. yy.'da seslerini yükselten mezhep üyesi kadınlarla çok az ortak noktası bulunmaktadır. Yaşamı boyunca Krallık yanlısı ve Anglikan Kilisesi üyesi olarak kalmış, yalnızca kadınların yaşamlarının gelenekler tarafından sınırlandırılması ve zihinlerinin de gelişmemiş ve eğitilmemiş kalmasına yönelik algılayışı açısından radikal sayılmıştır (Walters, 2005: 42). 1694 yılında *A Serious Proposal to the Ladies* adlı ilk kitabını yazmış olan Astell, ilk kitabı aracılığıyla kadınların kendileri için düşünmeyi öğrenmeleri gerektiğini, sürekli erkeklerin yargısına güvenmek yerine kendi zihinlerini ve becerilerini geliştirmelerinin daha doğru olacağını savunmuştur (Walters, 2005: 44). *Thoughts on Education* başlığını taşıyan eseri ise, öncü niteliğindedir ve gerçek anlamda öncü geleceğe yöneliktir çünkü günümüzde de kadınların düzgün bir biçimde eğitim görmelerinin acil gerekliliğini vurgulamaktadır. Bundan dolayı da ilginçliğini hala korumaktadır. Ona göre, kadınlara tüm zamanlarını minnettarlıklarını sergileyecek toplumsal becerileri ve başarıları edinmekle harcamak yerine, kendi başlarına düşünmek, net ve mantıklı bir biçimde düşünmek öğretilmelidir (Walters, 2005: 44). Bu

⁶ Marie de Gournay olarak da bilinen feminist yazar, 1565–1645 yılları arasında Fransa'da yaşamıştır. Montaigne'in evlat edinmiş olduğu Gournay, ön feminist düşünceleri geliştirmiş bir yazar olarak kabul edilmektedir.

düşünce ya da bakış açısı, kadınların kendi eğitimleri için gerekli olan yetiye ve bu sebeple de yüksek öğrenim hakkına sahip olduklarını savunmalarına zemin hazırlamıştır. Hatta bu eğitim talebi öyle bir hal almıştır ki, erkeklerin kurumsal bir kadın talebine karşı direnme tutumuna rağmen, kadınların ayaklanması engellenemez bir duruma gelmiştir. Ancak bu talepler neticesinde, örnek olarak gösterilen ülkelerin üst tabakasından yalnızca sayılı kadın eğitim almayı başarabilmiştir. Ancak, Mayıs 1699 ile 1704 arasında Londra ve Westminster’da elli dört okul açılmıştır; 1729’a gelindiğinde ise, bölgedeki okul sayısı 132’yi bulmuştur ve artık birçok kadın bu okulların planlanmasına ve yönetimine katılabilir hale gelmiştir (Notz, 2011: 35).

17. yy.’da erkeğin hiyerarşik egemeliğine karşı çıkan kadınların taleplerini üç başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi, bu dönem kadınları, kadınların doğal olarak erkeklerden farklı olduklarını yadsımışlar ve erkekleri toplumsal açıdan belirlenmiş özelliklere sahip bir toplumsal grup olarak tanımamışlardır (Arat, 2010: 38). İkincisi, erkekleri, bir toplumsal grup olan kadınları ezen bir diğer toplumsal grup olarak görmüşler ve erkeklerin bizzat şahsına değil de onların toplumsal iktidarına karşı çıkmışlardır (Arat, 2010: 38). Üçüncüsü ise, hem erkeklerin ayrıcalıklı dünyasına girmeyi hem de erkeklerin kadınlardan birşeyler öğrenmelerini istemişlerdir (Arat, 2010: 38).

17. yy.’ın sonlarına gelindiğinde, yukarıda bahsi geçen “Cadı Avı” Avrupa’da doruğa ulaşmış durumdadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki 16. yy.’ın ikinci yarısından itibaren Ortaçağ’daki cadı profili hızlı bir değişime uğrayarak Şeytan ile işbirliği yapan kadın halini almıştır. Öyle ki Avrupa’da dini reformasyon sürecini başlatan Martin Luther cadıları Şeytan’ın metresleri olarak tanımlamıştır (Karaküçük, 2010: 48). Katolik Kilisesi ise, 14. yy.’dan itibaren Reformasyon sürecini hazırlayan toplumsal, ekonomik ve siyasal koşulların dayatmasıyla cadı kimliğini bir günah keçisi haline getirmiştir (Akın, 2011: 141). Katolik Kilisesi’nin bakış açısından Şeytan, yeryüzünde hâkimiyetini kurmak amacıyla Tanrı’nın varlığına ve Papa Hazretlerinin hükümranlığına karşı bir komplo hazırlamıştır; cadı da bu komplonun içinde Şeytan’ın sağladığı güçle Kilise’nin varlığına son vermeye ve Hristiyanlığın kutsal saydığı

değerleri yok etmeye yönelik suçlar işlemekle görevlidir (Akın, 2011: 141). Tanrı'nın rakibi olan Şeytan, kandırılmaya yatkın, zayıf karakterdeki kadınlara insan kılığında yaklaşarak onlarla sevgili olur. Bu yöntemle, Şeytan, kadınların, rakibi olan Tanrı'yı ve Hristiyanlığı reddetmelerini, kendine bağlanmalarını ve emrine girmelerini sağlar. Kadınların ruhlarını ele geçirerek onları boyunduruğu altına aldıktan sonra Şeytan, bu kadınlara; insanlara ve hayvanlara zarar vermeleri için zararlı büyü sanatının inceliklerini öğretir (Akın, 2011: 107-108). Dolayısıyla, cadı kimliği geleneksel anlamının oldukça ötesine geçmiştir. Ayrıca, cadının Şeytan'la girdiği efendi-köle ilişkisinin temelinde kadının zayıf karakteri ve sapkınlığa varan cinsel açıklığının yattığına dair yaygın bir inanış söz konusu olmuştur. 16. yy.'dan itibaren mahkemelerde görülen tüm cadı davalarının ana eksenini bu inanç oluşturmaktadır. Cadı davalarının bir kadın "kıyım"ıyla biten en korkunç örneği 17. yy. sonlarında ABD'nin Salem Kasabası'nda gerçekleşmiştir (Karaküçük, 2010: 51). Salem Cadı Olayları olarak da bilinen bu kıyım birçok tiyatro eserine ve filme konu olmuştur.⁷ Söz konusu olay şu şekilde gerçekleşmiştir: 1692 yılında, İngiliz kolonilerinin bulunduğu Salem'de bir tüccar Barbados Adası'ndan Salem'e Tituba adında bir kadın köle getirmiştir. Tituba, tüccarın kızlarına bakıcılık yaparken onlara masallar anlatmış, falcılık oyunları ve suyla yumurta akını karıştırarak kristal küreler yapmayı öğretmiştir. Bu oyunları oynamaya başladıktan sonra kızların sara nöbetleri baş göstermiş ve nedeni de Tituba'nın kızlara oynattığı oyunlara bağlanmıştır. Bunun ardından, Salem Kasabası'nda Tituba ile ilgili cadılık söylentileri başlamıştır. Tituba ile birlikte yalnız yaşayan bir kadın ve uşağıyla nikâhsız yaşayan yaşlı bir kadın da cadılıkla suçlanmıştır. Bu suçlamalar nedeniyle Tituba'yı yargılamak üzere duruşmalar başlatılmış ve yapılan işkencelere daha fazla dayanamayan Tituba cadı olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu, köle avıyla başlayan ve cadı avıyla sonlanan bir hikâyedir. Tituba öldürüleceğini anlayınca kasabalılardan intikam almak için Salem Kasabası'nda başka cadılar da olduğunu söylemiştir. Kasabada ileri gelenlerin eşlerinin ve kızlarının isimlerini vermiştir ve toplamda on dokuz kadın yargılanıp öldürülmüştür.

⁷ Salem Cadı Olaylarını konu eden tiyatro eserlerinden en bilineni Arthur Miller'in kaleme aldığı *Cadı Kazanı* adlı oyundur. Oyun ile ilgili bkz. Arthur Miller, *Cadı Kazanı*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol, İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2010. Arthur Miller'in 1952'de yazmış olduğu *Cadı Kazanı* adlı eser aynı isimle 1996 yılında sinemaya uyarlanmıştır.

Yukarıda da belirtildiği gibi 17. yy. cadı avının doruğa ulaştığı bir dönem olmuştur. Dolayısıyla, Salem Cadı Olayları 1480-1780 yılları arasını kapsayan Cadı Avı Çağı'nın⁸ tek örneği değildir. Ayrıca cadı olduğu gerekçesiyle öldürülen kadınlara 15. yy. ile 17. yy. arası dönemde erkekler ve çocuklar da eklenmiştir çünkü cadı olduğu iddiasıyla yakalanan kadınlardan zor kullanılarak yeni isimler söylemesi istenmiş, kadınlar da erkek ve çocuk isimleri vermek durumunda kalmışlardır. Bununla birlikte H. C. Erik Midelfort'un yaptığı araştırmaya göre Güneybatı Almanya'da 1562'den 1684'e kadar cadılıktan dolayı uygulanan 1258 idam olayının kurbanlarının yüzde 82'si kadınlar olmuştur (Harris, 1995: 201). Cadı Avı Çağı'nın bir diğer çarpıcı örneği Avrupa'da cadı avını başlatan ülke⁹ olarak kabul edilen Fransa'da gerçekleşmiştir:

“Fransa'da görülen cadılıkla ilgili davalarda hayvana dönüşme (likantropi) büyüsü cadılık suçlamalarına sıklıkla esas teşkil etmiştir. Cadıların Şeytan'la veya kurtlarla cinsel ilişkiye girebilmek için kurda veya diğer hayvanlara dönüştüğüne dair inancın yaygınlığına bir örnek, parlamentoda 1573 yılında alınan bir kararla, Dole yöresinde (Franche Comté) kurt-adamların avlanması için yöre halkına yetki verilmesidir. 1603-1610 yılları arasında Jura Dağları'nda histeriye dönüşen kurt-adam/kadın avlarında altı yüz civarında likantrop yaşamını yitirmiştir” (Akın, 2011: 245).

Çizelge 1.1: Cadılıkla Suçlananların Cinsiyetlere Göre Dağılımı

Bölge	Dönem	Erkek	Kadın	Kadınların oranı (%)
Güneybatı Almanya	1562-1684	238	1050	82
Basel Piskoposluğu	1571-1670	9	181	95
Friegrafschaft	1559-1667	49	153	76
Cenevre	1537-1662	74	240	76
Vaud Kantonu	1581-1620	325	624	66
Namur Kontluğu	1509-1646	29	337	92
Lüksemburg	1519-1623	130	417	76
Toul	1584-1623	14	53	76
Kuzey Fransa	1542-1679	54	232	81

⁸ Günümüz tarihçileri, “Cadı Avı” adı altında Avrupa'da 350 yıla damgasını vuran terör dalgasından hareketle 1480-1780 yıllarını kapsayan dönemi “Cadı Avı Çağı” olarak nitelendirmektedir. Bkz. Haydar Akın, *Ortaçağ'da Cadılar ve Cadı Avı*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2. baskı, 2001, 2011, s. 234.

⁹ Fransa, ilk cadı avlarına sahne olması nedeniyle, günümüz tarihçileri tarafından tüm Avrupa'da cadı avı sürecini başlatan ülke olarak kabul edilmektedir. Bkz. Haydar Akın, *Ortaçağ'da Cadılar ve Cadı Avı*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2. baskı, 2011, s. 244.

Kastilya	1540-1685	132	324	71
Aragon	1600-1650	69	90	57
Venedik	1550-1650	224	490	69
Finlandiya	1520-1729	316	325	51
Estonya	1622-1700	116	77	40
Rusya	1520-1777	93	43	32
Macaristan	1560-1675	160	1482	90
Essex Kontluğu	1560-1675	23	290	93
New England	1620-1725	75	267	78

Kaynak: Haydar Akın, Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2. baskı, 2011, s. 151.

Cadı Avı Çağı'nda son cadı infazları ise 1821 yılında ABD'nin Tennessee eyaletinde gerçekleşmiş olan Bell Cadısı olaylarıdır (Karaküçük, 2010: 52). Bell ailesi, Tenessa'da yaşayan varlıklı bir ailedir ve yedi yılda bir ortaya çıkıp aileden bir can alan Kate Batts adında bir cadı tehdidi altında yaşadıklarını iddia etmeye başlamıştır (Karaküçük, 2010: 52). Ancak gerçekte böyle bir cadının varlığı kanıtlanamadığı için bu olay sonuçsuz kalmıştır.

1480 ile 1780 yılları arasında kalan dönem boyunca devam etmiş olan Cadı Avı Çağı'nın sebeplerine bakıldığında, cadıların dünya üzerinde kendi hâkimiyetini kurmaya çalışan Şeytan'la işbirliği yaparak Kilise'nin varlığına son vermeye çalıştığı inancı görünür sebep olarak değerlendirilebilir. Zira cadıların/cadı olarak atfedilenlerin, bu sözde amaçları doğrultusunda herhangi bir girişimde bulunduğu dair hiçbir kanıt¹⁰ yoktur (Harris, 1995: 198). Kaldı ki cadıların Kilisenin varlığına son verecek kadar güçlü bir tehdit oluşturması söz konusu değildir. Cadıların böylesine katledilmesinin ardında yatan asıl neden ise Avrupa'nın reformasyon sürecine girmesiyle Kilise'nin statükosunu koruma isteğidir; yani tanrısal niyet değil, dünyevi kaygılardır. Burada, yapılmaya çalışılan, dönemin bütün olumsuz koşullarının sebebinin yönetenlerden değil de, Şeytan ile işbirliği yapan cadılardan kaynaklandığına halkı inandırmaktır. Yani cadılık meselesi öyle bir sorun haline getirilmiştir ki yoksullar, papalar ya da prenslerin değil Şeytan'ın ve cadıların kurbanı olduğuna inanmaya başlamışlardır (Harris, 1995:

¹⁰ Kilisenin lüksünün lanetlenmesi, kilise babaları ile onlar tarafından yönetilenler arasındaki ayrımın kaldırılmasına yönelik çağrıda bulunma v.b.

200). Dolayısıyla, Kilise statükoyu korumak için “günah keçisi” olarak kadınları seçmiş ve onları vergilerin artması, ücretlerin düşmesi ve işsizliğin artması gibi önemli ve kendinin sebep olduğu sorunların kaynağı olarak göstermiştir.

18. yy.’a gelindiğinde, Avrupa’da kadınların durumunda hem olumlu hem de olumsuz yönde değişiklikler meydana gelmiştir. Bu dönemde, Püritenizm’in etkisiyle gitgide daha az sayıda kadın ailelere ait işyerlerinde veya kocalarıyla aynı iş ortamında çalışır hale gelmiştir. Püritenizm, genel anlamıyla Protestanlık öğretisini kapsamaktadır (Torun, 2002: 91). Püritenizm, 16. yy’da Martin Luther’in, Roma Katolik Kilisesi’nin günahları bağışlaması, Kutsal Kitap Yorumu ve hüküm çıkarmayı tekelinde tutması gibi hususlara karşı çıkmasıyla başlamıştır (Torun, 2002: 91). Boş vakti “başiboşluk” ve “israf” olarak gören Püritenizm, 18. yy boyunca iş etiği, iş ve aile sorumluluğunu da şekillendirmiştir (Aytaç, 2005: 4). İnsanları çalışmaya, tasarrufa, çileciliğe, hazzı ertelemeye kutsallık atfederek sermaye oluşumunu teşvik etmiş ve çalışma alanını ve dolaylı olarak da özel alanı yeniden düzenlemiştir (Aytaç, 2005: 4). Çalışma saatlerinde kayda değer bir artış olmuş ve üretimi artırma odaklı olarak düzenlenen iş alanı burjuvazi sınıfından olan kadınların giderek ev dışı yaşamdan kopmalarına ve salonlara kapanmalarına sebep olmuştur. Alt tabakada yer alan kadınlar ise geçim sıkıntısı ve kilise baskısı ile oldukça zorlanmışlardır. Zira söz konusu dönemde güç ve elverişsiz çalışma şartları, çalışma zorunluluğu olmayan burjuvazi kadınının ev dışı yaşamdan koparak özel alana hapsolmasına neden olmuştur. Alt tabakadan olan kadınlar ise çalışma zorunlulukları nedeniyle söz konusu ağır çalışma şartlarına maruz kalmışlardır. Bu açıdan 18. yy. kadınlar için iş hayatının oldukça kötüye gittiği bir dönem olmuş, kadınlar en ağır ve en düşük ücretli işleri kabul etmek zorunda kalmıştır. Buna karşın, eğitim gören kadın sayısı –en azından okuma yazma öğrenerek- giderek artmaya başlamıştır. Ayrıca, kadınların örgütlü bir biçimde olmasa da büyük kitleler halinde bir halk hareketine katılmaları ve hakları için ilk kez bilinçli olarak savaşıma girişmeleri de 18. yy.’da gerçekleşmiştir (Arat, 2010: 39).

Kadınların kitlesel ve kurumsal anlamda bir varlık göstermeleri de 19. yy.’da mümkün olmuştur. Bu dönem, iktisadi ve siyasi anlamda ciddi bir dönüşümün yaşandığı ‘sanayi devrimi’ dönemidir. Bu dönüşümle birlikte birçok devletin temsili demokrasiye

geçişi ve sanayi alanındaki devrim Avrupalı kadınların konumunu derinden sarsmış ve ailenin ekonomik ve siyasi önemi azalmaya başlamıştır. Bu gelişmeler nedeniyle kadınlar ekonomik ve siyasi bir sorun haline gelmiş, kuramsal feminizm de bu sorunu çözmek için bir hareket ve akademik disiplin olarak ortaya çıkmıştır. 19. yy'da birinci dalgasıyla yayılmaya başlayan Feminizm, daha sonraları ikinci ve üçüncü dalga halinde de tüm dünyada etkili olmaya devam etmiştir ve etmektedir. Aşağıda Feminizmin bu üç dalgası genel hatlarıyla ifade edilmeye çalışılacaktır.

1.2. Feminizmin Üç Dalgası

1.3.1 Birinci Dalga Feminizmi: Medeni Kanun Talepleri ve Siyasal Haklar

Kadın kurtuluş hareketlerinin birinci dalgası burjuva devrimleri, 1789 Fransız Devrimi ile 1776 Amerikan Devrimi bağlamında başlamıştır (Mies, 2011: 61). Söz konusu devrimlerin gerçekleşmesinden 1960'lı yıllara kadar devam eden dönem Feminizm için birinci dalgayı ifade etmektedir (Doğan, 2008: 30). Bu devrimlerin gerçekleşmesi ve devrimlerin devam eden süreci içerisinde Feminizm, eğitimde fırsat eşitliğinin, kadın özgürlüğünün, kadınların seçme-seçilme ve mülkiyet haklarının savunulması biçiminde kendini göstermiştir (Özsöz, 2008: 51). Bu açıdan, birinci dalga Feminizmi'nin liberal değerleri içeren bir bakış açısı olduğunu söylemek mümkündür (Arneil, 1999: 153). Bu anlamda, birinci dalga Feminizmi rasyonel, eşitlikçi ve nicel özellikler taşımaktadır (Karadağ ve Sabancılar, 2013: 90). Ancak, birinci dalga Feminist mücadelelerin ve taleplerin çoğunun yöneldiği adres, erkekler ya da bir sistem olarak ataerki değil, kamusal alanın düzenleyicisi ve denetleyicisi olan "devlet" olmuştur (Mies, 2011: 63). Bu nedenle de denilebilir ki birinci dalga Feminizmi'nin etkili olduğu dönemde var olan sistemin sorgulanması yerine, ataerki sistem içerisinde kadınları etkileyen eksiklikler üzerinde durulmuş ve bunların giderilmesi arayışına gidilmiştir. Dolayısıyla, birinci dalga Feminizmi'nin kadınların ezilmesinin ve dışlanmasının asıl sebebi olan ataerki sisteme yönelik bir çözüm getirmekten uzak kaldığını söylemek mümkündür.

Birinci dalga Feministlerinin birçoğunun temel amacı, beyaz orta ve üst sınıf kadınlarını dışlanmış oldukları kamusal alana ve kültürel dünyaya erkeklerle “eşit” olacak şekilde dâhil etmek olmuştur (Arneil, 1999: 156). Bu nedenle de birinci dalga kadın hareketini kadınlar arasında belli bir zümre olan beyaz orta ve üst sınıf kadınlara yönelik bir hareket olduğu söylenebilir. Çalışma yaşamında cinsiyet ayrımına son verilmesi, eşit işe eşit ücret ödenmesi, çalışan kadınların çocukları için ücretsiz bakım, aile sorumluklarının eşit şekilde paylaşılması, kürtajın yasallaştırılması, cinsel sömürünün sona erdirilmesi ve cinsiyete göre rol belirlenmesinin önüne geçilmesi birinci dalga Feminizmi’nin genel talepleri arasında yer almıştır (Karadağ vd., 2013: 93). Bu gibi taleplerin öne çıkmasında dönemin koşullarının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu dönemde, yukarıda da bahsedildiği gibi kadınlar kamusal alandan dışlanmış ve cinsiyetçi bir işbölümüne maruz kalarak ev içi işlere mahkûm edilmişlerdir. Bu durumun birinci dalga Feministlerince yorumu ise şu şekilde olmuştur: siyasal ve sosyal düzendeki ataerkil kabuller kadınları özel alana hapsedip işlevsiz hale getirmektedir; bu nedenle de yasal düzenlemeler ve eğitim yoluyla kadınlar ontolojik olarak eşit oldukları erkeklerle aynı haklara sahip hale getirilmelidir (Özsöz, 2008: 52). Dönemin Feministleri talep ettikleri hakları haklılaştırmak ve kabul ettirebilmek adına özel alanda kadınların erkeklerden daha kültürlü ve daha rasyonel olabilmesi için vatandaşlığa değer olduklarını savunmuşlardır (Arneil, 1999: 156).

Birinci dalga Feministlerinin 19. yy’da oluşturdukları kuramlar ve yaklaşımların yanı sıra, evli kadınların statüsünde esaslı bir değişimin yaşanmasında etkili olan “evli kadınların malvarlığını koruyucu yasa”nın kabul edilmesi elde ettikleri önemli başarılar arasındadır (Alptekin, 2011: 36). Birinci Dünya Savaşı’nı takip eden yıllarda ise politik alanda gelişmeler yaşanmış, kadınlar 21 ülkede oy kullanma hakkını kazanmıştır (Alptekin, 2011: 36). Ancak kadınların oy hakkını kazanması oldukça zor bir mücadeleyi gerektirmiş ve bu mücadele birkaç on yıl boyunca sürdükten sonra uzun uğraşlar sonucu elde edilebilmiştir (Walters, 2005: 98). Kadınların oy hakkını kazanmalarının Feministler için, simgesel açıdan; kadınların tam vatandaşlık haklarının tanınması olarak ve uygulama açısından; reformların daha da ileri götürülmesi ve kadınların yaşamlarında uygulamaya yönelik değişiklikler yapabilmesi için gerekli bir yol olarak önem taşımaktadır (Walters, 2005: 98). Bununla birlikte, 19. yy’da

Feministlerin büyük bir bölümünün talepleri, kadınların özel alana kapatılmışlıklarını kırmaya ve onların tam bir güvenlik içinde kamusal alana çıkmalarını mümkün kılmaya yönelik olmuştur (Hirata, Laborie, Doaré ve Senotier, 2009: 245-246). Diğer taraftan birinci dalga kadın hareketinin elde ettiği başka bir kazanım da, eğitim ve istihdam bağlamında modern öncesi dönemde cinsiyet ayrımcılığının bir sonucu olarak özel alanla özdeşleştirilen kadın kamusal alana da katılmaya başlamıştır (Karadağ vd., 2013: 93).

Çizelge 1.2: Dünyada Kadınların Oy Kullanma ve Seçimlere Katılma Haklarının Kabul Edilmesi

<u>YIL</u>	<u>ÜLKE</u>
1893	Yeni Zelanda
1902	Avustralya
1906	Finlandiya
1907	Norveç
1915	Danimarka, İzlanda
1918	Avusturya, Kanada, Almanya, Macaristan, İrlanda, Rusya
1919	Belçika, Lüksemburg, İsveç, Hollanda, Ukrayna
1920	ABD, Arnavutluk, Slovakya
1921	Ermenistan, Azerbaycan
1928	İngiltere
1930	Türkiye (Seçme hakkı), Güney Afrika (Beyazlar)
1931	İspanya, Sri Lanka
1932	Brezilya, Tayland
1934	Küba, Türkiye (Seçilme hakkı)
1938	Bolivya
1944	Fransa, Bulgaristan
1945	Endonezya, İtalya, Japonya
1946	Vietnam, Yugoslavya
1947	Arjantin, Malta, Meksika, Pakistan
1948	İsrail, Nijer, Kore
1949	Şili, Çin
1950	Haiti, Hindistan
1952	Yunanistan, Lübnan
1954	Kolombiya, Gana
1955	Etiyopya, Peru
1956	Mısır, Somali
1959	Tunus, Tanzanya
1960	Kıbrıs
1961	Ruanda, Sierra Leone
1962	Cezayir, Monako, Uganda
1963	Afganistan, İran, Fas, Kenya

1964	Sudan
1970	Andora, Yemen
1971	İsviçre
1972	Bangladeş
1974	Ürdün
1980	Irak
1984	Güney Afrika (Melezler ve Hintliler)
1986	Moldova
1994	Güney Afrika (Siyahlar)
2005	Kuveyt

Kaynak: Inter-Parliamentary Union (2011), Women's Suffrage, <http://www.ipu.org/english/issues/wmndocs/suffrage.htm>, (23.03.2013).

1.2.1. İkinci Dalga Feminizmi: Cinsellik ve Doğurganlığı Birbirinden Ayırma Mücadelesi

20. yy'ın ikinci yarısında başlayan ikinci dalga kadın hareketi, iki farklı yönde gelişmiştir: Kültürel Feminizm olarak adlandırılan farklılıkçılar ve farklılıkları sıra dışı hale getirerek eşitliğe vurgu yapanlar (Karadağ vd., 2013: 90). İkinci grup Feministler Radikal Feministler olarak adlandırılmış ve 1970'li yıllardaki Radikal Feministlerin incelemeleri, erkeklerle kadınlar arasındaki farklılıkları dikkate aldığı kadar, kadınlar arasındaki ırk, etnik köken, sınıf ve kültür bakımından var olan farklılıklara da vurgu yapmıştır (Ramazanoğlu, 1998: 133-134). Radikal Feministlerin değindiği temel konular aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu nedenle bu kısımda ikinci dalga kadın hareketinin genel olarak ele aldığı konular üzerinde durulacaktır. Kültürel Feminizm'den de aşağıda bahsedilecektir.

1960'ların sonlarında gerek ABD'de gerekse Avrupa ülkelerinde pek çoğu karma okullarda okuyup üniversite eğitimi görmeleri ile ortaya çıkmış olan yeni kadın kuşağı, bazı gerçeklerin farkına varmıştır. Bu kadınlar kimya ve tıp tekniklerinde gerçekleştirilen yeni buluşların cinsellik ve doğurganlığı ayırtırmaya yaptıkları katkıyı kavramışlar; gündelik yaşamda cinsel bir nesne olarak algılanmayı; ırza geçmenin ağır cezayı gerektirmeyen bir suç olmasını; erkekler gibi meslek sahibiyken ailede kendilerinden tüm ev işlerinin beklenmesini; kendilerine ikinci cinstenmiş gibi davranılmasını kabullenememişlerdir (Arat, 2010: 70). Bu kabullenemeyişin ardında yatan en önemli neden, söz konusu dönemde yılda yaklaşık olarak 500 kadının sağlıksız

koşullarda kürtaj yaptırmak zorunda kalmaları sonucu hayatını yitirmesidir (Walters, 2010: 132). Kürtajın yasal olmaması nedeniyle kadınlar el altından doğumu sonlandırma yollarına başvurmak zorunda kalmışlar ve bu nedenle de gereksiz yere hayatlarını kaybetmişlerdir. Bu nedenle de 1970’lerin Feminist hareketleri kürtaj talebi meselesini uluslararası düzleme taşımışlardır. (Hırata vd., 2009: 106). İkinci dalga kadın hareketinin mücadelesi sonucu Batı Avrupa ülkelerinde 1970’li yıllarda isteğe bağlı gebelik sonlandırmaya izin veren yasalar kabul edilmiştir (Hırata vd., 2009: 107). Ülkeden ülkeye değişen koşullara bağlı olmak kaydıyla kabul edilen bu yasalara rağmen, 1970’lerden çok sonraları bile temel ve çoğu zaman da sorunsal bir konu olmayı sürdürmüştür (Walters, 2010: 132). Kürtaj hakkının kazanılmasının ikinci dalga kadın hareketi için anlamı, kadının özel alanda özgürlüğünü elde etmesi olarak görülebilir. Zira kürtaj hakkına sahip olan kadınlar kendi bedenleri ile ilgili kararı kendileri vermiş olacaktır ve böylelikle aile içinde kadın ve erkek arasındaki ataerkil sömürü ilişkisi kırılabilecektir (Hırata vd., 2009: 109).

İkinci dalga kadın hareketi “kişisel olan politiktir” sloganıyla yankı uyandırmış ve bu yolla kadının engellenmiş, bastırılmış kimliğinin ortaya çıkarılmasını; “kişisel” olanın “kamusal alan” a aktarılmasını talep etmiştir (Arat, 2010: 75). Söz konusu slogan, kadınların kendi yaşamlarını erkek egemenliği altındaki toplumlarda yaşanan ortak deneyimin bir parçası olarak görüp anlamlandırmalarını sağlamıştır (Karadağ vd., 2013: 94). Ayrıca cinsel tecavüz ve erkek şiddetinin diğer biçimlerinin kamusal siyasal olaylara dönüştürülmesine yol açarak erkek egemen dünyada kadınları evrensel olarak ezilen “kız kardeş” tanımlamasına katmıştır (Ramazanoğlu, 1998: 31-32). Kızkardeşlik kavramına ayrıntılı olarak ikinci ve üçüncü bölümlerde tekrar dönülecektir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, ikinci dalga Feminist hareket, kadınları evrensel olarak ezilen “kız kardeş” tanımlamasına katarak, dünya kadınlarının birbirleri hakkında fikir sahibi olmaları, birbirleriyle iletişim kurabilmeleri ve ittifaklar oluşturabilmeleri adına önemli bir adım atmıştır. Söz konusu kadın hareketi, bu yolla mevcut iktidar ilişkilerinin yani ataerkilliğin dönüştürülebileceği inancına sahip olmuştur (Doğan, 2008: 35).

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra pek çok ülkede ortaya çıkan ikinci dalga kadın hareketinin kazanımları da söz konusu olmuştur. İlk olarak 1947’de Birleşmiş Milletler

(BM) tarafından bir Kadınların Konumunu İnceleme Komisyonu oluşturulmuş ve iki yıl sonra bu komisyon hem erkek ve kadınların “evlilik açısından, evlilik süresince ve evliliğin bozulmasında eşit hakları” olduğunu hem de kadınların annelik rolleri gereği “özel bakım ve rehberlik” gereksinimleri olduğunu kabul eden İnsan Hakları Beyannamesi’ni yayımlamıştır (Walters, 2005: 136). İkinci olarak ise 1975-1985 yılları arasında kadın sorunları hakkında BM çatısı altında Mexico City, Kopenhag ve Nairobi’de uluslararası üç konferans düzenlenerek söz konusu yıllar arasındaki dönem “Kadın On Yılı” olarak kabul edilmiştir (İnceoğlu, 2012: 113). Bu gelişmelerin dışında, BM’in kadın mücadelesine verdiği destek, uluslararası alanda kadın Sivil Toplum Kuruluşlarının bir araya gelmesine, alternatif örgütlenme ve uluslararası ağların kurulmasına ortam hazırlamıştır (İnceoğlu, 2012: 113). Diğer taraftan, ikinci dalga kadın hareketi, özel alan olarak adlandırılan ev yaşamındaki ücretsiz ev işleri, çocuk yetiştirme, doğum kontrolü ve cinsel tercih gibi sorunlar nedeniyle kadınların baskı altında olduğuna vurgu yapmış ve bu baskının nedenlerinin toplumsal ve ekonomik olduğuna işaret etmiştir (Doğan, 2008: 34). Bu sayede, söz konusu sorunları siyasetin kapsamına sokarak birçok insanı özellikle de kadınları siyaset dışında tutan engelleri ortadan kaldırmayı başarmıştır (Doğan, 2008: 34).

1.2.2. Üçüncü Dalga Feminizmi: Kadın Kimliği

1960’larda başlamış olan ikinci dalga kadın hareketinin, 1980’lerin sonlarında değişen zamanın gelişmeleri karşısında ve değişen zamanın sorunlarını karşılamada yetersiz kalmasıyla bu hareketin yerini yeni bir Feminist akım almıştır (Öztaşhan, 2006: 31). 1980’li yılların sonu, 1990’lı yılların başlarında ortaya çıkan bu Feminist akım üçüncü dalga Feminizmi olarak adlandırılmaktadır (Arneil, 1999: 186). Şunu belirtmek gerekir ki ikinci dalga Feminist hareket ile üçüncü dalga Feminist hareket birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış iki ayrı akım olarak düşünülemez. Zira üçüncü dalga Feminist akım, zaman zaman ikinci dalga Feminist hareketle benzer öğeleri savunmuş ve bazen de onun etkisinde kalmıştır (Öztaşhan, 2006: 31). Diğer taraftan 1980’li yılların sonuna gelindiğinde, Feminist taleplerin yerine gelmiş olması nedeniyle, Feminizm’in artık son bulduğunu savunanlar -ki bu görüşe PostFeminizm denmektedir- da ortaya çıkmıştır (Gillis, Howie ve Munford, 2007: 5). Ne var ki Feminizm üzerine hala birçok düşünür

yazıp çizmekte ve aktivizm anlamında da Feminizm hala devam etmektedir. Bu nedenle bu görüşe burada yer vermeye gerek görülmemektedir.

Üçüncü dalga kadın hareketinin, ikinci dalga Feminist hareketini eleştirdiği noktalardan biri şudur: orta sınıf mensubu beyaz kadınlar olan ikinci dalga Feministleri çoğu zaman cinsiyet ayrımına odaklanan bir feminizmi dikte ettirdikleri izlenimi vermişler ve bu arada da sınıf farklılıklarını ve ırk ayrımını görmezden gelmişlerdir (Walters, 2005: 162). Bu bağlamda, üçüncü dalga kadın hareketi, farklı etnik kökeni ve farklı cinsel tercihleri olan, farklı sınıflara mensup kadınların sorunları ile ilgilenir çünkü kadınlara yönelik baskının sürekli ve çok çeşitli olduğuna inanır (Öztaşhan, 2006: 36). Buna bağlı olarak da üçüncü dalga Feminist hareket, benzerlik yerine farklılık ve kimliğe, evrensel olanın yerine yerel olana vurgu yapmıştır (Arneil, 1999: 187). Yerel olana vurgu yapmalarının nedeni, Feminizm'in onlara göre Avrupa-merkezci olmasıdır; yani, Feminizm'in yerel olan sorunlar konusunda söyleyecek hiçbir sözü yoktur; örneğin Brezilya'da ırksal şiddet ve sağlık sorunları, kadınların iş ararken karşılaşılabilecekleri zorluklar gibi (Walters, 2005: 162). Bu nedenle de üçüncü dalga Feminist hareketin bakış açısıyla, ikinci dalga Feminizmi'nin sadece Batılı orta sınıf mensubu kadınların sorunlarını dile getirmekle sınırlı kaldığını söylemek mümkündür.

Üçüncü dalga kadın hareketinin Batı-merkezci Feminizm anlayışına karşı çıkma temelinde yükseldiği göz önüne alınırsa, karşı argüman geliştirenlerin büyük bir kısmının Batı-dışı dünyadan geldiğini söylemek mümkündür. Batı-dışı Feminist akımlardan biri olan Postkolonyal Feminizm de üçüncü dalga Feminist akım içerisinde yer almaktadır. Tezin üçüncü bölümünde Postkolonyal Feminizm'in argümanlarından bahsederken tekrara düşmemek adına, üçüncü dalga Feminist akımdan burada daha ayrıntılı bahsedilmemesi daha uygun olacaktır. Yine de şunu belirtmekte yarar var ki 1980'li yılların sonlarından günümüze kadarki süreci ele alan üçüncü dalga Feminist akım içerisindeki tartışmaların amacı kadın hareketinin daha geniş bir tabana yayılmasını sağlamaktır (Tür ve Koyuncu, 2010: 6).

1.3. Feminizmin Batı'da Ortaya Çıkan Türleri

Feminist hareket içerisinde, kadınların ezilmesinin tanımlanması ve siyasal stratejiler konularında birbirleriyle çatışan temelde üç akım vardır: radikal, sosyalist ve liberal feminizm (Hırata vd., 2009: 176). Daha ayrıntılı yaklaşımlar açısından değerlendirildiğinde, diğer Feminizm türleri (Marksist, Liberter, Lezbiyen, Kültürel Feminizm gibi) arasında da ayrımlar bulunmaktadır. Ancak siyasal anlamda en belirgin karşıtlık, bir tarafta Liberal Feminizm ile diğer tarafta Marksist ve Radikal Feminizm arasındadır. Aşağıda Batı kaynaklı olan bu üç akım ve diğer öne çıkan ve Batı kökenli Feminizm türlerine değinilecektir.

1.3.1. (Aydınlanmacı) Liberal Feminizm

Liberal Feminizm tarihsel olarak diğer feminist yaklaşımlardan önce gelmektedir ve diğer tüm feminist yaklaşımların öncelikli olarak liberal feminist tezleri sorgulama yoluna gitmelerinden dolayı öncelikli bir konum kazanmıştır. Liberal Feminizm, toplumun var olan yapısını ciddi bir biçimde sorgulamaksızın, kadınlara daha ileri haklar ve olanaklar sağlanması gerektiğini savunan bir Feminizm türüdür (Ramazanoğlu, 1998: 28). Aynı zamanda, çeşitli kaynaklarda klasik feminizm olarak ifade edilen feminizm aslında Klasik Liberal Feminizm'dir. Zira ilk feminist dalga hem kadın sorunlarını feminist söylemlere yakın bir biçimde ele alan düşünürler -John Stuart Mill gibi- hem de ilk önde gelen feministlerle, bireycilik ve eşitlik ilkeleri üzerine inşa edilen liberalizm hareketi içerisinde doğmuştur (Ataman, 2009: 14). Bu anlamda Liberal Feminizm'in aydınlanmacı bir özellik taşıdığını belirtmekte yarar vardır. Dolayısıyla da söz konusu olan bu Feminist akımda akla sonsuz bir inanç vardır (Sevim, 2005: 55).

Liberal feministlere göre kadın ve erkek ontolojik olarak birbirlerinden farklı değildir: kadın ile erkeğin ruhları ve akılcı yetenekleri aynıdır (Sevim, 2005: 56). Onlara göre kadınların haksızlığa uğramasının sebebi cinsiyetleri, onları cahilliğe iten toplumsal şartlandırma ve ayrımcılıktır. Bu nedenle de kadınların toplum içerisinde hak ettikleri yeri almaları için toplumsal değişimin bir gereklilik olduğunu ve bunun da eğitimle mümkün olabileceğini savunmaktadırlar. Buna bağlı olarak eşitlik, eşit ücret, eşit insan hakları, eğitim ve sağlıkta fırsat eşitliği ve demokratik siyasi sürece eşit katılım konusunda yürütülen kampanyalar etrafında örgütlenmektedirler (Ramazanoğlu,

1998: 29). Kadınlara eşit haklar tanınmasını ve kadınlara yönelik ayrımcılığın ortadan kaldırılmasını yeterli bulan Liberal Feminizm, iki temel noktada diğer Feminist akımlardan ayrılmaktadır: Erkeklerle aynı medeni, ekonomik ve siyasi haklar verilmekte olmasına rağmen, kadınların maruz kalmaya devam ettikleri ayrımcılığı ortadan kaldırmak için, piyasanın kısıtlanmasının gerekli veya arzu edilir bir şey olup olmadığı düşüncesi ve yaygın bir şekilde sürmekte olan geleneksel cinsiyet rollerinin varlığının ve bunun onaylanmasının, kadınların ev dışı hayata katılmalarındaki fırsat eşitliğinin reddedilmeye devam edilmesinin kendiliğinden bir parçasını oluşturup oluşturmadığı ya da buna katkıda bulunup bulunmadığı argümanıdır (Ataman, 2009: 15).

Liberal Feminizm, diğer iki temel Feminist akım olan Radikal ve Marksist Feminist akımlar ile cinsler arasındaki ilişkilerin niteliği açısından hem teorik hem de siyasi pratik anlamda çelişmektedir. Zira Liberal Feminizm bu ilişkileri güç ilişkisi olarak görmezken, diğer iki temel Feminist akım güç ilişkisi olarak değerlendirir ve cinsel politikadaki güç ilişkileriyle doğrudan ilgilenir. Liberal Feminizm, liberalizm gibi serbest piyasanın tek başına en temel belirleyici ve dengesizlikleri düzeltici unsur olduğunu savunmaktadır. Buna göre serbest piyasa hem kadınların fırsat eşitliğine sahip olmalarını sağlayabilir hem de devletler arasındaki savaşları önleyerek uluslararası alanda barışın sağlanmasını getirir (Ataman, 2009: 16). Kadınların fırsat eşitliğine sahip olmaları korkulacak bir şey değildir. Zira erkeklerin sahip oldukları liberal hakların kadınlara verilmesi, onların bu hakları kullanacakları anlamına gelmez. Kadının doğasında bu haklardan yararlanmak yoksa o yine ev içinde kalmaya devam edecektir. Wollstonecraft'a göre kadınların özel yazgısı çocuk yetiştirmektir: kadınlar ussal birer varlık olduklarını gösterebilecekleri bir yaşam sürmelidir ama onların aileden çıkarılıp alınması söz konusu değildir (Arat, 2010: 65). Dahası, kadınların eğitilmesi ve erkelerle eşit fırsatlara sahip olması ev içi işlerde ve çocuk bakımında onların daha başarılı olmasını sağlayacaktır görüşü Liberal Feminizm'in kendi savlarını kabul ettirmesi açısından çıkış noktasını oluşturmaktadır. Sonuç olarak Liberal Feminizm var olan sistemi ve anlayışı ciddi bir şekilde sorgulamadan, verili düzen içerisinde kadınlara fırsat eşitliği istemektedir.

1.3.2. Marksist Feminizm

19. yy.'ın ortalarından sonra Liberal Feminizm'in savları üzerine tartışmalar başlamış ve Liberal Feministlerin kadın sorununun çözümü için getirdiği kadın-erkek fırsat eşitliği önerisinin uygulanıp uygulanamayacağı tartışması Marksist Feminizm'in doğmasına olanak sağlamıştır (Sevim, 2005: 63-64). 20. yy'ın ilk çeyreğinde de etkisini sürdüren Marksist Feminizm, temelde Karl Marx ve Friedrich Engels'in düşüncelerinden esinlenmiştir (Yörük, 2009: 67). Marx ve Engels'in düşüncelerinin burada uzun uzadıya anlatılmasına lüzum yoktur.¹¹ Ayrıca, Marksist Feminizm, Radikal Feminizm'in etkisiyle 1960'ların son yıllarında ardılı olan Sosyalist Feminizm'e dönüşmüştür (Yörük, 2009: 67). Bu konuya daha sonra Sosyalist Feminizm başlığı altında tekrar dönülecektir. Bu nedenle bu kısımda Geleneksel olarak da nitelendirilen Marksist Feminizm'in temel talepleri ve savları üzerinde durulacaktır.

Liberal Feminizm'in kadın sorununa getirdiği çözümü yetersiz bulan Marksist Feminizm, var olan sınıflı toplumda fırsat eşitliğinin gerçek anlamda mümkün olamayacağını savunmaktadır (Sevim, 2005: 64). Var olan düzen yani kapitalizmin kendisi, diğer ezilen tüm sınıfların nedeni olduğu gibi kadınların ezilmesinin de nedenidir. Zira kapitalizm, erkeği kamusal alanda, kadını da özel alanda konumlandığı için kadınlar ev içi işlerde ücretsiz çalışarak emeğinin karşılığını alamamaktadır (Karadağ vd., 2013: 94). Bir diğer ifadeyle, Marksist Feministlere göre, kadın kamusal üretimden dışlandığı için ezilmektedir (Ataman, 2009: 16). Dolayısıyla, Marksist Feministlere göre, kapitalist düzenin kaldırılıp yerine sosyalist düzenin gelmesiyle kadınların kurtuluşu mümkün olacaktır çünkü sosyalist sisteme geçildiğinde kadınlar ekonomik özgürlüklerini elde edecekleri için erkeklerle eşit konuma geleceklerdir (Sevim, 2005: 64). Kadınların kamusal ve toplumsal üretime ücretli emekçiler olarak katılması ancak sosyalist bir düzende mümkün olacaktır ki, kadınların toplumsal üretime bu şekilde katılması Marksist Feministler tarafından kadınların kurtuluşunun temel önkoşulu olarak görülmektedir (Mies, 2011: 62). Diğer taraftan, kapitalist düzenin içerisinde kadınlar kamusal alanda işgücüne katılsa bile, ya yedek işgücü ordusu olarak kalmakta ya da erkeklerden daha düşük ücretle çalışmaktadırlar

¹¹ Marksizm ile ilgili bilgi için bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, Çev. Celal Üster ve Nur Deris, İstanbul: Can Yayınları, 2012.

(Doğan, 2008: 32-33). Bu nedenle Marksist Feministler “eşit işe eşit ücret” ilkesine sıkça vurgu yapmışlardır. Bu durumun temel nedeni de 19. yy.’da meydana gelen Sanayi Devrimi ile bir sanayi toplumunun ortaya çıkmasıyla kadın emeğinin kamusal alanda gündeme gelmesidir.

Marksist Feministler, bir yandan kendilerini sınıf, güç veya ekonomik çıkarları ne olursa olsun sadece kadın oldukları için kadınların çıkarlarını savunmaya adanmışken, bir yandan da sömürülen işçi sınıfının çıkarları için mücadele etmekle sorumlu olduklarını düşünmektedirler (Ramazanoğlu, 1998: 32-33). Zira işçi sınıfının içerisinde de kadınlar bizzat yer almakta ve yukarıda da belirtildiği gibi Sanayi Devrimi ile beraber kadınlar için gündeme gelen iş hayatında erkeklerden daha düşük ücretle çalıştırılmaktadır. Marksist Feministler arasında kadınların ayrı bir sınıf oluşturup oluşturmadığı tartışması söz konusu olmuştur. Bazı Marksist Feministler, burjuvazi olarak atfedilen erkekler ile eş, kardeş, arkadaş gibi ilişkiler içerisinde oldukları için çeşitli sınıflara dağılmış durumda oldukları gerekçesiyle kadınların ayrı bir sınıf oluşturmadığını ileri sürmektedirler. Bazıları ise, kadınların ev, çocuk ve eş bakımı ile ilgili sahip oldukları deneyimler dolayısıyla bir sınıf oluşturduklarını iddia etmektedir. İkinci grupta yer alan Marksist Feministler ev işlerinin ücretlendirilmesi gerektiğini savunmuşlar ve buna destek veren kadınların işçi sınıfı ile benzer bir bilince sahip olduklarını savunmuşlardır.

Marksist Feminizm’e göre, hem kırsal kesimdeki ailelerde hem de modern endüstriyel ailelerde erkek ekonomik açıdan kadından daha güçlü olduğu için burjuvaziyi, kadın da proletaryayı temsil eder (Sevim, 2005: 64). Erkek (burjuvazi) para kazanıp evine baktığı için onun yaptığı iş birincil konumda iken, kadın (proletarya) maddi anlamda bir getirisi olmayan ev içi işlerle meşgul olduğundan ikincil konumdadır. Öngörülen bu benzerlik bağlamında Marksist Feminizm, proletaryanın mücadelesi ile kadınların mücadelesini birbirine yaklaştırmannın yollarını aramıştır (Yörük, 2009: 68).

1.3.3. Radikal Feminizm

Radikal Feminizm çok çeşitli bir özelliğe sahip olduğu için tanımlanması diğer Feminist ekollere göre daha zordur. Zira lezbiyen gruplar bile her tür zorunlu heteroseksüelliğe karşı mücadele etmek için radikal bir ayrılıkçılığın gerekliliğini öne çıkararak Radikal Feminist hareket içerisinde yer almaktadır (Hırata vd., 2009: 176). Buna rağmen radikal feministler, kadınların erkekler tarafından ezilmesi konusunda diğer feminist gruplardan farklı bazı ortak yaklaşımları paylaştıkları için Radikal Feminizm çatısı altında toplanabilirler (Ramazanoğlu, 1998: 30). Radikal Feministler, ataerkil cinsiyet baskısının var olan ataerkil sistemin bir sonucu olduğu gerekçesiyle ataerkil sistemin kaldırılmasını en önemli hedef olarak görmüşlerdir (Notz, 2011: 19). Bununla birlikte, biyolojik ailenin, toplumdaki cinsiyet temelli işbölümünün ve cinsiyet rollerinin de kaldırılmasını hedeflemişler ancak bunun devrimci yoldan yıkılmasını savunmuşlardır (Ataman, 2009: 19). Zira ataerkil ya da diğer adıyla patriarkal sistem; güç, iktidar, baskınlık, hiyerarşi ve rekabet ile özdeştir ve Radikal Feministlere göre bu sistem reformla düzeltilemeyecek kadar köklü ve uzun bir geçmişe sahiptir; bu nedenle de tek çözüm var olan sistemi tamamen ortadan kaldırmaktır (Sevim, 2005: 78). Bu noktada Radikal Feminizm, var olan toplumsal düzen içinde kadınlar için daha fazla eşitlik talep eden Liberal Feminist akımdan ayrılmaktadır. Buna ek olarak, Radikal Feministler, Liberal Feminizm'in kabul etmiş olduğu ve kadınların erkekler tarafından ezilmesine neden olan her türlü toplumsal düzenin meşruluğunu sorgulamışlardır (Ramazanoğlu, 1998: 32).

Radikal Feminizm'in Marksist Feminizm'den ayrıldığı nokta ise, kadın ile erkek arasındaki eşitsizliğin kökeninin üretim ilişkilerinden değil, üretim sürecinden kaynaklandığını savunmasıdır. Radikal Feminizm, kadın ile erkek arasında tarihteki ilk iş bölümünden beri süregelen bir ezen-ezilen ilişkisi var olduğunu savunur. Bu nedenle de kadının ezilen taraf olma durumunun ortadan kalkması için üretim araçlarının mülkiyeti değişmelidir. Radikal Feministlere göre, "aile" kadın erkek eşitsizliğinin ikinci temel nedenidir. Zira Radikal Feminizm, var olan kapitalist düzen ortadan kalksa bile, aile korunduğu sürece ataerkil düzenin varlığını korumaya devam edeceğini ileri sürmektedir. Radikal Feministlere göre aile ile doğrudan ilişkili olan evlilik kurumu ise, kadınlara eziyet etmenin temel bir formüleştirilmesidir (Sevim, 2005: 80). Radikal Feministler, kadınların ezilmesini meşrulaştıran ve toplumun temel taşı olan "aile"

kurumunu değiştirmek adına oldukça radikal sayılabilecek bir sav ortaya atmışlardır. Buna göre, ocuk bakımında biyolojik annenin yerini bakıcılar ve sosyal anneler almalıdır. Biyolojik annenin yanında birden çok anne olacak ve ocuk bakımını beraber üstlenecekler; böylece çocuğun daha verimli bir sosyalleşme içerisinde büyümesi söz konusu olacaktır. Sonuç olarak biyolojik iş bölümüne dayalı aile yapısı bu sayede ortadan kalkacaktır.

Radikal Feminizm temelde şu düşünceleri içerir: kadınların baskı altına alınmasının temelinde ataerkillik ya da diğer adıyla erkek egemenliği yatmaktadır; kadınların kendilerini bastırılmış bir sınıf ya da kast olarak görmeleri ve enerjilerini diğer kadınlarla birlikte baskı uygulayanlara (erkeklere) karşı mücadele eden bir harekete yöneltmeleri gerekir; erkekler ve kadınlar temelde birbirlerinden farklıdır ve farklı üsluplara, farklı kültürlere sahiptirler; kadınların tarzı gelecekteki herhangi bir toplumun temelini oluşturmalıdır (Doğan, 2008: 30).

Radikal Feminizm “Kişisel olan politiktir.” sloganı ile evrensel olanın “erkek” olduğunu söyleyen kültürün yadsınmasını ve sanayi uygarlığının karanlıkta kalmış yüzünün aydınlatılmasını istemiştir (Arat, 2010: 75). Bu slogan kadınların, kendi yaşamlarını, erkek egemenliği altındaki toplumlarda yaşanan ortak deneyimin bir parçası olarak görüp anlamlandırmalarını sağlamıştır (Ramazanoğlu, 1998: 31). Örneğin; “cinsel tecavüz” kişisel bir olay iken, Susan Griffin 1970 yılında *Tecavüz’n Politikası* kitabında onu politik bir olay olarak tanımlamıştır (Ramazanoğlu, 1998: 30-31). Zira kadınların yaşamının her alanındaki tüm patriarkal baskının diğer tüm sonuçları gibi (erkek şiddeti, pornografi v.b.) cinsel tecavüz de tek bir kadının değil, erkek egemenliğinin olduğu toplumlarda birçok kadının maruz kaldığı bir olgudur. Dolayısıyla, Radikal Feminizm, kadının engellenmiş, bastırılmış kimliğinin ortaya çıkarılmasını, “kişisel olanın” kamusal alana aktarılmasını istemektedir (Arat, 2010: 75). Radikal Feministlerin diğer bir sloganı ise, “Kadınlar farklıdır.” olmuştur ancak kadınların da birbirlerinden farklılıklarını vurgulamışlardır: farklılık ve eşitlik bir arada var olmalıdır (Arat, 2010: 75). Bu anlamda Radikal feministler, kadınların askeri kurum ve kuruluşlara alınmalarını, hatta cepheye gönderilmelerini sağlayacak yasal düzenlemelerin yapılması için de mücadele etmektedirler (Ataman, 2009: 19).

Kadın-erkek ilişkilerindeki yanlışların ne olduğu hakkında fikirler sunan Radikal Feministler, Radikal Feminizm'in tüm dünyaya ve insanlık tarihinin büyük bir bölümüne uygulanabileceğini düşünmüşlerdir (Ramazanoğlu, 1998: 32). Dolayısıyla da, kadınları/kadınlığı, erkeklerin sahip olduğu, denetlediği ve fiziksel olarak egemenlik kurduğu bir dünyada evrensel olarak ezilen bir "kızkardeşlik" olarak tanımlamıştır (Ramazanoğlu, 1998: 32). 'Kızkardeşlik küreseldir' anlayışı Robin Morgan'ın 1984 yılında yazdığı *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology* (*Kızkardeşlik Küreseldir: Uluslararası Kadın Hareketi Antolojisi*) adlı kitabında giriş bölümünde net bir biçimde ifade edilmiştir. Kız kardeşliğin evrensel olması anlayışı; ulusal, etnik ve ırksal sınırları aşmaya çalışan Radikal Feminist incelemeler sonucu ortaya çıkmıştır (Mohanty, 2008: 154). Ulusal, etnik ve ırksal sınırların aşılmasıyla, kadınlar tek bir sınıf içerisinde konumlandırılabilir ve ortak mücadele yürütebileceklerdir. Ancak, daha sonraları bu düşünce, tüm kadınların ezilme biçimlerinin ve deneyimlerinin aynı olamayacağı gerekçesiyle Postkolonyal Feministler tarafından eleştirilmiştir. Bu konuya detaylı bir biçimde aşağıda değinilecektir.

1.3.4. Sosyalist Feminizm

Yeni-dalga Marksist Feminizm olarak da adlandırılan Sosyalist Feminizm, 1960'lı yılların sonlarında Radikal Feministlerin Marksizm'e karşı tepkilerinden esinlenerek ortaya çıkmıştır (Ramazanoğlu, 1998: 33). Bu anlamda, Marksist Feminizm'in Radikal Feminist düşüncelerin etkisiyle dönüşerek Sosyalist Feminizm halini aldığını söylemek mümkündür. Gerçekte Marksist Feminizm'in artık katışıksız bir Marksizm'den çok temelde Radikal Feminizm tarafından değiştirilmiş bir Marksizm'i temsil ettiğine işaret etmek için Sosyalist Feminizm olarak adlandırılması daha uygun olur (Yörük, 2009: 67). Bazı kaynaklarda¹² Marksist Feminizm ile Sosyalist Feminizm birbirlerinin yerine kullanılsa da, 19. yy Marksist Feminizm'i ile 1960'lı yıllarda Radikal Feminizm'in etkisiyle ortaya çıkan Sosyalist Feminizm birbirlerinden farklı Feminist akımlardır.

¹² Gisela Notz, *Feminizm*, Çev. Sinem Derya Çetinkaya, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012; Caroline Ramazanoğlu, *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*, Çev. Mefkûre Bayatlı, İstanbul: Pencere Yayınları, 1998 adlı eserler söz konusu kaynaklara örnek olarak gösterilebilir.

Sosyalist Feminizm, Marksist Feminizm'in kadını hem evde hem de işyerinde baskı altına alan ataerkilliği ve ücret karşılığı olmayan kadın emeğini açıklamada yetersiz kaldığını savunmaktadır (Özsöz, 2008: 53). Ekonomik ilişkilere vurgu yapan Sosyalist Feminizm, ailede, evde ve informal sektörlerde yapılan çalışmaların kar getiren çalışma olduğunu ve böyle kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir (Ataman, 2009: 18). Bu nedenle de kadınların da üretim sürecinde önemli bir yeri olduğunu kabul etmek gerekir. Kadınların ev içi işlerde bile olsa çalıştığı ciddiye alınmadığı sürece, kadınların çoğunluğunun çalıştığı ve toplumların toplam üretim kapasitelerini etkileyen ortamlar görmezden gelinmiş olur.

Marksist Feministler sınıfsal baskıya vurgu yaparken ataerkilliğe pek fazla önem atfetmemişler, Sosyalist Feministler ise, sınıfsal baskının önemini yineleyerek ataerkillik kavramı ile kapitalizmin birbiriyle ilişkisini ortaya çıkaran özgün bir politikayı benimsemişlerdir (Arat, 2010: 71). Buna göre, ataerkillik ile kapitalizm arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisinin olduğunu kabul etmek Sosyalist Feminizm'in öne koşulu olmuştur (Ataman, 2009: 18). Ancak ne var ki, Sosyalist Feministler, kapitalizmi değil, ataerkilliği kadınları baskı altında tutan faktörlerden en önemlisi olarak görmüşlerdir. Bu nedenle de Sosyalist Feminizm'e göre toplumsal analizin çekirdeği, kapitalist ekonomi ve toplum modeli değil, ataerkilliğin kendisidir (Notz, 2011: 19).

Sosyalist Feministlerin Marksist Feministlerden "sınıf" bağlamında ayrıldığı başka bir nokta da, kadınların ayrı bir sınıf oluşturup oluşturmadığı hususudur. Bu konuda Sosyalist Feministler, Marksist Feministlerin aksine, fikir birliği içerisindedir. Sosyalist Feministler, aralarında sınıf farkları olsa da kadınları ezilen bir sınıf olarak görmüş, kadınlara sınıf bilinci ve feminist ideoloji aşlamak istemişlerdir (Yörük, 2009: 68). Bu açıdan, farklı sınıftan olan kadınlar birlikte düşünüldüğünde, farklılıklarını koruyarak ezilen bir sınıfı oluşturmaktadır. Ancak, şunu belirtmek gerekir ki, Sosyalist Feminizm Radikal Feminizm'in kanıtlanmış evrensellik iddiasını kabul etmemiştir. Zira Radikal Feministler, yukarıda da bahsedildiği gibi, kadınları/kadınlığı, erkeklerin sahip olduğu, denetlediği ve fiziksel olarak ezilen bir "kızkardeşlik" olarak tanımlamıştır. Bu

nedenle de Radikal Feministler, Radikal Feminizm'in tüm dünyaya ve insanlık tarihinin bir bölümüne uygulanabileceğini savunmuştur. Sosyalist Feministler, bu görüşe karşı çıkmaktadır çünkü sömürgecilik ile emperyalizmin mirası konusunda bilinçli oldukları için, tüm kadınları eşit bir şekilde etkileyen bir baskı biçiminden bahsetmenin mümkün olamayacağını savunmaktadır (Ramazanoğlu, 1998: 34).

Aataerkillik ile kapitalizmin iç içe geçmiş bir biçimde kadınları baskı altına aldığına vurgu yapan Sosyalist Feminizm, kadınların özgürleşmesi için “ortak platform” oluşturulması gereğini savunmuştur (Özsöz, 2008: 53). Ataerkillik ve kapitalizmin iç içe geçmiş olmasının nedeni, Sosyalist Feministlere göre, kapitalizmin kadınla erkek arasındaki çıkar çatışmalarına neden olması, ataerkilliğin de kapitalist düzenin devamını sağlamasıdır. Bununla birlikte, Sosyalist Feminizm'e göre “kadın” ataerkil kültürün eseridir çünkü kadına atfedilen annelik sevgisi ve annelik, ataerkilliğin kadınlar ve onların nesilleri üzerinde kontrolü sağlamak için icat ettiği bir ideolojidir (Notz, 2011: 67). Sosyalist Feministler bu noktada merkezi siyasi yapılanmaya karşı olan sendikal hareketler, ırkçılık karşıtı hareketler, etnik gruplar ve kadın hareketi gibi toplumsal ve siyasal hareketlerin birbirlerine karşı “cephe” almak yerine birlikte mücadele etmeleri gerektiğini öne sürmüşlerdir (Ataman, 2009: 18). Burada merkezi siyasal yapılanmadan kasıt Liberal devlet anlayışıdır. Bu yönüyle Sosyalist Feminizm, “cephe” siyasetini savunan Marksist Feminizm'den ayrılmaktadır. Ayrıca, Sosyalist Feministler, Marksist Feministlerden farklı olarak Sosyalizm'in ya da Sosyalist Devrim'in kadınların kurtuluşunu sağlayacağı fikrine başlarda katılmakla birlikte, daha sonraları karşı çıkmaya başlamışlardır (Arat, 2010: 34). Zira 1970'li yıllar itibariyle Sosyalizm'in kadınların durumunu düzeltse bile onları erkek egemenliğinden kurtaramayacağı açıkça ortaya çıkmıştır (Ramazanoğlu, 1998: 34). Buna ek olarak, kadınların kapitalist toplumda olduğu kadar sosyalist toplumda da özel bir baskı altında olduğu gerekçesi de Sosyalist Feminizm'i Sosyalizm'den uzaklaşmaya itmiştir.

1.3.5. Kültürel Feminizm

Siyasi değişimden ziyade kültürel dönüşüme odaklanan Kültürel Feminizm, kadına kişisel güç, gurur ve kamusal yenilenme kaynağı olarak bakmaktadır (Özsöz, 2008: 53). Kültürel Feministler, eleştirel düşünme, eğitime önem verme ve kendini geliştirmenin önemini kabullenirler ama bununla birlikte hayatın akıl dışı, sezgisel ve genellikle kolektif yönü üzerinde dururlar (Sevim, 2005: 61).

Kültürel Feminizm, Liberal Feministlerin savunduğı kadın hakları meselesinin artık kendi içinde çözümlenmiş olduğunu düşünmesi nedeniyle bunun ötesine kaymıştır (Sevim, 2005: 61). Kültürel Feministler kadınların oy hakkını destekliyorsa da bunun nedeni onlara göre, erkeklerle eşit olmak için değil kadınlık kültürünü kamusal alana taşıyarak toplumsal çatışmaları törpülemek, uluslararası savaşları durdurmak ve doğaya karşı kötü davranışları denetim altına almak içindir (Yörük, 2009: 67). Zira Kültürel Feministlere göre toplumlarda var olan kültür ataerkil yapıyı yansıtır ve bu kültürün “amfiarki”ye doğru, yani iki cinsiyetli kültüre evrilmesi gerekir (Özsöz, 2008: 54). Amfiarki denen kültürde var olacak değerler ise barışseverlik, işbirliği, farklılıkların şiddetsiz biraradallığı ve uyumlu bir şekilde düzenlenmiş kamusal hayat gibi değerler olmalıdır (Sevim, 2005: 62).

Kültürel Feminizm’in ele aldığı diğer konular ise, askerlik hizmeti, cinsel özgürlük kavramı ve eşcinsel haklarıdır. Askerlik hizmeti konusunda Kültürel Feministler Liberal Feministlerden ayrılmaktadır. Liberal Feministler eşitlikçi kamusal alan taleplerinden dolayı askerlik hizmetini kadınlar için de uygun görmektedir ancak Kültürel Feministler, sistemin barışsever değerlere sahip olması gerektiğini savundukları için bu fikre karşı çıkmaktadır (Özsöz, 2008: 55). Diğer taraftan Kültürel Feministler lezbiyen ve eşcinsel haklarına ilk kez değinen feministlerdir (Yörük, 2009: 67). Farklılıkların biraradallığı ülküsünü savunan bir görüş olarak Kültürel Feminizm’in eşcinsel haklarından ilk kez bahsetmiş olması şaşırtıcı değildir. Cinsel özgürlük bağlamında ise Kültürel Feministler, kültürel geleneğe göre cinsel bir meta olarak görülen kadının kendi vücudu üzerinde tamamen tasarrufta bulunabilme hakkı olmalı ve doğum kontrolü, kürtaj gibi uygulamaların kullanılması tamamen kadınların isteğine bağlı olmalıdır (Özsöz, 2008: 55).

1.3.6. Lezbiyen Feminizm

Radikal Feminizm'in bir kolu olarak kabul edilen (Yörük, 2009: 70) Lezbiyen feminizm, 1970'ler boyunca diğer Feminist tutumları eleştirmişler ve kendilerine özgü yaşam durumlarını yansıtan kurumlar oluşturmaya başlamışlardır (Sevim, 2005: 86). Zira onlara göre, kadınların baskı altına alınmasının kökenleri "heteroseksüel" ilişkilerin kurumsallaşmasına dayanmaktadır. (Yörük, 2009: 70). Lezbiyen Feministler tarafından heteroseksüelite, erkeklerin istediklerini kadınlara zorla kabul ettirebildiği ve kadınların özgürce sevmedikleri ataerkil bir kurum olarak tanımlanmıştır (Ramazanoğlu, 1998: 214-215). Heteroseksüelite, Lezbiyen Feministler tarafından patriarkayı desteklemeye yarayan bir kurum olarak görülmektedir ve bu nedenle de Lezbiyen Feministler erkeklerle cinsel ilişkiye girilmemesini öngörürler (Ramazanoğlu, 1998: 214-215). Zira heteroseksüelite, kadınlara el konmasını sağlayarak patriarkanın devamını kolaylaştırmaktadır (Hırata vd., 2009: 67). Cinsel ilişkiye erkeklerle girilmemesinin anlamı bazı Lezbiyen Feministler için heteroseksüellikten vazgeçip erkeklerden uzaklaşmak anlamına gelse de, bu gruba giren Lezbiyen Feministlerin kadınlar arasında cinsel ilişkiyi şart koştukları da söylenemez. Bu türden Lezbiyen Feministler sadece cinsel eğilim anlamında değil politik anlamda da erkekler yerine kadınlarla politik özdeşim önermişlerdir.

Lezbiyen Feministlerin "düz Feministler" olarak adlandırdıkları diğer Feminist tutumları eleştirmelerinin nedeni ise onların toplumda heteroseksüel olmanın getirdiği avantajlardan yararlandıklarını düşünmeleridir (Yörük, 2009: 70). Diğer taraftan, Lezbiyen Feministler lezbiyen oldukları için baskı gördüklerini ortaya koyarak kadınlar arasındaki cinsel farklılıkları ortaya çıkarmışlardır (Ramazanoğlu, 1998: 214). Bu sayede kadınların farklı kimliklerinin tanınması ve erkeklerinkinden değişik bir güç kaynağı olarak algılanması sağlanmış ve bu da Feminist bilinci genişletmiştir (Doğan, 2008: 34). Lezbiyen feministlerin Feminizm'e başka bir katkısı da, kadın bakış açısıyla bir kadın kavramı tanımlamasının yapılması gerektiğine işaret etmeleridir (Yörük, 2009: 70). Lezbiyen Feminist yazar Martha Shelley, kadın bakış açısıyla yapılacak yeni kadın tanımı için "lezbiyen"in bağımsız kadın modeli olarak görülmesi gerektiğini ileri

sürmektedir (Sevim, 2005: 86). Diğer Lezbiyen Feministler ise “lezbiyen” kimliğini ataerkiyi reddetmenin bir simgesi olarak görmektedirler (Doğan, 2008: 34).

Lezbiyen Feminizm’e göre, insanlara, başkalarına baskı uygulamadan, cinsel kimlikleri ne olursa olsun ve bu kimliğe nasıl ulaşmış olurlarsa olsunlar, oldukları gibi olma özgürlüğünün tanınması gerekir (Ramazanoğlu, 1998: 216). Bu yüzden de kimse cinsel tercihleriyle yargılanmamalıdır. Ataerki bakış açısıyla bunun pek mümkün olduğu söylenemez zira ataerki ve ona destek veren heteroseksüelite yukarı da sözü edildiği gibi kadını baskı altına almaktadır. Dolayısıyla, Lezbiyen Feministler ancak kadınların birbirlerine yeni bir benlik anlayışı verebileceğinden yola çıkarak kadınların birleşmesiyle daha bağımsız ve erkeklerden daha güçlü bir kadın kimliği yaratmanın gereğine vurgu yapmışlardır (Sevim, 2005: 86).

İKİNCİ BÖLÜM

2. BİR DİSİPLİN OLARAK FEMİNİZM

Birinci bölümde Feminizm'in tanımı yapılırken söz konusu akımın hem bir hareket hem de bir disiplin olarak geliştiğinden bahsedilmişti. Bununla birlikte kadınların bir varlık olarak kendini gösterme çabalarının başlangıcından günümüze kadarki dönemde kadınların durumları incelenmişti. Ne var ki tüm dünya üzerindeki kadınların durumundan bahsetmenin zorluğu nedeniyle bazı kadınların durumu ele alınamamıştı. Buna rağmen bazı genellemeler yapma zorunluluğundan dolayı "kadınlar" kavramı kullanılmıştı. Ancak "kadınlar" kavramı ile tüm kadınların kastedilmesinin mümkün olmadığını belirtmekte yarar vardır. Diğer taraftan, Feminizm'in bir hareket olarak gelişimi üç dalgası ile yukarıda anlatılmaya çalışılmıştı. İkinci bölümün birinci kısmında ise, Feminizm'in bir disiplin olarak gelişiminden bahsedilecek ve bu anlamda Feminist Teori'ye katkıda bulunan önemli düşünür ve yazarların düşüncelerine değinilecektir. Bununla birlikte, Feminist Teori'de ele alınan temel kavramlar incelenecektir.

İlk bölümde her ne kadar Feminizm'in hareket olarak gelişiminden daha çok söz edildiye de, bir disiplin olarak gelişimi de ondan daha önce veya daha sonra söz konusu olmamıştır. Yani Feminizm bir taraftan hareket olarak gelişirken, aynı zamanda bir disiplin olarak da gelişmeye devam etmiştir. Bu anlamda, birinci bölümde Feminizm'in teolojik çerçevede ortaya çıkışı bağlamında Norwichli Julian, Bingenli Hildegard, Jane Anger ve Marie de Jars de Gournay'den bahsedilmiş ve onların kadınlar ile erkekler arasındaki eşitsizliği sorgulamalarına değinilmiştir. İkinci bölümde ise Feminizm'in bir disiplin olarak gelişimi üzerine daha çok durulacaktır. Feminizm'in Batı kökenli bir disiplin olması nedeniyle, Batı'da Feminizm üzerine ileri sürülen düşüncelerden ve düşünürlerden bahsedilecektir. Daha sonra, Feminizm'in Uluslararası İlişkiler disiplinine girişi, Uluslararası İlişkiler'deki yeri ve bu disiplin içerisindeki temel tartışma alanları üzerinde durulacaktır. Feminist Teori'nin tartışma konularından biri olan "küresel kızkardeşlik" kavramı ise tezin asıl konusunu oluşturması nedeniyle biraz daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2.1. Feminizm'in Batı Kaynaklı Teorik Kökenleri

2.1.1. İlk Feminist Teorisyenler

Birinci bölümde “cadılık” ele alınmış ve bu durumun kadınlar üzerindeki etkileri incelenmişti. Kadınların “cadı” olarak nitelendirildiği böyle bir dönemde, Venedik kökenli yazar ve filozof Christine de Pizan kadın hakları için mücadele eden ilk kadınlardan biri olmayı başarmıştır (Notz, 2011: 33). Pizan, Orta Çağ’ın en modern kadın şairi ve ilk Fransız hümanisti olarak bilinmektedir (Notz, 2011: 33). Bununla birlikte Pizan, kalemiyle yaşayan ilk Batılı kadın olarak tasvir edilmektedir (Walters, 2005: 33). Babası sayesinde iyi bir eğitim alan Pizan, kocasının ölümünün ardından 25 yaşındayken yazmaya başlamış ve 1404 yılında *Livre de la Cité des Dames* (Kadınlar Şehrinin Kitabı) adlı eserini ortaya koymuştur. Pizan, *Kadınlar Şehri* olarak da bilinen *Livre de la Cité des Dames* adlı eserin ismini mecazi anlamda “kadınlar krallığının mutlu (kadın) vatandaşları” (Notz, 2011: 33-34). için düşünmüştür. Söz konusu kitabında yazar Pizan, kadınlar ve onların davranışları hakkında birçok kötü niyetli aşağılamalar içeren ve eğitilmiş kişilerce yazılmış olan eserleri eleştirmektedir; kitapta kinayeli sözler sarf eden üç kadın (Akıl, Dürüstlük ve Adalet) kadın düşmanlığının kökenlerini araştırmaktadır. Temelde iletmeye çalıştığı mesaj ise, “bir kişinin ne yüceliği ne de sadeliği cinsiyete göre belirlenmiş olan bedeninde yatar; bunlar, kavranış ve erdemde kusursuzlukta yatar” şeklinde olmuştur (Walters, 2005: 33). Pizan’ın başka bir romanı olan *Aşk Tanrısı* adlı eseri ise, 1235 yılında yazılmış olan Guillaume de Lorris’in kadın düşmanlığı içeren *Gül Romanı*’na karşı yazılmış bir kalem kavgası kitabıdır. Bu roman aynı zamanda Fransa’da bilinen ilk edebiyat tartışmasını da başlatmıştır (Notz, 2011: 34). Pizan’ın yazılarındaki temel kaygısı ise, sosyal rollerin yeniden düzenlenmesi değil, kadınların, erkeklerin kibir dolu sözlü ve cinsel saldırılarına karşı kendilerini savunabilmelerini sağlamaktır.

18. yüzyıl boyunca “kadınlara özgü” olarak kabul edilen yumuşak başlılık, dindarlık ve yardımseverlik erdemlerini öğütleyen ve çoğu zaman “bereket” sözcüğü yerine daha kibar bir kullanımı olan “alçakgönüllülük” kelimesinin önemini vurgulayan, doğrudan kadınlara yönelik davranış kitapları yayımlanmıştır. Söz konusu türden

kitapları yazan feminist yazarlardan en büyüğü de Mary Wollstonecraft'tır (Walters, 2005: 48). Feminizm üzerine yazılmış en önemli ilk eser olan *A Vindication of the Rights of Woman (Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi)* adlı yapıt da Wollstonecraft'a aittir (Ataman, 2009: 2). Bu eserinde yazar, kadınların, eğitim, hukuk ve siyaset alanlarında erkeklerle aynı haklara sahip olmaları gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte, kadınların da 'insan' olmalarından dolayı akla ve mantığa sahip olduklarını savunmaktadır. Ayrıca, kadınlarla erkekler arasındaki fiziksel ayrımı kabul etmekte fakat zekâ olarak her iki cinsin de aynı kapasiteye sahip olduğunu ileri sürmektedir. Daha çok kadınların o dönemde aldığı eğitim üzerinde durmaktadır ve sadece erkeklerin yanına yakışacak güzel nesnelere olarak eğitilmelerine karşı çıkmaktadır. Hâlbuki kadınlar erkeklerin kalbinde arkadaş olarak yer kazanabilir ve kendilerine saygı duyulması gereken beceri ve erdemleri katarak insanoğlu diye adlandırılan sınıfa dâhil olmayı başarabilirler. Diğer yandan, yazar, eğitimi olmayan bir kadının aile yönetebilmesi ve çocuk yetiştirmesinin ne kadar doğru olduğunu sorgulamaktadır. Mary Wollstonecraft'ın, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* adlı eserinde değindiği başka bir konu ise, orta sınıfa mensup kadınların erkeklerle aynı eğitimi almaya daha çok ihtiyacı olduğudur; çünkü en doğal durumda bulunan kadınlar onlardır. Özetle yazarın vurgulamak istediği nokta, kadınların erkeksileşmesidir. Ancak, bu erkeksileşme, erkeklerin kötü alışkanlıklarını edinerek değil; onların aldığı eğitimin aynısını alarak gerçekleşmelidir (Wollstonecraft, 2007: 9-15).

Dönemin önemli feminist yazarlarından bir diğeri de Catherine Macaulay'dir. Macaulay de Wollstonecraft gibi Fransız Devrimi'ne düşünceleriyle tepki veren bir radikaldir (Walters, 2005: 48). Macaulay 1790 yılında, *Letters on Education* adlı kitabında, Wollstonecraft'ın 1792'de yazacağı gibi, kadınların görünürde zayıf olmalarının doğuştan gelen bir özellik olmadığını, yanlış eğitilmelerinin sonucu olarak ortaya çıktığını kaleme almıştır. Buna ek olarak Macaulay, cinsellikte çifte standarda karşı çıkarak bir bakirenin tek bir cinsel deneyimle bir oyunbozana dönüşmeyeceği fikrini ısrarla savunmuştur. Ayrıca, kadınların erkeklerden bağımsız olarak kendi kişiliklerini ortaya koymaya hakları olduğunu ve yalnızca erkeklerin malı olamayacağı görüşünü kesin bir biçimde vurgulamıştır. Dolayısıyla 18. yy, özellikle de Fransız Devrimi sonrası, kadınların seslerini daha etkin bir biçimde duyurmaya başladıkları bir

dönem olmuştur. Söz konusu dönemin feministleri temelde cinsiyete göre farklılaşan çifte ahlakı reddetmiş ve kadınların özgürleşmesinin tüm toplumun özgürleşmesini sağlayacağını savunmuşlardır (Arat, 2010: 41).

Yukarıda bahsi geçen Wollstonecraft ve Macaulay gibi Feminist yazarların kadın haklarına yönelik ileri sürdükleri düşünceler 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve (1789) Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi gibi hukuki metinlere dayanmaktadır. Fransız Devrimi (1789)'nin gerçekleşmesinden altı hafta sonra Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi Fransız Ulusal Meclisi'nde kabul edilmiştir (lawyale, 2013). Ancak, söz konusu bildirgenin orijinal metnin ilk maddesinde bahsi geçen doğal/temel hakların sahibi olarak erkeklere atıf yapılmıştır: “*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.*” (assembleenationale, 2013). Bu maddede geçen “homme” kelimesinin Türkçe karşılığı “erkek”, “hommes” kelimesinin karşılığı ise “erkekler”dir. Söz konusu bildirgenin birinci maddesinin Türkçe tercümesi ise “İnsanlar, haklar yönünden özgür ve eşit doğarlar ve yaşarlar. Sosyal farklılıklar ancak ortak yarara dayanabilir.” (istanbuledu, 2013). şeklinde yapılabilir. Söz konusu bildirgenin sadece ilk maddesinde değil, neredeyse her maddesinde “homme” kelimesi kullanılarak erkeklere atıf yapılmıştır: Madde 2: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de *l'homme*. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.” (assembleenationale, 2013) yani “Her siyasi toplumun amacı, insanın doğal ve zamanaşımı ile kaybedilmeyen haklarını korumaktır. Bu haklar; özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir.” (istanbuledu, 2013) Her ne kadar ilgili maddelerin Türkçe çevirisinde “hommes” yerine “insanlar” kelimesi kullanılmış olsa da Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi Macaulay ve Wollstonecraft gibi Feministler tarafından söz konusu olan hakların kadınları kapsamadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ise direk olarak erkeklere atıf yapmamakla birlikte, söz konusu bildirge koloniler adına *erkek* temsilcilerin imzasını taşımaktadır (usagov, 2013). Macaulay ve Wolstonecraft'ın bu erkek egemen anlayışla yazılan hukuki metinlere getirdikleri eleştiriler bağlamında öne sürdükleri düşüncelerden yukarıda bahsedilmiştir.

Yukarıda söz konusu edilen hukuki metinlere karşı çıkan diğer bir Feminist yazar ise Olympe de Gouges'dur. Gouges oldukça sert bir eleştiri getirmiş ve Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ile Bağımsızlık Bildirgesi metinlerine 1791 yılında *Declaration of the Rights of Woman and Female Citizen (Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirgesi)* başlıklı bir manifesto ile yanıt vermiştir. Gouges bu bildirgenin ilk maddesinde: “Kadın özgür doğar ve erkeklerle eşit haklara sahip olarak yaşar. Toplumsal farklılıklar yalnızca genel yarar nedeniyle kabul edilebilir.” (Göztepe, 2013: 186) diyerek net ve etkili bir biçimde kadınların özgür doğduklarını ve erkeklerle “eşit” olduklarını ileri sürmüştür. Gouges'un *Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirgesi* başlıklı manifestosunda en çarpıcı olarak nitelendirilebilecek tezi ise “Kadın gerektiğinde giyotine çıkmak zorunda kalıyorsa, kürsüye çıkıp konuşma hakkına da sahip olmalıdır.” (Walters, 2005: 54) şeklinde olmuştur. Gouges bu hakkını 1793'deki Jakobenist darbe sonrasında kullanmış; polemikleriyle mücadele ettiği Robespierre onu cellâdına itina ile teslim etmiş ve böylelikle ironik bir şekilde 1793'ün Kasım'ında de Gouges'un 45 yıllık mücadelecisi yaşamı, giyotin sehpasında son bulmuştur (Göztepe, 2013: 189). Hayatı giyotinle son bulan Gouges'un *Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirgesi* başlıklı manifestosunda savunduğu tezleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

“Kadın da erkek gibi yasalara tabidir ve yasalara göre suçlanıp yargılanabilir. Ama bu da kadınlara kamu yaşamında ve yasa ve vergilendirme kararlarında eşit sorumluluk verilmesi gerektiği anlamına gelir; aynı zamanda da bir erkeğin kendisinden olan çocukları kabul etmesinde kadının ısrar etmesi hakkının ona verilmesi demektir. Geçmişte hem evli hem de evlenmemiş kadınlar elverişsiz konumdaydı. Ve cazibelerini istismar ederek hayatta kaldılar. Gelecekte de erkeklerin bütün etkinliklerini paylaşmak için kadınların özgür olmaları gerekir. Yaşamlarını birleştirmeye karar vermiş her kadını ve erkeği koruyacak ayrıntılı bir “toplumsal sözleşme” yapılmalıdır.” (Walters, 2005: 54).

Liberal Feminizm'e erken bir tepki hareketi olarak ortaya çıkan Kültürel Feminist geleneği ilk başlatan kişi 1845 yılında yazmış olduğu *19. Yüz Yılda Kadın (Woman in the Nineteenth Century)* eseriyle Margaret Fuller'dir (Yörük, 2009: 66). Aslında Bireyci ve Sosyalist Feminizm arasında geçit noktasında bir Feminist olan

Fuller (Arat, 2010: 65), birinci dalga Feminist hareketin önemli kuramcı ve eylemcilerinden biri olarak kabul edilmektedir (Alptekin, 2011: 36).

Fuller, *19. Yüz Yılda Kadın (Woman in the Nineteenth Century)* başlıklı eserinde bireysel özgürlük ve kendini geliştirme idealini vurgulayarak bu idealin gerçekleşmesi için gerekli olan bireysel hakları incelemiştir (Arat, 2010: 65). Bu bağlamda, kadınların erkeklerle eşit siyasal haklara sahip olması gerektiğini savunan Fuller, “kadının doğasının farklılığı” ile ilgili ilk kuramı ortaya atmıştır (Alptekin, 2011: 36). Buna göre, kadınlar sahip oldukları farklı doğaları gereği duygusal ve sezgisel bilgiye ulaşmada doğal yeteneği olan bir varlıktır (Özsöz, 2008: 53). Fuller’e göre, kadınların sahip oldukları bu özgül niteliklerin ifade edilmesine imkân verildiğinde, hem kendi hayatları hem de toplumsal hayatları radikal bir biçimde değişecektir (Alptekin, 2011: 36). Bu noktada, kadının dışı olan (duygusal ve sezgisel) yanına oldukça ağırlık veren Fuller, Aydınlanma düşüncesinin bilginin akıldan kaynaklanan nesnel ve mekanik yapısını eleştirmektedir (Sevim, 2005: 66). Kadının doğasıyla ilgili olarak Fuller’in yaptığı tespiti şu şekilde aktarmak mümkündür: “Kadınların sezgileri daha hızlı ve doğrudur. Genellikle normal kadınların tüm bunları şaşmaz bir muhakeme ile kavrayıp tasvir ettiklerini görürsünüz. Çok akıllı erkeklerin ortamdaki değişiklikler karşısında tamamen aptallaştıklarını ve çevrelerindeki hayat tarzlarını birbirine bağlayan görünmez bağları fark edemediklerini görürsünüz.” (Özsöz, 2008: 54). Bu noktada kadın ve erkeği iki kutup olarak kabul eden Fuller’in bu yaklaşımı, kadın ve erkeğin uyumlu bir iç içe geçiş yaşamaları halinde, kadınlığın doğal olarak kültürleri kadınlaştıracığı sonucunu doğurmuştur (Özsöz, 2008: 54). Böylece, toplumlar arası ve içi sürtüşmelerin en aza inmesi mümkün olabilecektir. (Yörük, 2009: 66).

Feminist Teori’ye önemli katkıları olan bir diğer düşünür Varoluşçu Feminist akım içerisinde yer alan Simon de Beauvoir’dır (Arneil, 1999: 163). Simon de Beauvoir kamusal-özel alan tartışmalarında Platon’dan bu yana kadının özel alandaki rolünü tartışan ilk Feminist düşünür olmuştur. (Arneil, 1999: 163). Simon de Beauvoir *İkinci Cins (The Second Sex)* adlı kitabında kadınların belirli seçimler yapması gerektiğini savunarak erkeklerin rasyonel ve kültürel alanına girebilmeleri için öncelikle kadınların kendi biyolojik yapılarını ve bedenlerini aşmalarına ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.

(Beuvoir, 1953: 674). Kadınların erkeklere ait olan söz konusu alana girebilmeleri ve gerçek anlamda özgür olabilmeleri için gerekli olan ikinci adım ise özel alanda devam eden rollerinin üzerine tekrar düşünmeleridir: özellikle de annelik rollerini ki Beauvoir'a göre bu durum bağımsızlığın önündeki en büyük engellerden biridir. (Beuvoir, 1953: 674). Zira kadınların özel alandaki annelik ve erkeğin eşi olma rolleri kadın özgürlüğü önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir (Arneil, 1999: 163). Beauvoir kadının özel alandaki konumunu tartışmaya açmakla, değişik Feminizm türlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Arneil, 1999: 164). Söz konusu farklı Feminizm türlerine birinci bölümde değinilmiştir. Simon de Beauvoir'ın Feminizm'e en önemli katkısı, "Kadın doğulmaz, kadın olunur." (Beuvoir, 1953: 315) sözüyle, ilk kez kadınların içine doğdukları toplum tarafından kadına dönüştüklerini vurgulamasıdır. Zira bu sözüyle daha sonradan "toplumsal cinsiyet" olarak adlandırılacak olan kavramın temellerini atmış ve ilk kez kadını yaratanın doğa değil, uygarlıklar olduğu düşüncesini dile getirmiştir. Beauvoir'ın kadınların uygarlıklar tarafından kadına dönüştürüldükleri fikrinden kastı şudur: kadınların göz rengi, saçlarının cinsi, cinsel organları, hormon dengeleri, zihinsel, duygusal eğilimleri, yetenekleri farklıdır ama bu özelliklerin, eğilimlerin ve yeteneklerin biçimlendirilmesi ve onlara değer biçilmesi toplumsal ve tarihsel koşulların ürünüdür. (Direk, 2013).

2.1.2. Batılı Feminist Teori'de Temel Kavramlar

2.1.2.1. Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet

Ann Oakley tarafından ilk kez kullanılmış olan "toplumsal cinsiyet" (gender) kavramı, biyolojik anlamdaki "cinsiyet" kavramından farklıdır ve kadın ile erkeğin toplumsal olarak üretilen anlamlarına işaret eder (Hughes, 2002: 11-12). Ann Oakley'e göre "cinsiyet", biyolojik olarak erkek-kadın ayrımını anlatırken, "toplumsal cinsiyet" erkeklikle kadınlık arasındaki buna paralel ve toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeyi ifade etmektedir (Gürhan, 2010: 59). Toplumsal cinsiyet, basit olarak, herhangi bir toplum içerisinde kadınlık ve erkeklığe ait davranış kalıplarının adlandırılması şeklinde tanımlanabilir. Toplumdan topluma değişiklik gösterir ve bu nedenle de bir toplumda kadınlara biçilmiş olan roller, başka bir toplumda erkeklere ait olarak kabul edilebilir.

Batılı Feminist kuramcılar “toplumsal cinsiyet” kavramının, cinsiyetin kültürel yorumu olduğunu ya da kültürel olarak inşa edildiğini öne sürmektedir (Butler, 2010: 53). Yani, erkeklerle kadınların konumları biyolojik bir kaderin sonucu değil, her şeyden önce toplumsal olarak kurulmuş konumlardır (Ökten, 2009: 303). Buna göre erkeklerin ve kadınların biyolojik anlamda sahip oldukları farklılıkların yanı sıra, içinde yaşadıkları toplumların sahip olduğu normlar ve kültürler doğrultusunda kadın ve erkek olmaya yükledikleri anlamlar da cinsiyetin belirlenmesinde oldukça önemlidir denilebilir. Bu nedenle de “toplumsal cinsiyet”in içeriği toplumdan topluma olduğu kadar tarihsel olarak da değişebilen “cinsiyet konumu” ya da “cins kimliği” olarak da ifade edilebilir (Ökten, 2009: 303). Batılı Feminist Kuramcılara göre, toplumsal cinsiyete ilişkin kategoriler, örneğin kadınlık ve erkeklik rollerine içkin olan davranışlar, kişilik özellikleri, roller, tümü aslında sosyal ve kültürel bir dizi yapı dolayında oluşturulmuş kategorilerdir (Dedeoğlu, 2000: 142). Bu nedenle de Feminist Teori “cinsiyet” (sex) yerine “toplumsal cinsiyet” (gender) kavramını kullanmayı tercih eder.

Ayrıca, “toplumsal cinsiyet” kavramının kapsamı, ilk ortaya çıkışından beri, yalnızca bireysel kimliği ve kişiliği değil, sembolik düzeyde erkekliğin ve kadınlığın kültürel idealleri ve stereotiplerini, yapısal düzeyde ise kurumlar ve örgütlerdeki cinsel işbölümünü içine alacak kadar genişlemiştir (Gürhan, 2010: 59). Bu çerçevede, toplumsal cinsiyet kavramı, bireyler için beklenti örüntüleri oluşturan, günlük yaşamın toplumsal süreçlerini düzenleyen, ekonomi, ideoloji, aile, siyaset gibi toplumsal örgütlenmelerin içine yerleşerek onları biçimlendiren bir kurum olarak da nitelendirilmektedir (Alptekin, 2011: 35). Feminist Teori’de “kurum” kavramının karşılığı ise bir toplumda genel geçer inançlar temelinde kurulan toplumsal cinsiyetteki ilişkiler ve pratikler bütünüdür (Cranny-Francis, 2002: 13).

Çizelge 2.1: Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Arasındaki Temel Farklar

Cinsiyet:	Toplumsal Cinsiyet:
Cinsiyet doğaldır.	Toplumsal cinsiyet insan yapımıdır.
Cinsiyet biyolojiktir.	Toplumsal cinsiyet sosyo-kültürel; eril ve dişil niteliklere, davranış modellerine, rollere, sorumluluklara vs. işaret eder.
Cinsiyet sabittir.	Toplumsal cinsiyet zamana, kültüre ve aileye göre değişir.
Cinsiyet kalıcıdır.	Toplumsal cinsiyet normlarla değiştirilebilir.

Kaynak: Kamla Bhasin (2003a), *Ataerki Sistem*, Çev. Ayşe Coşkun, İstanbul: Kadav Yayınları, ss: 2-3.

Kadınlar ve erkekler, aralarında özgül bir toplumsal ilişki/toplumsal cinsiyet ilişkileri olan iki toplumsal gruptur. Bütün toplumsal ilişkilerde olduğu gibi bu ilişkiler de emeğin oluşturduğu maddi bir temele sahiptirler ve kendilerini, toplumsal cinsiyet rolleri adıyla da kullanılan cinsiyete dayalı işbölümü aracılığıyla ortaya koyarlar (Hırata vd., 2009: 94). Cinsiyete dayalı işbölümü, erkeklerin öncelikli olarak üretim alanına, kadınların da yeniden üretim alanı olan eve tahsis edilmesini ve aynı zamanda da erkeklerin, ilave bir toplumsal değeri olan işlevlere (siyasal, dinsel, askeri işlevler vb.) el koymaları olarak ifade edilebilir (Hırata vd., 2009: 95). Cinsiyete dayalı işbölümüne göre erkeklere ve kadınlara toplum tarafından atfedilen işler, erkeğin kadından üstün olması sonucunu doğurmuştur. Zira kadınların üstlendiği işler ücretsiz ve hemen her kişi tarafından yapılabilir işler olarak değerlendirildiği için herhangi bir önemi yoktur. Ancak erkeklere atfedilen işler ücretli ve “eşsiz” olarak atfedildiğinden dolayı toplumun ve dolayısıyla erkeklerin kendilerini kadından üstün bir yerde konumlandırmasına sebep olmuştur. Toplumsal cinsiyet ilişkileri de toplumsal cinsiyet gibi zaman ve mekân bağlamında toplumdan topluma farklılık göstermektedir (Ökten, 2009: 303). Bu açıdan bakıldığında, toplumsal cinsiyetin ve toplumsal cinsiyet rollerinin yapılanmasında kültürel, sosyal ve tarihsel süreçlerin rol oynadığını söylemek mümkündür (Alptekin, 2011: 35).

Kültürel süreçler, toplumların biyolojik olarak kadın ve erkek olmaya toplumların yükledikleri anlamları içermektedir. Örneğin, kadınların ev içi işleri üstlenmesi, erkeğin de ailenin reisi olarak ev dışı alanda çalışarak üretim rolünü üstlenmesi kanısındır. Sosyal süreçler ise toplumun belirlediği kadın ve erkek davranışları, duygu, değer, düşünce ve beklentileri üzerine yapılanmıştır (Alptekin, 2011: 35). Ataerkil toplumlarda kadınların kendine göre veya kendi için değil, toplumun ondan beklediklerine uygun davranması: bir kadının töreler doğrultusunda hareket etmesi, sosyal süreçlere örnek olarak gösterilebilir (Ökten, 2009: 304). Tarihsel süreç de söz konusu olan kadın ve erkek davranışlarının toplumsal kurumlar içinde evrimleşmesiyle oluşan süreçlerdir.

Feminist Teori de cinsiyetin ve cinsiyet rollerinin toplum ve topluma ait değerler tarafından yapılandırıldığı görüşünü savunduğu için varsayımlarının temelini toplumsal cinsiyet oluşturmaktadır (Alptekin, 2011: 35). Bununla birlikte, “cinsiyet” kavramı, tek başına iktidar mekanizmalarını, kadınların neden baskı altında tutulduğunu ve erkek egemen düzeni açıklamaya yetmediği için Feminist Teori bu mekanizmaları görünür kılacak olan “toplumsal cinsiyet” kavramını kullanmayı tercih etmiştir. (Tekin, 2003: 2). Bu nedenle de Feminist Teori açısından önemli olanın biyolojik değil toplumsal farklılık olduğunu söylemek mümkündür.

2.1.2.2. Ataerkillik (Patriarka)

Ataerkillik kavramı, birinci dalga Feministlerin var olan düzeni eleştirmemiş olmasından dolayı, İkinci dalga Feminizmin verili sistemi, bu sistemde var olan kurumları ve bunların meşruiyetini sorgulamasıyla Feminist literatüre girmiştir. İkinci dalga Feminizm’in Radikal Feminist akımı tarafından Feminist Teori’ye kazandırılmış olan ataerkillik (Hırata vd., 2009: 278), sözlük anlamıyla baba otoritesi demektir ve erkeğin bütün kadınlar üzerindeki egemenliği ya da yaşlı erkeğin bütün kadınlar ile genç erkekler üzerindeki hâkimiyeti olarak tanımlanabilir (Hughes, 2002: 114). Aynı zamanda “erkek egemenliği” ya da “kadınların ezilmesi” terimlerinin teorik anlamdaki Feminist tanımı olan ataerkilliğin bu anlamdaki mucidi *Sexual Politics (Cinsel Politika 1971)* adlı kitabıyla Kate Millet olmuştur (Hırata vd., 2009: 280-284). Ataerkilliği,

maddi temeli olan ve erkeklerin kadınların bedeni ve emeği üzerinde tahakküm kurmalarını sağlayan hiyerarşik ilişkiler ve erkek erkeğe dayanışmayı içeren toplumsal ilişkiler dizisi olarak tanımlamak da mümkündür (Özçatal, 2011: 25).

Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki İkinci Dalga Feminizm içerisinde ayrışmalar söz konusu olduğundan farklı Feminizm türleri, ataerkilliği farklı şekillerde tanımlamışlardır (Öztürk, 2012: 72). Radikal Feministler ataerkilliği kadınlar ile erkekler arasındaki eşitsiz ilişkilerden oluşan yani erkek egemenliğinin olduğu bir sistem olarak tanımlarken, Marksist Feministler bu kavramı kapitalizm ile açıklama yoluna gitmişlerdir (Hirata vd., 2009: 281). Ataerkilliği bir sistem olarak kabul eden Radikal Feministlere göre ataerkillik, erkeklerin kadınları sömürdüğü, onlara baskı uygulayıp egemen olduğu yapılar ve uygulamalar sistemidir (Özçatal, 2011: 25). Bu sistemde, erkekler hem ev içinde hem de ücretli işlerde kadınların üretkenliğini denetim altında tutmaktadır (Özçatal, 2011: 25). Ataerkilliği tarih dışı ve ideolojik olarak değerlendiren Marksist Feministlere göre ise ataerkillik, kurumsal ve sosyal alanlarda öteki olarak betimlenen her türlü şeyin uyması, boyun eğmesi, belirli ilkeleri sürdürmesi sonucunu doğuran bir yapılanmadır (Pira ve Elgün, 2013: 527). Bu anlayışa göre kapitalist toplumda kadınların ezilmesi, kadınların erkeklerle değil sermayeyle olan ilişkisiyle bağlantılıdır (Öztürk, 2012: 74). Bu ilişki öncelikle aile, akrabalık ve mülkün paylaşımı üzerinden kurulmuştur (Pira ve Elgün, 2013: 527). Sosyalist Feministler ise ataerkillik ve kapitalizm ilişkisi temelinde kadın ezilmişliğini ortaya çıkarmaya çalışmıştır (Öztürk, 2012: 74).

Farklı Feminist Teori akımları her ne kadar ataerkillik kavramını farklı tanımlamış olsalar da, söz konusu teorilerin ortak bir yanı olduğunu söylemek mümkündür: söz konusu teoriler yaptıkları tanımlardan yola çıkarak sosyal, kültürel ve siyasal platformlarda cinsler arası eşitliğin sağlanması için çalışmışlardır (Pira ve Elgün, 2013: 527). Bu açıdan, toplum içinde gelişen sosyal ilişkilerde erkeğe üstünlük tanıyan ataerkillik erkeği güçlü kılar (Özçatal, 2011: 25). Feminist Teori de bu üstünlüğü kadın erkek eşitliğine çevirmeyi amaçlar.

Ataerkilliğin günümüzdeki karşılığı, ekonomik sosyal ve kültürel açılardan erkeklerin kadınlardan daha üstün konumda olmasıdır denebilir. 1990’lardan itibaren Feminist teorisyenler ataerkillik yerine “erkek egemenliği” (male hegemony/hegemonic masculinity) kavramını kullanmaya başlamışlardır (Cranny-Francis, 2002: 16). Söz konusu kavram, erkeğin kadın üzerinde geniş çapta dominantlığı anlamına gelmektedir. Erkeklerin bu dominantlığı, erkeklerin koyduğu kurallar çerçevesinde bir yaşam sürmek olarak ifade edilebilir. Erkek egemenliğinin de etkilerini yine toplumdaki kurumlar, devlet kurumları ve askeri kurumlar üzerinde görmek mümkündür. Erkek-egemen bakış açısına sahip olmak sadece kadınlar için değil, erkekler için de olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin; özellikle batılı toplumlarda erkekler arasında da bir hiyerarşiden söz etmek mümkündür. Bu hiyerarşinin sebebi ise güç ilişkilerinin birbirine eşit olmamasıdır. Bu anlamda, fiziksel güçlülük; yaş, cinsel eğilim, ırk gibi faktörlere bağlı olarak farklılaşır. Güç ilişkilerinin farklılaşmasının nedeni de erkeklerin sürekli olarak erkekliklerini kanıtlamak adına bir test içerisinde olmalarıdır (Butler, 2010: 113). Buna bağlı olarak, erkekliklerini ispat edemedikleri zaman toplum nazarında küçük düşeceklerini düşünürler. Söz konusu durum erkek egemenliğinin yarattığı baskıdan kaynaklanmaktadır.

2.1.2.3. Eşitlik

Feminizm’de ilk olarak (Aydınlamacı) Liberal Feminizm tarafından ele alınmış olan eşitlik düşüncesi, 1789 tarihli Fransız Devrimi’nin getirmiş olduğu İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi temelinde ortaya çıkmıştır (Dal, 2012: 22-23). İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nin savunduğu evrenselci eşitlik anlayışının kadınları dışarıda bıraktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira yukarıda bu anlamda söz konusu bildirge ile ilgili tespitlere yer verilmiştir.

Eşitlik kavramının aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olan “doğal haklar” kavramı üzerine yükseldiğini söylemek mümkündür (Hughes, 2002: 37). Doğal haklar kavramı, insanların doğuştan sahip oldukları vazgeçilmez, devredilmez, insanı insan yapan ve en önemlisi zaman ve mekânın ötesinde bütün insanların sahip olduğu haklar olarak tanımlanabilir (Dal, 2012: 22). Aydınlanma düşünürleri içerisinde Locke’un ve

diğer liberal kuramcılarının savunduğu “Doğal Haklar Yasası” kadını kamusal hayatın dışında tuttuğu gerekçesiyle Feminist teorisyenler tarafından eleştirilmiştir (Arat, 2010: 56). Zira liberal kuramcılarının savunduğu “doğal haklar”ın herkesin sahip olduğu fikri, sadece erkekleri içine alan bir fikirdir. Örneğin; Locke: “Her erkek yeterli derecede akli olarak kabul edilir ya da “doğal” olarak bir aileyi yönetme kapasitesine sahiptir.” (Doğan, 2008: 33) şeklindeki varsayımında kadınları dışarıda bırakmıştır.

Liberal kuramcılarının doğal haklar yasasına karşılık olarak söz konusu yasayı gerçekçi bir biçimde kadınlara uyarlayan ilk girişim, Elizabeth Cady Stanton tarafından kaleme alınan *Declaration of Sentiments (Duygular Bildirisi)* adlı bildiri olmuştur (Yörük, 2009: 66). Yüz kadın ve erkek tarafından imzalanan bu bildiri, kadınların farklı bir tavır almalarını, tabiatın onlara hak olarak tanıdığı olası çıkarımları içerir: “Bütün kadınlar ve erkekler eşit olarak yaratılmışlardır, yaratıcıları tarafından verilmiş ve vazgeçilmez haklara sahiptirler ki bunların arasında yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinden koşma hakkı vardır. Bu hakları korumak için güçlerini yönetilenlerin rızalarından alan hükümetler kurulmuştur.” (Doğan, 2008: 33). Dolayısıyla, kadınların da erkeklerle eşit haklara sahip olduğu ve bu nedenle gerek oy verme gerek eğitim alma şeklinde karşılık bulan kamusal alanda olma fikri bu bildiride savunulmuştur. Söz konusu fikir daha çok Liberal Feminist teorisyenler tarafından ele alınmıştır.

Toplumsal cinsiyet çerçevesinde düşünüldüğünde eşitlik, fırsatları kullanma, kaynakların ayrılmasında ve kullanımında, hizmetleri elde etmede bireyin cinsiyeti nedeniyle ayrımcılık olmaması/yapılmaması olarak ifade edilebilir (elik, 2008: 50). Bu anlamda Feminist Teori’de cinslerin eşitliği veya cinsiyet eşitliği (sex equality) olarak da adlandırılmaktadır (Hughes, 2002: 36). Kuşkusuz burada bahsedilen eşitlik, biyolojik anlamda eşitlik değil; kadının ve erkeğin toplumsal ve siyasal yaşam içinde, hukuki boyuttaki eşitliğidir (elik, 2008: 50). Zira Feminist Teori’ye göre kadınlar ve erkekler ontolojik olarak birbirine eşittir (Yörük, 2009: 65) ve onlar arasında görülen farklılıklar sosyalizasyon sürecinin veya toplumsal sözleşmeden kaynaklanan eşitsizliklerin sonucudur (Hughes, 2002: 35). Bu nedenle de Feminist Teori’ye göre, yukarıda bahsi geçmiş olan Gouges’un *Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirgesi* başlıklı

manifestosunda ifade edildiği gibi, “her” kadını ve erkeği koruyacak ayrıntılı bir “toplumsal sözleşme” yapılmalıdır.

2.1.2.4. Milliyetçilik ve Militarizm

Milliyetçilik, ortamlara ve şartlara göre değişiklik göstermesi nedeniyle genel geçer tanımı olmayan bir kavramdır. Bununla birlikte, ideolojik anlamıyla milliyetçilik, bulunduğu zaman ve coğrafyanın ihtiyaçlarına göre şekillendiğinden dolayı esnek bir kavram olarak kabul edilebilir. Buna rağmen bir tanım yapmak gerekirse, milliyetçilik, bir millet oluşturduklarının bilincinde olan bireylerin, bir ülkenin siyasi sınırları içerisinde bağımsız bir siyaset yürütebilme hakkını savunan ve ülkesinin davranışlarını sınırlamaya yönelik her tutuma gerektiğinde silahlı mücadele ile karşı çıkan siyasal akım (Dağ, 2004: 309) olarak tanımlanabilir. Milliyetçiliğin temelinde var olan istek kolektif bir bilinç yaratmak, her ulus için bir devlet kurmak ve devletin bekasını sağlamaktır (Keyder, 2004: 9-15).

Militarizm de milliyetçilik gibi üzerinde ortak bir görüşe varılamamış bir tanıma sahiptir. Bu nedenle militarizm üzerine farklı tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlardan yola çıkılarak denilebilir ki; militarizm bir ideoloji olarak, toplumun savaşa hazırlanması, savaşı desteklemesi ve bizzat savaşması için devamlı bir seferberlik üzerine kurulu olan kurumsal düzenlemeler ve günlük pratiklerdir (Adelman, 2003: 1118-1152).

Genel olarak Batılı Feminist teoriler, savaşın en önemli nedeni olarak gördüğü milliyetçilik ve militarizme karşı açık bir pozisyon alır (Arman ve Şerbetçi, 2012: 67). Militarizmi değerlendiren Batılı Feministler yoğunlukla savaşın cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkisini ele almışlardır. Onlara göre savaş, hali hazırda derin olan cinsiyet ayrımını daha da derinleştirir çünkü erkeğin otoritesini artırarak kadınlık ve erkeklik arasındaki mesafeyi abartır (Cockburn, 2010: 139-157). Bunun nedeni, ataerkilliğin en belirgin şekilde kendini gösterdiği askerlik kurumları içinde cinsiyet ayrımının çok güçlü olmasıdır. Kadınların askeri kurumlarda yer alması, hele ki karar mekanizmaları içinde bulunması oldukça zordur. Erkeklerin askeri kurumlardaki durumlarına

bakıldığında ise erkeksi davranışlara ilişkin normların pekiştirildiği ve bu kurumlar aracılığıyla yeniden üretildiğini görmek mümkündür. Özellikle militarizmin yaygın olduğu toplumlarda, askerlik yapmamış olan erkek, henüz erkek olmamış sayılır ve erkeklere cinsiyetleri ordu aracılığıyla kazandırılıyormuş izlenimi yaratılır. Ayrıca, erkekler vatani uğruna savaşarak hayatını kaybeder, cinsel istismara uğrayabilir veya ciddi psikolojik sorunlarla evine dönebilir (Arman vd., 2012: 67).

Batı Feminizmi'ne göre militarizm, insanların yaşam biçimlerine dahi etki eden bir süreç olarak görülebilir (Arman vd., 2012: 67). Zira Cynthia Enloe militarizmi tanımlarken bunun bir süreç olması nedeniyle “militarizasyon” kavramını kullanmış ve militarizasyonu bir kişinin ya da bir şeyin, gitgide daha fazla ordu denetimine girdiği veya kendi refahı ya da iyiliği için militarist fikirlere bağımlı hale geldiği, adım adım ilerleyen bir süreç olarak tanımlamıştır (Enloe, 2006: 30). Bu açıdan, militarist pratiklerden etkilenen sadece kadınlar değildir; erkekler de en az kadınlar kadar zarar görmektedir. Dolayısıyla, militarist pratiklerin sonuçları ve etkileri bizatihi erkeklerin ya da kadınların yaptıklarına bağlı olarak değil, içine doğduğumuz toplumların geçmişten günümüze kadarki normlarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır (Arman vd., 2012: 67-68).

Batılı Feminist teoriye göre milliyetçilik ise sadece siyasi bir ideoloji değil; sosyal, ekonomik, kültürel oluşumların arkasındaki fikirler ve pratikler bütünü, dünyayı algılayış biçimidir (Altınay, 2009: 17). Söz konusu teoriye göre, milliyetçi ideolojilerin milleti aile ve akrabalık ilişkilerinin devamı gibi gören cemaatçi bir yanı vardır ve milliyetçi ideolojilerin bu yanı kadının toplumdaki yerini ve işlevini “anne”, “bacı” ve “eş” olarak sembolize eder (Bora, 2008: 59). Batılı Feministlerce bunun nedeni, milliyetçi ideolojinin toplum içine nüfuz etmesini sağlamaktır ve bu stratejik bir hamledir (Bora, 2008: 59). Yani toplumlar tarafından kutsal sayılan “anne”, “bacı” ve “eş” ile millet anlamca özdeşleştirilir ve namusuna sahip çıkılması gereken bir kadın olarak tasvir edilirken, uluslar da erkek olarak addedilir. Böylece meşruiyet kazanması söz konusu olur. Dolayısıyla, milletlerin üzerinde yaşadığı kara parçasına “anavatan” adı verilmesi şaşırtıcı değildir.

Batılı Feministlere göre milliyetçilik ve militarizm, son iki yüz yılın kaderini tayin etmiş, bunu yaparken de birbirlerini tamamlamış, iç içe geçmiş ideolojilerdir (Altınay ve Bora, 2004: 140-154). Bu ilişkinin ilk belirleyeni, savaşlar ve ulus-devletlerdir. Avrupa ve Üçüncü Dünya ülkeleri de ulus-devletler kurmayı savaşlar sayesinde başarmıştır. Savaşlar, ulus-devletler için bazen o kadar önemlidir ki belirli savaşlar onların nazarında birer simge haline gelmiştir. Hemen her ulus-devlet için savaşlar ve ordular kurucu rol oynamıştır (Altınay, savaskarsitlari, 2010). İkinci belirleyen olarak ise zorunlu askerlik ve eğitim ile vatandaş orduları ele alınabilir. Vatandaş ordularının ilk örneğine Fransa’da rastlanmıştır (Altınay, savaskarsitlari, 2010). Diğer Avrupa ülkeleri de 19. yüzyıldan itibaren paralı askerlik yerine kendi vatandaşlarından oluşan ordular yaratmaya başlamışlardır. Burada altı çizilmesi gereken “milli ordu”dur. Çünkü ordunun millileşmesiyle militarizm-milliyetçilik ideolojileri kesişmektedir. “Milli ordu” ve “milli eğitim” gerçek anlamda herhangi bir ulus devlete ait olma hissini yaratmada merkezi rol oynamıştır.

2.1.2.5. Cinsellik ve Cinsel Taciz

Cinsellik kavramı toplumsal cinsiyet ile doğrudan ilişkili bir kavramdır ve toplumlarda kadın ve erkek cinselliği farklı anlamlar taşımaktadır. Modern toplumlarda kadın cinselliği mazoşist, narsist ve pasif olarak kabul edilirken, erkek cinselliği sadist, saldırgan ve aktiftir (Cranny-Francis, 2002: 7). Bu rollerin dışına çıkan kadın ya da erkeğin, erkek ya da kadın olmaktan çıktığı düşüncesinin modern toplumlarda oldukça yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Cinselliğin önemli bir göstergesi ise kadınlar için anneliktir ve bazı toplumlarda kadın cinselliği altında anne olmayan kadınlara gerçek kadın gözüyle bakılmayabilir. Örneğin; Japonya’da kadınlar heteroseksüel ve anne olduklarını, bir erkekle evlenip çocuk doğurduktan sonra kanıtlamış olur.

Feminist Teori’nin cinsellik konusundaki en önemli eksenini erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğinin tahlili olmuş ve cinselliğe ilişkin olarak, kadınların kendi bedenleri üzerindeki özgür tasarrufları üzerine odaklanmıştır (Hırata vd., 2009: 67). Bununla birlikte, Feminist Teori içerisinde cinselliği biyolojik olarak gören grup ve cinsel tercihe dayalı olduğunu düşünen iki grup düşünür bulunmaktadır (Cranny-

Francis, 2002: 8). Biyolojik olduğunu düşünen Radikal Feminist teorisyenlere göre, cinsellik erkekleri “yakın düşman” (intimate enemy) haline getirmektedir (Mazur, 2002: 156). Bu nedenle de Radikal Feminist teorisyenler, kadınların bedenleri üzerindeki erkek egemenliğinin ortadan kalkması ve cinsel rol ayrımının son bulması için kadın bedeni aracılığıyla gerçekleşmeyen yeni üreme yöntemleri (tüpte dölllenme ve yapay plasentalar) önermişlerdir (Yörük, 2009: 69). Lezbiyen Feministler ise cinselliğin, kadınların ve erkeklerin yetiştiği çevrenin, eğitimin ve kişinin kendi psikolojisinin cinsel tercihleri belirlediğini savunmaktadır (Cranny-Francis, 2002: 9).

Cinsel tacize getirilen tanımların oldukça değişken olmasına rağmen cinsel taciz, eşitsiz bir güç ilişkisi bağlamında istenmeyen cinsel taleplerin dayatılması olarak tanımlanabilir (MacKinnon, 1979: 1). Cinsel taciz, çok uzun zamandan beri kadınların maruz kaldığı bir durum olmasına rağmen kavramsallaştırılması oldukça yenidir. Erkeklerin, kadınların bedenlerini özellikle de iş hayatında cinsel boyutlarıyla kullanma talepleri şeklindeki davranışlarını 1970’lerde ilk kez “cinsel taciz” (sexual harassment) olarak adlandıranlar Cornell Üniversitesi’ndeki Amerikalı Feministler olmuştur (Hırata vd., 2009: 58). Buna göre, cinsel taciz kapsamındaki davranışların büyük bölümü kadınlara yöneliktir ve erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarının bir ifadesini oluşturmaktadır. Kişinin fiziği ya da giysileriyle ilgili olarak cinsel nitelikli rahatsız edici yorumlar, açık saçık hikâyeler ve rahatsız edici bakışlar, söz konusu davranışlara örnek olarak gösterilebilir. Yine cinsel taciz kapsamında olan ancak saldırgan nitelikteki davranışlar ise saldırgan düşüncelerin açıklanması, utandıran şakalar ya da imalar olarak ifade edilebilir.

2.1.2.6. Heteroseksüellik ve Homoseksüellik

Feminist Teori’de tıpkı ataerkillik ve toplumsal cinsiyet gibi bir kurum olan heteroseksüellik, kadınların erkeklerle erkeklerin de kadınlarla cinsel ilişki kurmasını öngören ve cinsler arasındaki normal ilişkilere ait ya da onları kategorize eden ilişkilidir (Cranny-Francis, 2002: 17). Genellikle çağdaş toplumlarda baskın olan heteroseksüellik kurumuna göre cinsel ilişkide bulunmanın amacı yeni nesiller üretmektir (procreative sex). Bu nedenle de heteroseksüel olmayan ilişki türleri

heteroseksüellik kurumu içerisinde “hastalık” olarak tanımlanır. Bir kavram olarak heteroseksüellik evrensel ve tarih ötesi niteliğe sahiptir. Feminist Teori’ye göre heteroseksüellik biyolojik bir eğilim olmaktan öte sosyal ve tarihsel bir eğilimdir; sosyalizasyon sürecinde yani toplumsal yaşam içerisinde insanlara öğretilir. Toplum tarafından kişiler, cinsel ilişkileri temel alınarak iyi ya da kötü olarak kategorize edilir. Bu nedenle, kişilerin cinselliği toplumsal cinsiyeti de düzenler ve toplum içerisinde heteroseksüellik her iki cins için de pozitif olarak kodlanan cinsellik çeşididir.

Homoseksüellik, bir kimsenin kendi cinsinden olan bir kişiye gösterdiği cinsel eğilim olarak tanımlanabilir (Çelik, 2008: 16). İlk olarak 1897 yılında tanımlanmış olan homoseksüellik Feminist Teori’ye göre, toplumda bireylerin cinsellikleri temelinde sınıflandırmaya tabi tutulmasının bir parçasıdır; bu sınıflandırmayı oluşturmak için bireyleri, onların kimliklerini ve zevk alma yapılarını, kişiliklerini biyolojik anlamda da belirlemek ve araştırmak gerekir (Cranny-Francis, 2002: 21). 19. yy. ve sonrasında cinsellik bireylerin cinsel pratikleri olarak görülmeye başlanmıştır. Bununla birlikte, 19. yy.’dan itibaren tüm cinsel ilişkiler arasında bir hiyerarşi ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak 19. yy.’ın sonlarına gelindiğinde homoseksüellik açık olarak hiç bir şekilde kabul edilemez olarak görülmeye başlanmıştır. Ayrıca, “homofoby” denen bir durum ortaya çıkmıştır ki homofoby eşcinsellikten (gey ve lezbiyen ilişkileri) nefret etme şeklinde ifade edilir; insanların toplumda heteroseksüel tercih yapmaları için homoseksüellik karşıtı eylemlerde birleşme anlamını da içerir.

Feminist Teori’nin eleştirdiği heteroseksizm/heteroseksist bakış açısı ise heterocinsiyetçi kişilerden ve toplumlardan oluşan bir kavramdır. Heterocinsiyetçi toplumlar ya da kişiler, cinselliği heteroseksüellik temelinde tanımlarlar; heteroseksüel olmayan kişileri normal karşılamazlar. Heteroseksizm cinselliği zorlayıcı bir şekilde düzenleyen yapıların sosyal ve kişisel yapılar olduğunu savunan yaklaşımdır. Heteroseksizme göre cinsellik haz alma temelli değil, üreme temelli olmalıdır. Diğer taraftan, heteroseksist bakış açısına göre lezbiyenlerin yaşadığı cinsellik, geylerin yaşadığı cinsellikten negatif bir anlam içerir. Zira bu bakış açısına göre lezbiyenler toplumsal cinsiyetlerini (kadınlık rollerini) kazanamamış kişilerdir. Kadınlar arasında

yaşanan cinsel ilişkilerin sakıncası toplumda doğru bir cinsiyet kazanım şekli olarak görülmemesinden kaynaklanmaktadır.

Feminist Teori lezbiyenliğin heteroseksist bakış açısı tarafından daha negatif olarak görülmesinin nedenini şuna bağlar: heteroseksist bakış açısına göre kadınların kendilerini erkek otoritesine teslim etmeleri gerekir. Feminist Teori'nin heteroseksist bakış açısı tarafından geyliğin hoş görülmesini ise şu şekilde açıklar: geyler kadınlarla değil de mükemmel olan erkeklerle beraber olduğu için hoş görülür. Feminist Teori ise eşcinselliği bir toplumsal sınıfın üyesi olmak ve o çerçevede sürdürmek olarak görmektedir. Zira Feminist Teori'ye göre cinsel eğilim, ilişki olmanın ötesinde sosyal bir eğilimdir.

2.2. Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi

2.2.1. Feminizm'in Uluslararası İlişkiler Disiplini'ne Girişi

Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi'nin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan gelişmelerden biri 1970'lerde kadınların Uluslararası İlişkiler'de rolü hafif de olsa hissedilmiş olmasıdır. Bu anlamda 1972 yılında kadın, ekonomideki ve kalkınmadaki rolü ve barışa katkısı şeklinde makalelerde ilk kez yer almıştır. Bu minvalde yazılan ilk makale Bernice Carroll'a ait olan "Peace Research: The Cult of Power" başlıklı makedir ve Journal of Conflict Resolution adlı dergide yer almıştır (Howlett, 2008: 3). Söz konusu makalede Carroll, gücün 1970'lere kadar güçlünün bakış açısından tanımlandığını ve güçsüzlerin -güçsüz tanımında kadınlar da yer alır- bakış açısını içermediği için eksik olan resmin tamamlanması gerektiğini savunmaktadır (Carroll, 1972: 586).

1980'lerin ikinci yarısından itibaren, sosyal bilimlerin diğer disiplinlerine kıyasla yeni sayılan Uluslararası İlişkiler disiplininde Feminizm anlayışı gelişmeye başlamıştır. Bunun en önemli kanıtı, 1980'lerden itibaren Uluslararası İlişkiler dergilerinde yer almaya başlamasıdır. Söz konusu dergilerden bazıları Millennium, Foreign Affairs, International Organization ve SAIS Review gibi ana-akım Uluslararası İlişkiler

dergileridir (Ataman, 2009: 6). 1980'lere kadar Uluslararası İlişkiler Teorileri Feminizm'e karşı direnç göstermiştir. İngiliz akademik dergisi olan Millennium 1988 yılında çıkarmış olduğu özel bir sayıda "Women and International Relations" başlıklı bir makaleye yer vermiştir (Emeklier, 2011: 180). İlk olarak bir Uluslararası İlişkiler dergisinin makalesinin başlığında kadının adının geçmiş olması açısından bir milat olarak kabul edilir (Sjoberg, 201: 1).

1990'lardan itibaren Feminist Teori'nin Uluslararası İlişkiler disiplini içerisinde yükselişe geçtiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda, Feminist Teori'nin söz konusu tarihten itibaren iddialı bir başlangıç yapmasının tarihsel nedenlerini sıralamak mümkündür. İlk olarak, Feminizm 1970'lerden 1980'lere ve özellikle de 2000'lere giden dönemde ekonomik, akademik ve günlük hayatta aktif olarak yer almış ve daha fazla kurumsallaşmıştır. Öğretmen ve öğrenci olarak kadınların sayısı bilimsel alanda giderek artış göstermiştir. Söz konusu tarih aralığında, ABD'de doktora programı olan 37 Siyaset Bilimi bölümünde çalışan profesörlerin %4'ünü, doçentlerin %10'unu ve yardımcı doçentlerin %25'ini kadınlar oluşturmuştur (Ataman, 2009: 7). BM Örgütü 1970'ler itibarıyla kadın sorunlarına müdahil olmuş ve 1975-1985 yılları arasındaki dönemi "Kadın Onyılı" ilan etmiş ve 1975 Meksika, 1980 Kopenhag ve 1985 Nairobi olmak üzere üç adet kadın konferansı düzenlemiştir, her bir konferanstan sonra kadın haklarıyla ilgili birer belge yayımlamıştır (İnceoğlu, 2012: 113). BM'nin söz konusu girişimi kadın hakları konusunda duyarlılığın artmasını sağlamış, aynı zamanda, dünyanın pek çok yerinde devletlerin demokratikleşmesine yardımcı olacak olan binlerce kadın örgütünün kurulmasına vesile olmuştur (Ataman, 2009: 7).

İkincisi, Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve uluslararası sistemin iki kutuplu yapısının ortadan kalkmasıyla uluslararası politikanın temel belirleyicisi olan tanımların, kavramların ve kuramların yeniden incelendiği bir dönemin başlaması söz konusu olmuştur (Tür vd., 2010: 6). İki kutuplu yapının dönüştüğü bu dönemde bireylerin kendilerini sahip oldukları yurttaşlıkların yanı sıra etnik, dini, cinsel kimlikleriyle de ifade etmeye başlamaları söz konusu olmuştur.¹³ Kuramsal anlamda da

¹³ Yöney S. (1996) "Uluslararası İlişkiler, Feminizm ve Türkiye", Sönmezoğlu, F. (Derl.) *Değişen Dünya ve Türkiye*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s. 107'den aktaran Tür, Ö. ve Koyuncu, Ç. A.

cinsiyet, çevre, uyuşturucu ticareti, ekonomik küreselleşme, nüfus sorunları ve etnisite gibi faktörleri ön plana çıkaran Uluslararası İlişkilerde “üçüncü tartışma” olarak adlandırılan ve söz konusu disiplin içinde kuramsal açıdan çoğulcu bir dönem başlatan bu yeni eğilimin bir unsuru olarak Feminizm’de tartışılmıştır (Ataman, 2009: 7). Bu noktada Feminizm, Post-pozitivizm ve Neorealizm’e karşı çıkarak bu tartışmalara dâhil olmuştur (Kaya, 2008: 90-91). Ayrıca, söz konusu olan yeni sistemde iç politika-dış politika ayrımı giderek anlamsızlaşmaya başlamış ve buna bağlı olarak, aile içi şiddet, zorla evlilik gibi sadece kadınları ilgilendiren konular Uluslararası İlişkiler disiplini içerisinde tartışılmaya başlanmıştır. Böylece hem Uluslararası İlişkiler’in kapsamının genişlemesi hem de kadın hareketlerinin yeni sistemdeki yeni sorunlarla uğraşması Feminizm ile Uluslararası İlişkiler alanlarını birbirine yakınlaştırmıştır (Ataman, 2009: 7-8).

Üçüncü olarak, II. Dünya Savaşı sonrası sayıları artan Feminist sivil toplum örgütleri ve 1960 yılında kurulan *Women Strike for Peace* adı altında nükleer silahlanmaya karşı hareket gibi oluşumlar akademik alanda dile getirilmeye başlanmıştır (Emeklier, 2011: 180). Kadın sivil toplum kuruluşları (hükümet dışı örgütler)’nin sayısının giderek artması, kadınların Uluslararası İlişkiler’de rolünün artmasını sağlamış, akademik alanda söz konusu oluşumların dile getirilmesi Feminist yaklaşımların güçlenmesi sonucunu doğurmuştur (Ataman, 2009: 8). 1995 yılında Pekin’de 189 temsilcinin katılımıyla BM Dördüncü Dünya Kadın Konferansı’nın toplanması kadınların uluslararası politikada yükselen rollerine örnek oluşturmaktadır (Taşkın, 2004: 17).

Dördüncüsü, 1990’ların başlarından itibaren Feminizm’in, sadece kadın sorunlarının uluslararası alanda ifade edilmesiyle ilgilenmediği, Uluslararası İlişkiler’in “güç”, “devlet”, “savaş” ve “ulus-devlet” gibi temel kavram ve kuramlarını da sorgulamaya başladığı görülmektedir (Arman vd., 2012: 67). Örneğin; 1989 yılında Cynthia Enloe *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics (Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset)* adlı kitabıyla Feminizm’in Uluslararası İlişkiler disipliniinde yer almasına ilk

(2010) “Feminist Uluslararası İlişkiler Yaklaşımı: Temelleri, Gelişimi, Katkı ve Sorunları”, **Uluslararası İlişkiler**, Cilt. 7, Sayı. 26, s. 6.

katkıda bulunanlar arasında yer almıştır.¹⁴ Feminizm'in Uluslararası İlişkiler disiplininde yer almasına katkı sağlayan diğer önemli bir düşünür de *Gender in International Relations (Uluslararası İlişkiler'de Toplumsal Cinsiyet) (1992)* başlıklı kitabıyla J. Ann Tickner olmuştur. Tickner'a göre Uluslararası İlişkiler disiplininde erkek-kadın dikotomisi (ikilemi) oluşturularak kadın ötekileştirilmiş, temel teorik kavramlar erkekler tarafından ve erkek bakış açısıyla geliştirilmiş ve tanımlanmıştır (Tickner, 2001: 9-35). Bu nedenle de kadın Uluslararası İlişkiler'de ve Uluslararası İlişkiler'in temel kavramlarında yaratan konumunda yer almamıştır denebilir. Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde öne çıkan diğer isimler, Christine Sylvester, Cynthia Weber, Sandra Harding gibi isimler olmuştur (Tür vd., 2010: 5).

2.2.2. Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi'nin Temel Tartışma Alanları

1980'lerden itibaren, Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle Uluslararası İlişkiler disiplininde Neorealizm-Neoliberalizm tartışması, yerini rasyonalist teoriler ile reflektivist/post-pozitivist teoriler arasındaki tartışmaya bırakmıştır (Arman vd., 2012: 66). Uluslararası İlişkiler'de “dördüncü büyük tartışma” (fourth great debate) olarak bilinen söz konusu tartışma, Yosef Lapid (1989) tarafından “post-pozitivist dönem” olarak adlandırılmıştır (Sylvester, 2002: 6). Lapid'in “post-pozitivist” kavramı içerisinde yer alan teoriler içerisinde Eleştirel Teori, Tarihsel Sosyoloji, Postmodernizm ve Feminist Teori bulunmaktadır (Tickner, 2001: 26). Feminist Teori, Uluslararası İlişkiler'de var olan ana-akım rasyonalist teorileri eleştiren yaklaşımların başlıcaları arasında yer almaktadır. Uluslararası İlişkiler'de genel olarak birbiriyle örtüşen üç feminizm formundan bahsetmek mümkündür: Deneysel Feminizm (Empirical Feminism), Analitik Feminizm (Analytical Feminism) ve Normatif Feminizm (Normative Feminism) (True, 2005: 214). Deneysel Feminizm geleneksel anlamdaki bilginin erkek yanlısı olduğunu ileri süren ve cinsiyet ayrımının ortadan kalkmasını, uluslararası yapılanmalarda kadınlara da yer verilmesi gerektiğini savunan Feminizm formudur; Analitik Feminizm ise “toplumsal cinsiyet”i, Uluslararası İlişkiler'in yapısal yönlerinin açıklanmasında kuramsal bir kategori olarak kullanan Feminizm biçimidir

¹⁴ Bk. Enloe, C. (2003) *Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset*, Çev. Ayşe Gül Altınay, İstanbul: Çitlembik Yayınları, ss: 29-50.

(True, 2005: 214). Normatif Feminizm, dikkatini sosyal ve politik değişimleri ele alan bir kuramsallaştırma projesine yoğunlaştıran bir Feminizm formudur (True, 2005: 214). Söz konusu üç Feminizm formu, Feminist Uluslararası İlişkiler'in gelişiminin ve Feminist düşüncenin alana yönelik katkılarının ortaya konulmasına yardımcı olacaktır (Tür vd., 2010: 16).

Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi'nin amacı, Uluslararası İlişkiler'de ve diğer sosyal bilimlerde geniş bir fikir yelpazesine sahip olmak ve bu disiplin içerisinde örgütlerin vb. oluşumların cinsiyet ilişkilerine dayalı olduğunu ortaya çıkarmaktır. Bununla birlikte, Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi, Uluslararası İlişkiler teorilerini epistemolojik olarak da sorgulamaktadır. Bu anlamda, söz konusu teori kendisini Uluslararası İlişkiler teorilerinin merkezine doğru taşımayı amaçlamaktadır. Ayrıca, Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi, Uluslararası İlişkiler'de kullanılan temel kavramların toplumsal cinsiyet temelli tanımlanmasını Uluslararası İlişkiler teorilerinin de yine toplumsal cinsiyet temelinde açıklanmasını sağlamaya çalışmaktadır. Zira söz konusu kavramlar Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi'ne göre, erkek bakış açısını yansıttığı için erkek-egemen¹⁵ kavramlar olarak görülmektedir (Tür vd., 2010: 9-10).

Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi dış politika temelinde, yani pratikte ise temel süreç ve faaliyetlerde göz ardı edilen kadınların varlığını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır çünkü söz konusu teoriye göre kadınların aslında var olan etkisinin üstü örtülüdür (Enloe, 2003: 41). Uluslararası politikanın işleyişi, erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetine bağlıdır ve dış siyasette etkin olanlar bu işleyişi devam ettirebilmek için kadınların var olan uluslararası siyasetten ne şekilde etkilendiğinin sorumluluğundan kaçmaktadır (Enloe, 2003: 32). Feminist Teori özellikle de Uluslararası İlişkiler teorilerinden Neorealizm'in ilk olarak ele alınmasıyla Uluslararası İlişkiler kavramlarının yeniden yapılması gerektiğini savunmaktadır. Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi'ne göre, Neorealizm'in ilk olarak ele alınmasının gereği,

¹⁵ Erkek egemenliği (hegemonic masculinity), belirli sosyal kontrol mekanizmaları içerisinde erkeklığe dair mutlak değerlerin ve normların baskın hale gelmesi ve bu mekanizmalarda söz konusu değerlerin ve normların patriarkal, sosyal ve siyasi düzeni sürdürmek için varlığını korumasıdır (Tickner, 2001: 15-16).

Uluslararası İlişkiler teorileri içerisinde en çok içselleştirilmiş teori olmasından kaynaklanmaktadır.

Uluslararası İlişkiler’de ilk Feminist teorisyenlerden biri olan J. Ann Tickner’a göre, Neorealizm uluslararası sistemi hiç çocuğun doğmadığı, hiç kimsenin ölmediği devletlerden oluşan bir yapı¹⁶ olarak kabul eder. Bu nedenle de Neorealizm’in, devletin iç ve sosyal yapısını, kadın-erkek ilişkilerini göz ardı eden bir yapısı vardır (Sylvester, 2002: 9-10). Bununla birlikte, devletin iç ve sosyal yapısını konu eden teoriler, Neorealizm tarafından “indirgemeci teoriler” olarak adlandırılmıştır (Waltz, 1979: 60-61). Oysa Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne göre, uluslararası sistemde devlet davranışlarını kapsamlı bir şekilde açıklayabilmek için “toplumsal cinsiyet”in temel analiz birimi olarak alınması gerekmektedir (Tickner, 2001: 120-121). Zira uluslararası olan bireyler ve kadınlardır; uluslararası politikayı etkileyerek şekillendirmektedir.¹⁷

Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi’nin eleştirdiği başka bir Neorealizm varsayımı ise “insan doğası” ile ilgili varsayımdır. Şunu belirtmek gerekir ki söz konusu eleştiri Morgenthau’nun öngördüğü insan doğasına yönelik bir eleştiridir. Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne göre söz konusu olan “insan doğası” erkeklerin –orta yaşlı erkeklerin-doğasını ifade etmektedir ve bu nedenle de tek taraflı bir bakış açısı içermektedir (Weber, 2010: 16). Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne göre, “insan doğası” çok boyutludur ve zaman ile mekâna bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Neorealizm belirli bir gerçeklik gösterip o gerçekliği, zaman içinde dondurur ve bu şekliyle kabul ettirmeye çalışır. Oysa Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne göre gerçekliğin alternatif boyutları vardır ve belirli bir kalıba sığdırılmaz.

Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi Neorealizm’in, uluslararası politikayı “sıfır toplamlı oyun”/“sıfıra münce olan oyun” (zero-sum-game) olarak değerlendirmesini de eleştirmiştir (Tickner, 2001: 61). Feminist Uluslararası İlişkiler

¹⁶ J. Ann Tickner (1999) “Searching for the Princess?” Feminist Perspectives in International Relations”, *Harvard International Review*, Cilt 21, Sayı 4, s. 45’den aktaran Özlem Tür ve Çiğdem Aydın Koyuncu (2010) “Feminist Uluslararası İlişkiler Yaklaşımı: Temelleri, Gelişimi, Katkı ve Sorunları”, **Uluslararası İlişkiler**, Cilt. 7, Sayı. 26, s. 8.

¹⁷ Karen A. Mingst (1999) *Essentials of International Relations*, New York: W. W. Norton&Company, s. 157’den aktaran Muhittin Ataman (2009) “Feminizm: Uluslararası İlişkiler Teorilerine Alternatif Yaklaşımlar Demeti, **Alternatif Politika**, Cilt. 1, Sayı. 1, s. 10.

Teorisyenleri tarafından “sıfıra müncer olan oyun”, bir erkek oyunudur ve onlara göre, bu oyunun kurallarını koyan, katılım koşullarını belirleyen, oyuncuları eğiten, hakemlik yapan, oyunu başlatan ve kazananları belirleyen sadece “erkekler” ya da “erkekçi”lerdir.¹⁸

Diğer taraftan, “yüksek politika” (high politics) ve “alçak politika” (low politics) ayrımı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi tarafından eleştirilmiştir. Neorealizm’in söz konusu ayrımına göre, “yüksek politika”; uluslararası güvenlik, devlet yönetimi ve askeri politika gibi erkeğe ait olan alan iken, “alçak politika”; kadın alanı olarak görülen aile hayatı, bireysel ilişkiler ve yerel meseleler gibi konuları içermektedir (Aydın, 1996: 111). Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi yüksek politika alanına giren konuların ön planda olmasının, alçak politika alanına giren konuların ise geri plana itilmesinin yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Söz konusu ayrım, iki kutuplu uluslararası sistemin ortadan kalkmasıyla önemsiz hale gelmiş ve “alçak politika” alanına dahil edilmiş olan çevre sorunları, insan hakları ve cinsiyet sorunları gibi konular da uluslararası politikada ön plana çıkmaya başlamıştır (Tür vd., 2010: 8).

Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi’nin eleştirdiği diğer bir Neorealizm varsayımı ise uluslararası sistemin anarşik¹⁹ yapıya sahip olduğu varsayımdır. Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi, uluslararası sistemin anarşik yapısının erkeklerin bir kurgusu olduğunu ileri sürerek söz konusu varsayımı çürütmektedir (Weber, 2010: 135). Uluslararası sistemde aktör olarak var olanların neredeyse hepsinin erkek olduğu gerçeği düşünüldüğünde, sonucun şiddetli uluslararası çatışma olması şaşırtıcı değildir (Enloe, 2003: 34). Erkekler neredeyse doğuştan şiddet eğilimli görünmektedirler ki bu durumda uluslararası sisteme erkeklerin egemen olmasına bağlı olarak şiddetin meydana gelmesi kaçınılmazdır (Enloe, 2003: 34). Oysa işbirliği ve karşılıklılık temelinde Uluslararası İlişkiler, devletler arasındaki ilişkilerin de ötesinde tüm insanlar arasındaki ilişkileri kapsar, bu da Feministlerin dünyanın her yerinde kurdukları iletişim ağları ve kadın örgütlenmeleri sayesinde gözlenebilir (Tür vd., 2010: 11). Ayrıca,

¹⁸ V. S. Peterson ve A. S. Runyan (1991) “The Radical Future of Realism: Feminist Subversions of IR Theory”, *Alternatives*, s. 16, s.89’dan aktaran Muhittin Ataman (2009) “Feminizm: Uluslararası İlişkiler Teorilerine Alternatif Yaklaşımlar Demeti, *Alternatif Politika*, Cilt. 1, Sayı. 1, s. 11.

¹⁹ Uluslararası İlişkiler’de anarşi, egemen devletlerin üzerinde meşru bir otoritenin yokluğu anlamına gelmektedir (Shepherd, 2010: xix).

egemen devletler üzerinde herhangi bir otoritenin olmadığı varsayımı, Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisyenleri tarafından bir “mit” olarak değerlendirilmektedir çünkü uluslararası arenada egemen devletler BM ya da NATO gibi örgütlere “gönüllü” olarak katılmaktadır (Weber, 2010: 14). Bu durum, egemen devletlerin egemenliklerinden ödün vererek işbirliğine gidebileceklerini göstermektedir.

Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi, Neorealizm’in eleştirisi dışında, Uluslararası İlişkiler teorilerinde en çok kullanılan kavramlara da yeni yorumlar getirmiştir. “Savaş”, “güç”, “ulusal çıkar”, “devlet” ve “egemenlik” söz konusu kavramlardan bazılarıdır. Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi, “devlet”i, kadınları bastıran, kontrol altına alan ve çevreleyen bir yapı olarak tanımlamaktadır ki bu tanım devleti ataerkil sistemde işleyen erkek temelli/merkezli bir kavram olarak ele almaktadır (Sylvester, 2002: 22). Adeta “devlet”in erkeksi temelde meşrulaştırılması için devlet içerisinde ikili bir ayırım yaratılmıştır: özel alan/kamusal alan ayırımı. Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi özel alan/kamusal alan ayırımına karşı çıkmaktadır çünkü söz konusu teoriye göre kadın hem özel alanda hem kamusal alanda tahakküm altındadır ve özel alan/kamusal alan ayırımı erkeklerin çıkarını korumaktadır (Tickner, 2001: 123). Söz konusu tahakkümün sebebi, özel alanda “eş” ya da “baba”; kamusal alanda ise “devlet”tir. Özel alan/kamusal alan ayırımı temelinde kadın kamusal alandan ve dış politikadan genellikle uzak tutulmaktadır ve söz konusu ayırım aracılığıyla erkek baskısı kurumsallaşmaktadır (Tickner, 2001: 122) . Bu nedenle de Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi söz konusu durumu ortadan kaldırmak için öncelikle bu durumun varlığının ortaya konması ve kadınların dışlandığının kabul ettirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ne var ki bu durumu gösterirken “devlet” üzerine alternatif bir bakış açısını sistematik olarak kuramamışlardır.

Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi, “güç” kavramının, sadece evrensel olarak geçerli baskın ve maskülen özelliklere sahip anlamıyla değil, feminenlikle ilişkili yönleri ile de ele alınması gerektiğini savunmaktadır (Tür vd., 2010: 12). Buna göre, “güç” kavramı sadece nicelik olarak değil, yapılanma ve üretim olarak da kabul edilmelidir (Ataman, 2009: 12). Ayrıca, yeniden yapılanan ve yeniden üretilen gücün kullanımını konusunda, Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi şu iddiayı öne sürmektedir:

cinsiyet eşitliğinin artmasıyla ters orantılı bir biçimde uluslararası arenadaki uyumsuzluklarda devletlerin şiddete başvurmaları azalmaktadır (Tür vd., 2010: 14). “Savaş” ise söz konusu teoriye göre “koruma mit”i içeren bir kavramdır ve erkek askerlerin masum kadınları ve çocukların hayatlarını korumak adına giriştikleri kahramanca bir aktiviteden öteye geçmemektedir (Sjoberg, 2010: 64). Bunun kanıtı savaşların sonunda ölü oranlarında kadınların ve çocukların sayısının erkeklerden çok daha fazla olması ile savaş sırasında ve sonrasındaki ekonomik boykotlardan en çok kadınların ve çocukların etkilenmesi olarak gösterilmektedir (Tickner, 2001: 49-51). Ne var ki, kadınların da erkekler kadar hâkimiyete sahip olduğu bir uluslararası sistemde savaşların niteliğinin değişip değişmeyeceği ile ilgili kesin bir yargıya varılamaz (Ataman, 2009: 35).

Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne göre “ulusal çıkar”, sadece güç odaklı açıklanamayacak kadar çok boyutlu bir kavramdır ve aynı zamanda toplumsal bir yapıdır (Tür vd., 2010: 15). Çünkü günümüz küresel dünyasında ulusal çıkarların, nükleer savaş, ekonomik gelişme, çevresel tahribat gibi birbirine bağlı küresel sorunların çözümü için ulusal çıkardan çok tüm insanlığı ilgilendiren ortak çıkar üzerine odaklanmak gerekir (Weber, 2010: 203).

2.3. Batı Feminizmi’nde “Mezleklik”/“Kültürel Melezleşme”

Son dönemde sosyal bilimlerde, özellikle de postmodern metinlerde kullanılmaya başlanmış olan mezleklik/kültürel melezleşme, insanların, kültürlerin, fikirlerin ve politikanın yeni ve umulmadık eşleşmelerinden doğan dönüşümü, saf olmayışı, birbirine karışmışlığı ifade eder (Hall, 1993: 57). Diğer bir ifadeyle, kültürel melezleşme, toplumların kültürlerinin değişen derecelerde küresel sistemdeki başka toplumlarla karşılıklı etkileşimlerinin bir sonucu ve küresel kültürün kendisinin de kısmen ulusal toplumlar arasında ve içindeki özgül etkileşimlerin ürünü olarak gerçekleşmektedir.²⁰ Bu anlamda, melezleşmenin küreselleşme ile ilintili olduğu ve küreselleşmede olduğu

²⁰ Roland Robertson (1998) “Toplum Kuramı, Kültürel Görecelik ve Küresellik Sorunu”, *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, Derl: Anthony D. King, Çev. Gülcan Seçkin ve Ümit Hüsrev, Ankara: Yolsal Bilim ve Sanat Yayınları, s. 24’ten aktaran Fahriye Gözgül ve Halil Mutioğlu (2012) “Toplumun Değişen Yüzü: Bilgi Toplumu ve Bilişim Kültürü”, **Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri**, Cilt. 1, Sayı. 1, s. 473.

gibi, yerel olanın uluslararası boyuta taşınması, uluslararası olanın da yerele etki etmesi şeklinde gerçekleştiği söylenebilir.

Batı Feminizmi'nde kültürel melezleşme, önceleri Batı'ya göre "öteki"nin özgürleşimi ya da Batı merkezli modernleşme şeklinde ifade bulmuştur. Buna göre, "Batı" modernleşmenin "merkez"i olarak kabul edilirken, "Batı-dışı" "çevre"yi ifade etmektedir ve çevre, merkeze olan kültürel uzaklığını azaltma bağlamında ona benzer ya da en azından benzemesi beklenir. Çevre kültür, merkezden gelen anlam ve simgesel biçimleri özümserken ve onları kendine ait kılmak için önemli ölçüde dönüştürürken, merkez ve çevre arasındaki kültürel benzerlikleri de çoğaltmaktadır (Gözü, 2012: 473-474). Son zamanlarda ise melezleşme, yerli geleneklerle iç içe geçen ve çoğulluğa izin veren bir anlam taşımaya başlamıştır (Özcan, 2000: 108). Bu açıdan, kültürel melezleşme öznelere şekillendirmekle kalmayıp aynı zamanda kendilerini yeniden ve farklı şekilde kendilerini ortaya koymalarına elveren özgül tarihlerin, geleneklerin ve kimliklerin izlerini taşıyan öznelere üretir (Hall, 1993: 57). Bununla birlikte, yeni anlamıyla melezlik kavramı, kültürel dinamikler nedeniyle geçmişte olduğu gibi günümüzde de saf, otantik hiçbir şeyin (kültür, sınıf, ulus, cinsiyet v.b.) olamayacağını belirtmektedir (Gözü vd., 2012: 474). Bu nedenle de birbirinden etkilenme, öğrenme ve karşılıklı bağımlılığı dile getirdiği ölçüde bir arada yaşayabilmenin bir koşulu ve sonucu olarak ortaya çıkar (Özcan, 2000: 109).

Batı Feminizmi'nin Batı-dışı toplumlardaki kadınların da Batı toplumlarındaki kadınlarla aynı yaşam deneyimlerine sahip olduğunu ve baskı türlerine maruz kaldığını varsayması, melezlik konusunda Batı-merkezci bir tavır takındığını göstermektedir. "Kızkardeşlik" bağlamında bu konuya tekrar dönecektir.

2.4. Küreselleşme, Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi'nde Küreselleşme ve "Küresel Kızkardeşlik"

Bir süreç niteliği taşıyan küreselleşme, farklı tanımlamalarla açıklanabilen ve genel geçer tanımı olmayan bir kavramdır. Ancak yine de bir tanım yapılması gereğinden dolayı, küreselleşme şu şekilde ifade edilebilir: ekonomi, siyaset, ekoloji ve

sivil toplum alanındaki oluşumların yan yana ancak birbirine indirgenemeyen var oluşunu egemen ulus devletlerin değil, ulus aşırı aktörlerin yönlendirmesidir (Steger, 2003: 7-12). Diğer bir tanıma göre küreselleşme, küresel ölçekte işleyen ve sınırları aşarak toplumları ve kurumları yeni zaman-mekân bileşimlerinde bütünleştirip bağlayarak, gerçekte ve deneyimde dünyayı birbirine daha bağlı hale getiren süreçler şeklinde tanımlanabilir.²¹

Küreselleşme, akademik Feminist literatürde 1990’ların ortalarından itibaren yer almaya başlamıştır (İnceoğlu, 2012: 113). Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi’ne göre küreselleşme, egemen devletlerin içinde ve arasındaki sosyal ve ekonomik kutuplaşma olarak ifade edilebilir (True, 2005: 217). Küreselleşme, Uluslararası İlişkiler’de Feminist Kuram’a göre, dünyanın küçülmesi, devlet sınırlarının şeffaf hale gelmesi şeklinde de ifade bulunmaktadır (Enloe, 2003: 252). Bununla birlikte, Batı Feminizmi küreselleşmeyi, ataerkillik ve ırkçılık gibi baskı sistemlerinden biri olarak değerlendirmektedir (İnceoğlu, 2012: 117). Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’na göre, bir baskı sistemi olan küreselleşmenin nasıl şekil aldığını anlamak için kadınların görünür kılınması gerekmektedir (Enloe, 2003: 254). Ancak şunu belirtmek gerekir ki kadınlar küreselleşme ile yaratılan uluslararası iktidarın nesnelere, edilgen kuklaları ya da kurbanları değildir: uluslararası iktidarın meşrulaştırılmasına da yardımcı olur (True, 2005: 218). Örneğin; bazı zengin kadınlar, genelde erkeklere ait görülen fiziksel ve entelektüel özelliklere sahip olmaya çalışırken, diğer kadınların egzotik nesnelere dönüştürülmesine yardımcı olur: Anlamli ve ücretli kariyerlerin peşindeki bazı kadınlar sömürgelere yerleşmiş ya da eski sömürgelerden gelen kadınları ucuz ücretle işe almışlardır (Enloe, 2003: 255). Sömürge kadınların küreselleşme dolayısıyla kurban haline gelmesi üçüncü bölümde incelenecektir.

Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi, küreselleşme için “Uluslararası olan özeldir.” İfadesini kullanmaktadır (Sylvester, 2002: 38). Söz konusu ifade, hükümetlerin dışişlerini yürütmesi için gizlilik ve istihbarat hizmetinden fazlasına ihtiyaç olduğunu ima etmektedir ki bu daha fazla ihtiyaç, kocalarına, bu erkekler diğer diplomat kocalarla

²¹ Jorge Larrain (1995) *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal Yayınevi, s. 207’den aktaran Fahriye Gözgülü ve Halil Mutioğlu (2012) “Toplumun Değişen Yüzü: Bilgi Toplumu ve Bilişim Kültürü”, **Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri**, Cilt. 1, Sayı. 1, s. 468.

güvenilir ilişkiler geliştirsin diye ücretsiz hizmet sağlamaya istekli olan kadınlardır (Enloe, 2003: 253). Dolayısıyla, özel alana ait olan değerler ve özellikle de kadınlar da söz konusu hizmet dolayısıyla küreselleşmektedir.

Diğer taraftan, Uluslararası İlişkiler’de Feminist Kuram, küreselleşme bağlamında, NGO’lar (Non-Governmental Organizations) ve BM gibi uluslararası örgütlerdeki cinsiyetçi yapılanmayı su yüzüne çıkarmıştır (True, 2005: 218). Bu durum “cinsiyeti hâkim paradigmanın parçası haline getirmek” (gender mainstreaming) olarak adlandırılmaktadır (Ataman: 2009: 9). Bu sayede, söz konusu örgütlerin politika geliştirme aşamalarına kadınların daha fazla katılımı mümkün olmuştur: BM’in Dünya Sağlık Örgütü, BM Çocuk Fonu, Dünya Gıda Yardımı Programı gibi çeşitli kuruluşlarının yönetiminde daha fazla sayıda kadın yer almaya başlamıştır (True, 2005: 219).

Robin Morgan’ın 1984 tarihli *Sisterhood is Global: The International Women’s Movement Anthology* (*Kızkardeşlik Küreseldir: Uluslararası Kadın Hareketi Antolojisi*) başlıklı kitabı küresel kızkardeşlik anlayışına dair yazılmış olan en önemli kaynak olarak kabul edilmektedir (Naghibi, 2007: 76). Zira söz konusu kitap kendini uluslararası kadın hareketinin antolojisi olarak tanımlayan tek metindir (Mohanty, 2008: 159). Morgan’ın, *Sisterhood is Global* adlı kitabın giriş bölümü olarak yazdığı “Planetary Feminism: The Politics of the 21st Century” (Evrensel Feminizm: 21. Yüzyıl Politikası) başlıklı metni uluslararası kadın hareketini konu alan bir metindir. Söz konusu metin kültürel sınırlar içindeki ve arasındaki tartışmalı deneyim, farklılık ve mücadele kavramları üzerine kuruludur.²² Kadınların mücadelelerinin yerel tarihlerini belgelemesi nedeniyle Morgan’ın söz konusu kitabı oldukça önemlidir. Ayrıca, Morgan’ın söz konusu kitabının içinde yer alan makaleler Afganistan’dan Zimbabve’ye kadar yaklaşık yetmiş farklı ülkedeki kadın hareketlerini ve kültürlerarası karşılaştırmaları kapsamı açısından da önem arz etmektedir. *Sisterhood is Global: The International Women’s Movement Anthology* adlı kadınların örgütlü direnişlerini belgeleyen antoloji, daha iyi bir gelecek tahayyül edilmesine yardımcı olması bakımından büyük değer taşımaktadır. Morgan söz konusu kitabın giriş bölümü olarak

²² Bk. Robin Morgan (1996) *Sisterhood is Global: International Women’s Movement Anthology*, New York: Feminist Press at The City University of New York, ss: 1-37.

yazdığı metninde kadınlar arası diyalogu ve dayanışmanın her yerde gelişmesini amaçlamaktadır (Morgan, 1996: 8). Böyle bir amaç, ortak hedefler temelindeki kızkardeşlik ihtimalini ortaya koymaktadır.

Küresel kızkardeşlik Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı içerisinde daha çok Radikal Feministlerin üzerinde durduğu bir anlayıştır. Küresel kızkardeşlik, küreselleşmenin etkisiyle sınırların şeffaflaştığı ve küçülen dünyada, eril sistemin tüm dünya kadınlarının üzerinde egemenlik kurduğu ve bu egemenlikten erkeklerin yarar sağladığı düşüncesine dayanan bir algılayış biçimidir (Ramazanoğlu, 1998: 19). Diğer bir ifadeyle, küresel kızkardeşlik, aynı çıkarlara, perspektiflere, hedeflere ve benzer deneyimlere sahip, kültürel açıdan tekil ve homojen bir grup olarak görülen kadınların diyalog ve dayanışma ile eril baskıyla mücadele fikridir (Siegel, 2007: 51). Bu çerçevede, ortak ezilmişlik vurgusu yapan kızkardeşlik anlayışı, bütün dünya kadınları arasında öngörülen bir dayanışmayı temel almaktadır (Tür vd., 2010: 6). Küresel kızkardeşlik anlayışında sıklıkla vurgu yapılan bir kategori olan “kadınların deneyimi”, kurban kadın ve hakikat anlatıcısı kadın parametrelerine dayanmaktadır. Kurban kadın, eril baskılara maruz kalan kadınları; hakikat anlatıcısı kadın da söz konusu baskılara maruz kalan kadınların durumunu açığa çıkaran kadınları sembolize etmektedir ki hakikat anlatıcısı kadın, sosyal bilimlerle uğraşan kadınlardır (Mohanty, 2008: 159). Bu nedenle de diğer kızkardeşlerini aydınlatma görevini üstlenmektedirler (Naghbi, 2007: 77).

Morgan’a göre, değişik kültür ve tarihlerdeki kadınları tanımlayan mistik ya da biyolojik ortaklıklar değil, ortak koşullar ve dünya görüşüdür:

Bütün biçimleriyle Feminist siyasal felsefenin niteliği, Uluslararası İlişkiler’i tamamen yeni bir açıdan görmemizi mümkün kılar. Bu bakış açısı, diplomatik davranış biçimleri ve soyutlamalarla daha az ilgili, onun yerine öncelikle insanların hayatta kalmasına ve yaşamlarının iyileştirilmesine önem veren somut ve birleştirici gerçekliklere odaklanmıştır. Mesela, kadınların farklı kültürlerde tarihsel olarak savaşa karşı çıkmaları ve erkeklerin ilk başta fazlaca etkilenip en sonunda da hayal kırıklığına uğramış görüldüğü belirli teknolojik ilerlemelere karşı duyduğumuz sağlıklı kuşkuculuk, kadınların ortak bir dünya görüşüne sahip olmalarına temel olan tutumlara iki basit örnektir. Bu ortaklık ne mistiktir ne de biyolojik olarak belirlenmiştir: kadın olarak doğmuş tüm insanların farklı derecelerde de olsa deneyimledikleri ortak bir durumdur (Morgan, 1996: 4).

Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı, kadınların paylaştığı “ortak koşullar”ı, evrensel patriarkal zihniyetin doğurduğu eziyetlere, kadınların erkek iktidarına ve erkek-merkezli karşı çıkışlarına ve kadınların tecavüz, dayak, emek ve doğum deneyimlerine dayandırmaktadır (Chowdhry ve Nair, 2002: 14). Söz konusu kurama göre, dünyada çoğu kadının deneyimlediği bu eziyetler, kadınların ABD, Batı ve Doğu Avrupa, Çin, Afrika, Ortadoğu ve Latin Amerika’da patriarkal sistem karşısında dünya çapında siyasal bir güç kazanmaları ihtimalini ortaya çıkarır (Mohanty, 2008: 160). Bununla birlikte, kadınları birbirine bağlayan şey, ezilmelerinin, dolayısıyla mücadelelerinin aynılığını savunan tarih dışı bir kavrayıştır. Bu nedenle de kadınların tekilliği ve türdeşliği söz konusudur: ırk, sınıf ve kültür farkı gözetmeksizin patriarkal baskılar altında ezilmektedir (Naghibi, 2007: 77). Buna bağlı olarak “küresel kızkardeşlik” kadınların erkek-merkezliliğe karşı ortak muhalefetiyle oluşmaktadır (Morgan, 1996: 34-36). Dolayısıyla söz konusu kuram ezilmekle mücadele arasında bir paralellik öngörmektedir; ezilen kadınların ezilmeleri nedeniyle direnecekleri varsayılmaktadır.

Küresel kızkardeşlik içerisinde bir grup olarak kadınlar tarihsel ve günümüz emperyalizmine ilişkin süreçlerden bağımsız olarak ele alınmaktadır. Bunun anlamı, kadınların maruz kaldığı eril baskıların zamanın koşullarına bağlı olarak değişiklik göstermemesi ve tarih ötesi bir özellik taşımasıdır. Bu nedenle de Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’nın kadınların bu baskılardan kurtulması için önerdiği stratejik çözüm siyasal aşkınlıktır: “Kadınlar gerçek siyasal bir güç olarak dayanışma içinde direnmek için patriarkal sınıf ve ırk engellerini, eril çözümleri aşmalıdır” (Morgan, 1996: 18). Yani, kadınların çözüm için seçeceği strateji, Solu, Sağı, Merkezi, babanın kanununu, Tanrı’yı ve sistemi aşmalıdır (Mohanty, 2008: 164). Kadınların aşkınlığı, erkeklerin benimsediği strateji ve ideolojilerin ötesine geçmek olarak okunabilir; erkek dünyasının aşılması. Örneğin, patriarkal toplumdaki milliyetçiliğe kadınların karşı çıkışı tüm dünyada barış ve silahsızlanma hareketlerine katılmak şeklinde tezahür edebilir. Böylece kadınlar arasındaki ırksal, sınıfsal ve ulusal ayrılıkları aşan bir barış isteği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, kızkardeşlik temelinde Birinci ve Üçüncü Dünyadan kadınlar arasındaki maddi ve ideolojik iktidar farklılıkları fiilen ortadan kalkmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. POSTKOLONYAL FEMİNİZM: TEMEL TARTIŞMA ALANLARI, KÜRESELLEŞME VE HİNDİSTAN ÖRNEĞİ BAĞLAMINDA “KÜRESEL KIZKARDEŞLİK

İkinci Bölümde incelenmiş olan Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi'nin Uluslararası İlişkiler disiplinine yapmış olduğu en önemli katkı, “toplumsal cinsiyet” değişkenini Uluslararası İlişkiler disiplini içerisine dâhil etmek olmuştur (Weber, 2010: 85). Erkek egemenliğinin en yoğun olduğu Sosyal Bilimler disiplini olan Uluslararası İlişkiler'e kadın bakış açısının kazandırılması oldukça önemli bir adım olarak kabul edilebilir. “Toplumsal cinsiyet”in Uluslararası İlişkiler'de bir değişken olarak yer alması, söz konusu disiplin içerisinde birçok değişken üzerinden açıklanmaya çalışılan güç, anarşi, devlet gibi olguların “kadın-erkek” dikotomisine indirgenmesini ve böylece açıklamaların kolaylaşmasını sağlamaktadır.

Ayrıca, Feminist Teori'nin de içinde yer aldığı dördüncü büyük tartışma ile geleneksel teorilerin uluslararası sistemin dışında bıraktıkları pek çok konu, Feminist Teori'nin de katkısıyla Uluslararası İlişkiler'de tartışılmaya başlanmıştır. Bu konular, insan hakları, çevre sorunları, açlık, suyun tükenmesi gibi konular olarak örneklendirilebilir. Ne var ki Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi, temelde eleştirmiş olduğu ana-akım Uluslararası İlişkiler teorilerinin düştüğü yanılgıya düşmüş ve Batı-dışı Feminizm'i ve Batılı olmayan toplumlardaki kadınları tartışmanın dışında bırakmıştır. Bu nedenle Batı-dışı Feministler tarafından eleştirilmiştir. Söz konusu eleştirilerden biri Postkolonyal Feminizm tarafından yapılmıştır.

Postkolonyal Teorisyenler içerisinde, Gayatri Spivak tarafından feminist okumalara eklenmiş olan Postkolonyal Feminizm (Yetişkin, 2010: 16), henüz çok yeni olmasına rağmen, Feminizmin üçüncü dalgasının başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Yapı sökümcü teoriler arasında yer alan Postkolonyal Feminizm, bu anlamda, Batılı Feministlerin çok uzun zamandan beri dile getirdikleri “ortak deneyim” paydasını yıkıcı açıklamalarda bulunmuşlardır (Waller ve Marcos, 2006: 313). Bu yönüyle, günümüz

dünyasında genel kabul görmüş olan anlayışları zihinlerden sökme çabaları nedeniyle, aslında, Üçüncü Dünya Kadınlarının taleplerinin ne olduğundan ziyade, Batılı Feministlerin anlattığı gibi olmadığının altını çizerek yapı sökümcü teoriler arasında yerini almıştır.

Chandra Talpade Mohanty, Postkolonyal Feministler arasında en az Spivak kadar önemli bir yer tutmaktadır. Kendini ırkçılık karşıtı ve yapı sökümcü bir feminist olarak tanımlayan Mohanty (Mohanty, 2008: 3), Postkolonyal Feminizm'e, eleştiri yapmanın ötesinde, çözüm önerisi sunmakla dikkatleri çekmiştir. Bu anlamda, Sınır Tanımayan Feminizm: Teoriyi Sömürgeleştirilmekten Kurtarmak, Dayanışmayı Örmek (2008) adlı kitabında Üçüncü Dünya Kadınlarını ortak mücadele paydasında toplanmaya çağırması ve dünyanın dört bir tarafındaki kadınları dayanışma ağı örmeye yönlendirmiştir (Mohanty, 2008: 313-359). Bu açıdan, Postkolonyal Feminizm, ortak deneyimin varlığını önemsemekten ziyade, kadınların aynı amaç doğrultusunda örgütlenmesi gerektiğini öne sürmektedir. Postkolonyal Feminizm, amaçları doğrultusunda, 1980'lerde kendini göstermiştir. Postkolonyal Feminizm daha ayrıntılı olarak bu bölümde ele alınacaktır. Bununla birlikte, Postkolonyal Feminizmin ele aldığı kavramlar ve konular incelenerek, söz konusu kavramlardan biri olan "küresel kızkardeşlik" kavramı Hintli kadınların yaşam deneyimleri bağlamında Postkolonyal Feminizm çerçevesinde analiz edilecektir. Bu sayede, farklılıkları bir arada barındıran ve Batı dışı kadınlara da bir uzam açabilen bir Feminist Teori'nin Uluslararası İlişkiler'de var olması tartışılarak bu sayede söz konusu teorinin gelişmesi olanağı incelenecektir.

1.1. Batı-dışı Feminizm: Postkolonyal Eleştiri

Postkolonyal Feminizm, İkinci Dalga Feminizmin etkin olduğu yıllarda, yani 1980'lerde, Postkolonyal Teori'den ilham alarak kendini göstermiştir. Postkolonyal Feminizm'in, eğitim almak amacıyla Batı'ya göç eden birçok kadının, kadın sorununun Batı merkezci bir şekilde ele alınmasını sorgulamaya yönelmeleriyle ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Postkolonyal Feminizm, Postkolonyalizmin, toplumsal kurumları sorgulayan kültürler arası eleştiri alanının etkili bir formudur

(Narayan, 1997: 7). Ayrıca, Postkolonyal Feminizm, ana-akım Postkolonyal Kuram'ın çalışmalarında toplumsal cinsiyet konularını dışarıda bırakmasına ve Batılı Feminist Kuram'ın evrenselleştirici eğilimine karşı çıkmıştır (Jackson ve Jones, 1998: 98). Postkolonyal Feministler de, Postkolonyal düşünürler gibi Batı'nın anlatılarındaki yanlışlıkları ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Ancak onlardan farklı olarak, toplumsal cinsiyet konulu anlatılara da eğilmişlerdir. Bu anlatılarda yer alan eksiklikleri tamamlayarak, kadınların 'kendilerini savunan nesnelere' olarak sabitletmesini engellemeye çalışmışlardır. Bunun yerine, özgül toplumsal koşulları göz önüne alarak, kurumsallaştırmak ve yorumlamak, onlara göre, daha uygundur (Narayan, 1997: 37).

1980'li yıllarda öne çıkan Feministler, Üçüncü Dünya kadınlarının sorunları üzerinde durmuşlardır. Zira onlara göre ana-akım Feminist Kuram, beyaz, orta sınıf mensubu ve İngilizce konuşan kadınların sorunlarını ele almakla sınırlı kalmıştır (Jackson vd., 1998: 98). Kumari Jayawardena (1986 ve 1995), Nawal el Saadawi (1978), Fatima Mernissi (1992), Isabel Letelier (1985) ve Achola Pala (1976 ve 1995) gibi isimlerin tümü, Asyalı, Ortadoğulu Latin Amerikalı ve Afrikalı kadınların ulusal kurtuluş mücadelelerinde ve öncesinde sömürgeleştirilmiş ülkelerin ekonomik gelişme ve demokratikleşme sürecinde nasıl bir yer tuttuğunu kuramsallaştırmışlardır (Mohanty, 2008: 8). Postkolonyal Feministler de, tıpkı postkolonyalistler gibi, Batı'da eğitim görmeleri sonucu Batılı birçok feminist projeyi, ırk temelli ve kolonyalist politikayı ihmal ettiği gerekçesiyle eleştirmiştir (Loomba, 2000: 191). Örneğin; Hazel Carby (1982), kadınların tecrübesini anlamada ırkın oynadığı rolü kavramak açısından ortaya çıkan farklılıkların çizdiği 'kızkardeşliğin sınırları' ile feminist düşüncedeki analitik bir kategori olarak 'kız kardeşliğin sınırlarına işaret etmiştir (Loomba, 2000: 191). Kızkardeşlik kavramına aşağıda daha ayrıntılı olarak tekrar dönülecektir. Bu kısımda, Postkolonyal Feminizm'in temel tartışma alanlarından genel hatlarıyla bahsedilecektir.

Siyah kadınların ezilmişliğinin tek kaynağı erkekler değildir; ırk ve sınıf da ezilmişlik sürecinde oldukça etkili olmaktadır (McEwan, 2001: 93-111). Postkolonyal Feministler, siyah kadınların ve kendilerinin karmaşık konumlanışlarına dikkati çekmek için hem beyaz feminizm ya da kimilerine göre hem patriarkal baskılara, hem de anti-ırkçı ya da anti-kolonyal söylemlerin toplumsal cinsiyet körlüğüne meydan okumak

zorunda kalmışlardır (McLeod, 2000: 175). Postkolonyal Feministler, bu durumu ‘çifte kolonileşme/sömürgeleşme’ (Loomba, 2000: 192) olarak adlandırmaktadır. Yani, renkli kadınlar kolonyalizm karşıtı söylemlerin de, Batılı Feminizm’in de dışında kalmıştır. Dolayısıyla, sözü edilen söylemlerde özne olarak yer almaktan oldukça uzak kalmışlar ve ‘öteki’ olmaya devam etmişlerdir (Bulbeck, 1997: 45). Bu da onların çift taraflı zulüm gördükleri anlamına gelmektedir. Birçok Postkolonyal Feminist yazar bu tespiti ortaya koymanın ötesine geçememiş olsa da, Gwen Bergner ‘Postkolonyal ve feminist psikanalizi birleştirmenin en önemli etkisi, siyah kadınlara her iki söylemde de öznel olarak bir uzam açmak olabilir pekâlâ’ çözümünü sunarak, tespiti bir adım öteye taşımıştır (Bergner, 1995: 85).

Postkolonyal Feministler de tıpkı Postkolonyal düşünürler gibi Batı’da klasik olarak değerlendirilen birçok anlatıyı eleştirmiştir. Ancak Postkolonyal Feministlerin, bu konuda ayrıldığı nokta, anlatıları, onlara toplumsal cinsiyet perspektifini de katarak eleştirmiş olmaları ve genellikle de Batılı Feminist yazarları eleştirmeleridir. Örneğin; *The Storm-bell*’in Haziran 1898 tarihli sayısındaki başyazıda Josephine Butler, Hintli kadınların

Aslında değirmen taşının alt ve üst tekerlekleri arasında kalmış, çaresiz, dilsiz, umutsuz (olduklarını yazar). Bu kadınların çaresizlikleri, tıpkı kobay olarak kullanılan bir hayvanın neşter altındaki çaresiz ve ıstıraplı dilsizliği gibi yürekler acısıdır. Bana öyle geliyor ki, Şehit Azizler ile kendisine işkence edilen ‘insanın dostu’ soylu köpek arasında bir konum işgal eder bu zavallı Hintli kadınların, kız çocuklarının, bebelerin birçoğu. Batılı kadınların iyi kötü sahip oldukları küçük bir karşı koyma gücünden bile yoksundur bu kadınlar... (Loomba, 2000: 197).

Butler’in bakış açısı, aslında birçok Batılı Feminist yazarlar tarafından benimsenmiştir: Hintli kadınların varsayılan sessizliği. Bu bakış açısı aracılığıyla, Postkolonyal Feministlere göre, Butler ve diğer Batılı Feministler, suskun olan kız kardeşlerini temsil etmenin bir zorunluluk olduğu iddiasıyla, kendi otoritelerini meşrulaştırmaktadırlar (Loomba, 2000: 197). Aslında, Batılı Feministler de tıpkı Feminist olmayan yazarlar gibi, kendilerine bir çeşit modernleştirme görevi yüklemiştir ve Doğudaki kız kardeşlerinin de aynı yolu izlemesi gerektiğini düşünmektedirler. Dolayısıyla, Batılı Feministler, Doğulu ‘suskun’ kadınları ‘kurtarma’ düşüncesine

sahiptirler. Bu nedenle de, Postkolonyal Feministler tarafından eleştirilmektedirler. Postkolonyal Feministler, Doğu'da toplumsal cinsiyet reformları konusunda beyaz kadınların oynadıkları rolü inkâr etmezler ancak, düşüncelerini, bu ilerici rollerin yanında çoğunlukla ırk temelli bir hiyerarşi fikrine sahip olmaları nedeniyle benimsemezler.

Batılı Feministlerin çalışmaları, sadece Hintli kadınlar ya da Doğulu kadınlar üzerine değildir. Üçüncü Dünya kadınları ile ilgili genel bir varsayıma da varmışlardır. Ortalama Üçüncü Dünya kadını varsayımı, dişilliği (cinsel anlamda kısıtlanmış olarak okunabilir) ve “Üçüncü Dünyalı” oluşu (bunu da cahil, yoksul, eğitimsiz, geleneklerine bağlı, ailesine dönük, mağdur edilmiş, vb. olarak okumak mümkündür) aslında budanmış bir hayata karşılık gelir (Mohanty, 2008: 33). Böyle bir tutum, Batılı kadınları (zımnen) eğitilmiş, modern, bedeni ve cinselliği üzerinde kontrol sahibi ve kendi kararlarını vermekte özgür kadınlar olarak temsil etmeleriyle tezat oluşturmaktadır (Mohanty, 2008: 33).

Postkolonyal Feministler, Batılı Feministlerin Doğulu -burada ‘Doğulu’ ifadesi Ortadoğulu ve Afrikalı yerine kullanılmaktadır- ya da renkli olarak adlandırılabilir kadınların aile sistemleri içindeki rolünü ele almasını problemlilik olarak değerlendirmektedir. Örneğin; Mohanty, Maria Rosa Cutrufelli (1983)'nin *Women of Africa* adlı eserinde Zambiya'da evlilik yapan kadınların durumlarını ele almasını eleştirmiştir:

Cutrufelli *Women of Africa*'da Zambiya'da evlenen çiftin gelinin baba ocağına yerleştiği, anasoylu bir halk olan Bembaların evlilik ritüelini tartışırken, dikkatini Batı sömürgeciliği öncesinde ve sonrasında kadınların evliliğe dayalı mübadelesine yöneltir, bu özel bağlamda bu mübadeleye yüklenen değerlere değil [...] Hâlbuki kadınlar mübadele olgusu yüzünden değil, kurulan mübadele tarzları ve bu tarzlara yüklenen değerler yüzünden taabiyet altına alınır [...] Kaldı ki, Bemba kadınlarından geleneksel aile yapısı içinde homojen bir grup olarak bahsetmek mümkün değildir (Mohanty, 2008: 40-41).

Cutrufelli'nin yaklaşımında kadınlar bir grup olarak belirli bir yapı içinde konumlandırılır ama konu evlilik pratiğinin kadın rollerinin aşikâr biçimde değişen iktidar ilişkileri şebekesi içinde kurulmasına olan etkisini araştırmaya gelince, hiçbir

girişimde bulunulmaz (Mohanty, 2008: 41). Diğer yandan, aile sistemleri başka Postkolonyal Feministler tarafından da ele alınmıştır.²³ Angela Davis (1982), aile içerisinde hem siyah kadınların, hem de beyaz kadınların ezilmesine rağmen, bir kurum olarak ailenin, bu kadınlar açısından farklı anlamlar taşıdığına vurgu yapmıştır (Loomba, 2000: 191). Tarihsel olarak Amerikalı siyahların ve öbür renkli göçmen kadınların aile birimleri oluşturma imtiyazları yoktur ve bu insanlar açısından ailenin, ırk temelli zulüm potasının içinde geliştirildiğini iddia etmiştir (Loomba, 2000: 191). Bununla birlikte, Postkolonyal Feministler, aile sistemleriyle ilgili Cutrufelli'den başka, Batılı Feministler²⁴ tarafından kaleme alınan varsayımları da eleştirmişlerdir. Batılı Feministler, kadınlığı kadın yapan şeyin akrabalık bağları olduğunu varsaymaktadır. Akraba grupları kadınları tanımlar ve akrabalık yapılarının aracılığıyla onların kadın olarak varlığı mümkün olur. Postkolonyal Feministler, bu tespitin yanlış olduğunu düşünmemektedir. Ancak, Batılı Feministlerin diğer bir varsayımına göre, Arap ve Müslüman toplumlarının 'kadın'a bakış açılarının aynı olduğunu varsayarak ataerkil aile yapısının, bu bakış açısının temeli olduğunu savunmaktadır (Bulbeck, 1997: 71). Ancak, bu varsayım, Postkolonyal Feministlerce bir problem olarak değerlendirilmektedir. Onlara göre bu varsayımdaki sorun, bu tür imgeleri kuran belli tarihsel, maddi, ideolojik iktidar yapılarını ele almadan Arap ve Müslüman toplumlarca (yani, yirmi değişik ülkede) paylaşılan 'kadın'a dair bakış açısından söz etmesidir. Bununla birlikte, tek bir ataerkil akrabalık sisteminin olduğunun varsayılması, kadınların bu toplumlarda ezilen grup olarak karşımıza çıkmasına neden olur (Mohanty, 2008: 42). Böylece, sınıfsal ve kültürel farklılıkları ayırt etmeksizin bütün kadınların bu sistemden etkilendiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki kadınların bu sistemden etkilenip etkilenmedikleri ya da ne derecede etkilendikleri, onların kültürel, sınıfsal v.b. farklılıklarına bağlı olarak değişmektedir. Buna ek olarak, Postkolonyal Feministler, bahsi geçen toplumlarda aile sistemleri içerisindeki, kadınları eş, anne, kız kardeş gibi rolleri yükleyen topluluklara göre değişen dinamiklerin de tartışılması gerektiğini savunmaktadır. Böylece, kadınlar tarih içinde sabitlenmemiş olur.

²³ Angela Davis (1982) *Women, Race and Class*, Londra: Women's Press, Hortense Spillers (1987) "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", *Diacritics*, no: 17, s. 65-71, aile sistemlerine eserlerinde yer veren yazarlar arasında yer almaktadır.

²⁴ Elizabeth Cowie (1978) "Woman as Sign", *m/f*, no: 1, s. 49-63, Juliette Minces (1980) *The House of Obedience: Women in Arab Society*, Londra: Zed Press, Batılı Feministler arasında aile sistemlerini incelemiş olan feminist yazarlardır.

Pratibha Parmar ve Valeria Amos (1984), Afro-Amerikan feminizminin kendisini tek meşru feminizm biçimi olarak yerleştirme dürtüsünü, beyaz olmayan kadınların ve üçüncü dünya kadınlarının tecrübelerini silip ortadan kaldırdığı gerekçesiyle, ‘emperyal’ bir dürtü olarak betimlemiştir (Loomba, 2000: 191). Batılı Feministlerin yaratmış olduğu ve onlara göre homojen yapıda olan “Üçüncü Dünya Kadını” kavramı, Postkolonyal Feministler açısından tam olarak doğruyu yansıtmaması nedeniyle eleştirilmiştir. Postkolonyal Feministler, doğrudan Batılı Kadın ya da Doğulu kadın tanımlaması yapmak yerine kadınların ve özellikle de “Üçüncü Dünya Kadınları”nın farklılığına vurgu yapmayı tercih etmişlerdir. Batılı Feministler, Batılı Kadını, seküler, özgürleşmiş ve kendi hayatını kontrol edebilen kadın olarak tanımlarken, Üçüncü Dünya’lı kadınların da bu seviyeye taşınması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu iddia, maddi bir gerçeklik değil, kendini söylemsel bir şekilde sunmaktır. Zira Postkolonyal Feministlere göre, Batılı kadınlar, bu sunumu somut olarak gerçekleştirebilmiş olsaydı, Batı’da hala siyasal hareketlere ihtiyaç olmazdı (Loomba, 2000: 191). Batı’da yaşayan her kadının bu özelliklere sahip olması sağlanmış olsa bile, Batı’da başarılı sonuçlar doğurması, Doğu’da da aynı yöntemler uygulanarak aynı sonuçlar alınacağını mtlak kılmaya yetmemektedir. Zira her kültürün kendine has bir yapısı vardır ve bir düşüncenin veya pratiğin her toplumda kabul görmesi ya da salt Doğu’da kabul görmesi sanıldığı kadar kolay değildir. Bu nedenle de, Postkolonyal Feministlere göre, her toplumun kendi değer ve pratiklerine uygun yöntemler uygulamalı ve gerekli sonuca ulaşmalıdır. Bununla birlikte, “Üçüncü Dünya Kadını”, ancak Batı’nın durduğu yerden bakıldığında iffetli kız, örtünmüş kadın, ekonomik anlamda bağımlı vb. olarak tanımlanabilir. Oysa Postkolonyal Feministler, homojen bir “Üçüncü Dünya Kadını” tasviri yapmadıkları gibi, öncelikli olarak yapılması gereken şeyin, Batılı Feminist söylemin Üçüncü Dünyadaki kadınları söylemsel olarak homojenleştiren ve ezilmesini sistematikleştiren süreç üzerinde iktidar sahibi olduğunu ortaya çıkarmak ve bu iktidarı tanımlayıp adını koymak olduğunu düşünmektedirler (Mohanty, 2008: 29). Bununla birlikte, Postkolonyal Feministler, Üçüncü Dünya Kadını ile Batılı Kadını birbirinden ayrı tutmak yerine, Üçüncü Dünya Kadınının, Batılı Kadının kendini belli bir şekilde temsil etmesini mümkün kıldığını ve desteklediğini öne sürmektedirler (Mohanty, 2008: 62).

Batı Feminizm'i ile Postkolonyal Feminizm'in incelenecek bazı boyutlarını ele alamamakla birlikte, Postkolonyal Feministlerin, hem kolonyal yazılarda hem de Batılı toplumsal cinsiyete dair yazılarda, siyah kadınların genellikle cinselliklerinin ön plana çıkmasını eleştirdiklerine yer verilecektir. Siyah erkeklerin de cinselliği ön planda olmuştur ancak bilhassa siyah kadınların cinselliği, 'genel olarak cinsel sapkılığın bir görüntüsel göstergesi (ikon) haline gelir' (Jackson vd., 1998: 101). Hayvanlar, lezbiyenler ve fahişeler çerçevesinde kurulur siyah kadınlar; öte yandan, beyaz kadınların sapkın cinselliği siyah olmayla kurulan benzeşimler yoluyla kavranır: 'İlkel olan siyahtır ve siyah olmanın nitelikleri ya da en azından siyah kadının nitelikleri fahişeninkilerle aynıdır' (Loomba, 2000: 185).

1.2. Postkolonyal Feminist Teori'nin Temel Tartışma Alanları

1.2.1. Beden Politikaları/Cinsellik

Üçüncü Dünya Kadınları üzerindeki 'beden politikaları' (Katrak, 2006: 41) ya da diğer bir deyişle, 'erkek cinsel siyaseti' (Mohanty, 2008: 36), Postkolonyal Feminist Teori'de vurgu yapılan argümanlardan biridir. Beden politikaları, kadınların cinselliğini kontrol altına almak amacıyla uygulanan politikalardır (Chowdhry ve Nair, 2002: 21). Bu amaçla kadınlar üzerinde uygulanan baskı araçlarından birisi, genital bölgelerindeki klitorisün sünnet edilmesidir. Diğer uygulamalardan bazıları ise, vulvanın dikilmesi ve her ne kadar son zamanlarda aza indirgenmiş olsa da, sati geleneğidir. Sözü edilen, kadınların cinselliğini kontrol altına alma mekanizmaları, kadınların cinsel hazzını ve tatminini sakatlamaya yöneliktir. Bu mekanizmalarla birlikte, cinsel saldırı ve tecavüz de dâhil olmak üzere, kadınların her koşulda, ne pahasına olursa olsun, bağımlı olmasını ve itaat etmesini sağlamak amacı güdülmektedir (Mohanty, 36). Ancak bu açıklama, Postkolonyal Feminizm'in beden politikalarına bakışını yansıtmada yeterli değildir. Bu nedenle de, söz konusu olan argümanı bir adım ileri taşımışlardır. Postkolonyal Feministlere göre, böyle bir betimlemenin sonucu olarak, iki ayrı grup ortaya çıkmaktadır: kadınlardan oluşan; kendini savunmak zorunda olan grup ve erkeklerden oluşan; şiddet uygulayan kimlikler grubu. Dolayısıyla, aslında toplumsal cinsiyete

dayalı olan farklılıklar, kadınlar ve erkekler arasındaki ayrıma dönüşmektedir (Mohanty, 2008: 38).

Ancak, Postkolonyal Feministlerin vurgu yapmak istediği nokta, kadınların içinde buldukları toplumda var olan ilişkiler tarafından üretildikleri, hem de bu ilişkilerin üretilmesine katkıda buldukları gerçeğidir. Yani, kadınların ve erkeklerin toplumsal yaşamdaki yerleri, onların doğrudan yaptıklarıyla değil, örneğin; akrabalık yapılarının, sömürgeciliğin, ırkçılığın veya emeğin örgütlenmesinin kadınlar ve erkeklerle olan etkileşimi ile anlam kazanır. Bu demektir ki kadınlar beden politikalarının üretiminde ve yeniden üretiminde sadece birer nesne olarak değil, aynı zamanda birer özne olarak da rol almaktadır. Dolayısıyla, kadınlara uygulanan beden politikaları da bu çerçevede değerlendirilmelidir.

1.2.2. Eğitim ve Sınıf

Diğer konularda olduğu gibi eğitim konusunda da eleştirel bir bakışa sahip olan Postkolonyal Feministler, Üçüncü Dünya'da kadınların eğitim durumuna vurgu yapmışlardır. Somut örnekler üzerinden giderek eğitim hakkında açıklayıcı olmaya çalışmışlardır. Söz konusu örneklerden biri şöyledir: Bangladeş'te kırsal bölgelerdeki okullar akşam toplanmaktadır çünkü erkek çocukları gündüz çalışmak zorundadır; tarlada her türlü ırgatlık işinde (Spivak, 2010: 71). Her okulda en fazla otuz öğrenci eğitim görebilmektedir ve sadece iki adet fener alabilecek kadar bütçeleri vardır. Bu okullarda tahta bulunmamaktadır ve dışarıda ders yapılır. Bir tane öğretmen vardır; en iyi ihtimalle de beş seviyede öğrenci. Kız çocukları için durum daha da kötüdür çünkü üçüncü sınıftan sonra okula dönmezler. Yerel erkekler, kızların daha fazla eğitim görmesi halinde üniversite mezunu koca bulmaları gerektiğini söylerler (Spivak, 2010: 71). Erkeklerin bu savı, ataerkilliğin sorumluluğu olarak kadınları kamusal statüde kocalarından daha aşağıda olduklarına inandırmaktadır.

Ancak söz konusu örnekle ilgili şunu söylemekte yarar var ki, Bangladeş'in her kırsal bölgesi böyledir ya da yerel erkeklerin tamamının kanısı yukarıda belirtildiği gibidir gibi bir sonuç çıkartılmamalıdır. Zira bu örnek hâkim durumu açıklamaktadır.

Diğer yandan, eğitimin ezberci sisteme dayalı olması konusunda Postkolonyal Feministlerden gelen yorum şöyledir: eğer bir kız-çocuğundan birine kendi duygu ve düşüncelerini ifade ettiği bir yazı yazması istenirse, ezbere ve okumaya verilen önemin kendisine yardımcı dokunmayacaktır çünkü okula gidebildiği kısa süre içinde serbestçe bir cümle bile yazmasına önem verilmemektedir (Spivak, 2010: 73).

Postkolonyal Feminizmin ele aldığı konulardan biri de sınıf kategorisidir. Bu kategori ile ilgili olarak Kumkum Sangari ve Sudesh Vaid'in yazdığı giriş yazısı, sınıf/kast ve patriarkanın anlaşılma biçimleri arasında dinamik ve zorunlu bir ilişki olduğunu öne sürer (Rajan, 1993: 123). Bunun en somut örneği de, tarım ilişkilerinin sömürgeci düzenlemelerine ilişkindir çünkü bu kategoriler arasındaki ilişki en belirgin şekilde tarımsal sömürgeci politika ve düzenlemelerde görülür.²⁵ Bu sömürgeci politika ve düzenlemelerin sonuçlarından bazıları şunlardır: toprak sahibi grupların güçlenmesi, erkeklere mülkiyet haklarının tanınması, kadınların mülkiyetten dışlanması ve patriarkal evlilik, veraset ve evlat edinme pratiklerinin “dondurulması” (Mohanty, 2008: 91). En genel sonuç ise, kısmen yeni eşitsizliklerin yaratılması ve var olan eşitsizliklerin de güçlendirilmesidir. Diğer taraftan, sınıf kategorisinin Postkolonyal Feminizmin yükselmesindeki rolü önemlidir. Zira kadınların kurtuluşuna ilişkin on dokuzuncu yüzyıldaki düşünceler Hintli orta sınıf kadınlığın kurulmasıyla beraber yükselmiştir ve sınıfla/kastla ilgili olarak istenen maneviyat ve toplumsal cinsiyetle ilgili olarak çok istenen kadınlık fikirlerinin oluşumu, orta sınıfın oluşumunun bir parçasıdır (Mohanty, 2008, 39).

1.2.3. Maduniyet ve Madun (Subaltern)

Madunun, özellikle de kadın olan madunun, gerçekten kendini ifade edip edemediği konusu, Postkolonyal Feminizm'in incelediği bir konudur. Maduniyet, “öteki”lik ile eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Bu konuda Postkolonyal Feministlerin genel kanaati, aslında kadın madunların kendini ifade edemeyecek kapasiteye sahip olmadığı yönünde değil, tam tersine, onlara söz hakkının tanınmamış

²⁵ Burada sözü edilen sömürgeci politikalar, Britanya'nın sömürgesindeki Hindistan'da toprak yerleşimleri ve yerel patriarkal müdahaleler sonucu ortaya çıkan politiklardır. (Bkz. Mohanty, 2008: 91.)

olması ve onların söylediklerinin veya söylemeye çalıştıklarının yanlış yorumlandığı yönündedir (McLeod, 2000: 177). Bu nedenle de, kadın madunların bizzat kendilerini ifade edebilmeleri söz konusu değildir ve bu durum onlara benimsetilmiştir. Zira patriarkal toplumlarda kadınlar kendilerini erkeklerin bakış açılarından seyreden öznel konumundadır (Loomba, 2000: 187). Kadınsılığın bile erkeklerin bakış açısıyla tanımlanması nedeniyle, kadınlar kendilerini mecburi olarak birer nesneye dönüştürürler (Yuval-Davis, 2010: 97). Fanon da, kadın madunların nesneye dönüşmesi ve bunu içselleştirmesi süreçlerini aynı şekilde açıklar: “kendimi filmde görmeksizin izleyemiyorum bir filmi... Salonda insanlar beni seyrediyor, beni bekliyor” (Loomba, 2000: 187). Bu cümle, bir kadının nesneleştiğinin kendi tarafından ne kadar da içselleştirildiğini oldukça iyi bir şekilde özetlemektedir. Diğer yandan, sözü geçen nesneleşme, tabii ki kültür, ırk, sınıf vb. gibi bazı dinamiklere bağlı olarak değişmektedir (Yuval-Davis, 2010: 97).

3.2.4. Üçüncü Dünya Kadınlarının İşgücüne Katılımı

Üçüncü Dünya Kadınları'nın işgücüne katılımı da Postkolonyal Feministler tarafından altı çizilen argümanlar arasındadır. Zira işgücüne katılımı söz konusu olan kadınların oranı oldukça düşüktür ve kötü şartlar altında çalışmak durumundadırlar. Örneğin; 1995 yılı itibarıyla, kadın işgücünün küresel dağılımında en az oldukları ülkeler, %13 oranla Suudi Arabistan ile Birleşik Arap Emirlikleri (BAE) ve %14 oranla Umman'dır (Alptekin, 2006: 78). Ancak, kadınların işgücü durumunu incelemeye önce, Üçüncü Dünya Kadınları'nın çalışması derken neyin kastedildiğinin açıklanmasında yarar var. Üçüncü Dünya Kadınlarının büyük kısmı tarımda, çoğunlukla da geçim türü tarımda çalışmaktadırlar ve dolayısıyla da ne istatistiklere girmekte ne de işgücü içinde kabul edilmektedirler (Alptekin, 2006: 78). Şehirlerde ise, kayıt dışı istihdam söz konusu olduğundan aynı durum geçerlidir. Buralarda kadınlar, küçük ticaretle uğraşırlar, temizlik işlerinde ya da hazır gıda satan dükkânlarda çalışarak kendileri ve aileleri için geçim açısından büyük katkıda bulunmaktadırlar. Ancak, kayıt dışı istihdam edilmeleri nedeniyle, genellikle istihdam ile ilgili istatistiklerin dışında kalmaktadırlar. Birbirlerinden farklı işlerde ve farklı koşullar altında iş hayatında tutunmaya çalışan söz konusu kadınlar, dolayısıyla, birbirlerinden son derece farklı

çalışma deneyimine sahiptirler (Mohanty, 2008: 209). Bu duruma sebep olan başka bir nedense kadınların aile işletmelerinde çalışmalarıdır. Postkolonyal Feministler, bu noktada, kadınların ekonomik olarak sömürülmesinin nedenini Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya arasındaki küresel işbölümüne bağlamaktadır (Morton, 2003: 91).

Küresel işbölümünden en çok yıkıma uğrayan kesimin de yoksullaşmış, Üçüncü Dünya kadınları olduğunu ileri sürmektedirler (Mohanty, 2008: 209). Zira küresel işbölümü, dünyanın giderek tüketici ve üreticilere bölünmesine neden olan türden bir işbölümüdür (Mies, 2012: 213). Üçüncü Dünya kadınları bu sistemin içine, tarımda, büyük ölçekli imalat sanayisinde, el sanatları ürünleri ve yiyecek üretimi (kayıt dışı sektör), tüketim mallarının küçük ölçekli imalatında, seks ve turizm sanayilerinde işçi olarak çekilir ve bu durum onların üzerinde derin bir iz bırakır (Mies, 2012: 217-218). Ayrıca, Postkolonyal Feministler, işgücü anlamında Marx'ın düşüncelerini de eleştirmişlerdir. Örneğin; Spivak'a göre, Marx, cins-kimliği hesaba katmamıştır. Dolayısıyla, onun yeni toplumu, kadınları ev kadınlığına entegre eder ve bu toplumun kadınların ücretsiz emeğini iş olarak görmemesi mümkündür (Spivak, 2010: 69).

3.2.4. Melezlik/Melez Kimlik

Postkolonyal Feminizm'in incelediği başka bir konu da melezliktir. Melezlik/melez kimlik teknik olarak iki farklı tür arasındaki bir çaprazlamayı ifade etmektedir (Loomba, 2000: 199). Bundan dolayı da melezleşme terimi botanikte türler arasındaki aşılınmayı anlatan bir kavrayışa sahiptir (Loomba, 2000: 199). Postkolonyal Feministler melezlik ya da melezleşme terimlerinin bununla sınırlı olmadığını ve her iki terimin de emperyal ve ırkçı ideolojilerle ilgili bir boyutunun da var olduğunu ileri sürmektedirler. Bu bağlamda, Postkolonyal Feministlere göre melezlik ya da melez kimlik, kültürel aralığa yaslanan ve statükoya istikrar kazandırmayı amaçlayan bir stratejidir (Young, 2003: 79). Burada, anlatılmak istenen, Batılı toplumlarca, kan ve renk bakımından biyolojik olarak ait olduğu ırkın özelliklerini taşıyan fakat beğeni, dünya görüşü, ahlak ve zekâ bakımından Batılı olan kimlikler yaratılmasıdır (McLennan, 2003: 73). Postkolonyal Feministler, bu durumun bilerek ve isteyerek yaratıldığının altını çizmişlerdir. Ancak, onlara göre, bu stratejinin temelinde var olan

çelişkilerden en çarpıcı olanı, hem kendi “öteki”lerini modernleştirmeye hem de onları kalıcı bir “ötekilik” konumuna sabitleştirmeye ihtiyaç duyulmasıdır. Bu anlamda verilebilecek en güzel örnek, Hindistan’da doğup yaşayıp İngilizce konuşan kişilerdir. Kolonileştirilmiş olan halklar, bir yandan kolonyalistlerin dilini konuşmanın çağdaş medeniyet seviyesi olarak görmeye zorla inandırılırken, diğer yandan doğuştan gelen kimliklerini kolonyalistler gözünde asla değiştiremezler.

Melezlik kavramıyla ilgili başka bir boyut da, siyah insanların (Afrika’dan Avrupa’ya ve Kuzey ve Güney Amerika’ya doğru) yalnızca birer meta olarak değil, aynı zamanda kurtuluş, özerklik ve yurttaşlık uğruna yürütülen çeşitli mücadelelerin katılımcıları olarak hareket etmeleridir (McEwan, 2001: 106). Bunun bir sonucu olarak, düşünsel ve politik olan çapraz döllemeler ortaya çıkmaktadır (Christophers, 2007: 294). Melez kimliklere verilebilecek en iyi örnek, Afro-Amerikan olarak bilinen Afrika kökenli ama Amerikan kültürüne sahip siyahlardır. Afro-Amerikanlar, biyolojik olarak Afrikalı ancak, düşünce ve yaşam biçimi, kültür ve beğeniler bakımından Amerikalı olarak bilinmektedir. Ne var ki, onların, Amerikalıların düşünce ve yaşam biçimi gibi özelliklerini benimsemiş olmaları, onları hiçbir zaman gerçek bir Amerikalı yapmayacak, Afrika kökenli olmaları nedeniyle “öteki” oldukları gerçeğini değiştirmelerine imkân sağlayamayacaktır.

Melez kimlik etnisite ile ilişkili bir kavramdır. Etnisite, teriminin kullanımı biyolojik ve kültürel açıdan durağan kimliklere işaret etse de, Stuart Hall, terimin emperyal, ırkçı ya da milliyetçi kullanımından koparılıp ayrılması gerektiğini ve kimliği verili bir öznenen ziyade kurulmuş bir süreç olarak tarif etmek üzere kullanılmasının daha uygun olduğunu ifade etmektedir (Loomba, 2000: 202). Zira Batılılar tarafından Avrupalı kimliği, süreç içinde yaratılmış olduğundan, hiçbir şeyin bulaşmadığı beyaz ya da Avrupalı kültür diye bir şey yoktur. Özellikle de günümüz Britanya’ında gözle görülebilen yeni siyah etnisite “kültürel diasporalaşma”nın “kes ve yapıştır” süreçlerinin sonucudur (Loomba, 2000: 202).

Postkolonyal Feministler melezlik kavramının çeşitli kullanımları içinde en çok Homi Bhabha’nın kullanımını benimsemişlerdir. Bhabha, postkolonyal incelemelerinde,

kolonileştirilmiş olan öznelerin, arzulaması öğretilen beyazlığa asla erişemeyeceğini ya da değersizleştirmeyi öğrendiği siyahlıktan asla kurtulamayacağını anlamasının ardından psişik travma ortaya çıktığı fikrini kabul etmektedir (Patke, 2006: 371). Ancak, kolonyal kimliklerin daima bir akış ve keskin mücadele meselesi olduğunu ileri sürerek bu fikri daha da geliştirmektedir. Bhabha şöyle yazmaktadır: “Kolonyal arzu daima ‘öteki’nin yeriyle bağlantılı olarak eklenir” (Loomba, 2000: 202). Bu anlamda, kara deri/beyaz maskeler ayrımının pürüzsüz olmadığını ileri sürmektedir. Zira kara derili öznelere takılan beyaz maskeler, yani, beyaz gibi yaşama ve düşünme, kara deriliye aktarılırken, beyazın kendi kopyası kusursuz şekilde çıkartılmadığı için kolonyal otorite zayıflamaktadır (Chowdhry vd., 2002: 27). Bununla birlikte, Bhabha, melez kimliklerin tuhaf bir şekilde evrensel ve homojen olduğunu yani, dünyanın her yerinde var olabileceğini savunmaktadır (Yuval-Davis, 2010: 118).

Postkolonyal Feministler, Bhabha’nın tanımını benimsemekle beraber, eksik bıraktığı önemli noktalara değinerek, melezlik kavramının gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bhabha’ya göre, melezlik, kolonyal erkek öznenin konumlandırılma tarzının değil, manevi hayatının bir karakteristiği gibidir (Patke, 2006: 371). Postkolonyal Feministler buna ek olarak, söz konusu olan eril öznenin, toplumsal cinsiyet, sınıf ya da mevki gibi değişkenlere göre farklılaştırılması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte, melez kimlik süreç içinde “öteki” olarak dışlamak ve/veya sömürmek için kullanıldığında ırkçılığı yaratır (Yuval-Davis, 2010: 100).

3.2.7. Küreselleşme

Postkolonyal Feministlere göre küreselleşme çok boyutlu olarak değerlendirilmesi gereken bir kavramdır. Ekonomi, onun en temel boyutudur ve Postkolonyal Feministler de onun ekonomi tabanlı olduğunu düşünmeleri nedeniyle, küreselleşmeyi daha çok kapitalizm ile birlikte değerlendirmişlerdir. Onlara göre, “küreselleşme bir slogandır, yıpranmış, yeterince anlaşılmamış bir kavramdır. Yerküre üzerinde gerçek iktidarların değişim geçirmesini ve yeniden kurulmasını niteler. Kurumlar ve iktidar sahipleri, kısmen iktidarın işleyişini saklayarak veya mistik hale getirerek eşitsizliği yönetir ya da idame eder” (Mohanty, 2008: 244). Küreselleşmenin

daha anlaşılır olabilmesi için, Postkolonyal Feministlere göre, yapılması gereken onu “sınırsızlık” çağının üretimi olarak yorumlamaktır. Yani, bunun anlamı, 1990’ların başında Sovyetler Birliği’nin çöküşüyle başlayan küreselleşme; teknolojinin sağladığı hareketlilik ve sınırsızlık, finans sermayesi, çevresel atıklar, yönetim tarzlarının (örneğin, Dünya Ticaret Örgütü) yanı sıra ulus-aşırı siyasal hareketler (örneğin, Dünya Bankası ve IMF’ye karşı mücadeleler) aracılığıyla tanımlanır (Young, 2003: 129).

Postkolonyal Feminist bakış açısıyla küreselleşme aslında kapitalizmin hâkim olduğu bir devirde iktidardaki kaymalar ve bu iktidarın mistikleştirilmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla, küreselleşmeyi piyasa ideolojisini iş dünyasından devralınmış bir dizi maddi pratikle birleştiren bir süreç olarak değerlendirmek mümkündür. Bu noktada küresel kapitalizm anlayışı ortaya çıkmaktadır. Küresel kapitalizmin gelişiminin temelinde, hem sömürgeleri yardımıyla boyunduruk altına alınıp sömürüldükleri özgün bir uluslararası işbölümü hem de cinsiyete dayalı işbölümünün özgün bir güdümlenmesi yatmaktadır (Mies, 2012: 213). Küresel kapitalizmin temel araçları mülkiyet, meta mübadelesi ve ekonomik gelişmedir. Postkolonyal Feministler de bu üç aracın akademi ve bilgi ile bağlantısına vurgu yapmaktadır. Onlara göre, bilgi ya da araştırma bulgularının fikri; mülkiyete, pazarlanabilir metaya ve ekonomik gelişmeye dönüştürülmektedir (Mohanty, 2008:247).

Yukarıda ele alınan ve bu başlık altında ele alınmamış olan argümanlar haricinde, çözüm odaklı bir argüman geliştiren Postkolonyal Feministler, bütün kadınların kendilerini çevreleyen sınırları aşması gerektiğini önermektedirler. Bu anlamda, ekonomik ve toplumsal açıdan adil bir Feminizm yaratılmasının önemini savunmaktadırlar. Adil bir Feminizm ya da Feminizm’in adil olması demek, kadın olmanın yaşadığımız dünyada siyasal sonuçları olduğuna, bunun ekonomik ve toplumsal marjinalite ve/ veya ayrıcalığına bağlı olarak kadınlar üzerinde insafsız ve adilane olmayan etkileri olabileceğine dair berrak bir kavrayışa sahip olmak demektir (Mohanty, 2008: 4). Bununla birlikte, dünyanın dört bir tarafında, iç içe geçmiş olan seksist, ırkçı, kadın düşmanı, heteroseksist süreçler ve kadına karşı haklı olduğu var sayılan şiddet toplumsal dokuların ayrılmaz bir parçası haline geldiği için bütün bunları kabul etmek, iç içe geçmiş olan bu sistemlerin barındırdığı davranışları, tutumları,

kurumları ve bunlarla ilişkili politikaları açıkça çözümlmek ve eleştirmek öncelikli adımdır (Mohanty, 2008: 4-5). Daha sonrasında ise, adil bir feminizm oluşturma yolunda feminist siyasetin dönüştürülmesi ve bu dönüşümü gerçekleştirecek stratejiler oluşturulması gereklidir. Ayrıca, sömürgeleştirmeye karşı koymak, antikapitalist eleştiri ve dayanışma Postkolonyal Feminizm tarafından savunulan, yukarıdakilerle bağlantılı olan bir çözüm önerisidir.

3.3. Hindistan Örneği Çerçevesinde Postkolonyal Feminizm’de “Küresel Kızkardeşlik” Kavramı

3.3.1. Hindistan’da Kadınların Durumu

Hindistan’da kadınların durumu incelenirken, çeşitli koşullar altında Hintli kadınların maruz kaldıkları uygulamalar ve eril baskılar temelinde söz konusu inceleme yapılmaya çalışılacaktır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Hintli kadınlar söylemiyle, sınıf, din vb. değişkenler göz ardı edilmemektedir. Söz konusu söylemin kullanılması, genelleme yapma gereğinden kaynaklanmaktadır.

3.3.1.1. İşgücü

Üçüncü Dünya kadınlarının uluslararası işbölümünden dolayı en fazla yıkıma uğrayan kesim olduğundan yukarıda bahsedilmişti. Uluslararası işbölümü kapsamında, Üçüncü Dünya kadınları, ya bazı sözde gelir getirici faaliyetlerde çalıştırılmakta ya da ev kadınları haline getirilmektedir (Bulbeck, 1997, 121). Üçüncü Dünya kadınlarının uluslararası işbölümünde konumlandırıldığı alanlardan biri seks turizmidir. Hindistan’da bir sahil eyaleti olan Goa, seks turizminin teşvik edildiği bölgelerden biri haline gelmiştir; bu bölgede fuhuşu açıkça yasaklayan yerel kanunlar sadece kadın pazarlayıcıları ve bar sahipleri tarafından değil, Hindistan polisi ve turizm görevlileri tarafından da görmezden gelinmektedir (Enloe, 2003: 70). Kadınların uluslararası işbölümündeki diğer konuları, sağlığa zararlı işlerde işçiler, sağlık ve verimlilik alanında yapılan sömürgeci ve tehlikeli deneylerde kobaylar, büyük çokuluslu şirketler

ve yanı sıra daha küçük sanayiler için en ucuz emekçiler olarak yer almaktır (Loomba, 2000: 198).

Çizelge 3.1: 1983-2008 Yılları arasında kadınların işgücüne katılma oranı (%)*

	1983	1993/94	1999/2000	2004/05	2007/08
Hindistan Geneli	68.3	71.2	62.8	62.5	58.7
Kadın	40	46.5	38.9	38.6	32
Erkek	90.5	90.2	85.6	85.5	84.6
Hindistan'ın Taşra Bölgeleri	70.5	75.5	66.3	65.9	61.7
Kadın	45.1	53.1	45.2	44.7	37.6
Erkek	91.1	92	87	86.9	85.6
Hindistan'ın Kentsel Bölgeleri	61.8	54.3	54.2	55	52.2
Kadın	23	23	22.5	24.3	19.7
Erkek	88.6	82.4	82.4	82.7	82.5

*Yukarıdaki çizelgede yer alan oranlar, aktif olarak çalışanları ve iş arayanları kapsamaktadır.

Kaynak: Surjit S. Bhalla ve Ravinder Kaur, "Labor Force Participation of Women in India: Some Facts, Some Queries", http://www.lse.ac.uk/asiaResearchCentre/_files/ARCWP40BhallaKaur.pdf, (25.06.2013).

Diğer taraftan, Güney Hindistan'da çok eski zamanlardan beri ırgatların yardımıyla toprağını işleyen toprak sahipleri, orta halli ve zengin çiftçiler, tarlada yapılan tüm işler için geçici gündelik işçi ya da ırgat olarak çoğunlukla kadınları çalıştırmaktadır (Ray, 2005: 337). Geçici tarım işleri yapan kadınlar, işlerini ve gelirlerini garanti eden geleneksel köy normlarının kapitalist tarımcılığın etkisiyle yıkıldığına tanık olmaktadır. Bunun kanıtını şu şekilde ifade etmek mümkündür: Söz konusu kadınlar eğer asgari ücretin yasal olarak güvence altına alınmasını talep ederlerse giderek daha fazla şiddete maruz kalmaktadırlar (Mies, 2011: 267). Köylü

kadınlar, eğer toprak reformuyla yasal olarak kendi paylarına düşen toprağı ekmeğe çalışırlarsa, tecavüze uğrarlar, kulübeleri yakılır, kocalarına dayak atılır (Mies, 2011: 267).

Hindistan’da kadınların ev kadınlaştırılması ya da ev eksenli çalışma şeklinde ifade edilebilecek durum, kapitalist üretim ilişkilerinin ev kadını olarak tanımlanan kadın işçilerin sırtında nasıl inşa edildiğine işaret etmektedir (Mohanty, 2008: 213). Dantel ve hasır üreticiliği ev eksenli çalışmaya gösterilebilecek örnekler arasındadır. Bir iş değil, bir “faaliyet” olarak görülen bu çalışma biçimi, kadınların evde geçirdikleri boş vakitleri değerlendirme şeklinde tezahür ettiğinden, kadınlar kendilerini işçi değil ev kadını olarak görür. Hindistan’ın Narsapur şehrinde, 19. yy.’da dantel işleyen kadınlar, günlük sekiz saatlik çalışma karşılığında 0,58 Rupî²⁶ ücret almaktaydılar (Mies, 2011: 251). Burada vurgulanması gereken nokta, ev kadınları olarak dantelcilik yapan yüz binden fazla kadının, istatistiklerde hiçbir yerde çalışıyor olarak gözükmemesi ve söz konusu kadınların kendi ihtiyaçlarını karşılamak için değil, ABD, Avustralya ve Avrupa’ya ihraç edilmesi için dantel işlemeleridir. Zamanla, bölgede büyük ihracat ticarethaneleri ortaya çıkmış ve bu kadınların sömürsünden milyonlarca rupî kazanmışlardır (Mies, 2011: 252).

Dolayısıyla, işgücü açısından Batı-dışı kadınlar içerisinde Hintli kadınların maruz kaldıkları çalışma şartları Batılı orta sınıf kadınların işgücünde yaşadıkları sorunlardan oldukça farklıdır. Hintli kadınlar hem çok daha ağır işlerde çalışarak sağlıksız koşullara maruz kalmakta hem de oldukça düşük ücret alarak yaşamlarını devam ettirmeye çalışmaktadırlar. Kaldı ki Hindistan’da işgücü açısından kadınların durumu bölgeden bölgeye göre farklılık gösterirken, dünya çapında kadınların aynı koşullarda çalıştığını öne sürmek yanlış olacaktır. Bu nedenle işgücü açısından küresel kız kardeşlik kavramında varsayıldığı gibi dünyadaki tüm kadınların aynı ezilmişlik deneyimlerine sahip olmaları mümkün değildir.

²⁶ Rupî, Hindistan’ın para birimidir.

3.3.1.2. Aile ve Hukuk

Dokuz yüz milyon nüfusa sahip olan Hindistan'ın, otuz milyon kadar kadının “kayıp” olduğu ve cinsiyetçiliğin son noktasının yaşandığı bir ülke olduğunu söylemek mümkündür (O'Reilly ve Habegger, 2007: 339). Buna rağmen, aile ilişkilerinde anaerkilliğin (matriliny) geçerli olduğu bazı durumlar söz konusudur: kız çocukları da erkek çocukları da anne soyunun daimi üyesidir ve akrabalık bağları anne üzerinden kurulmaktadır (Desai ve Thakkar, 2004: 72).

1955 yılından sonra, kadınlar için evlilik yaşı on sekiz olarak belirlenmiş olmasına rağmen (Hepburn ve Simon, 2006: 227), Hindistan'ın Racastan bölgesindeki köylerde hala kız çocukları on yaşına bastıklarında evlendirilmekte ve adet görene kadar babalarının evinde kalmalarına izin verilmektedir (O'Reilly vd., 2007: 341). Ayrıca, Hindistan'da yaygın olarak evliliklerde kadın tarafının dört yıllık geliri “drohama”²⁷ olarak damada ödendiği için ailelerin kız bebeklerini istememeleri söz konusu olmaktadır (Alptekin, 2006: 68). Drohama nedeniyle, şehirlerde kadınlar kız çocuk sahibi olacaklarını öğrendiklerinde genellikle 1970'lerde uygulanmaya başlanmış olan kürtaja başvurmaktadır; hükümet, kürtaj yoluyla kız bebeklerin alınmasını önlemek adına, doktorların çocuğun cinsiyetini anne karnındayken bildirmesi yasaklanmıştır (Sayın, 2010: 39).

Kanunlar hakkında, Hindistan'da kadınları koruyan yasaların gelenekler karşısında etkisiz kaldığını söylemek mümkündür. Hindistan anayasası, eşit işe eşit ücret öngörmekte, “Baş belası Havva” olarak adlandırılan bazı yasalar kadına dayığı, manevi baskıyı, çocuk evliliklerini, drohamayı ve tacizi yasaklamaktadır (O'Reilly vd., 2007: 339). Taciz kanunen yasak olduğu halde gazetelerde önce tecavüz edilip sonra öldürülen kadınların haberlerinin sıkça yer alması söz konusudur (Sayın, 2010: 22). Tecavüze dair daha somut bir örnek şöyle gerçekleşmiştir: Bir yaşında bir kız bebeğin iki yaşındaki bir erkek bebekle evlendirilmesi üzerine polise şikâyetle bulunan Bhanwari Devi adında bir kadına, kız bebeğin ailesindeki beş erkek tarafından evi basılarak tecavüz edilmiş, kocasına da bu tecavüz izlettirilmiştir (O'Reilly vd., 2007:

²⁷ Drohama, evlilik öncesi kadına ailesi tarafından sağlanan ve evlilik sonrasında yönetimi erkeğe, yani damada geçen varlıkların tümüdür.

338). Diğer taraftan, Hindistan kanunlarına göre, kadınların kocalarından bağımsız olarak toprak sahibi olması mümkün değildir; kız çocuklarının ise babalarının evindeyken toprak parçası gibi herhangi üretim varlığına sahip olması söz konusu olmaz (Ray, 2005: 27, Alptekin, 2006: 65).

1992 yılında Hint hükümeti kız çocuklar için “yaşama hakkı tartışılmaz” şeklinde bir yasa getirmiştir ancak yasa erkek çocukların emzirilmesini, her yıl bir buçuk milyon bebeğin ölümüne neden olan ishalin tedavisinde erkek bebeklere öncelik tanınmasını öngörmektedir (O’Reilly vd., 2007: 340). Şunu belirtmek gerekir ki yasalara rağmen geleneklere bağlı olarak hareket eden bir toplum olarak Hint toplumunda yasaların işletilmesi pek mümkün olmamaktadır (Sayın, 2010: 18). Dolayısıyla, sadece gelenekler doğrultusunda değil, kanunlar çerçevesinde de kadınlar Hindistan’da ikincil konuma itilmektedir. Geleneklere bağlı olarak kadınların ezilmesi ve ikincilleştirilmesi ise kanunlarla korumaya alınan kadın hakları içinse genellikle herhangi bir yaptırım uygulanmamaktadır. Böyle bir durum, Batılı kadınlar için pek söz konusu olmamaktadır. Bu nedenle yine küresel kızkardeşliğin varsaydığı gibi aynı deneyimler söz konusu değildir.

3.3.1.3. Şiddet ve Cinsel İstismar

Genel anlamda şiddet, çağdaş patriarkanın sistemik ve temel bir özelliğidir (Ray, 2005: 161). Hindistan’da patriarkal sistemin getirdiği şiddet ve cinsel istismar bağlamında görülen uygulamalar, tecavüz, sati, seks işçiliği ve drohama cinayetleri gibi olaylardır. Söz konusu uygulamalar, sadece erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümü olarak değil sistemik bir sonuç olarak da değerlendirilmelidir.

Sati, dul kalmış olan kadınların kocaları uğruna yakılarak öldürülmeleridir. Bu gelenek, özellikle Hindistan’da yaygın olarak görülmektedir. On altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca kadınların yaşamlarını derinden etkilediği bir gerçektir. Bu tatsız deneyimi yaşayan kadınlar sadece yoksul olanlar değil, aynı zamanda saray kadınları ve orta/üst sınıf kast kadınlarıdır (Rajan, 1993: 17-33). Sati uygulaması Hindistan’da 1829 yılında kanuni olarak yasaklanmış olmasına rağmen, Sati Komisyonu ancak 1987’de

oluşturulabilmiştir ki bunlara rağmen sati geleneğinin azaldığını söylemek pek mümkün değildir (Desai vd., 2004: 136-137).

Drohama uygulamasından yukarıda bahsedilmişti. Bazı kocalar drohamayı bir kazanç kapısı olarak görmekte; eğer kadının ailesi tarafından vaat edilen para ya da mal evlilikten hemen sonra teslim edilmezse kadın (gelin) intihar yoluyla yaşamına son verecek ya da kocayı başka bir drohama bulması için özgür bırakacak kadar dövülmektedir (Alptekin 2006: 68). Teslim edilmeyen ya da damadın ailesi tarafından yetersiz bulunan drohama sebebiyle, kadın (gelin) yakılarak öldürülür ve kamuoyuna da kadının kendisini yakarak intihar ettiğini ya da yemek yaparken kaza sonucu yandığını açıklar (Narayan, 1997: 83).²⁸ Neredeyse hiçbir drohama davası polis veya hukuk mahkemeleri tarafından ele alınmaz; gazetelerde ise yalnızca kenar sütunlarda “Bir kadın intihar etti.” ya da “Yemek yaparken çıkan yangında bir kadın öldü.” şeklinde haber olarak verilir (Mies, 2011: 272). Yaşanan bu olaylar “drohama ölümleri/cinayetleri” ya da “gelin yakılması” olarak bilinmektedir (Alptekin, 2006: 68).

İnsan ticaretini kontrol altına alma amacıyla Hindistan anayasasında bazı özel hükümler düzenlenmiştir: Anayasanın 23. Maddesi insan ticaretini açıkça yasaklamıştır; Hindistan Ceza Kanunu'nun 372. ve 373. bölümleri reşit olmayanların fuhuş amaçlı alınıp satılmasının ceza ile karşılık bulacağını ifade etmektedir (Desai vd., 2004: 140). Ne var ki Hindistan'da söz konusu yasaklar ve cezalar olmasına rağmen kadınlar seks işçisi olarak çalıştırılmaktadır. *The Times of India* gazetesinin 23 Ağustos 2004 tarihli bir haberine göre, Hindistan'ın Bombay şehrinde binlerce kadın, evlilik ya da şehirlerde iş bulma vaatleriyle kandırılarak barlarda fuhuşa zorlanmaktadır (Katrak, 2006: 72). Söz konusu kadınlardan bazıları da işsiz kocaları ya da babaları tarafından sex ticareti içine zorla sürüklenmektedir (Katrak, 2006: 72). Kadın kaçakçılığı olarak adlandırılan bu durumun sebeplerini ülkedeki cinsiyet eşitsizliği, yerel yoksulluk ve ekonomik işkence olarak görmek mümkündür (Banerjee, 2011: 31).

²⁸ Hali vakti yerinde orta sınıf aileler için ödeyecekleri drohama nakit olarak 500.000 Rupı ya da daha fazlası, buna ek olarak buzdolabı, motosiklet, TV seti, altın, radyo, saat, araba gibi itibarlı mallar ve seyahatler şeklinde ödenmektedir. (Bk. Maria Mies (2011) *Ataerki ve Birikim: Uluslararası İşbölümünde Kadınlar*, Ankara: Dipnot Yayınları, s. 271).

Tecavüzün en yoğun ve toplu biçimde baş gösterdiği zamanlar, kuşkusuz savaş zamanlarıdır. Savaş zamanlarında gerçekleşen toplu tecavüzleri, açık savaş halinin araçlarından biri olması nedeniyle, “sistemik tecavüz” olarak adlandırmak mümkündür (Enloe, 2006: 199). Hindistan’da sistemik tecavüzün en somut örneği, Britanya’nın sömürgesinden 1947 bağımsızlığını kazanan kolonyal Hindistan’ın bağımsız devletler olarak Hindistan ve Pakistan olarak ayrılması sırasında yaşananlardır (Ray, 2005: xxxiv). Bölünme sırasında yaşanan savaşlarda tecavüze uğrayan kadınların kimlikleri belirsizdir, tecavüz edenlerin ise, bireysel kimlikleri belirtilmemektedir. 1947’den beri gerçekleşmiş olan toplam dört çatışmadan dolayı, kadınlar altmış yılı aşkın bir süredir sistemik tecavüz denen şiddet aracına maruz kalmaktadır (Banerjee, 2011: 72). Sistemik tecavüzün bir diğer örneği ise Hindistan’ın Gujarat eyaletinde meydana gelmiştir.

Gujarat’ta 28 Şubat 2002’de toplumsal bir ayaklanma baş göstermiş ve 3 Mart’a kadar sürmüştür. Bu ayaklanmanın sebebi ise 27 Şubat 2002’de Ayadhoya’dan dönen trende bulunan 58 Hintli gönüllü militanın yakılarak öldürülmesidir. 3 Mart’ta durulmuş gibi gözükken ayaklanma, 15 Mart’tan itibaren yeni bir şiddet dalgasıyla tekrardan başlamıştır. Söz konusu ayaklanmada öldürülenlerin sayısı 1000’in altıyla 2000’in üstü arasında değişmektedir. Ölenler arasında Müslümanların sayısı Hinduların sayısından 15 kat daha fazla olmuştur. 500’den fazla cami ve dergâh tahrip edilmiş; Gujarat’ta yaşayan muazzam sayıda Müslüman, yaşadıkları yeri terk etmek zorunda kalmıştır. Müslüman karşıtı olan bu ayaklanmanın en göze çarpan kısmı kadınlara karşı uygulanan sistemik tecavüz aracılığıyla boyun eğdirmeye başvurulmuş olmasıdır. En az 250 kadın vahşi bir şekilde grup tecavüzüne maruz bırakılmış ve diri diri yakılmıştır. Bununla birlikte, kadınlar gruplar halinde çırılçıplak soyunmaya zorlanmış ve yüzlerce mil koşturulmuştur. Vücutlarına değişik aletler sokularak işkence yapılmış ve bedenlerine dini semboller kazınmıştır. En kötüsü de sistemik tecavüze maruz bırakılan kadınların Hindu saldırganlarına karşı hiçbir resmi tatbikat yapılmamış; polis, şikâyetleri ciddiye dahi almamıştır.²⁹ Söz konusu ayaklanmada Müslüman kadınlara yönelik sistemik tecavüzün iki amacı olduğunu ifade etmek mümkündür: Müslüman kadınları gaddarca davranışlara maruz bırakmakta ve onları koruyamayan Müslüman

²⁹ Bk. Andrew Heywood (2013) *Küresel Siyaset*, Çev. Nasuh Uslu ve Haluk Özdemir, Ankara Adres Yayınları, s. 496.

erkeklere leke sürmektedir; ikinci amacı ise Müslümanların toplumsal onuruna tecavüz ederek Müslümanları terörize etme ve onları ‘Hinduların Hindistan’ından sürmektir.³⁰

Şiddet ve cinsel istismar bağlamında, Hindistan’da bir kadın her 26 dakikada bir tecavüz ya da cinsel tacize maruz kalmakta; 102 dakikada bir drohama cinayete kurban gitmekte; 51 dakikada bir cinsel istismara uğramakta ve ceza gerektiren işkence ya da zulüm görmektedir (Nair vd., 2004: 211). Diğer taraftan, Hindistan Ceza Kanunu’nun kadına karşı işlenen suçlar kapsamına aldığı, tecavüz, drohama cinayetleri, kız kaçırma, koca ve akrabalar tarafından uygulanan işkence suçlarının kayıt altına alınabildiği³¹ kısmı 2012 yılı verilerine göre şehirden şehire göre değişiklik göstermektedir.

Çizelge 3.2: Hindistan’da kadınlara karşı işlenen suç oranları (2012)

Şehir	Kadın Nüfusu	Tecavüz	Kız Kaçırma	Drohama Cinayetleri	Koca ve Akrabaların Uyguladığı İşkence
Andhra Pradesh	426.490	1.341	1.403	504	13.389
Delhi	85.430	706	2.160	134	1.985
Maharashtra	547.550	1.839	1.140	329	7.415
Uttar Pradesh	971.760	1.963	7.910	2.244	7.661
Hindistan Geneli	5.851.890	24.923	38.262	8.233	106.527

Kaynak: Crimes in India, 2012, National Crime Record Bureau, <http://ncrb.gov.in/>, (23.06.2013).

Drohama cinayetleri Hindistan’dan başka bir ülkede görülememesi nedeniyle Batılı ve Hindistan harici Batı-dışı kadınların deneyimleriyle kıyaslanamayacak bir özelliğe sahiptir. Bu noktada, küresel kızkardeşlik kavramının kişisel olanın politik

³⁰ Dibyesh Anand (2007) “Anxious Sexualities: Masculinity, Nationalism and Violence”, **The British Journal of Politics and International Relations**, Cilt. 9, Sayı. 2’den aktaran Heywood, a.g.e, s. 496.

³¹ Hindistan Ceza Kanunu’nda tanımlanmış olan söz konusu suçlar kapsamında, polise bildirilen vakaların tamamı kayıt altına alınmamaktadır (Bk. Nair vd., 2004: 211).

olduğuna yaptığı vurgu da bu noktada anlamsızlaşmaktadır. Zira drohama cinayetleri sadece Hindistan'da yaşandığı için, bunu yaşamamış olan kişiler tarafından anlaşılması sanıldığı kadar kolay değildir. Deneyimler bu şekilde farklılaşırken, dünya üzerindeki tüm kadınların birbirlerini anlayan kız kardeşler olduğunu ileri sürmek zorlaşmaktadır. Diğer taraftan, ortalamaya vurulduğunda, Hindistan'da kadınların ne sıklıkta şiddete ve cinsel istismara maruz kaldığı yukarıda ifade edilmişti. Batı'da da kadınların zaman zaman şiddet ve cinsel istismara maruz kalması söz konusudur. Ancak, Hindistan'daki sıklıkla bu türden şiddete maruz kalmaları söz konusu değildir.

3.3.1.4. Eğitim ve Siyasal Katılım

Hindistan anayasasına göre, eğitim, hem erkek hem de kız çocukları için altı yaş ile on dört yaş arasında zorunlu ve ücretsizdir (Hepburn vd., 2006: 226). Ancak Hindistan'da okuryazarlık oranı bölgeden bölgeye değişmektedir ve ülkenin her yerinde erkeklerin okuryazarlık oranı daha yüksektir: Söz konusu eşitsizlik Kuzey Hindistan'ın genelinde ve kırsal bölgelerde şehirsal bölgelere göre daha fazladır (Alptekin, 2006: 71). Hindistan nüfusunun %80'inin yaşadığı kırsal bölgelerde, kız çocuklarına, ikamet ettikleri bölgelere belli uzaklıkta olan eğitim kurumlarında eğitim almalarına güvenlik sebebiyle genellikle izin verilmemektedir (Banerjee, 2011: 102). Bu nedenle, 2004 verilerine göre kişi başına düşen gelirin 120 rupiden az olduğu kırsal bölgelerde, erkeklerin %54'ü okula giderken, kadınların %31'i okula gidebilmektedir (Desai vd., 2004: 56). Şehirlerde ise yine aynı gelir grubunda yer alan bölgelerde, erkeklerin okula gitme oranı %64 iken, kadınların eğitim alma oranı %51 civarındadır (Desai vd., 2004: 56). Kırsal bölgelerde kız çocuklarının 12 yaşında evlendirildiği ve 13 yaşında da çocuk sahibi olduğu göz önünde bulundurulursa (Banerjee, 2011: 114), eğitim oranının kırsal bölgelerde kız çocukları için neden daha düşük olduğu ortadadır (O'Reilly, 2007: 341).

Eğitim açısından bakıldığında, Hindistan'da kırsal bölgelerde çocuk gelin sayısı kentsel bölgelere göre oldukça fazladır. Yukarı'da da bahsedildiği gibi, Kuzey Hindistan'da eğitimde kadın erkek eşitsizliği, Güney Hindistan'a göre daha fazladır. Bu açıdan, görüldüğu gibi, belirli bir toplum içerisinde bile çeşitli bölgelere göre kadınların eğitim alma oranı değişiklik gösterirken, tüm dünyada kadınların eğitime ulaşma

olanaklarının aynı olmasından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, yine küresel kızkardeşlik kavramı bu durumu açıklamada yetersiz kalmaktadır.

Çizelge 3.3: Hindistan’da cinsiyete göre okur-yazarlık oranları (2001-2008)

Sayım Yılı	Toplam Nüfus (Milyon)	Erkek (%)	Kadın (%)	Tüm Kişiler (%)	Okur-Yazarlıkta Cinsiyet Ayrımı	Cinsiyet Oran
1951	361.09	24.95	7.93	16.67	3.15	946
1961	439.23	34.44	12.95	24.02	2.66	941
1971	548.16	39.45	18.69	29.45	2.11	930
1981	685.18	46.74	24.88	36.67	1.89	933
1991	846.30	64.20*	39.19*	52.19*	1.64	929
2001	1028.61	75.85*	54.16*	65.38*	1.40	933
2008	1150.00	83.00*	67.00*	75.00*	1.25	-

*7 yaş ve üzeri nüfusu kapsamaktadır.

Kaynak: C. P. S. Chauhan (2011) “Participation of Women in Higher Education: The Indian Perspective”, **Analytical Reports in International Education**, Cilt. 4, Sayı. 1, 2011, s. 72.

Siyasal katılım bağlamında, Hindistan’da kadınlar seçme ve seçilme hakkını 1950 yılında elde edebilmişlerdir (Hepburn vd., 2006: 230). Ne var ki politikacı ve yönetici statüsündeki kadınlar büyük şehirlerden ve önemli eğitim kurumlarından gelen, liberal ve kozmopolitan yaşam stillerine sahip karar alıcı pozisyonlarda sayısı az olan kişilerdir (Ray, 2005: 547). Ancak yine de 1952’den 1998 yılına kadar yapılan 11 seçimde kadınların seçme ve seçilme oranları azımsanamayacak oranda artış göstermiştir. Öyle ki 1952 yılında kadınların seçme ve seçilme oranı %37.1 iken, 1998’de söz konusu oran %58.02’ye yükselmiştir (Desai vd., 2004: 98). 1966 yılında Hindistan’ın ilk kadın başbakanı Indira Gandhi seçilmiş ve beş yıl süreyle başbakanlık yapmıştır (Hepburn vd., 2006: 230). Hindistan parlamentosunda bulunan milletvekillerinin içerisinde kadınların oranı %9.3’ür: Toplamda yedi adet kadın milletvekili bulunmaktadır (Hepburn vd., 2006: 230).

Çizelge 3.4: Kadınların Federal Meclis'in Avam Kamarasındaki Temsiliyeti (1952-2004)

Avam Kamarası	Yıl	Toplam Sandalye	Erkek Sayısı	Kadın Sayısı	Kadın Adayların Toplam İçindeki Oranı
I	1952	499	477	22	4.41
II	1957	503	473	27	5.40
III	1962	523	469	34	6.76
IV	1967	521	492	31	5.93
V	1971	544	499	22	4.22
VI	1977	544	525	19	3.49
VII	1980	544	516	28	5.15
VIII	1984	517	500	44	8.09
IX	1989	544	490	27	5.22
X	1991	543	505	39	7.17
XI	1996	543	504	39	7.18
XII	1998	543	500	43	7.92
XIII	1999	543	494	49	9.02
XIV	2004	543	499	44	8.1

Kaynak: "Lok Sabha Members", Lok Sabha Secreteriat, New Delhi'den aktaran Malathi Subramanian, "Political Participation and Representation of Women in Indian Politics, http://www.du.ac.in/fileadmin/DU/Academics/course_material/hrge_08.pdf, (26.06.2013).

Siyasal katılım ile ilgili olarak kadınların nispeten başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca, Indra Gandhi örneği de Hindistan'ın yukarıda bahsedilen koşullarına göre göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Bu nedenle, küresel kızkardeşlik kavramında varsayıldığı gibi kadınlar sadece ezilen konumunda olan nesnelere değildir. Uluslararası sistemde aktif rol oynadıklarını söylemek mümkündür. Bu nedenle, kadınların erkeklerden bağımsız bir tarihi yoktur; eril tarih içerisinde patriarkal sistemin devamında özne konumunda da yer almışlardır.

Çizelge 3.5: Kadınların Federal Meclis'in Lordlar Kamarasındaki Temsiliyeti (1952-2006)

Lordlar Kamarası	Yıl	Toplam Sandalye	Erkek Sayısı	Kadın Sayısı	Kadın Adayların Toplam İçindeki Oran
I	1952	219	203	16	7.31
II	1957	237	219	18	7.59
III	1962	238	220	18	7.56
IV	1967	240	220	20	8.33
V	1971	243	226	17	7.00
VI	1977	244	219	25	10.25
VII	1980	244	220	24	9.84
VIII	1984	244	216	28	11.48
IX	1989	245	221	24	9.80
X	1991	245	207	38	15.51
XI	1996	223	204	19	8.52
XII	1998	245	230	15	6.12
XIII	1999	245	226	19	7.76
XIV	2005	243	218	25	10.29
XIV	2006	242	218	24	9.92

Kaynak: “Lok Sabha Members”, Lok Sabha Secreteriat, New Delhi’den aktaran Malathi Subramanian, “Political Participation and Representation of Women in Indian Politics, http://www.du.ac.in/fileadmin/DU/Academics/course_material/hrge_08.pdf, (26.06.2013).

3.3.2. “Küresel Kızkardeşlik” Kavramı’nın Postkolonyal Feminist Eleştirisi

Kızkardeşlik anlayışının Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’nda nasıl bir ifade bulduğundan çalışmanın ikinci bölümünde bahsedilmişti. Çalışmanın bu kısmında öncelikle Postkolonyal Feministler tarafından kızkardeşlik anlayışına getirilen eleştirilerden bahsedilecek ve kızkardeşlik üzerine yazılmış metinlerin eksikleri ile

olumlu yönleri incelenecektir. Daha sonra Fred R. Dallmayr'ın önerdiği “diyalog” türlerine değinilecektir. Bu bağlamda, Batı-dışı kadınları da kapsayacak bir Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı'nın olasılığı tartışılacaktır.

Postkolonyal Feministler küresel kızkardeşlik anlayışını tamamen reddetmezler; yaptıkları yorum ve eleştiriler Feminist Kuram'ın kendilik bilincini geliştirmesini destekleme amacı taşımaktadır. Ne var ki Postkolonyal Feminist Kuram söz konusu anlayışın tüm kadınları, çağdaş dünya tarihinin dışına yerleştirdiğini ileri sürmektedir (Mohanty, 2008: 159). Bununla birlikte, küresel kızkardeşlik anlayışı sadece Batılı beyaz orta sınıf kadınların deneyimlerini kapsadığı için Postkolonyal Feministler tarafından pek işlevsel görülmemektedir (Morton, 2003: 139). Ayrıca, kızkardeşlik anlayışı, söz konusu kurama göre, tüm kadınlar arasındaki sınıfsal, etnik, dini ve kültürel farklılıklar nedeniyle üniter bir kategori olarak düşünülemez (Morton, 2003: 72). Buna göre, kadınların ikincil konuma itilmesini tek bir açıklamaya indirgeyen bir yaklaşım, dünya kadınlarının çoğunluğunun deneyimlerinin dışlanması anlamına gelir (Jackson vd., 1998: 23). Bununla birlikte, Postkolonyal Feministlere göre, Batılı Feminist Kuram'ın öne sürdüğü gibi bir kızkardeşlik söz konusu değildir çünkü “kızkardeşler” arasında hala bir eşitsizlik söz konusudur (Naghibi, 2007: xvii). Zira bu anlayış, tek tip bir kadın varlığından söz etmeye, toplumsal değişimin göz ardı edilmesine ve tarihsel süreç içerisinde söz konusu kadın tipinin sabit kalması varsayımına neden olur. Oysa yukarıda bahsi geçen Batılı beyaz kadının deneyimleri ile Hindistan'daki kadınların maruz kaldıkları baskı ve zorluklar birbirine eş tutulamaz. Buna ek olarak, Batılı beyaz kadının da Hintli kadının da içinde yaşadıkları toplumlarda konumları zaman içinde aynı toplum içerisinde farklılık gösterirken, birbirinden farklı toplumların içindeki kadınları zamansal ve mekânsal olarak eşdeğer görmek mümkün değildir. Ancak, Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı'nın önerdiği kızkardeşlik yaklaşımı, kadınlar arasındaki güç ilişkilerini kuramın dışında bırakmaktadır: Örneğin, anne ile kızı arasındaki ilişkide annenin kızına karşı üstün konumda olması (Bulbeck, 1997: 98).

Diğer taraftan, kızkardeşlik anlayışı, Postkolonyal Feminist Kuram'a göre, Batılı beyaz ve orta sınıf olmanın ayrıcalıklarına sahip bir konumdan konuşmayan,

konuşamayan kadınlar için tehlikeli sonuçlar doğurabilecek bir yaklaşımdır (Mohanty: 2008: 159). Söz konusu bu durum, Morgan tarafından ifade edilmiştir: kadın sosyal bilimciler erkek-merkezli bakıştan daha kolay kurtulurlar ve araştırmaları sırasında kadınlarda daha çok güven uyandırır (Morgan, 1996: xvii). Buradaki sorun Postkolonyal Feminist Kuram'a göre, kurban kadın ve hakikat anlatıcısı kadın şeklinde bir "kendi-öteki" (self-other) ilişkisi ortaya çıkar (Katrak, 2006: 46). Bu ilişkide sosyal bilimci hakikat anlatıcısı kadın, Batılı aydın ve gelişmiş temsil ederken, kurban kadın da Batı-dışı kadınların boyun eğmişliğini ifade eder (Naghibi, 2007: xvii). Morgan'ın söz konusu varsayımı ile ilgili diğer bir sorun da kadınların "bastırılmış kadınlığa", erkeklerin de egemen ideolojiye indirgenmesidir (Mohanty, 2008: 162). Zira hakikate ulaşma, kadınlık ya da erkeklikle değil, bilinçli siyasal tercihlerle ve yorumlamayla ilgilidir. Burada yapılması gereken başka bir vurgu da "kendi-öteki" ilişkisi bağlamında renkli kadınların beyaz kadınlar tarafından kurtarılacağı düşüncesidir. Söz konusu bu düşünce, beyaz orta sınıf ve Batılı olmayan kadınların aşağı görülmesine özne olarak değil, nesne olarak ele alınmasına neden olur (Tür vd., 2010: 15).

Kızkardeşlik anlayışıyla ilgili Postkolonyal Feminist Kuram'ın bir diğer eleştirisi, kadınların nesneleştirilmesi üzerinedir. Kızkardeşlik anlayışında "kurban kadın" imgesi, söz konusu nesneleştirmeye sebep olmuştur. Üçüncü Dünya kadınlarının tarihsel aktörlüklerini göz ardı eden kızkardeşlik anlayışına göre, Batılı Feminist kuramın üstün olması ve Batı-dışı kadınların aydın olan Batılı Feminist kuramcılardan "hakikat"i öğrenmesi söz konusu olmaktadır (Morton, 2003: 79). Bu anlamda, "modernlik" ve "aydınlanma" Batılı bir kavram olarak atfedilmekte ve ulaşılması gereken normların Batılı beyaz kadınların normları olduğu anlayışı ortaya çıkmaktadır (Jackson vd., 1998: 251). Bu anlayış iki açıdan sorun teşkil etmektedir. Birincisi, bilime ve bilimsel akla erkeklerin el koymasını eleştiren Batılı Feminist kuram (Ramazanoğlu, 1998: 76) söz konusu yaklaşımıyla, Batılı kadınların Feminist kurama el koyması durumunu yaratarak, çelişki ortaya çıkarmaktadır. Erkeklerin bilime el koymasını eleştirirken, Batı-dışı kadınların bilime yaklaşımını ve deneyimlerini görmezden gelerek, erkeklerin bilim bağlamında kadınlara karşı tutumunu Batı-dışı kadınlara sergileyerek söz konusu çelişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle Batılı Feminist

Kuram, de Avrupa-merkezci bir tarihi ve felsefik analiz geleneği sergilediği gerekçesiyle Postkolonyal Feministler tarafından eleştirilmiştir (Katrak, 2006: 46).

İkinci olarak tarihsel süreç içerisinde kadınların kurban olarak tahayyül edilmesi, kadınların aktör olarak tarihsel süreçte yer almalarını göz ardı eden bir anlayıştır (Mohanty, 2008: 162). Buna göre, tarih erkek inşası olarak görülmektedir ve kadınların eril tarihten bağımsız ve kendilerine ait bir tarihi olması gerekir (Mohanty, 2008: 162). Böyle bir tarih yazımının varlığı, kadınların eril tarihte aktör olarak varlıklarını göz ardı etmektedir. Örneğin; yukarıda bahsi geçen Hindistan'ın ilk kadın başbakanının ve yine Hindistan'daki "Siyahlı Kadınlar"³² hareketinin başarılarını ve Uluslararası İlişkiler'de aktör olarak katkılarının (Cockburn, 2007: 17) inkâr edilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla, kadınların ayrı bir tarihi olduğu varsayımı tüm dünya tarihini erkeklere devretmekle kalmaz; dünya tarihinde etken özneler olarak değil, edilgen nesnelere olarak yer aldığı sonucunu ortaya çıkarır.

Kızkardeşlik kavramı içerisinde sınıf ve etnik kökenin dikkate alınmamış olması, Postkolonyal Feministlerin kızkardeşlik ile ilgili diğer bir eleştirisidir. Postkolonyal Feministlere göre, küresel kızkardeşlik anlayışında, tek bir baskı kaynağı olduğu ve bu baskının da patriarkal zihniyet olduğu düşüncesi hâkimdir (Carby, 1982: 111). Bu bakış açısı, dünyayı erkekler ve kadınlar şeklinde üniter iki grup üzerinden yapılandırması ve sınıf, etnik köken, kast sistemi, sömürgecilik gibi diğer baskı sistemlerini analize dâhil etmemesi nedeniyle Postkolonyal Feministlerce eleştirilmiştir (McEwan, 2001: 98). Buna göre kadınlar Batılı Feminist Kuram'da her zaman erkeklerle karşıtlık içinde görülürler, patriarka her zaman özsel olarak değişmeyen bir erkek egemenliği fenomenidir ve dini, hukuki, ekonomik ve ailevi sistemlerin üstü kapalı olarak erkekler tarafından inşa edildiği varsayılmaktadır (Mohanty, 2008: 163). Oysa kadınlar da patriarkal sistemin üretim ve yeniden üretiminde özneler ve/veya nesnelere olarak yer almaktadır.

³² İsrail kökenli Siyah Kadınlar örgütlenmesi, 1990'lı yıllarda nükleer silahlara karşı ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Hindistan'da Siyahlı Kadınlar'ın bir kolu Asyalı Kadınların İnsan Hakları Konseyi tarafından Bangalore'de başlatılmıştır (Bk. Cynthia Cockburn (2007) Buradan Baktığımızda: Kadınların Militarizm'e Karşı Mücadelesi, Çev. Füsün Özlen, İstanbul: Metis Yayınları, s. 17 ve 80).

Postkolonyal Feministlerin kızkardeşlik bağlamında getirdiği başka bir eleştiri de kişisel olanın politik olduğuna yapılan vurgudur (Bulbeck, 1997: 61). Eğer kızkardeşlik, kişisel niyetler, tutumlar ya da istekler temelinde tanımlanırsa, şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Kişisel deneyim doğrudan ulaşılabilir, anlaşılabilir, genellemeye tabi tutulabilir ve adlandırılabilir olarak görülebilir (Mohanty, 2008: 164). Oysa örneğin kadın sünneti gibi bir deneyime maruz bırakılmamış kadınların, bu durumu doğrudan anlaması ve adlandırılması sanıldığı kadar kolay olmayabilir. Söz konusu kişiye has deneyimlerin genellenerek politik olduğu varsayımı, Uluslararası İlişkiler’de ana-akım rasyonalist paradigmanın tutumunun, Batılı Feminist Kuram’da da var olduğunu göstermektedir. Zira söz konusu ana-akım rasyonalist paradigmalar örneğin bütün devlet liderlerinin aynı koşullar altında ve tüm zamanlarda aynı kararları alacağını varsayar. Bu yaklaşım karar alıcıları zaman ve mekan bakımından mekanikleştirdiği gibi, Feminist kuram da kadın deneyimlerini tarih içinde dondurarak her yerde ve her koşulda aynı olduğunu varsaymaktadır.

Fred R. Dallmayr’ın “Justice and Cross-Cultural Dialogue: From Theory to Practice” (2009) başlıklı makalesinde önerdiği “diyalog” kavramı, Batılı Feminist Teori’nin kızkardeşlik anlayışını geliştirmek ve Postkolonyal Feminist çalışmaların üzerinde durduğu Üçüncü Dünya kadınlarını da kızkardeşlik anlayışına dâhil edebilmek adına faydalı olacaktır.

Dallmayr, diyalogun, monologun karşıtı olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Monolog, siyasi anlamda tek taraflılık politikası ile doğrudan ilişkilidir ve hegemonik ya da emperyal gücün, diğerlerinin etkisini en aza indirdiği bir durumdur. Diyalog ise, Dallmayr’a göre, kimsenin son sözü söylemede üstün olmadığı ve siyasi anlamda bakıldığında, çok taraflılık politikası ve çok taraflı işbirliğini ifade etmektedir ve mutlakiyetçiliğin tam karşısında durmaktadır. Diyalogun aşikâr bir şekilde toplumlararası ve kültürlerarası ilişkilerde pratik edildiğini vurgulayan Dallmayr, üç tür diyalogun varlığından bahsetmektedir: faydacı-eğitici, ahlaki-evrensel ve ahlaki-yorumsal diyalog/iletişim.

Faydacı-eğitici iletişim, hali hazırda monolog alanına yakın durmaktadır. Bu türden iletişimde taraflardan her biri, diğerlerine karşı kendi çıkarlarını artırmaya ve kendi hedeflerini gerçekleştirmeye çalışır. Bu tür faydacı bir iletişimden elde edilen şey pazarlıktır. Kendi çıkarını artırmaya çalışan her bir taraf, diğerlerinin çıkarlarına engel olmak, o çıkarları alt etmek ve boşa çıkarmak için pazarlık yapar. Bu nedenle de, faydacı iletişimin ihtiyacı olan şey, “orta yol” (medium of dialogue)’dur. Söz konusu iletişim türü modern ekonominin ve rasyonel tercih teorisinin merkezini ve temelini şekillendirmektedir: taraflardan her biri, kazancını ya da karını maksimize ederken kayıplarını ya da harcamalarını en aza indirmeye çalışır. Faydacı iletişim aynı zamanda Uluslararası İlişkiler’de Batı perspektifinin etkin olduğu “realist ekol”ün de varsayımlarında büyük rol oynamaktadır. Bunların dışında, faydacı iletişimin kanıtları neredeyse tüm geleneksel devletlerarası etkileşimlerde, örneğin ticaret müzakereleri, silahsızlanma müzakereleri gibi ilişkilerde görülebilir.

Ahlaki-evrensel iletişimde ise amaç verili bir etkileşimde bütün katılımcılar için bağlayıcı, genel ve potansiyel olarak evrensel olacak davranış normları ya da oyun kurallarını oluşturmaktır. Söz konusu normları oluşturmak ve en azından prensip olarak bu normlara uymak için, tarafların kendi öncelikli çıkarlarının üstesinden gelmeleri ve evrensel ya da genel kurallar içinde daha yüksek bir çıkar beslemeleri gerekir. Yüksek çıkar beslediklerinden emin olmak adına, tarafların kendi bireysel çıkarlarını kolayca terk etmeleri beklenmez. Bu nedenle de, genel kurallar ya da normlar, katılımcıların kendi çıkarlarını minimum müdahale ya da engelleme çerçevesinde sürdürmelerine izin verecek şekilde oluşturulur. Bireysel inisiyatifi aşırı şekilde sınırlamamak için kurallar ve normlar öz olmalıdır. Burada “kurala dayalı” özgürlükten bahsetmek mümkündür. Kurallar ve normlar kendi kendilerine ortaya çıkmaz, bir çeşit iletişimsel onay ile oluşur. Uygulamaya bakıldığında ise, uluslararası ve toplumlararası arenada ahlaki-evrensel iletişim ilkesinin örneklerini görmek oldukça zordur. Temel normları, Hugo Grotius ile başlayan süreçte, uluslararası hukuk kuralları içerisinde bulmak mümkündür. Genellikle savaş ile ilgili olarak, savaş suçları ve insanlığa karşı işlenen suçlar bağlamında uluslararası hukuk kuralları içerisinde söz konusu normları görmek mümkündür: Cenevre Sözleşmesi ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi gibi. Söz konusu kurallara ve normlara uymak adına devletler ulusal çıkarlarından vazgeçmektedirler.

Üçüncü diyalog biçimi olan ahlaki-yorumsal iletişimde katılımcılar birbirlerinin hayat hikâyelerini ve kültürel evveliyatlarını anlamaya ve onlara değer biçmeye çalışır. Söz konusu hikâyeler ve kültürel evveliyat, dini ve manevi gelenekleri, özlemleri ve ıstırapları, edebi birikimi ve sanatsal söylemleri içermektedir. Genel kurallar ve yasal normların resmi ve özlü karakterine kıyasla, ahlaki-yorumsal diyalog yaşam deneyimlerinin ve tarihi tortuların yoğun dokusuna temas etmektedir. Bu iletişim türü, insan davranışını büyük ihtimalle adalet ve adil barış yönünde biçimlendiren diyalog biçimidir. Ahlaki-yorumsal iletişim türüne sadece yerel düzeyde değil küresel düzeyde de ihtiyaç vardır. Uygulamaya bakıldığında, sınırlı ölçekte de olsa, bugün kültürler-arası diyaloglarda değişik biçimlerde ahlaki-yorumsal iletişim türü deneyimlenmiştir. Örnek olarak, Dünya Dinleri Parlamentosu, Dünya Sosyal Forumu ve embriyonik olmakla beraber Dünya Kamuoyu Forumu iyi yönde gelişmeler göstermektedir.

Dallmayr'ın önerdiği diyalog türlerinden ilk diyalog türü olan “faydacı-eğitici” diyalog türünü daha çok realist paradigmanın benimsediği yukarıda belirtilmişti. Bu tip bir diyalog –monolog da denebilir- Avrupa-merkezci bir tutum sergilemesi nedeniyle, Batı-dışı kadınları da kapsayacak bir Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi için faydalı olmayacaktır. Hali hazırda Feminist Kuram içerisinde var olan “küresel kızkardeşlik” anlayışının temelinde yukarıda da bahsedildiği gibi Avrupa-merkezci bir anlayış yatmaktadır. Batı'ya ve Batılı kadına ait olan değerlerin ve normların Batı-dışı toplumlara benimsetilmeye çalışılması, Batı dışı toplumda yaşayan kadınların değer ve normlarının asimile edilmesi ve tek tip bir kadın yaratılması sonucunu doğuracaktır. Bu durum, Batı-dışı kadınların deneyimlerinin anlaşılması ve onların da Feminist Kuram içinde seslerini duyurmasının önünde bir engel teşkil edecektir. Bununla birlikte, faydacı-eğitici diyalog, hali hazırda Postkolonyal Feministlerin eleştirdiği ve Batılı Feminist Kuram'ın takınmış olduğu tutuma karşılık gelmektedir.

İkinci diyalog türü olan “ahlaki-evrensel” diyalog ise, daha çok egemen devletler arasında karşılık bulabilecek türden bir diyalog olarak görülebilir. Ancak, Batılı kadınlar ile Batı-dışı kadınlar arasında çıkara dayalı bir ilişki söz konusu değildir ve Postkolonyal Feministlerin savunduğu argümanlar arasında çıkar çatışmasına dair

herhangi bir iddia öne sürülmemektedir. Bu nedenle de her iki tarafın da kendi çıkarlarından feragat ederek evrensel kurallar ya da normlar oluşturmasına gerek olmadığı kanısına varılabilir. Ayrıca söz konusu diyalog türü kurala dayalı özgürlük temelinde yükseldiğinden ve Batılı kadınlar ile Batılı olmayan kadınlar arasında bu türden bir özgürlük ihtiyacı olmadığı için “ahlaki-evrensel” diyalog, Batı-dışı kadınlara ait değerlerin, normların ve deneyimlerin de yer alabileceği türden bir Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı için yararlı olmayabilir.

Üçüncü diyalog türü olan “ahlaki-yorumsal” diyalog, Batılı kadınlar ile Batı-dışı kadınların birbirlerinin hayat hikâyelerini ve kültürel evveliyatlarını anlamaya ve onlara değer biçmeye çalışmasını sağlayacağı için Batı-dışı kadınlara da bir uzam açabilecek türden bir Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’na doğru önemli bir adım olabilir. Söz konusu hikâyeler ve evveliyat, Batı-dışı kadınların yukarıda bahsi geçen sati, drohama cinayetleri, çocuk yaşta evlilik, sömürgecilik gibi deneyimlerinde karşılık bulmaktadır. Batılı kadınlar için de erkek-merkezcilik, cadı avı, kamusal alandan dışlanma gibi durumlarda ifade bulmaktadır. Farklılıkların özgüllüğü saklı kalmak koşuluyla, tarafların birbirine herhangi bir üstünlük sağlamasına fırsat vermeden Batılı kadınların kültürleriyle Batı-dışı kadınların kültür ve değerlerinin biraradalığını sağlamanın yolunu “ahlaki-yorumsal” diyalog olarak görmek mümkündür.

Postkolonyal Feministler, Feminist araştırmacılar ile Feminist aktivistler arasında bir diyalog öngörmektedir (Katrak, 2006: xx). Ancak, bu diyalogun ne türden bir iletişim olacağını veya hangi kuralları içereceğine dair herhangi bir öngörde bulunmamışlardır. Bu noktada, “ahlaki-yorumsal” diyalog, Batılı Feminist Kuram ile Postkolonyal Feminizm arasındaki dayanışmanın yöntemi olarak görülebilir. Böylece, Batılı Feminist Kuram’ın saf dışı bıraktığı ya da yanlış temsil ettiği “kız kardeşler”ini anlaması mümkün olabilir. Şunu belirtmek gerekir ki Batı-dışı kadınların bulunduğu konumların iktidar ve eşitsizlik üzerine önemli bir bilgi üretmesi söz konusu değildir. Ancak, uluslararası sistemdeki kapitalist uygulamalar hakkında en kapsayıcı bakışı sunmaktadır (Mohanty, 2008: 331).

Örneğin, yukarıda da bahsedildiği gibi küresel işbölümünden en fazla yıkıma uğrayan kesim Üçüncü Dünyalı kadınlardır ki bunlar içerisinde Hintli kadınlar da bulunmaktadır: Seks turizminin Hindistan’da kadınları nasıl etkilediği açıktır. Bu açıdan, kadınların ezilmişliği, Batılı toplumlara göre Batı-dışı toplumlarda daha acımasızdır. Diğer taraftan, Batı-dışı kadınların sadece daha acımasız deneyimlere maruz kalarak birer nesneden öteye geçememiş olmaları söz konusu değildir. Örneğin, çalışmanın üçüncü bölümünde de yer verildiği gibi, Hintli kadınların siyasete katılımı oranı küçümsenemeyecek bir seviyededir. Bu nedenle, Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’nın Batı-dışı kadınların da uluslararası sistemin ve patriarkal sürecin üretimi ve yeniden üretiminde özne olarak da var olduklarının kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla, “kızkardeşlik” dayanışması için öncelikle Batılı Feminist Kuramcıların Batı-dışı kadınlarının deneyimlerine ve normlarına kulak vermesi gerekmektedir. Aynı şekilde, Postkolonyal Feminist Kuramcıların da Batılı kadınların yaşadığı deneyimleri anlamaya ve adlandırmaya çalışmalıdır. Böylece, tarafların birbirlerine kendi değer yargılarını benimseterek asimile etmesi yerine, birbirlerinden öğrenecekleriyle adalet ve adil barış yönünde önemli bir adım atılmış olacaktır. Diğer taraftan, Batılı Feminist Kuram, Uluslararası İlişkiler’deki ana-akım rasyonalist kuramları eleştirirken düştüğü çelişkiden kurtulmuş olur.

SONUÇ

Uluslararası İlişkiler’de Feminist Kuram’ın ele aldığı kavramlar arasında yer alan “küresel kızkardeşlik” yaklaşımı, bu çalışmada ele alınarak, söz konusu kuramın eksik kaldığı yönler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Eksik kalan yönler, Hintli kadınların deneyimleri üzerinden Postkolonyal Feministlerin yaklaşımı ile tamamlanmaya çalışılmış ve Feminist Kuramı daha ileriye taşıyacak varsayımlarda bulunulmuştur. Bu anlamda, Dallmayr’ın önerdiği diyalog türlerine ve bu diyalog türlerinden “ahlaki-yorumsal” diyaloga yer verilmiştir. Bu diyalog türü aracılığıyla, farklılıkların biraradalığını, yani çok kültürlü bir anlayışı Feminist Kuram içerisinde var etme çabası üzerinde durulmuştur. Bu sayede, Feminist Kuram’ın “küresel kızkardeşlik” bağlamında içine düştüğü çelişkileri ortadan kaldırma ihtimali tartışılmıştır. Aynı zamanda, Batı-dışı kadınların değer yargılarını ve normlarını asimile etmeden, Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’na dâhil edebilmenin yöntemi incelenmiştir. Bu çerçevede, Batı-dışı kadınları ve Batı-dışı Feminist yaklaşımları Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’na dâhil edebilmek için “ahlaki-yorumsal” diyalogun bir yöntem olarak kullanılabilceği sonucuna ulaşılmıştır.

Ayrıca, kızkardeşlik kavramının dışında bırakılan Üçüncü Dünya kadınları arasında yer alan Hintli kadınların deneyimleri üzerinden Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’nın geliştirilebilirliği tartışılmıştır. Bu bağlamda, Batılı Feminist Kuram’ın Batı-merkezci tutumunu ortadan kaldırabilmek adına, Postkolonyal Feminist Kuram’ın önermeleriyle Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı’nın yeniden ele alınması gerekmektedir. Böylece, Batı’nın değerlerini benimsetmeye çalışan bir Feminist Kuram yerine, Batı dışı değerleri de içeren ve Batı-dışı toplumlardaki kadınların da sorunlarına eğilebilen bir Feminist Kuram Uluslararası İlişkiler’de var olacaktır. Bununla birlikte, Batı-dışı kadınların da görünür kılınması mümkün olacaktır. Zira Batılı Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı, Uluslararası İlişkiler disiplinin temel kavramlarını yeniden yorumlarken küresel kızkardeşlik kavramını kullanarak tek ve homojen bir kadın kimliği ortaya koymaktadır. Ayrıca, tek ve homojen olan bu kadın kimliğini zamana göre ve toplumdan topluma değişmeyen bir kimlik olarak ele almaktadır. Bu nedenle, çalışmada yapılan incelemelerle, küresel kızkardeşlik kavramının sınıfsal,

etnik, dini ve kültürel farklılıkların da göz önünde bulundurularak yeniden ele alınması gerekmektedir.

Teorik olarak yukarıda açıklananlarla uygulama arasında yakından bir ilişki söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Burada, teoriden pratiğe giden yol, ahlaki bir hata olmadan aksamaz. Bu noktada vurgulanmak istenen, teorinin uygulamaya dökülmesi insanları küresel savaşlar, etnik temizleme ve terör savaşları gibi facialara da götürebilir; onları barışçıl kozmopolit bir anayasa oluşturmaya da teşvik edebilir. Yani teoriden pratiğe doğru lineer bir gidiş söz konusu değildir. Bu yolda yapılan ahlaki hatalar, yine insanları teoride olana yani olması gerekene götürebilir. Feminist Kuram açısından değerlendirildiğinde, Postkolonyal Feminizm'in önermelerinin de içinde var olduğu bir Feminist Kuram için, Postkolonyal Feminist Kuramcılar ile Batılı Feminist Kuramcılar arasında ahlaki-yorumsal diyalog bir yöntem olarak kullanılabilir. Bu aşamada, her iki taraf arasında, bir uzlaşya da varılabilir; bir tarafın diğer tarafı asimile ettiği bir sonuca da ulaşılabilir.

Uzlaşya varıldığı takdirde, Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı, içine düştüğü çelişkilerden kurtularak daha tutarlı bir kuram haline gelecek ve Batılı-merkezci olmaktan çıkarak, barışçıl, farklılıkları bir arada tutabilen ve daha bütünlükçü (holistic) bir kuram olabilecektir. Böylece, Batılı Feminist Kuram ile Postkolonyal Feminist Kuram'ın toplamından daha fazlasını ifade eden yeni bir Feminist Uluslararası İlişkiler Kuramı ortaya çıkacaktır. Toplumsal çatışmaları törpülemek, uluslararası savaşları durdurmak ve terör, etnik temizlik gibi faciaların önüne geçmek için uluslararası arenaya barışçıl bir yaklaşım olarak taşınabilecektir. Asimilasyon ihtimalinde ise yapılan ahlaki hatalar nedeniyle, yeniden olması gerekene dönülerek teoride başka bir yöntemin olabirliği tartışılabilir.

KAYNAKÇA

- Arman, M. N. ve Şerbetçi, D. (2012) “Postkolonyal Feminist Teoride Milliyetçilik, Militarizm ve Savaş Karşıtlığı”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Cilt. 14, Sayı. 3, s. 65–83.
- Akın, H. (2011)*Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2. baskı.
- Akın, H. (2005) “Hildegard Von Bingen: Ortaçağ'dan Bilge Bir Kadın”, **Toplumsal Tarih**, Cilt. 21, Sayı. 123, s. 24-27.
- Arat, N. (2010) *Feminizm'in ABC'si*, İstanbul: Say Yayınları, 2. baskı.
- Alptekin, D. (2011) “Sokaktan Akademiye: Kadın Hareketinin Kurumsallaşma Süreci”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Sayı. 26, s. 33-43.
- Alptekin, D (2006). *Üçüncü Dünya Ülkelerinde Kadın Hakları Bağlamında Feminizm*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Konya.
- Altınay, A. G. ve Bora, T. (2004) “Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik”, *Bir Zümre Bir Parti Türkiye'de Ordu*, Derl.: Ahmet İnel ve Ali Bayramoğlu, (İstanbul: Birikim Yayınları), s. 140-154.
- Altınay, A. G. (24 Eylül 2010) “Militarizm”,
<http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=6&ArsivAnaID=29713>.
- Ataman, M. (2009) “Feminizm: Geleneksel Uluslararası İlişkiler Teorilerine Alternatif Yaklaşımlar Demeti”, **Alternatif Politika**, Cilt. 1, Sayı. 1, s. 1–41.
- Arneil, B. (1999) *Politics and Feminism*, Oxford: Blackwell Publishers.

- Aydın, M. (1996) “Uluslararası İlişkiler’de Yaklaşım, Teori ve Analiz”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi**, Cilt. 51, Sayı. 1, s. 71-114.
- Aytaç, Ö. (2005) “Kapitalizm ve Boş Zaman”, **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Cilt. 6, Sayı. 1, s. 1-22.
- Beauvoir, S. (1953) *The Second Sex*, London: Jonathan Cape Publishers.
- Bergner, G. (1995) “Who Is That Masked Woman? Or The Role of Gender in Fanon’s Black Skin, White Masks?”, **Publications of the Modern Language Association of America**, Vol. 110, No. 1, s. 75-88.
- Butler, J. (2010) *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev. Başak Ertür, Ankara: Metis Yayınları, 2. Basım.
- Bulbeck, C. (1998) *Re-Orienting Western Feminisms: Women’s Diversity in a Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Carby, H. V. (1982) “White Woman Listen! Black Feminism and The Boundries of Sisterhood”, *Black British Feminism*, Derl.: Heidi Safia Mirza, London: Routledge Perss, s. 110-130.
- Carroll, B. (1972) “Peace Research: The Cult of Power”, **The Journal of Conflict Resolution**, Vol. 16, No. 4, s. 585-616.
- Cranny-Francis, A. (2002) *Gender Studies: Terms and Debates*, London: Palgrave Macmillan Press.
- Christophers, B. (2007) “Ships in the Night: Journeys in Cultural Imperialism and Postcolonialism”, **International Journal of Cultural Studies**, Cilt. 10, Sayı. 3, s. 283-302.

- Chowdhry, G. ve Nair, S. (Derl.) (2002) *Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class*, Londra: Routledge Press.
- Cockburn, C. (2010) “Gender Relations as Casual in Militarization and War”, **International Feminist Journal of Politics**, Cilt. 12, Sayı. 2, s. 139-157.
- Chauhan, C. P. S. (2011) “Participation of Women in Higher Education: The Indian Perspective”, **Analytical Reports in International Education**, Cilt. 4, Sayı. 1, 2011, s. 67-86.
- Çelik, Ö (2008). *Ataerkil Sistem Bağlamında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Benimsenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara.
- Dağ, A. E. (2004) *Uluslararası İlişkiler Diplomasi Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları.
- Dal, Ö. Y. (2012) “Liberal Eşitlik Anlayışı ve Ulusal Mekanizmalar”, **Kadın Araştırmaları**, Sayı. 7, s. 21-30.
- Dallmayr, F. R. (2009) “Justice and Cross-Cultural Dialogue: From Theory to Practice”, *Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions and Civilizations in International Relations*, Derl.: Michalis S. Michael ve Fabio Petito, (New York: Palgrave Macmillan Press), s. 29-45.
- Davis A. Y. (1982) *Women, Race and Class*, Londra: Women’s Press.
- Dedeoğlu, S. (2000) “Toplumsal Cinsiyet Rollerini Açısından Türkiye’de Aile ve Kadın Emeği”, **Toplum ve Bilim**, Sayı. 86, s. 139-170.
- Desai, N. ve Thakkar, U. (2004) *Women in Indian Society*, New Delhi: National Book Trust.

- Direk, Z. (31.03.2013) “Simon de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”,
<http://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/simone-de-beauvoir-abjeksiyon-ve-eros-etigi/>.
- Doğan, C. (2008) “Yeni Sosyal Hareketler Ekseninde Feminizm’e Bakış”, **Sosyoloji Notları**, Sayı. 4–5, s. 29–35.
- El Saadawi, N. Mernissi, F. ve Vajarathon, M. (1978) “A Critical Look at the Wellesley Conference”, **Quest**, vol. 2, no. 4, s. 101-107.
- Emeklier, B. (2011) “Uluslararası İlişkiler Disiplini’nde Epistemolojik Paradigma Tartışmaları”, **Bilge Strateji**, Cilt. 3, Sayı. 4, s. 143-149.
- Enloe, C. (2003) *Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset*, Çev. Berna Kurt ve Ece Aydın, İstanbul: Çitlembik Yayınları.
- Enloe, C. (2006) *Manevralar Kadın Yaşamının Militarize Edilmesine Yönelik Uluslararası Politikalar*, Çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gillis, S, Howie, G. ve Munford R. (2007) *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*, New York: Palgrave Macmillan Press, 2. baskı.
- Göztepe, E. (03.03.2013) “Kadının ve Kadın Yurttaşın Haklar Bildirgesi”,
<http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhfd-arsiv/AUHF-1996-45-01-04/AUHF-1996-45-01-04-Goztepe.pdf>.
- Gürhan, N. (2010) “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları**, Sayı. 4, s. 58-80.
- Hall, S. (1993) “Melez Şahsiyetlerimiz”, **Birikim**, Sayı. 45-46, s. 54-57.

- Harding, S. (2008) *Sciences From Below: Feminisms, Postcolonialities and Modernities*, Londra: Duke University Press.
- Hepburn, S. ve Simon, R. J. (2006) *Women's Roles and Statuses The World Over*, Oxford: Lexington Books Press.
- Hooks, B. (2000) *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Cambridge: South End Press.
- Howlett, C. F. (2008) "Peace, History, Society", **Encyclopedia of Peace Education**, <http://www.tc.edu/centers/epe/>, (20.05.2013).
- Harris, M. (1995) *İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar*, Çev. M. Fatih Gümüş, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Hughes, C. (2002) *Key Concepts in Feminist Theory and Research*, London: Sage Publications.
- İnceoğlu, İ. (2012) "Küresel Kadın Hareketleri ve Alternatif Küreselleşme Söylemlerine Feminist Müdahaleler", **Fe Dergi**, S. 1, s. 112-122.
- Jackson, S. (Derl.) ve Jones, J. (Derl.) (1998) *Contemporary Feminist Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jayawerdana, K. (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra: Zed Press.
- Jayawerdana, K. (1996) *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Colonial Rule*, New York: Routledgei
- Kale, N. (10.03.2013) "Kadın-Erkek Eşitliği Sorunsalı", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/485/5689.pdf>.

- Kant, I. (1963) “What is Enlightenment”, *On History*, Çev. Lewis White Beck, New York: Macmillan.
- Karadağ, A. ve Sabancılar, S. “ ‘Toplumsal Cinsiyet’ten ‘Çoklu Kesişen Farklılıklar’a Küreselleşme ve Kadın’”,
iys.inonu.edu.tr/webpanel/dosyalar/1427/file/Ahmetkaradag.pdf, (05.02.2013).
- Karaküçük Arslan, S. (2010) “ ‘Korkunun Kadınları’: Cadılar ve Cadıcılık”, **Sosyoloji Araştırmaları**, Cilt. 13, Sayı. 2, s. 41-64.
- Katrak, K. H. (2006) *Politics of the Female Body: Postcolonial Women Writers of the Third World*, New Jersey: Rutgers University Press.
- Kaya, S. (2008) “Uluslararası İlişkilerde Konstrüktivist Yaklaşımlar”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi**, Cilt. 63, Sayı. 3, s. 65-82.
- Keyder, Ç. (2004) *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, İstanbul: Metis Yayınları, 3. baskı.
- Kılıç, H. (1998) *Kadının Batı Serüveni I: Kölebeylikten Derebeyliğe Tarih ve Kadın*, Ankara: Art Yayınları.
- Konan, B. (2011) “Türk Kadınının Siyasal Hakları Kazanma Süreci”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi**, Cilt. 60, Sayı.1, s. 157-174.
- Letelier, I. (1985) *Human Rights and U.S. Foreign Policy Implications for Democracy in the Southern Cone*, Washington D. C.: Institute for Policy Studies.
- Loomba, A. (2000) *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, Çev: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- MacKinnon, C. (1979) *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, New Haven: Yale University Press.
- Mazur, A. G. (2002) *Theorizing Feminist Policy*, New York: Oxford University Press.
- Mert, E. (2012) *Kadınlardan Korunma Kılavuzu*, İstanbul: Puslu Yayıncılık.
- Mernissi, F. (1992) *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, New York: Perseus Books.
- Mohanty, C. T. (2008) *Sınır Tanımayan Feminizm: Teoriyi Sömürgeleştirmekten Kurtarmak Dayanışmayı Örmek*, Çev: Hatice Pınar Şenoğuz, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Mies, M. (2011) *Ataerki ve Birikim: Uluslararası İşbölümünde Kadınlar*, Çev. Yıldız Temurtürkan, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Mcleod, J. (2000) *Begining Postcolonialism*, Manchester: Manchester University Press.
- McLennan, G. (2003) "Sociology, Eurocenterism and Postcolonial Theory", **European Journal of Social Theory**, Cilt. 6, Sayı. 1, s. 69-86.
- McEwan, C. (2001) "Postcolonialism, Feminism and Development: Intersections and Dilemmas", **Progress in Development Studies**, cilt. 1, no.2, s. 93–111.
- Morton, S. (2003) *Gayatari Chakravorty Spivak*, New York: Routledge.
- Narayan, U. (1997) *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism*, New York: Routledge Press.
- Naghibi, N. (2007) *Rethinking Global Sisterhood: Western Feminism and Iran*, London: University of Minnesota Press.

- Notz, G. (2012) *Feminizm*, Çev. Sinem Derya Çetinkaya, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Ökten, Ş. (2009) “Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nin Toplumsal Cinsiyet Düzeni, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar**, Cilt. 2, Sayı. 8, s. 302-312.
- Özsöz, C. (2008) “Kültürel Feminist Teori ve Feminist Teorilere Giriş”, **Sosyoloji Notları**, Sayı. 6, ss: 51–55.
- Öztürk, M. Y. (2012). “Ataerki: Bir Kavramın Yeniden İnşası, “Eski” Ataerki’den Ataerki Kapitalizm’e”, **Eğitim Bilim Toplum**, Cilt. 10, Sayı. 38, s. 72-115.
- Özçatal, E. Ö. (2011) “Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı”, **Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler**, Cilt. 1, Sayı. 1, s. 21-39.
- Pala, Achola O. (1995) “Connecting across Cultures and Continents: Black Women Speak Out on Identity, Race and Development”, **United Nations Development Fund for Women (UNIFEM)**, New York.
- Patke, R. S. (2006) “Postcolonial Cultures”, **Theory, Culture and Society**, Cilt. 23, Sayı. 2-3, s. 369-372.
- Ramazanoğlu, C. (1998) *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*, Çev. Mefkûre Bayatlı, İstanbul: Pencere Yayınları.
- Ray, B. (Derl.) (2005) *Women of India: Colonial and Postcolonial Periods Volume 10 Part 3*, New Delhi: Pauls Press.
- Salta, H. (23.02.2013) “Kadının ‘Öteki’lik Halleri”,

http://www.arastirmax.com/system/files/dergiler/115975/makaleler/4/arastirmax_24955_pp_55-67.pdf.

Sahtiyancı Öztarhan, E. (2006) *İyi Kızlar/Kötü Kızlar: Günümüz Amerikan Romanında Cinsel, Etnik ve Sınıf Kimlikleri*, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Sayın, A. (2010) *Hindistan Günlüğü*, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.

Siegel, D. (2007) *Sisterhood, Interrupted: From Radical Women to Grrls Gone Wild*, New York: Palgrave Macmillan.

Sevim, A. (2005) *Feminizm*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Sjoberg, L. (Derl.) (2010) *Gender and International Security: Feminist Perspectives*, New York: Routledge Press.

Steger, M. B. (2003) *Globalization: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.

Taşkın, L. (2004) “Uluslararası Sözleşmeler Işığında Kadının Durumu”, **Celal Bayar Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu**, Cilt. 8, Sayı. 2, s. 16-22.

Tekin, A. (2003) “Ortak Kimlik ve Farklılıklarımız”, **Kadın Araştırmaları**, Sayı. 8, s. 1-19.

Tickner, J. A. (2001) *Gendering World Politics: Issues and Approaches in the Post-Cold War Era*, New York: Columbia University Press.

Toksoy, F. (18.02.2013) “Sınırsız Özgürlükler İçinde Kaç-Göç”, <http://www.seyyidedergisi.com/YaziGoster.aspx?yazi=146>.

- Torun, İ. (2002) “Kapitalizm’in Zorunlu Şartı ‘Protestan Ahlak’”, **Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler**, Cilt. 3, Sayı. 2, s. 89-98.
- True, J. (2005) “Feminism”, Burchill, S. Linklater, A. Devetak R. Peterson, M. Reus-Smith, C. ve True, J. *Theories of International Relations*, New York: Palgrave Macmillan içinde s. 213-234.
- Tür, Ö. ve Aydın Koyuncu, Ç. (2010) “Feminist Uluslararası İlişkiler Yaklaşımı: Temelleri, Gelişimi, Katkı ve Sorunları”, **Uluslararası İlişkiler**, Cilt. 7, Sayı. 26, s. 3–24.
- Waller, M. ve Marcos, S. (2006) *Farklılık ve Diyalog: Feminizmler Küreselleşmeye Meydan Okuyor*, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Walters, M. (2009) *Feminizm*, Çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Weber, C. (2009) *International Relations Theory: A Critical Introduction*, New York: Routledge Press.
- Wollstonecraft, M. (2007) *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, Çev. Deniz Hakyemez, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yetişkin, E. (2010) “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”, **Toplumbilim**, Sayı. 25, s. 15-20.
- Yıldırım, E. (23.02.2013) “Toplumsal Gelişme Açısından Protestanlık ve İslam”, <http://sbe.dumlupinar.edu.tr/12/51-64.pdf>.
- Young, J. C. R. (2003) *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.
- Yörük, A. (2009) “Feminizm/ler”, **Sosyoloji Notları**, Sayı. 7, s. 63–85.

Yuval-Davis, N. (2010) *Cinsiyet ve Millet*, Çev. Ayşin Bektaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. baskı.

<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>, (02.03.2013).

<http://www.istanbul.edu.tr/idarehukuku/belgeler/fransizyurttaşaklaribildirisi.pdf>, (02.03.2013).

http://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp, (02.03.2013).

<http://www.constitution.org/usdeclar.pdf>, (02.03.2013).

<http://www.usa.gov/Topics/Reference-Shelf/Documents.shtml>, (02.03.2013).

<http://www.countercurrents.org/ranjan300113.htm> (23.06.2013).

<http://ncrb.gov.in/>, (23.06.2013).

http://www.csds.in/data_unit.htm, (26.06.2013)

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Didem Şerbetci
Doğum Yeri ve Tarihi : İzmir 11/06/1987

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Ege Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü (2006- 2011)
Yüksek Lisans Öğrenimi : Adnan Menderes Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı (2011-2013)
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri : Dergi makalesi: Arman, M. N. ve Şerbetci, D. (2012) “Postkolonyal Feminist Teoride Milliyetçilik, Militarizm ve Savaş Karşıtlığı”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Cilt. 14, Sayı. 3, ss: 65–83.

İş Deneyimi

Stajlar :
Projeler :
Çalıştığı Kurumlar :

İletişim

e-posta Adresi : didem_serbetci@hotmail.com
Tarih : 23/06/2013