

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
HALKLA İLİŞKİLER VE TANITIM  
ANABİLİM DALI**

**KARNAVALESK KURAMLA 2000 SONRASI TÜRKİYE  
FEMİNİST HAREKETİNİ OKUMAK**

**Doktora Tezi**

**Elif BOZKURT**

**Ankara, 2021**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**HALKLA İLİŞKİLER VE TANITIM**  
**ANABİLİM DALI**

**KARNAVALESK KURAMLA 2000 SONRASI TÜRKİYE**  
**FEMİNİST HAREKETİNİ OKUMAK**

**Doktora Tezi**

**Elif Bozkurt**

**Tez Danışmanı**  
**Doç. Dr. Halise Karaaslan Şanlı**

**Ankara, 2021**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
HALKLA İLİŞKİLER VE TANITIM  
ANABİLİM DALI**

**KARNAVALESK KURAMLA 2000 SONRASI TÜRKİYE  
FEMİNİST HAREKETİNİ OKUMAK**

**Doktora Tezi**

**Tez Danışmanı  
Doç. Dr. Halise Karaaslan Şanlı**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

1- Doç. Dr. Halise KARAASLAN ŞANLI

.....

2- Prof. Dr. İncilay CANGÖZ

.....

3- Prof. Dr. Besime Pınar ÖZDEMİR

.....

4- Doç. Dr. Emek ÇAYLI RAHTE

.....

5- Doç. Dr. Jale ÖZATA DİRLİKYAPAN

.....

**Tez Savunması Tarihi**

14.12.2021

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Halise Karaaslan Şanlı danışmanlığında hazırladığım “KARNAVALESK KURAMLA 2000 SONRASI TÜRKİYE FEMİNİST HAREKETİNİ OKUMAK (Ankara.2021)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin, akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Elif Bozkurt



## TEŐEKKÜR

Tezimin her bir satırında mırıltısı, hırıltısı, miyavlaması, gerinmesi, uçuőan tüyleri ve dağınık uyku pozisyonları bulunan, izole bir pandemi ve tez sürecinin, sonsuz bir huzur içinde geçmesini sağlayan pofuduk varlık Mazlum'a teőekkürler.

## İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM: TOPLUMSAL HAREKETLERİN TARİHSEL VE KURAMSAL BOYUTLARI.....	15
A. Toplumsal Hareketlerin Tarihsel ve İdeolojik Bağlamı.....	15
1. 18. Yüzyılda Liberal İdeolojiden Beslenen Toplumsal Hareketlerin Ortaya Çıkışı.....	18
2. 19. Yüzyılda Emek Eksenli Sosyalist Hareketlerin Ortaya Çıkışı.....	24
3. 20. Yüzyılda Emek Eksenli Hareketlerden Kimlik Eksenli Hareketlere Geçiş...29	
4. 21. Yüzyılda Yeni Bir Sosyalizm Perspektifiyle Küreselleşen Toplumsal Hareketler.....	42
B. Toplumsal Hareketlere Dair Kuramsal Tartışmalar.....	48
1. Kalabalıklar Kuramı: Yığınların, İrrasyonel Davranışı Olarak Toplumsal Hareketler.....	52
2. Rasyonel Eylem Kuramı: Rasyonel Bir Seçim Olarak Toplumsal Hareketler...54	
3. Kaynak Mobilizasyonu Kuramı: Stratejik-Araçsal Rasyonalite Olarak Toplumsal Hareketler.....	57
4. Politik Süreç Kuramı: Politik Bağlamın Belirleyiciliğinde Oluşan Toplumsal Hareketler.....	62
5. Toplumsal Hareket Sendikacılığı Kuramı: Geleneksel İşçi Sendikası Algısından Toplumsal Yapının Her Alanını Örgütleyen Bir Sendikal Anlayışa.....	64
6. Yeni Toplumsal Hareketler Kuramı: Kimlik Yönelimli Paradigma.....	68
6.1. Yeni Toplumsal Hareketlerin Temaları.....	95
6.2. Yeni Politik Öznenin Özellikleri.....	100
6.3. Yeni Toplumsal Hareketlerin Savunuculuğunu Yaptığı Değerler.....	104
6.4. Yeni Toplumsal Hareketlerin Örgütlenme Biçimleri.....	107
6.5. Yeni Toplumsal Hareketlerin Kolektif Eylem Repertuarı ve Politik Protesto Formları.....	111
II. BÖLÜM: YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER ODAĞINDA FEMİNİST HAREKETİN TARİHSEL VE KURAMSAL BOYUTLARI.....	119
A. Feminist Hareketin Tarihsel Bağlamı Olarak Dalgalar Metaforu.....	124
1. Birinci Feminist Dalga: Eşit Oy Kullanma, Eşit Eğitim, Eşit Mülkiyet Hakkı.126	
2. İkinci Feminist Dalga: Eşit Olma Hakkının Ötesinde Kadınların Farklı Olma Hakkı .....	137
3. Üçüncü Feminist Dalga: Kadınlar Arasındaki Farklılıkların Dikkate Alınması.....	148
4. Dördüncü Feminist Dalga: Çevrim İçi Ağlarla Küresel Feminist Bir Örgütlenmeye Doğru.....	156
B. Feminist Harekete Yön Veren Kuramsal Tartışmalar.....	169
1. Liberal Feminizm.....	170
2. Kültürel Feminizm.....	173
3. Marksist/Sosyalist Feminizm.....	177
4. Freudyen Feminizm.....	181
5. Varoluşçu Feminizm.....	185
6. Radikal Feminizm.....	189

7. Lezbiyen Feminizm.....	193
8. Transfeminizm.....	196
9. Queer Kuram.....	199
10. Biyoetik Feminizm.....	202
11. Eko-feminizm.....	205
12. Vejeteryan/Vegan Eko-feminizm.....	209
13. İslami Feminizm.....	213
<b>III. BÖLÜM: TOPLUMSAL HAREKETLERDE KOLEKTİF EYLEM</b>	
<b>REPERTUVARI.....</b>	<b>217</b>
A. Kolektif Eylem Repertuvarına Dair Çeşitli Sınıflandırmalar.....	220
B. Kolektif Eylem Repertuvarının Kültürle İlişkisi.....	238
1.Yeni Toplumsal Hareketlerin Kolektif Eylem Repertuvarında Karnaval Kültürünün Etkisi.....	242
1.1. Karnavalesk Kolektif Eylem Taktiklerinde Retorik Olarak Mizah.....	245
C. Karnavalesk Aktivizmin Kuramsal Kökeni Olarak Karnaval Kültürü.....	251
D. Mihail Bahtin ve Karnavalesk Kuram.....	257
1. Tepetaklak Dünya.....	263
2. Karnaval Kahkahası.....	265
3. Bedenin Grotesk Metamorfozu.....	270
4. Dilin Grotesk Metamorfozu.....	272
5. Diyalojizm.....	274
6. Çok-seslilik (Polyphony).....	276
7. Çok-dillilik (Heteroglossia).....	278
8. Kronotop (Zaman-Uzam).....	279
<b>IV. BÖLÜM: FEMİNİST MÜCADELE VE FEMİNİST KİMLİĞİN İNŞASI İÇİN</b>	
<b>2000 SONRASI ÜRETİLEN METİNLERİN ANALİZİ.....</b>	<b>282</b>
A. Araştırmanın Metodolojisi.....	284
1. Feminist Nitel Araştırma.....	284
2. Amaçlı Örneklem.....	288
3. Metin Analizi.....	288
B. Feminist Karnavalesk Anlatı.....	291
1. Tepetaklak Eril Bir Dünya.....	291
2. Feminist Mor Bir Kahkaha.....	308
3. Feminist Bir Biyo-politika İçin Kadının Bedensel Grotesk Metamorfozu.....	319
4. Erk'ekliğin Aşındırılması ve Kadının Özgürleşmesi İçin Dilin Grotesk Metamorfozu.....	337
5. Erk'in Monolojisine Karşı Feminist Diyaloji.....	350
6. Kadın Öykülerinin Çeşitliliğini Kapsayabilmek İçin Çok-Sesli Feminizm.....	359
7. Ulusal ve Uluslararası Ölçekte Bir Kadın Dayanışması İçin Çok-Dilli Feminizm.....	363
8. Feminist Bir Zaman-Uzama Doğru.....	374
<b>SONUÇ.....</b>	<b>391</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>405</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>410</b>

ÖZET.....450  
ABSTRACT.....451



## GİRİŞ

Toplumsal hareketler, insanların ve diğer canlıların onurunu korumak, adalet ve eşitliğini sağlamak için politik karar alıcıların, kanunların ve toplumların değişmesi için itici bir güç olan kolektif eylemliliklerdir. Toplumsal hareket kolektivitelerinde, çözümü beklenen sorunlar ekseninde, toplumsal dokuların çoklu katmanlarında değişim yaratmak için ortak alınan kararlarla harekete geçilmekte ve kolektif özneler, kendileri ve diğerlerinin yaşamı için bir taban demokrasisi pratiği içinden ortak taleplerini görünür kılma mücadelesi vermektedir.

İnsanlık tarihi boyunca toplumların dönüşümünde, toplumların kendi kamusal dinamiklerinin talepleriyle şekillenen örgütlü toplumsal hareketlerin yeri tartışmasız bir şekilde önemlidir. Toplumsal hareketlerin tarihiyle küreselleşme adı altında gerçekleştirilen sömürünün tarihi örtüşmekte ve toplumsal hareketler, küreselleşme dalgasıyla başlayan yeni bir dünya düzeninin içinde karşı kültür hareketleri olarak konumlanmaktadır.

Karşı kültür hareketleri, egemenlerin, halklara, küreselleşme adı altında dayattığı yeni bir dünya düzenini reddetmek, egemen politikalardan farklı olarak hakkaniyete dayalı politika yapma tarzlarının olabileceğini göstermek, dünyada var olmanın, yaşamı farklı yollarla yaşamının olasılıklarına işaret etmek, daha adil bir yaşam için hâkim dayatmaların dışında bir değişimin gerekliliğini vurgulamak, yeni bir hakikatin inşası için umut yeşertmek ve insanlara, hayatlarına anlam kazandırabilecek alternatif etkinlikleri göstermek gibi temel motivasyonlara sahiptir.

Toplumsal hareketler, 1492’de Amerika’nın keşfiyle başlayan ve günümüze, üç küreselleşme dalgası olarak (Tilly, 2008: 158-161) farklı görünümde gelen sömürme, ezme ve temel insan haklarından mahrum bırakma gibi hiyerarşik toplumsal yapılara özgü politik sorunlara itiraz olarak yükselmektedir. Toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı, kapitalizm veya küreselleşmenin ortaya çıkışıyla doğrudan bağlantılıdır.

İlk küreselleşme dalgası, Avrupa ülkelerinin Amerika kıtasını keşfi ile 1500’lü yıllarda tarihlenirken ilk toplumsal hareketler de 1718 ve 1724 yıllarında, İngiltere’de dokuma işçilerinin ayaklanması (Hobsbawm, 2006: 18) ve ABD’de 1764’te Şeker Eylemleri, 1765’te Damga Eylemleri ve 1773’te Boston Çay Eylemleri (Boonstra, 2017) olarak tarihlenmektedir. İngiltere ve ABD’deki bu ayaklanmalar, işçi sınıfının tarihsel kaynaklarında en erken toplumsal hareket örnekleri olarak geçmekte ve sonrasında, yüzyıllar boyunca toplumsal hareketlere ilham kaynağı olmaktadır.

Sömürü ilişkilerine karşı direniş biçimleri, toplumsal yaşamın içinde kendine yer açarak süreklilik kazanmış ve kendi tarihini yazmıştır. Modern toplumların inşasına giden birçok tarihsel dönüm noktası, toplumsal hareketlerin iktidarlara ve toplumsal yapılara çeşitli müdahaleleriyle ortaya çıkmış ve büyük toplumsal çalkantılarla şekillenmiştir.

18. yüzyılda toplumsal hareketler daha çok liberal ideolojiden beslenmiş ve Fransız Devrimi, bu yüzyıla damgasını vurmuştur. 19. yüzyılda emek eksenli sosyalist hareketlerin ortaya çıkışı, Avrupa’nın birçok ülkesinde 1848 Devrimleri’ni doğurmuştur. Sosyalist ideolojinin, 1917’de Sovyetler Birliği’nde ve 1959’da Küba’da iktidar olmasıyla sosyalizm, 20. yüzyılın politik iklimini belirlemiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısı, emek eksenli hareketlerden kimlik eksenli yeni toplumsal hareketlere geçişe tanıklık ederken 21. yüzyıl, küresel ölçekte yeni bir sosyalizm perspektifiyle kimlik eksenli hareketleri de kapsayan toplumsal hareketlere tanıklık etmektedir.

Her yüzyılda farklı saikler ve ideolojik donanımlarla ortaya çıkan toplumsal hareketler, içinde bulunduğu toplumlara yön vermiş, iktidarlara karşı direnme pratikleri geliştirmiş, kazanımlar elde etmiş, ezme-ezilme ilişkisinin olmadığı ve insanların en azından temel insan haklarına sahip olduğu bir dünyanın düşünüyü sürekli canlı tutmuştur. Toplumsal hareketler, bireysel girişimler, küçük çaplı ayaklanmalar ve imtiyazlı sınıflara karşı emekçilerin ayaklanması şeklindeki ilk formlarından evrilerek kolektif eylem repertuvarlarından seçilen taktiklerle stratejik etkileşimli kampanyalar olarak daha profesyonel mücadeleler şeklinde yürütülmeye başlanmıştır.

Toplumsal hareketler, mücadele ettiği alanlarda taleplerini dile getirmek ve toplumsal yapılarda değişim sağlamak için içinde bulunulan yüzyılın bilgi birikimine, kolektif eylem deneyimine ve teknolojik donanımına göre çeşitli kolektif eylem repertuvarları kullanmaktadır. Toplumsal hareketlerin, bir çeşit alet çantası veya araç seti olarak görülen kolektif eylem repertuvarlarını kullanmadan amaçlarına ulaşması mümkün görünmemektedir. Toplumsal hareketler, mücadele süresince, amaçlarına uygun stratejiler, stratejilerine uygun taktikler veya araçlar seçmekte ve mücadeleyi bu taktiklerle yürütmektedir. Aynı zamanda toplumların kolektif hafızasında olan ama toplumsal hareketler tarafından direnişsel anlamlarla yeniden çerçevelenen kültürel kodlar veya sembolik anlamlar, toplumsal hareketlerin repertuvarını zenginleştirmektedir.

18. yy'da toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuvarlarını, tarla işgalleri, tahılların gasp edilmesi, değirmenlerin yakılması, hükümdarlarla dalga geçilen kostümlerin giyilmesi, cenazelerin, adaletsizliğin ifşa edildiği ortamlara dönüşmesi, riayetsiz sembollerin ve müziğin kullanılması (Della Porta ve Diani, 2020: 234), serenatların yapılması, gıda ayaklanmaları, mülk işgalleri, turnikelerin ve diğer engellerin yıkımı, makine kırıcılık, köyler arası çatışmalar, şahsi hanelerin yıkılması ve

yağmalanması, alaycı giyinişler, alaycı sahte duruşmalar ya da halk mahkemeleri (Tilly, 1986: 392) gibi taktikler oluşturmaktadır.

19. yüzyılda özel amaçlı derneklerin kurulması, halk mitinglerinin ve disiplinli yürüyüşlerin yapılması, dilekçe yazılması, imza kampanyaları, boykotlar, belli semboller ve pankartlar altında yürüyüş düzenlenmesi, barikat kurulması, broşür dağıtılması, basına demeç verilmesi ve slogan atılması (Tilly, 2008: 48, 79) gibi eylemlerle toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuarı genişletilmiştir.

19. ve 20. yüzyıllarda, yazılı basının, radyo ve televizyonun geniş ölçüde yaygınlaşması, toplumsal hareketlere ulusal sınırlar içinde birçok imkân sağlarken 20. yüzyılın son yılları ve 21. yüzyılın başında internetin yaygınlaşmasıyla cep telefonları, taşınabilir bilgisayarlar ve sosyal medya ağları, toplumsal hareketlerin kampanya ve repertuarlarına oldukça katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda, 21. yüzyılın kolektif eylem repertuarına, yeni medya ve sosyal medya mecralarının ön plana çıktığı yeni eylem formları eklenmektedir (Tilly, 2008: 163).

Üç yüz yıllık toplumsal hareketler tarihinde toplumsal hareketlerin ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı, nasıl tanımlanması gerektiği ve toplumsal yapılar üzerinde ne tür izler bıraktığına dair birçok kuram üretilmiştir. Bu kuramlar aracılığıyla toplumsal hareketlerin amaçları, toplumsal ve politik yaşamdaki işlevleri, ideolojik eğilimleri, kolektif öznelerinin özellikleri, kolektif eylem stratejileri, taktik ve repertuarları açıklanmaya çalışılmaktadır. Farklı tarihsel süreçler ve kuramsal gelenekler içinden, toplumsal hareketlere dair oluşturulan kuramsal çerçeveler, değişmekte ve çeşitlenmektedir. Her bir kuram, toplumsal hareketlerin çok katmanlı yapısının farklı bir boyutuna ışık tutarak toplumsal hareket literatürüne katkı sağlamaktadır.

*Kalabalıklar kuramı*, toplumsal hareketleri, yığınların irrasyonel davranışı olarak adlandırırken; *rasyonel eylem kuramı*, toplumsal hareketleri, rasyonel bir seçim

olarak adlandırmakta; *kaynak mobilizasyonu kuramı* da toplumsal hareketleri, stratejik-araçsal rasyonalite olarak görmektedir.

Toplumsal hareketlerin neliğine dair daha çok ana akım bir perspektifle açıklama getiren bu kuramlar, toplumsal hareketleri doğuran toplumun yapısal çelişkilerini veya toplumsal düzenin hiyerarşik yapısını analiz dışı bırakmaktadır. Bu eksikliği daha sonra *politik süreç kuramı*, toplumsal hareketlerin politik bağlamın belirleyiciliğinde oluştuğunu belirterek; *toplumsal hareket sendikacılığı kuramı*, toplumsal hareketlerin geleneksel işçi sendikası algısından toplumsal yapının her alanını örgütleyen bir sendikal anlayışa evrildiğinin altını çizerek ve *yeni toplumsal hareketler kuramı*, toplumsal hareketlerin, hiyerarşik toplumsal yapılanmalar içinde ötekileştirilen kimlikler ekseninde oluştuğunu savunarak toplumsal hareketleri analiz etmektedir.

Yeni toplumsal hareketler, üçüncü küreselleşme dalgasının içinde 1960 sonrası bir tarihselliğe denk düşen ve yaşamın her alanını kuşatan neo-liberal sömürüye karşı belli temalar ekseninde mücadele örgütlemektedir. Yeni toplumsal hareketler, genel çerçevede neo-liberal politikalar, özelde de o tematik alandaki sömürü ve ezilme biçimleriyle mücadele etmektedir. Aynı zamanda, sömürü düzeninin birbirinden farklı alanlarında mücadele yürüten yeni toplumsal hareketler, sömürü ilişkilerinin tek failinin neo-liberal politikalar olduğu temel sağı üzerinden birbiriyle neoliberal politikalara karşı ittifaklar kurmaktadır.

Yeni toplumsal hareketlerin mücadelele temaları, genellikle kadın hakları, barış hareketi, çevre hareketi, hayvan hakları hareketi, anti-nükleer hareket, LGBTIQ+ hareketi, ırkçılık karşıtı hareket ve azınlık hakları hareketi gibi geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Yeni toplumsal hareketler kapsamında, teması kadın hakları olan feminist hareket de diğer toplumsal hareketler gibi belirlenen tema ekseninde, toplumu değiştirmeye, dönüştürmeye ve bilinçlendirmeye çalışmaktadır.

Yeni toplumsal hareketlerin genelinde olduğu gibi feminist hareket de sivil toplum örgütlenmesini mümkün olduğunca yaymakta, sivil toplumu, teknokratik iktidarlara karşı savunmakta (Scott, 1990: 16-17), karar verme süreçlerinin demokratikleştirilmesi ve katılımın geniş bir tabana yayılması için çaba harcamaktadır. Kültürel ve kişisel kimliklere yönelimi önemsemekte, alternatif anlam setlerinin gündelik hayatın içine dahil edilmesini istemekte ve yaşam kalitesi için maddi olmayan ihtiyaçların odağa alınmasını talep etmektedir (Cohen, 1998: 5).

Feminist hareket, aynı zamanda, siyaseti yeniden tanımlama imkânı sunan “kişisel olan politiktir” tezini savunmakta, benzer bireyler arasında ilişki ağları geliştirerek örgütlü toplumsal yapıyı önemsemekte, gösteri ve protestolar örgütlemekte, alternatif yaşam biçimi deneyimlerini yaymakta ve kimlik eksenli sloganlar kullanmaktadır (Sanlı, 2005: 97-98). Feminizm de diğer toplumsal hareketler gibi tarihsel ve toplumsal yapıların, birer sosyal inşa süreci olduğu şiarıyla hareket ederek toplumsal yapıların cinsiyet eşitliğine dayanan bir biçimde değişmesi için ısrarcı olmaktadır (Buechler, 1995: 441-443).

Feminizm, kadınların, erkek egemen bir sistemde, erkeklerden farklı bir cinsiyete sahip olduğu için maruz bırakıldığı ayrımcılığın yarattığı haksızlıkları, toplumsal ve bireysel tüm ilişkilerden söküp atmak için mücadele örgütlemektedir (Berktaş, 2014: 3). Kadınların, ataerkil iktidarlar tarafından tarihsel ve evrensel olarak değersizleştirilmesi gerçekliği ve erkekler ile kadınlar arasındaki bu hiyerarşik ilişkinin değiştirilmesi gerekliliği üzerinde durmaktadır (Steeves, 1994: 107).

Bu tez çalışması, toplumsal hareketlerin tarihselliği içinde, yeni toplumsal hareketler içinde tanımlanan kadın hakları hareketini veya feminist hareketi odağına alarak Türkiye’de, 2000 sonrası feminist hareketi, Mihail Bahtin’in karnavalesk kuramıyla okumakta ve feminist hareketin taleplerini dile getirmek için kullandığı

kolektif eylem repertuarının, karnavalesk kuramın kategorileriyle örtüşen noktalarını açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmaya, politik bir adanmışlıkla toplumsal ve bireysel değişimi gerçekleştirmek adına, kadınların yaşamlarında farkındalığı sağlayacak bilgiyi üretmek için feminist nitel metodolojinin epistemolojik ve etik perspektifi (Letherby, 2003: 4) rehberlik etmektedir.

Feminist nitel metodoloji, insanların öznelliklerini, benzersiz deneyimleri ve dünya görüşlerini, bilgi arayışının önündeki engeller olarak görmek yerine, bu öğeleri, yeni anlayışlar kazanmak ve yeni bilgiler edinmek için kucaklamaktadır. Feminist nitel metodolojiyle araştırma yürüten bir araştırmacının kişisel deneyimi, duyguları ve dünya görüşü, bir araştırmanın oluşturulması için motivasyon kaynağı olarak görülmekte ve bir araştırma konusunun seçimine rehberlik edebileceği düşünülmektedir. Dolayısıyla araştırmalar, tutkuların uzaklaşmak yerine onlardan veya ilgi alanlarından türetilmektedir. Böylece feminist epistemolojik çerçeve, yeni bir biçim sunarak kişisel deneyim, öznellik, konumsallık, dünya görüşü ve duygu gibi unsurlara yakından bakan yeni bir sorgulama biçimi ve uygulama alanı sunmaktadır (Brooks ve Hesse-Biber, 2007: 14).

Feminist aktivist bir araştırmacı kimliğiyle yürütülen bu çalışma, aktivist kimliğin verdiği motivasyonla yürütülüp araştırmacının sahadaki kişisel deneyimleri, duyguları, dünya görüşü ve mücadele birikimiyle araştırmacının aynı zamanda akademik kimliğinden gelen bilgi birikimi harmanlanarak aktivizm ile akademi arasında bir köprü kurulmaya çalışılmaktadır.

Aktivist araştırmacılar, akademik bilgi birikimlerini, insanların yaşamlarının zor olduğu durumlarda olumlu bir fark yaratmak, haksız koşullara müdahale etmek, ırk, etnik köken, sınıf, din, cinsel yönelim ve diğer kimlik belirteçlerinin farklılıkları

nedeniyle baskı, tahakküm, ayrımcılık, ırkçılık ve çatışma gibi durumlarda ezilen topluluklarla çalışarak onların seslerini politika yapıcılara duyurmak için kullanmaktadır. Toplumsal adaleti teşvik etmek için ezilen topluluklarla yapılan çalışmalar, sivil katılımı güçlendirmeyi amaçlamaktadır (Carragee ve Frey, 2016: 3976-3978).

Feminist hareketin tarihi boyunca, ataerkil iktidarlara karşı farklı tarihsel dilimler ve coğrafyalarda mücadele yürüten feminist aktivistlerin, söylem ve eylemlerinde pek çok kültürün ve retoriğin izini sürmek mümkündür. Bu tez çalışması, feminist hareketin, karnaval kültürüyle kesişen noktalarını tespit etmeyi, karnavalesk kategorilerle örtüşen bir retoriği hangi saiklerle kullandığını, bu retorikle değiştirmek istediği politikaları, bu retoriğin feminist harekete, kamusal alana ve küresel feminist kimliğin oluşumuna neler kattığını ve tüm bu soruların kapsayıcılığında feminist karnavalesk anlatının nasıl kurulduğunu açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

Feminist ve karnavalesk literatürlerin kesişimselliğinin tercih edilmesinde, Antik Yunan'dan başlayıp Ortaçağ'da kök salan karnaval kültürünün, Bahtin'in karnavalesk kuramı aracılığıyla modern toplumlardaki toplumsal hareketlere taşınması ve karnaval kültürüyle toplumsal hareketler arasında işlevsel ve biçimsel olarak ortak noktaların bulunduğu düşüncesi yatmaktadır. Hem karnaval kültüründe hem de toplumsal hareketlerde egemen söylemlere meydan okuma, tüm yerleşik toplumsal yapıları altüst etme, umut ve dayanışma etrafında yeni bir dünyanın hayalini kurma, kolektif bir kimlik ve kolektif toplumsal bir beden olarak egemenlere karşı mücadele yürütme, yergisel ve eleştirel bir dil kullanma gibi ortaklıklar öne çıkmaktadır.

Karnaval kültürü, Ortaçağ Avrupası'nın bir rahatlama ve eğlence biçimi şeklinde, tarihsel bir fenomen olarak ele alınmasının ötesinde, Bahtin tarafından edebi bir eğilim olarak kavramsallaştırılmakta, günümüz toplumlarında da karnavalesk kuram,

tüm kavram ve kategori setleriyle çağdaş anlamda pek çok alana uyarlanabilen zengin bir bakış açısı sunmaktadır.

Fırat İlim'e (2017: 198-200) göre Bahtin'in karnaval kültüründen esinlenerek oluşturduğu karnavalesk kuramı, tarihe, tarihsel politikaya ve toplumsal mücadelelere uyarlamak için eşsiz imkânlar sunmaktadır. Karnavalesk kuram, insanlığın, tarihin herhangi bir uğrağında ihtiyaç duyabileceği birçok direniş strateji ve taktiğiyle toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuvarını zenginleştirmektedir.

Bu araştırmada, feminist karnavalesk anlatının nasıl kurulduğu anlaşılmaya çalışıldığı için 2000 sonrası feminist hareketteki eylem ve söylemler, amaçlı örneklem yoluyla seçilmektedir. Amaçlı örnekleme araştırmacı, arzu ettiği özelliklere sahip olduğunu düşündüğü örnekleri seçmekte ve analiz etmektedir.

Bu çalışmada, 2000 sonrası feminist hareketin, toplumsal yapılarda, kamusal alana katılımında ve yaşamın her alanında, cinsiyet eşitliğine dayanan bir değişim yaratmak ve eşitlikçi toplumsal cinsiyet rejimleri kurmak için feminist politik anlam inşa etme süreçlerine odaklanılmaktadır. Bu odaklanma çerçevesinde, feminist karnavalesk anlatının oluşumuna katkıda bulunan şarkı, koreografi, slogan, döviz, pankart, duvar yazısı ve sosyal medya metinleri analiz edilmektedir.

Feminist kimliğin, kendi kültürünü oluşturmak (Carlı ve diğ., 2016: 111), çeşitli kamulara iletilerini yaymak, örgütlülük ve mücadeleyi yükseltmek, en nihayetinde toplumsal değişimi sağlamak için ürettiği 47 döviz, 5 pankart, 28 eylem fotoğrafı, 4 şarkı, 3 yazılı basın metni, 14 Instagram/Twitter metni, 3 duvar yazısı, 1 slogan, 1 afiş ve 1 logo, karnavalesk kuramın kategorileri ekseninde, metin analizi yöntemiyle yorumlanmaktadır.

Metin analizinde, araştırmacılar, insanların, dünyayı nasıl anlamlandırdığına dair bilgi toplamanın bir yolu olarak dergi, resim, fotoğraf, film, reklam, giysi, broşür, grafiti, web sayfası, kitap, mobilya ve başka başka objeleri, birer metin olarak görüp bu metinlere yüklenen anlamları veya insanların, çevrelerindeki dünyayı anlamlandırma çabasını yorumlamaya çalışmaktadır (McKee, 2003: 1-15). Metin analizi, sadece bireylerin değil; aktivist grupların, kurumların ve kuruluşların kültürünü keşfetmek için de kullanılmaktadır (Carlı ve diğ., 2016: 111).

Metin çözümlemesi, sıklıkla söylem analizi, göstergebilim analizi ve retorik analizi gibi yöntemleri içeren bir şemsiye kavram olarak kullanılmaktadır (Smith, 2017: 1). Bu çalışmada, amaçlı örnekleme seçilen metinler, metin analiziyle yorumlanırken ihtiyaç duyulan yerlerde sınırlı olarak retorik analizine ve dilsel analizin iletişim çalışmalarında yankı bulan söylem analizi yöntemine başvurulmakta ancak bu yöntemlerden herhangi birine yönelik ana bir hat takip edilmemektedir. Metinsel örneklerin çeşitliliği ve karnavalesk kuramın öne çıkarılma tercihi nedeniyle çeşitli metinlere sirayet edebilen metin analizi yöntemi kullanılmaktadır.

Toplumsal cinsiyet rejimlerindeki güç dengelerini tartışmaya açan, bu güç dengeleri içinde kadınların maruz kaldığı ezilme ve sömürülme biçimlerine işaret eden, hâkim dengeleri altüst eden ve yaşamın her alanında tüm cinslerin eşit bir şekilde var olabilmesi için mücadele yürüten feminist hareketin, karnavalesk feminist bir anlatıyı nasıl oluşturduğuna dair verilere ulaşmak için bazı araştırma soruları üzerinden bir izlek takip edilmektedir:

\*2000 sonrası feminist hareketin kullandığı retorik, karnavalesk kuramın hangi kategorileriyle örtüşmektedir?

\*Feminist hareket, karnavalesk kategorilerle örtüşen bir retoriği hangi saiklerle tercih etmektedir?

\*Feminist hareketin, karnavalesk retorikle değiştirmek istediği politiklar nelerdir?

\* Karnavalesk retorik, feminist harekete neler katmaktadır?

\*Feminist hareketin eylemlerini, karnavalesk bir retorikle örmesi kamusal alana neler kazandırmaktadır?

\* Karnavalesk retorikün küresel feminist kimliğin oluşumuna katkıları nelerdir?

Bu araştırma sorularının ışığında yapılandırılan tez çalışmasının birinci bölümünde, toplumsal hareketlerin tarihsel, ideolojik ve kuramsal bağlamı ele alınmaktadır. Tez çalışmasının kuramsal temellerinden birini oluşturan yeni toplumsal hareketler kuramı, ayrıntılarıyla ele alınmakta ve yeni toplumsal hareketlerin temaları, savunuculuğunu yaptığı değerleri, örgütlenme yapıları, yeni politik öznenin özellikleri, kolektif eylem repertuvarları ve politik protesto formları, yeni toplumsal hareket örneği olan feminist harekete de ışık tutacağı için detaylı bir şekilde açıklanmaktadır.

İkinci bölümde, toplumsal hareketler bağlamında, feminist hareketin hem dünya hem de Türkiye ölçeğinde tarihselliği, dalgalar metaforu ile dört tarihsel dalga olarak açıklanmakta ve yeni toplumsal hareketlerin özelliklerinin, feminist harekete yansımaları veya ortak özelliklerinin altı çizilmektedir. Aynı zamanda, feminist literatürü oluşturan onlarca kuramdan, 2000 sonrası Türkiye'deki feminist hareketin taleplerinde belirleyici olan liberal feminizm, kültürel feminizm, Marksist/sosyalist feminizm, Freudyen feminizm, varoluşçu feminizm, radikal feminizm, lezbiyen feminizm, transfeminizm, queer kuram, biyoetik feminizm, eko-feminizm, vejeteryan/vegan eko-feminizm ve İslami feminizm kuramsal çerçevelerine yer verilmektedir. Bu kuramların her biri, kadınların toplumda ikincilleştirilmesine ve ezilmesine neden olan dayanakları analiz etmekte ve kuramsal çerçevelerini, sosyal

bilimlerin farklı alanlardaki kuramlarıyla kesişimsel ya da dışlayıcılık ilişkisi üzerinden kurmaktadır.

Üçüncü bölümde; tarih boyunca toplumsal hareketlerin kullandığı repertuvarlar, farklı sınıflandırılmalar ve tanımlarla ele alınmakta, ayrıca toplumsal hareketlerin kullandığı repertuvarların kültürle ilişkisine bakılmaktadır. Anlam ve yorumlamayla ilişkili olan kültür, kültürün içindeki performanslar, ritüeller, fikirler ve sloganlar, toplumsal hareketlerin repertuvarlarına kolayca eklenen unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Toplumsal yapılarda yer alan yerleşik kültürel şemaların, özellikle direnişle ilgili yeni anlamlar kazanmasını sağlayacak şekilde değiştirilerek yeni motivasyonlar ve tanımlamalar sunmasının, kolektif eylem repertuvarlarına kattığı zenginlik vurgulanmaktadır.

Karnaval kültürünün çok katmanlı politik ve sanatsal yapısının 1960'lerden sonra, toplumsal hareketlere sızması ve karnavalesk unsurların, kolektif eylem repertuvarlarında direnişsel anlam setleriyle eklemelilik kazanması söz konusudur. Bu bölümde, karnaval kültürü, karnavalesk aktivizmin kökeni olarak ele alınıp karnaval kültürünün tarihi, karnavalesk kuram ve karnavalesk kuramın yaratıcısı Bahtin'den bahsedilmektedir. Karnavalesk kuramın a) tepetaklak dünya; b) karnaval kahkahası; c) bedenin grotesk metamorfozu; d) dilin grotesk metamorfozu; e) diyalojizm; f) çok-seslilik (polyphony); g) çok-dillilik (heteroglossia) ve h) zaman-uzam (kronotop) kategorilerinin önem, işlev ve amaçları açıklanmaktadır.

Dördüncü bölümde karnavalesk kuramın kategorileri, feminist literatüre ait bir perspektifle yeniden kategorileştirilmekte ve feminist karnavalesk anlatının inşası bu kategoriler üzerinden açıklanmaktadır. Bu çerçevede, a) tepetaklak eril bir dünya; b) feminist mor bir kahkaha; c) feminist bir biyo-politika için kadının bedensel grotesk metamorfozu; d) erk'ekliğin aşındırılması ve kadının özgürleşmesi için dilin grotesk

metamorfozu; e) erk'in monolojisine karşı feminist diyaloji; f) kadın öykülerinin çeşitliliğini kapsayabilmek için çok-sesli feminizm; g) ulusal ve uluslararası ölçekte bir kadın dayanışması için çok-dilli feminizm ve h) feminist bir zaman-uzama doğru, başlıklandırmalarıyla amaçlı örnekleme seçilen metinler, bu kategoriler altında analiz edilmektedir.

Ulusal Tez Merkezi'nin arşivinde, "karnavalesk kuram" ve "Bahtin" anahtar sözcükleriyle arama yapıldığında, yazılan tezlerin daha çok edebiyat çalışmalarına<sup>1</sup> ait olduğu görülmektedir. Toplumsal hareketler ve karnavalesk kuramın kesişimine dair, herhangi bir tez çalışması bulunmamaktadır. Karnaval kültürü ile toplumsal hareketler arasındaki ilişkiye dair yazılan makale ve güncel yazılara, bu tez çalışmasında atıf yapılmaktadır. Bu yazılar, genellikle yeni toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuarı ve retoriğinden bahsetmekte, karnaval kültürüne sadece değinilmekte, karnavalesk kuramın kategorik yapısı üzerinden herhangi bir yeni toplumsal hareket analizi bulunmamaktadır.

Karnavalesk kuram ve feminist aktivizmin hem Türkçe hem de İngilizce literatürlerinde, feminist karnavalesk anlatıya dair herhangi bir kaynağa da ulaşılamamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, her iki literatür için de bir ilk olma özelliğini taşımaktadır. Alandaki bu eksiklik göz önüne alındığında, yeni toplumsal hareketlerden biri olan feminist hareketin eylem ve söylemlerinin, karnavalesk kurama

---

<sup>1</sup> **Cuşa, H. (2014)**, Yusuf Atılgan'ın Aylak Adam Romanı'nda Bahtin'in Diyaloji Kuramı Eksenli Bir Yaklaşım, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana.

**Altınkılıç, Ü. (2015)**, Xwendineke Baxtînyen di sê Romanên Kurdî de (Üç kürd romanının Bahtinyen bir okuması), Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin.

**Gezeroğlu, S. (2015)**, Nezihe Meriç'in Öykülerinde Kronotop (Zaman-Uzam), Yüksek Lisans Tezi, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir.

**Toprak, İ. (2017)**, Bakhtin'in Diyaloji ve Heteroglossia Kavramları Bağlamında Alev Alatlının "Orda Kimse Var mı? Roman Dizisinde Çokseslilik, Yüksek Lisans, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.

**Ergeç, Z. (2018)**, Bahtin'in Diyaloji Kuramı Çerçevesinde Modern Türk Romanına Bir Yaklaşım, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana.

**Akyüz, B. (2020)**, Mihail Bahtin'in Romana Dair Görüşleri Düzleminde Bir Okuma: Sessiz Ev, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul.

**Nurdan, G.T. (2020)**, Postmodern Türk Romanında Grotesk, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

ait kategorisel bir lensle okunması ve bu okumayla feminist karnavalesk bir anlatı oluşturulma çabası, tezin özgün değerini ortaya koymaktadır.

Bu tez çalışmasının, yeni toplumsal hareketlerin, farklı temalar ekseninde örgütlediği mücadelelerde yürütülen kampanyaların, yeni bir lens olan karnavalesk kuramla okunması için toplumsal hareketler literatüre önemli bir katkı sunacağı düşünülmektedir. Vegan/Vejeteryan aktivizm, ekoloji mücadelesi, LGBTIQ+ hareketi, savaş karşıtı hareket ve hayvan hakları hareketinin yürüttüğü kampanyaların da karnavalesk kuramın kategorileriyle okunmasının mümkün olduğu öngörülmektedir.



## I. BÖLÜM: TOPLUMSAL HAREKETLERİN TARİHSEL VE KURAMSAL BOYUTLARI

### A. Toplumsal Hareketlerin Tarihsel ve İdeolojik Bağlamı

Toplumsal bir varlık olan insan, tarih sahnesine, küçük topluluklar halinde çıkıp modern ulus-devleti inşa edene kadar deneyimlediği çeşitli toplumsal formlar içinde, toplumsal hareketleri, politik, iktisadî, sosyal ve kültürel yapıları dönüştürmek için itici bir güç olarak kullanagelmiştir.

Eleştirel düşünebilen ve düşündükleri üzerinden içinde bulunduğu hâkim paradigmayı değiştirmeye çalışan insanın bu çabası kimi zaman şiddete dayanan kırma, yıkma ve yakma eylemlerinin eşlik ettiği başkaldırı, ayaklanma ve isyan şeklinde gerçekleşmiş kimi zaman da politikanın, örgütlenmenin ve iletişimin daha incelikli strateji ve taktikleriyle protesto formunda deneyimlenmiştir.

Tarih boyunca siyasal iktidarlar, meşruiyetini, çoğu zaman kamuoyunun vicdani tatminlerinden almış ve kamuoyunun adalet duygusu, tatmin edilmediği zaman, iktidarlara yönelik bir güvensizlik ortamı oluşmuş ve bu güvensizlik ortamında açığa çıkan öfke, iktidarlara karşı toplumsal hareketleri yaratmıştır. Adalet duygusunun tatmin eksikliği üzerinden yükselen muhalif hareketler, tarih ve toplumlar boyunca hep var olmuş ve toplumsal hareketler, içinde olduğu zamanın ve toplumların dokusuna uygun bir formda ortaya çıkmıştır (Hira, 2016: 143-144).

Toplumsal hareketler, hâkim sosyal yaşamın rutininde, radikal ve radikal olduğu için de kaotik ve ürkütücü görünmesine rağmen aslında halkların ihtiyaçlarının anlaşılması açısından hayati önem taşımaktadır (Çımrın, 2019: 147). İnsanların taleplerini anlayabilmek ve toplumsal yaşamın, talepler doğrultusunda daha adil bir şekilde inşa edilebilmesini sağlamak için toplumların direnişler, isyanlar ve devrimlerle dolu tarihine bakmak ve bu toplumsal hareket formlarını analiz etmek gerekmektedir.

Toplumsal hareketler ister yönetenler arasındaki çatışmalardan isterse yönetilenlerin veya ezilenlerin toplumsal taleplerinden kaynaklansın, insanlık tarihinin, halklar lehine değişimi açısından oldukça önemlidir. Bu çatışma biçimleri, farklı zaman ve mekânlarda, değişik biçimlerde ortaya çıksa da toplumsal yaşamda kendine yer bulabilmekte (Çetinkaya, 2014a: 25), tarihe, toplumlara ve yönetim biçimlerine yön verebilmekte, insanların, yeryüzünün kaynaklarını daha eşit ve adil bir biçimde paylaşabilmesi için halkların, hak mücadelesini yükseltmektedir.

Toplumsal hareketlerin değişik biçimleri, siyasal, toplumsal, iktisadî ve kültürel yaşam üzerinde derin izler bırakmaktadır. Tarih boyunca toplumsal hareketler, tepkisel veya kısa süreli olabildiği gibi uzun zamana yayılan ve kendini yeniden üreten bir biçimde, toplumsal yaşamın içinde ortaya çıkabilmektedir. Kısa süreli bir toplumsal patlama bazen yerel bir yöneticiyi, bir hükümeti hatta bazen bir monarkı yerinden edebilmektedir (Çetinkaya, 2014b: 479). Toplamların içinde bulunduğu coğrafi konum, tarihsel dilim veya yönetim yapısı farklı olsa da egemen söylemlere karşı oluşan toplumsal hareketler, toplumların tarihsel sürecinde hak kazanımlarına veya hak kayıplarına neden olmakta, bu durum, toplumları daha özgür bir toplum yapısına taşıyabileceği gibi daha totaliter yapılara da savurabilmektedir.

İnsanlık tarihinde, hiyerarşik toplumların ortaya çıkmasıyla hiyerarşinin oluşturduğu ezme ilişkisine karşı direniş, toplumsal yaşamın içinde kendine yer açarak bir süreklilik kazanmış (Arrighi vd. 2004: 35), modern devletlerin inşası ve dönüşümünü gösteren birçok tarihsel dönüm noktası, kitlelerin çeşitli biçimlerde müdahaleleriyle ortaya çıkmış ve büyük toplumsal çalkantılarla şekillenmiştir. Dolayısıyla modern devletin ortaya çıkışı ve dönüşümüyle toplumsal hareketleri birbirinden ayırmak, ikisinin, birbirini şekillendirmedeki etkisinden dolayı pek mümkün görünmemektedir (Tarrow, 2011: 55-56).

Özgürlük, eşitlik ve adalet için mücadele yürüten toplumsal hareketler, hâkim düzenin ötesinde, başka bir dünya talep ederek toplumlara geleceğe taşıyabilmektedir. Toplumsal hareketler, ütopyacı yaratıcılıklarıyla egemen yapıyı aşındırırken ütopyalar<sup>2</sup> gibi yeni bir dünyanın kurgusunu taşımakta ve ütopyaların, yaşama geçirilme çabasını göstererek alternatif bir dünyayı tanımlamaktadır. Toplumsal hareketlerin çok sesliliği, onların ütopyacı yanlarına işaret ederken ütopyalar da bir anlamda, toplumsal mücadeleler için yaratıcı ve özgürleştirici bir zemin sunmaktadır. Toplumsal hareketler içinde ütopyalar, yeni formlara dönüşmekte, kendilerini yeniden üretmekte ve toplumlara baskı altına alan iktidarlara karşı direnme pratikleri için ilham olmaktadır (Çoban, 2009: 9-18).

Ütopyalar, tarih boyunca toplumsal hareketleri besleyen ve içinde bulunulan yaşam koşullarının daha adil bir düzene evrilmesi için yön gösteren anlatılardır. Kurgusal birer metin olan ütopyalar, toplumsal hareketlere fikir verirken toplumsal hareketler de bu fikirleri yaşama geçirmeye çalışmaktadır. Ütopyalar, teorik olarak toplumsal yaşamın eşitlikçi ve adil yönlerini güçlendirirken toplumsal hareketler de ütopyaların izini sürerek yaşamın, pratik veya deneysel yanlarını güçlendirmekte, adil ve eşit bir yaşam hayalini, toplumsal yaşama uyarlamaya çalışarak ütopyaların vücut bulmasını sağlamaktadır.

---

<sup>2</sup> Ütopya, gerçekleşmesi imkânsız kurgusal ideal toplum anlayışını betimlemektedir. Platon'un "*Devlet ve Yasalar*" adlı ütopyasında insanlar, çalışanlar, bekçiler ve yönetici filozoflar şeklinde üçe ayrılarak ideal devletin nasıl olacağı gösterilmekte; Thomas More'un "*Ütopya*"sında, özel mülkiyetin olmadığı, herkesin devlet adına ürettiği, paranın geçmediği, üretilenlerden, herkesin ihtiyacı kadar aldığı, bireylerin günde altı saat çalışıp geri kalan zamanlarını sanat ve bilimle uğraşarak geçirdiği ideal bir siyasi sistem anlatılmakta; Campanella'nın "*Güneş Ülkesi*"nde her şeyin ortak olduğu, ailenin olmadığı, herkesin dört saat çalışıp sonrasında sanat, eğlence, okuma, beden ve ruhlara eğitime gibi zevk veren işler yaptığı bir devlet tasarımı kurgulanmakta; Francis Bacon'ın bir bilgi devleti olarak tasarladığı "*Yeni Atlantis*" ütopyasında, Ben Salen adlı adada, güçlü bir ahlak anlayışı içinde, halkın yüksek bilgi ve kültürünün planlanması ve yürütülmesi betimlenmekte; Farabi'nin "*El-Medinet'ül Fazıl*" ütopyasında, erdemli bir toplumun ve bu toplum yöneticilerinin özellikleri sıralanmaktadır. <https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%9Ctopya> Erişim Tarihi: 15 Haziran 2021

Ütopyalara benzer şekilde, Aydınlanma döneminin yani modern epistemolojik düzlemin bir ürünü olan ideolojiler de dünyayı anlamlandırma ve bireylere kimlik kazandırma aracı olarak yüzyıllarca toplumsal, iktisadî ve siyasal örgütlenme biçimlerini dolayısıyla da toplumsal hareketleri biçimlendirmektedir. Bir dünya görüşü sunarak içinde yaşadığımız dünyanın nasıl bir yer olduğunu bize anlatmaya çalışan ideolojiler, “daha iyi bir dünya, daha iyi bir toplum ve daha iyi bir insan nasıl olmalıdır?” sorusuna cevaplar üretmekte ve insan, toplum, siyaset, iktisat ve tarih gibi konularda, bütünlüklü, birbirini destekleyen ve tutarlı düşünce setleri geliştirmektedir (Örs, 2009: 1-7). Bu bütünlüklü düşünce sistemleri, toplumsal hareketlere belli bir perspektif sunmakta, onları biçimlendirmekte, toplumsal hareketlerin öznesi olan kolektif kimliğin oluşmasında etkili olmakta ve toplumsal hareketlerin strateji ve taktiklerini şekillendiren zengin kolektif bir eylem repertuarı sağlamaktadır.

Toplumsal hareketlerin ideolojik tarihinin analizi için son beş yüzyıla bakıldığında, farklı politik, ekonomik ve teknolojik gelişmelerin farklı ideolojileri doğurduğunu, bazen bir ideolojinin, uzun bir süre toplumlara yön verirken bazen karşıt ideolojisini yarattığını bazen de bu zıt ideolojilerin çatışmasının veya iktidarı ele geçirme mücadelesinin toplumlara ve toplumsal hareketlere yön verdiğini görmek mümkündür.

## **1. 18. Yüzyılda Liberal İdeolojiden Beslenen Toplumsal Hareketlerin Ortaya Çıkışı**

Birçok toplumsal hareket analizcisi, örgütlü toplumsal hareketlerin oluşum zeminini, Avrupa'nın, yeryüzü kaynaklarını sömürme girişimi çerçevesinde Amerika kıtasını keşfetmesiyle oluşan ve küreselleşme olarak adlandırılan yeni bir dünya düzeninin içine yerleştirmektedir (Amin, 2005: 16-17).

Küreselleşme, ekonomik, kültürel ve toplumsal bağlantı ve pratikler dizgesinin bir bölgeden kıtalararası bir alana yayılmasıyla gerçekleşmekte ve 1500'lerden günümüze kadar beş yüzyıl boyunca başlıca üç dalgadan oluşmaktadır. Birinci küreselleşme dalgası, 1500'lü yıllarda, Avrupa'nın artan etkisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişi, Çinli ve Arap tüccarların, Hint ve Pasifik Okyanusu'nda birbirlerine paralel şekilde yayılmasıyla gerçekleşmiştir. İkinci küreselleşme dalgası, 1850 ve 1914 yılları arasında, Atlantik üzerinden uluslararası ticaret ve sermaye akışının yarattığı uzun mesafeli göç furyasıyla geçmişte benzeri görülmeyen noktalara ulaşmış, tren yolları, buhar gemileri, telefon ve telgraf gibi taşıma ve iletişimdeki gelişmeler, bu akışları hem hızlandırıp hem de maliyeti azaltmasıyla gerçekleşmiştir. Üçüncü küreselleşme dalgası ise II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayıp içinden geçilen sürece işaret etmektedir (Tilly, 2008: 158-161).

Küreselleşen modern dünya-sistemi, 16. yüzyılda kapitalist dünya ekonomisi olarak doğmuş ve 18. yüzyıla gelindiğinde, bu sistem, iki yüzyıllık bir sermaye birikimi elde etmiştir (Wallerstein, 2018: 10-16). Yeni modern dünya-sistemi, ilk aşamasında, sistemin coğrafi sınırlarını, Avrupa kıtasının büyük bir kısmına ve Amerika kıtasının bazı bölgelerine kadar genişletmiştir. Bu coğrafi bölgeler içinde yapılandırılan kapitalist dünya ekonomisi, merkez ile çevre arasında eksensel bir iş bölümüne oturtularak bu tarihsel sistemi ayakta tutacak kurumsal kimlikleri yapılandırmıştır (Wallerstein, 2000: 120). Yeni modern dünya-sistemi, bu kurumsal kimlikler aracılığıyla ilk önce Avrupa ve Amerika'da, daha sonra yerkürenin birçok coğrafi alanında, tarihsel birer varlık kazanarak kapitalist dünya ekonomisinin uygulayıcısı olmuş ve kapitalizmin temellerini sağlam bir şekilde atmıştır (Arrighi vd., 2004: 29).

16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da başlayan ve giderek hız kazanan iktisadî değişim süreci, zamanla toplumsal dokuyu, siyasal ilişkileri, inanç ve değerleri de

değişime zorlamıştır. Toprağa bağlı ekonominin paraya bağlı bir ekonomiye dönüşmesi, katı sınıfsal yapıların çözülmesi, kırsal alanlardan kentlere doğru hızlı göç dalgaları, mevcut meslek yapılarındaki değişim ve yeni mesleklerin ortaya çıkması şeklinde deneyimlenen birçok toplumsal ve iktisadî değişim, toplumsal statüleri olduğu kadar siyasal statüleri de etkilemiş (Örs, 2009: 6), bu süreç, yeni bir toplumsal doku yaratırken yeni çatışma biçimlerini de beraberinde getirmiştir.

Tüm bu değişimler ekseninde, sermaye birikimi elde ederek güçlenen burjuva sınıfı karşısında, sömürülen ve ezilen bir işçi sınıfı oluşmaya başlamış, burjuvazi lehine değişen iktisadî yapının huzursuzlukları, ayaklanmalara ve isyanlara öncülük eden işçi sınıfının yarattığı toplumsal hareketlerin taleplerinde görülmüştür.

İngiliz Marksist tarihçi Eric Hobsbawm'a (2006: 18) göre 1718 ve 1724 yıllarında, İngiltere'de dokuma işçileri, makineleşmenin hayatlarında yarattığı değişikliğe karşı ayaklanmış, patronların evlerine baskın yapıp yün bobinlerini dağıtmış, dokuma tezgahları ve sanayide kullanılan aletleri parçalayarak burjuva sınıfına karşı isyanını göstermiştir. Bu ayaklanmalar, toplu sözleşmeye benzer bir anlaşmayla son bulmuştur. 18. yüzyılda, basit bir makine kırıcılığı şeklinde, ilkel bir tepki olarak ortaya çıkan bu ayaklanma, sonrasında işçi sınıfının önemli bir isyanı olarak tarihe geçmiş (Akkaya, 2011: 120-121) ve yüzyıllar boyunca toplumsal hareketlere ilham olmuştur.

18. yüzyılın ikinci yarısında, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da halklar, toplumsal hareketler adı verilen yeni politik bir olguyu yapılandırmaya başlamıştır (Tilly, 2008: 16). ABD'de 1764'te Şeker Eylemleri, 1765'te Damga Eylemleri ve 1773'te Boston Çay Eylemleri gibi toplumsal hareketlerin en erken örnekleri sayılabilecek ayaklanmalar, temsil hakkı olmayan insanların ağır vergiler altında ezilmesine karşı ortaya çıkmıştır (Boonstra, 2017). Kuzey Amerika kolonilerinde,

Britanyalı otoritelerin, gümrük gözetimini sıkılaştırıp çok çeşitli ticari ve hukuksal işlemlerde pahalı damga vergilerini dayatması, kolonilerde yaşayanlar arasında yaygın bir iletişim ağının ve “Özgürlüğün Oğulları” adlı gizli bir örgütün kurulmasına neden olmuş, bu örgütün, Britanya mallarına karşı başlattığı boykotlarla yayılan direniş, 1766’da damga yasasının yürürlükten kaldırılmasını sağlamıştır (Tilly, 2008: 44-48).

18. yüzyılda yaşanan bu gelişmeler, Avrupa’da, başta Fransa olmak üzere yeni toplumsal koşulların yarattığı bir devrimler dalgasını doğurmuştur. Hobsbawm’ın "Devrimler Çağı" olarak nitelendirdiği bu çağ, yeni bir politik, toplumsal ve kültürel formasyona işaret etmekte (Hobsbawm, 2003a: 63-64) ve toplumsal hareketlerin en önemli örneklerini sunmaktadır.

16. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasındaki süreçte, burjuva sınıfı, modern dünya-sisteminin kurumsal kimliğini oluştururken iktidarda mutlak monarşi bulunmaktadır. Halkın büyük bir kısmı, mutlak monarşinin tebaası durumundadır. Kapitalist ekonominin, modern dünya-sistemiyle zengin bir birikim elde etmesi, mutlak monarşiye dayanan siyasi düşüncüyü zayıflatıp liberal ideolojiyi güçlendirmiş, 18. yüzyılda, burjuva ideolojisinin başarısı olarak görülen ve insanlık tarihine damgasını vuran Fransız Devrimi’ni yaratmıştır. Fransız Devrimi, halkın yönetime katılma veya demokratikleşme talebiyle tebaayı yurttaşa dönüştürerek toplumsal yapıyı olduğu gibi değiştirmiş, böylece hem Fransa hem de tüm kapitalist dünya sistemi için geri dönüşü olmayan politik bir atmosfere girilmiştir. Fransız Devrimi’yle egemenliği icra etme yetkisi, millet meclisi ya da hukuk meclisine geçerek devletler, anayasal siyasi talepleri olan vatandaşlara karşı sorumlu olmuştur (Wallerstein, 2000: 121- 122).

Fransız Devrimi’yle mutlak monarkın egemenliğinin yıkılıp egemenliğin ulusa geçtiği bir yönetim biçimi, modernliğin büyük başarılarından biri olmuştur (Yıldırım, 2019: 251). İktidarın, mutlak monarşiden halkın seçtiği bir meclise geçmesiyle yönetim

biçimi, toplumsal formasyon ve birey, yepyeni bir anlam kazanmış ve toplumsal hareketler tarihinde, toplumların en büyük sıçrayışlarından biri gerçekleşmiştir. Fransız Devrimi, siyasal değişimi, normal bir fenomene yani eşyanın tabiatında var olan ve istenebilecek bir harekete dönüştürerek aydınlanma düşüncesinin temeli olan değişim ve ilerleme kavramlarının anlamını ortaya çıkararak egemenliği, monarktan alıp halka sunmuş ve egemen halk düşüncesi, modern dünya-sisteminin ortak akı olmuştur (Wallerstein, 2018: 96).

Ekonomik anlamda üstünlüğü sağlayan burjuvazi, Fransız Devrimi'yle siyasi iktidarı ele geçirmiş, feodal yaşam formunu sonlandırarak yerine liberal siyasetin tartışma konularını, siyasi kavram setlerini, hukuk kurallarını, bilimsel ve teknik örgütlenme modellerini koymuştur (Hobsbawm, 2003a: 63-64). Burjuvazinin bu siyasi formasyonu, Kıta Avrupası'ndan başlayarak tüm dünyada geçerli olmaya başlayan ulus-devlet kontrolünde bir siyasi projeye dönüşmüştür (Yıldırım, 2019: 251).

Fransız Devrimi'nin sahibi olan liberaller, yurttaşlık ekseninde ideal bir ulus-devlet yapısına ulaşmak için sürekli bir ilerleme ve değişimin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüştür. Aynı zamanda, ilerlemenin de insan çabası veya bir siyasi program olmadan gerçekleşmeyeceğine inanmış ve liberalizmin, daha fazla insana daha fazla mutluluk sağlayacağını, bunun için de akılcı bir programın gerekli olduğunu vurgulamıştır (Wallerstein, 1998: 79).

Ancak Fransız Devrimi'yle gelen ve ilerleme eksenine oturtulmuş yurttaşlık tanımı, geniş kesimleri kapsamaktan uzaklaşarak burjuvazinin çıkarları çerçevesinde daraltıcı bir tanıma yaklaşmış ve burjuva devrimi, halkın sorunlarını çözme vaadini unutarak halk arasında, yurttaşlık kapsayıcılığı/dışlayıcılığı ekseninde toplumsal bir soruna dönüşen yeni bir içeriğe bürünmüştür (Yıldırım, 2019: 269).

Fransız Devrimi'nin getirdiği yurttaşlık tanımını ve bu tanıma dahil olan insanların elde ettiği ayrıcalık, sonraki yıllar ve yüzyıllarda, birçok toplumsal hareketin yürüttüğü mücadelenin odağına yerleşmiştir. Fransız Devrimi'yle gelen ve egemenliğin sahibi olan halkın, kim olduğu konusunda başından beri bir anlaşmazlık yaşanmış, bu anlaşmazlık, kapitalist dünya ekonomisinin temel yapısını oluşturan hiyerarşik ve kutuplaştırıcı bir devletler sistemini doğurmuştur. Fransız Devrimi'yle yurttaşlık, zengin ve daha güçlü devletlerde, paylaşılması, mensuplarının işine gelmeyen bir imtiyaz olarak tanımlanmıştır. Böylece yurttaşlık tanımı, bazılarını sisteme dahil ederken bazılarını da dışlayarak ötekileştirmiş ve “tehlikeli öteki sınıflar”ın kontrol altında tutulması için birçok mekanizma geliştirilmiştir. Yani sermaye birikimine öncelik veren bütün kurumları ve herkesi, orta vadede ödüllendiren bu sistem, başka öncelikleri hayata geçirmeye çalışan “diğerleri”ni de orta vadede cezalandırmaya başlamıştır (Wallerstein, 2000: 121-145).

Halk egemenliği düşüncesi ve devrim yöntemiyle iktidara gelen liberaller, kendi sistemlerine özgü toplumsal katmanları oluşturmuş, sözde halk egemenliği şiarıyla iktidarı ele geçiren bu ideoloji, yeni kutuplaşmaları ve ayrımcılık biçimlerini doğurmuştur. Liberallerin, her kesimden insanın modernizmin imkânlarına erişebileceği ekseninde vaad ettiği kapsayıcılık, çok mümkün olmamış ve liberaller, sonsuz bir sermaye birikimi elde etmek için sömürme-sömürülme veya ezme-ezilme biçimlerini içeren hiyerarşik ilişkilerden beslenmiştir. Dolayısıyla içermek veya kapsamak anlamını gelen halkın egemenliği kavramı, pratikte çok büyük kesimi, söz söyleme, karar verme ve kaynaklara erişim olanaklarının dışında bırakmış ve onları, “öteki”ler olarak addederek baskılamaya çalışmıştır.

Ayrımcılık ve imtiyazlı sınıfa karşı, İngiltere ve Amerika'da yavaş yavaş örgütlenen emekçilerin ayaklanması, çatışmacı topluluklardan adım adım toplumsal

hareketlere evrilmiş; bu süreçte karşı çıkışlar, bireysel girişimler ve küçük çaplı ayaklanmalar şeklinde olmaktan çok, stratejik etkileşimli kampanyalar olarak yürütülmeye ve toplumsal hareketler içinde strateji ve taktiklere dayanan kolektif bir eylem repertuarı oluşturulmaya başlanmıştır (Tilly, 2008: 30).

Bu yüzyılda, köylülerin, ekmek fiyatındaki artışları protesto etmek için değirmenleri yakması, tarla işgalleri, tahılların gasp edilmesi, hükümdarlarla dalga geçmek için kostümler giyilmesi, cenazelerin, adaletsizliğin ifşa edildiği ortamlara dönüşmesi, riayetsiz sembollerin ve müziğin kullanılması (Della Porta ve Diani, 2020: 234), serenatların yapılması, gıda ayaklanmaları, mülklerin işgali, turnikelerin ve diğer engellerin yıkımı, makine kırıcılık, köyler arası çatışmalar, şahsi hanelerin yıkılması ve yağmalanması, alaycı sahte duruşmalar ya da halk mahkemeleri ve alaycı giyinişler kolektif eylem repertuarını oluşturmuştur (Tilly, 1986: 392).

Aynı zamanda özel amaçlı derneklerin kurulması, halk mitinglerinin ve disiplinli yürüyüşlerin yapılması, dilekçe yazılması, imza kampanyaları ve boykotların düzenlenmesi, broşür dağıtılması ve basına demeç verilmesi (Tilly, 2008: 48) gibi hak talebinde bulunmak için daha modern içerikli taktikler de kullanılmıştır.

Modern dünya-sisteminin 19. ve 20. yüzyıldaki siyasi tarihi, dışlananların oluşturduğu mücadelelerle şekillenmiştir. Bu mücadeleler, ideal bir toplum yaratmak için eşitlik şiarıyla herkesin içerilmesi ideali çerçevesinde kurulmuş ve bu ideale ulaşmak için mücadele, ideolojiler, sistem karşıtı hareketler ve sosyal bilimler aracılığıyla yürütülmektedir (Wallerstein, 2018: 110).

## **2. 19. Yüzyılda Emek Eksenli Sosyalist Hareketlerin Ortaya Çıkışı**

19. yüzyılın ilk yarısında, Avrupa'da, Sanayi Devrimi büyük ölçüde tamamlanmış, sanayicilerin gelirlerinde büyük artışlar görülmüş ancak köylerde ve kentlerde yaşayan

halk, bu zenginlikten nasibini alamamıştır. İşçiler, günde on üç-on beş saat çalışarak sağlıksız ve kirli konutların zor yaşam şartlarında, hayatta kalma mücadelesi vermiştir. Köylerde artan nüfus, işsizliğe, toprak yetersizliğine ve alt yapının iflâsına yol açmıştır. 1845 ve 1846'da, Avrupa ülkelerinde görülen patates hastalığı, açlığı doğurmuş ve toplumun yoksul kesimlerinde büyük bir huzursuzluk yaratmıştır.<sup>3</sup>

19. yüzyılda, kapitalist toplumsal yapıda, hızlı kentleşme, göç sorunu, ağır çalışma koşulları ve yoksulluk, kırsal kesim ve kentlerde önemli toplumsal hareketlere neden olmuş, vergi ve geçim temelli ayaklanmalar, seçim mücadeleleri ve grevler, örgütlülük düzeyleri ve süreklilikleri bakımından artmaya başlamıştır (Işık, 2011: 1).

24 Şubat 1848'de, Alman Karl Marx ve Friedrich Engels, Londra'da, Komünist Parti Manifestosu adıyla imzasız olarak Almanca, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Flamanca ve Danca yayımlanan programda, özel mülkiyetin ortadan kaldırılarak sınıfsız ve devletsiz bir toplum düzenini gerçekleştirmek için proleter devrimin ilkelerini açıklamıştır. Devrim düşüncesi, toplumun farklı kesimlerine yayılmış ve 1848 yılında, farklı ülkelerde devrimler patlak vermeye başlamıştır (Hobsbawm, 2003b: 25).

Bir toplumsal hareket olan Fransız Devrimi'nin yarattığı siyasal ve ekonomik ortamda ortaya çıkan ilk gerçek toplumsal devrim, 1848 Devrimi olmuş, çok kısa bir süre içinde şehirli işçiler tarafından desteklenmiş, Fransa'da iktidarı ele geçirmiş (Wallerstein, 2018: 116), Alman Konfederasyonu, Prusya, Viyana, Macaristan, Habsburg İmparatorluğu, İtalya, Eflak eyaleti ve Moldova'ya sıçramıştır. İlk adımda, devrimlerin hepsi başarılı olmuş ancak sonra hızla ve çoğu yerde yönetilemeyecek hale getirilmiştir. Devrim, Avrupa kıtasının çevresinde değilse bile ana çekirdeğinde zafer kazanmıştır (Hobsbawm, 2003b: 26).

---

<sup>3</sup> [https://tr.wikipedia.org/wiki/1848\\_Devrimleri](https://tr.wikipedia.org/wiki/1848_Devrimleri) Erişim Tarihi: 11 Ağustos 2021

Şehirli işçilerin politik üstünlüğü, çok uzun sürmemesine rağmen egemenler üzerindeki etkisi sarsıcı olmuştur. 1848 Devrimi'nin, iktidarları korkutan kısa süreli başarısından sonra, liberal ideoloji, devlet olarak keyfi otoriteye karşı bir dizi açık politika geliştirmiştir. Genel oy hakkının aşamalı olarak genişletilmesi, eğitime erişimin yaygınlaştırılması, yurttaşların, işyerlerindeki tehlikelere karşı güvence altına alınması, sağlık hizmetlerinin ve bunlara erişimin yaygınlaştırılması, yaşam süresi boyunca gelirdeki dalgalanmaların bertaraf edilmesi gibi programlar açıklanmıştır. Ancak tüm bu çabalara rağmen liberal ulus devletin öznesi olan yurttaşlık tanımı, dışlanan grupları barındırmaya devam etmiştir. Dışlanan bu grupların, yurttaşlar olarak içerilmesini sağlamaya çalışmak da sistem-karşıtı hareketlerin, yani toplumsal örgütlenmede temel değişimler meydana getirmeye çalışan toplumsal hareketlerin odak noktası olmuştur (Wallerstein, 2018: 98, 118-122).

19. yüzyıl boyunca ortaya çıkan devrimci hareketler, burjuvazinin işçi sınıfı üzerindeki baskısını hedef alarak Fransız Devrimi'nin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ülkülerinin, kapitalizmin yerini sosyalizmin almasıyla gerçekleştirilebileceğini savunmuş ve toplumsal yapıları değiştirmek için devlet aygıtlarının denetimini ele geçirmeyi talep etmiştir. Devrimci hareketlerin temel amacı, burjuva-proleter çatışmasını, en geniş anlamıyla kapitalist dünya ekonomisini ortadan kaldırmak olmuştur (Arrighi vd., 2004: 36-37, 56).

1848 Devrimi'yle işçi sınıfının uluslararası düzeydeki dayanışması gündeme gelmeye başlamış, sosyalist partilerin ve sendikaların 1864'te oluşturduğu I. Enternasyonal (Uluslararası Emekçiler Birliği), işçi sınıfının sorunlarının tartışıldığı bir platform olmuştur. Bu enternasyonal dayanışma toplantısında, sınıflı toplum fikrinin ortadan kaldırılması için uluslararası mücadelenin önemi vurgulanmıştır. Ayrıca bu platform, Fransa'daki devrimci oluşumların, sivil ayaklanma şeklinde başlayıp iki ay

iktidarda kaldığı 1871 Paris Komünü'ne giden süreçte etkili olmuştur. Sistem karşıtı hareketlerde merkezi modellerden biri olan Paris Komünü, 1848 Devrimi'yle grev hakkını elde eden işçi sınıfının mücadelesiyle kurulmuştur (Mısır, 2003: 114-115).

Diğer yandan 19. yüzyıl Avrupa'sında, burjuva sınıfı, siyasal ve toplumsal olarak ulaştığı uygarlık ve teknoloji birikimini, diğer ülkelere empoze etme sürecini hızlandırmış, bu gelişmelerle yenilenen emperyalizm, sadece devletin eylemi değil; aynı zamanda ulusun tutkusu ve yurttaşların hayali haline gelmiştir (Wallerstein, 2018: 120-121).

Genişleyen emperyalist hayal ve beraberinde getirdiği tahribat, Amerika'nın keşfiyle gerçekleşen birinci safhasından ikinci safhaya geçişini, Sanayi Devrimi'yle yaşamış, Asya ve Afrika'nın, sömürgecilerin boyunduruğu altına girmesiyle somutlaşmıştır. Emperyalizmin aktörleri, farklı coğrafyalarda kendilerine pazarlar açarak yerkürenin doğal kaynaklarına el koymaya çalışmış ve bunun adına "uygarlaştırma misyonu" demiştir. Böylece 1800'lü yıllarda, emperyalizmin bu ikinci yıkıcı safhası, halklar arasındaki eşitsizliği, katlayarak arttırmış ve halklar arasında açısı gittikçe genişleyen kutuplaşmalar yaratmıştır. Emperyalizm, Rusya ve Çin'de gerçekleşen sosyalist devrimleri ve farklı coğrafyalarda ulusal kurtuluş hareketlerini, emperyalist projeye direnen güçler olarak doğurmuştur (Amin, 2005: 17- 18).

Sistem karşıtı faaliyetlere katılanlar, tarih sahnesinde daha önce örneği görülmeyen, uzun ve kısa vadeli özgül politik amaçları olan sürekli örgütlenmeler yaratmıştır. (Arrighi vd., 2004: 36). 1848 Devrimi'nin yarattığı ruhla şekillenen, emperyalizmin sömürsüne ve baskılara karşı direnen sistem karşıtı hareketler, bundan sonraki yüzyıllarda toplumsal, siyasi ve ekonomik gelişmelere damgasını vurmuş ve dünyanın farklı yerlerinde başka devrimlere ve toplumsal hareketlere ilham vermiştir.

Ancak modern dünya-sistemi sahnesine, çok uzun süre, Fransız Devrimi'nin ilkelerini açıklayan merkezci liberaller egemen olmuş, sosyalist ideoloji ise sistem karşıtı hareketlerle iç içe geçerek birçok toplumsal harekete öncülük etmiştir (Wallerstein, 2018: 116).

Toplumsal hareketler, kamu politikası yapmanın ayırt edilebilir bir yolu olarak 18. yüzyılın sonlarında Batı ülkelerinde, 19. yüzyılın başlarında Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaygınlaşmaya ve kamu politikası üretmenin bildik ve güvenilir yolu olmaya başlamıştır (Tilly, 2008: 22-23). Marksist ideolojinin rehberlik ettiği bu toplumsal hareketlerin tek amacı, işçi sınıfının, burjuvaziye karşı egemenliğinin kurulmasıdır. Dolayısıyla toplumsal hareketler, sınıfsız bir toplumun oluşturulması amacını taşımakta, işçi sınıfı da mevcut sosyal düzeni ortadan kaldırıp devrimi gerçekleştirmek için kolektif bir özne olarak görülmektedir. Bu bağlamda, toplumsal hareketlerin temelinde, toplumu dönüştürme ve mevcut egemen değerlere alternatif oluşturma isteği yatmakta ve Marksist ideoloji bunu, kapitalist sistem karşıtlığı olarak adlandırmaktadır (Lelandais, 2009: 64).

Değişen politik atmosferle birlikte 19. yüzyılın farklı zamanlarında, kapitalist ülkelerdeki işçi sınıfı, örgütlenme, dernek kurma, grev yapma, miting yapma, dilekçe yazma ve kamusal konuşma yapma haklarını kazanarak kolektif eylem repertuarını geliştirmiştir. 19. yüzyılın sonuna doğru göstericiler, eylemlerde, çoğunlukla belli semboller ve pankartlar altında yürümeye, slogan atmaya ve temsil edilen kamuları, resimle ifade etmekten ziyade yazıyla ifade etmeye başlamıştır (Tilly, 2008: 19, 79).

Kolektif eylem repertuarlarındaki bu dönüşüm, kapitalizmin gelişmesi, ulus-devletlerin ortaya çıkması, işçi sınıflarının oluşması, iletişim araçlarının, ulaşım yollarının ve gazetelerin yayılması sonucunda gerçekleştirilmiştir. Bu yüzyılda ortaya çıkan boykot yapma, barikat kurma, imza kampanyası ve gösteri düzenleme, günümüz

toplumsal hareketlerinin kolektif eylem repertuarında hala kullanılmaktadır (Della Porta ve Diani, 2020: 235-236).

18. yüzyıl toplumsal hareket repertuarındaki ayaklanmaların, yağmaların, yıkımların, baskınların, gaspların ve isyanların yerini, 19. yüzyılda, gösteriler, grevler ve gönüllü örgütler (Çayır, 1999: 21), yerel ve bölgesel kültüre ait deneyimlerden üretilen sloganlar, semboller, kıyafetler ve şarkılar almıştır. Yani göstericiler, haklarını talep etmenin yeni yollarını, kültürel ve gündelik yaşamla bağlarını kurdukça 18. yüzyılın ev yağmalama, utandırma, saldırma, kırma ve dökme gibi şiddete dayalı doğrudan eylem repertuarının yerini (Tilly, 2008: 79, 88) daha çok kültürle ve gündelik yaşam pratikleriyle ilişkili, yaratıcılığa ve sembolik inşaya dayanan kolektif eylem repertuarlarına bırakmıştır.

Eski dar görüşlü ve şiddete dayalı repertuarlar yerini otonom repertuarlara bırakmış yani egemenlerin gölgesinde kalmak ve onlar tarafından onaylanan rutinleri uyarlamak yerine insanlar, kendi sıkıntıları ve taleplerine dair kendi beyanlarını yaratma çabasına girmiştir. Bu çabalar, grevleri, seçim mitinglerini, halk toplantılarını, imza kampanyalarını ve yürüyüşleri doğurmuştur (Tilly, 1986: 391-392).

### **3. 20. Yüzyılda Emek Eksenli Hareketlerden Kimlik Eksenli Hareketlere Geçiş**

1848 Devrimi'ni doğuran ve sonrasında güçlenen sosyalist ideoloji, 19. yüzyılda olduğu gibi 20. yüzyıl toplumsal hareketlerine de damgasını vurmuştur. Liberal ideolojiden beslenen kapitalizmin karşısında Marksizm, sosyalizm ve anarşizm, toplumsal hareketleri beslerken ana akım kapitalizmin yıkıcılığına karşı durmak için mücadeleyi yürütmüştür.

Sistem karşıtı toplumsal hareketler, ilk olarak sosyalist partiler ve sendikalar aracılığıyla oluşmaya başlamış, sendikaların ve işçi sınıfının yönlendirmesiyle ivme kazanan, Marksizm ve anarşizmde hayat bulan devrimci hareketler, sistem karşıtı toplumsal hareketlerin ilk örneklerini oluşturmuştur (Işık, 2011: 33). 20. yüzyıla damgasını vuran Marksizm, bu yüzyıl içinde sol eğilim barındıran bütün işçi hareketlerinin ve toplumsal hareketlerin, kamusal alanı ciddi bir biçimde kuşatmasıyla ve bazı sosyalist devrim pratikleriyle bilinmektedir (Sustam, 2009: 92-93). 1917’de, Çarlık Rusya’daki proleter devrim, bunun en önemli örneğidir. Sovyetler Birliği’nin neredeyse 20. yüzyıl boyunca varlığını sürdürmesi, dünya genelinde politik dengeleri değiştirmiştir.

20. yüzyılda Sovyetler Birliği’nin tarih sahnesine çıkmasıyla oluşan yeni dengeler içinde, İkinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesi ve Amerika’nın Hiroşima ve Nagazaki’ye atom bomba atması, emperyalizme yönelen öfkeyi ve tepkileri şiddetlendirmiş ve sosyalizm fikri sempati kazanmaya başlamıştır. Sosyalizmin, dikta rejimlerine karşı alternatif bir yaşam sunması, Marksist idolojinin, sistem karşıtı hareketlerde yükseliş yaşamasını sağlamıştır (Demircan, 2017: 20).

Latin Amerika’da 1959’da Fidel Castro ve Che Guevara liderliğindeki Küba Devrimi’yle başlayan devrimci dalga, bu yükselişi taçlandırmış, bu anti-emperyalist tavır, Vietnam Savaşı’yla tüm dünyaya yayılarak pek çok ülkede savaş karşıtı eylemlerin oluşmasını sağlamıştır. Protestolar, özellikle ABD tarihinde görülmemiş bir boyuta ulaşmış (şener, 2006: 15-33) ve Vietnam Savaşı karşıtlılığının oluşturduğu anti-emperyalist tavır, 68 Kuşağı hareketlerine yansımıştır.

20. yüzyıl, 1968 hareketlerinin ortaya çıktığı, endüstrileşmenin, büyük savaşların, çatışmaların, etnik yıkımların yaşandığı ve kimlik savaşlarının kamusal alanı kuşattığı bir dönem olmuştur (Sustam, 2009: 92-93). Yani İkinci Dünya Savaşı

sonrasındaki dönem, sistem karşıtı hareketler açısından oldukça hareketli bir döneme tanıklık etmiştir (Arrighi vd., 2004: 40). Avrupa ve Amerika’da savaş, ekolojik yıkım, kadın sorunları ve emek sömürüsü gibi sorunlar yüksek sesle tartışılmış ve halkların talepleri, kitlesel protesto eylemleriyle dile getirilmiştir.

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, dünya genelinde yayılan ulusal bağımsızlık hareketleri, Asya ve Afrika uluslarının da siyasal bağımsızlığına kavuşmasını sağlamıştır. Ulusal bağımsızlık hareketlerinin zaferi, 1492’de Amerika kıtasının keşfiyle başlayan Avrupa’nın sömürgecilik sisteminin birinci ve ikinci küreselleşme dalgasının sonu olmuştur. Sömürgeci ülkeler, artık tarihte yeni bir döneme geçilmiş olduğunun ve kapitalist ekonominin gelişiminin, sömürgeci genişlemeye bağlı olduğu şeklindeki geleneksel görüşün çöktüğünü fark etmiştir (Amin, 2005: 18).

Sömürgeci ülkeler, sömürge sistemi olmaksızın en iyi teknolojik, bilimsel ve askeri güce sahip zengin bir Avrupa’nın sermaye birikimi için üçüncü küreselleşme dalgasını, farklı bir görüngü altında başlatmıştır. Avrupa, üçüncü küreselleşme dalgası sürecinde, sermayenin, pazar kontrolünün sağlanması, yeryüzünün doğal kaynaklarının yağmalanması ve çevre ülkelerin iş gücü rezervlerinin sonuna dek sömürülmesi gibi geleneksel hedeflerini sürdürmüş ve bu hedefleri demokrasi, halkların hakları ve insancılık gibi söylemlerle çevre halkların rızasını inşa ederek gerçekleştirmiştir (Amin, 2005: 18-20).

ABD veya Avrupa ülkeleri, sömürme hedefleri ekseninde, demokrasi ve insan hakları götürme şiarıyla 1970’te Laos, 1973’te Şili, 1975’te Kamboçya, 1981’de El Salvador, 1986’da Bolivya, 1988’de Honduras, 1989’da Panama, 1990’da Hawaii, 2001’de Afganistan, 2003’te Irak, 2011’de Suriye ve Libya’ya müdahale etmiştir.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup><https://tr.sputniknews.com/20190202/abd-diger-ulkeler-ic-isleri-mudahale-1037435090.html> Erişim Tarihi: 23 Kasım 2020

Emperyalist ülkeler, bu üçüncü aşamasında, küresel çapta hedeflerini gerçekleştirmek için çok büyük ve çok işlevli kurumları güçlendirmiştir. Dünya Ticaret Örgütü (WTO), uluslar ötesi sermayenin avantajlarını arttırmak, bunları ebedileştirmek ve kârlarını korumak, çevre ülkelerdeki özerk endüstriyel kalkınmanın önüne engeller koymak ve küresel ekonomiyi denetim altına almak için kurulurken NATO da küresel politik bütün kalkınma stratejilerinin çerçevesini oluşturmuştur. NATO, uluslararası toplum adına konuşarak Birleşmiş Milletler yoluyla toplumlara hükmetmektedir (Amin, 2005: 34-36). 1492'den sonra kapitalist genişlemenin birbiri ardınca devam edegelen aşamalarını oluşturan iktidar ilişkileri, emperyalist ülkelerin kalkınmasını kolaylaştırırken diğer ülkelerin kalkınmasının önüne geçmiştir.

WTO ve NATO, yeni küresel düzenin ya da düzensizliğin, küresel emperyalist sistemin yeni tahribatının ana sistemlerini, Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu (IMF) da küresel emperyalist düzenin diğer önemli ayaklarını oluşturmaktadır (Amin, 2005: 34-40). Dolayısıyla 20. yüzyıl, demokrasi adı altında, farklı sömürü biçimlerinin geliştiği ve bu sömürü biçimlerinin, uluslararası kurumlarla meşruiyet kazandığı yeni bir küreselleşme dalgasına tanıklık etmiştir.

Michael Hardt ve Antonio Negri (2003: 14, 205), bu yeni gerçekliği “imparatorluk” olarak tanımlamaktadır. Çünkü onlara göre bu düzen, imparatorlukların sahip olduğu a) bir merkezinin olmaması; b) karma bir kuruluş yapısının olması ve c) dışarısının olmaması gibi özelliklere sahiptir. Küresel anlamda zaman ve uzamın, tüm dünyaya yayılması, imparatorluğun en temel özelliğini oluşturmaktadır. Böylece iktidar hem her yerde olurken hem de hiçbir yerde olmamaktadır; yani bir “yok-yer” olan yeni bir imparatorluk formunu kurmaktadır.

İmparatorluğun bu şekilde, her yerde merkezsiz yükselişi, disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişe işaret etmektedir. Bir iktidar paradigması değişikliği olan bu

geçiş, biyo-iktidar ile toplumsal yaşamın yeni bir formunun üretimi ve yeniden üretimini sağlamaktadır. Böylece kontrolü her yerde sağlayan biyo-iktidar yapısıyla sömürülen yalnızca işçiler, bir azınlık grup veya bir canlı grubu olmamaktadır (Çımrın, 2009: 158).

Böyle bir sistemde sömürülen, yaşamın kendisi, tüm alanları, kısaca tamamı olmaktadır. Üretim ve sömürü, ekonominin sınırlarını aşıp siyaset, toplum ve kültüre yayılmakta, fabrika ve iş yerlerinden, sokaklara ve evlere taşmakta yaşam tarzlarını ve özgürleşme arzularını kuşatmaktadır. Toplumsal yaşamın kendisi, tüm alanlarıyla artık yeniden ve yeniden üretilip yeniden ve yeniden tüketilen bir iktidar nesnesi konumuna gelmektedir. Biyo-iktidarın en önemli işlevi, hayatı tamamen kuşatırken onu yönetebilmektir. Dolayısıyla bu yeni imparatorluk düzeninde, biyo-iktidar veya biyo-politika, insanların bilincinin, arzularının, hayallerinin ve bedenlerinin yani tüm toplumsal ilişki ve yaşantılarının derinliklerine işleyen bir kontrol mekanizması olarak kendini göstermektedir (Hardt ve Negri, 2004: 109-110).

Kapitalizm, böylece iktisadî üretim alanı dışında var olan tüm toplumsal ve insani faaliyetleri, kendi mantığına göre örgütlemeye ve sömürmeye yönelmiş, Jürgen Habermas'ın yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi şeklinde kavramsallaştırdığı bu süreç, toplumsal ve insani faaliyetlerin tümünü ve gündelik hayatı, tam anlamıyla sömürüye açık hale getirmiş, tüm insanlar, kapitalist iş bölümünün ve üretim biçiminin örgütlenme ve işleyiş mantığına tabi kılınmıştır (Bora, 1990: 49).

Habermas, bu sömürgeleştirme sürecinin, politik-ekonomik sistemle kamusal ve özel yaşam dünyasının kesişmesinden ortaya çıkan işçi, tüketici, müşteri ve vatandaş gibi temel rollerin her birini değiştirdiğini ve birbirine karıştırdığını belirtmektedir. Sistem ile yaşam dünyasının çarpıştığı noktada da yeni toplumsal hareketlerin konumlandığını, yeni toplumsal hareketlerin tamamen savunmacı bir karaktere sahip

olduğunu ve yaşam dünyasını, sistemin sömürgeleştirici müdahalesine karşı savunduğunu vurgulamaktadır (Buechler, 1995: 445). Yeni iktidar biçimi, yalnızca itaat ya da itaatsizlik gibi biçimsel politik alanla değil; tüm hayat, ölüm, servet ve yoksulluk üretimi, toplumsal yeniden üretim gibi bütün alanları kapsayarak iktidar ve sömürüyü merkezsizleştirmekte, iktidar ve sömürüyü her yere yaymaktadır (Çımrın, 2009: 158).

Her yere sinen ve varlığını her yerde hissettiren yeni dünya düzeninin denetim toplumu, sadece okul, ordu, meclis, aile, parti, sendika, hastane, tımarhane ya da hapishane gibi disiplin toplumunun araçlarıyla değil; bunları da içine alarak beden ve arzuların kontrol altına alınması ya da eğitilmesiyle açık bir toplum formuna dönüşmektedir. Bu yeni sistem, insanların tüketim, arzu, yeme-içme, eğlence ve ilişki biçimlerini izleyen, gözetleyen, kontrol eden ve her yerde var olan çok geniş coğrafik bir hapishane yarattığı için daha etkili olmaktadır. Böylece de sistem, artık makro düzeyde, savaş teknikleri kullanmak ve öldürmekten ziyade yaşatmaya yönelik teknikler kullanmakta, toplum, dört duvar arasına hapsedilmekten çok, arzularıyla denetlenerek “özgürlükleştirme” stratejilerine tabi tutulmaktadır (Sustam, 2009: 122-129).

20. yüzyılın ikinci yarısında, halklar, kapitalizm tarafından bu kadar farklı yollarla kuşatılmışken ve üçüncü küreselleşme dalgasının bu incelikli sömürü biçimini deneyimlerken toplumların nefes alabilme kanallarını ekolojistler, feministler, savaş karşıtları, kağıtsızlar, göçmenler (Sustam, 2009: 132), LGBTIQ+ bireyler, anti-militaristler ve vejetaryan/veganlar oluşturmaktadır. Böylesine incelikli bir sömürü sistemi karşısında, farklı mücadele temaları ekseninde örgütlenen öznelere, kapitalizmin kuşattığı kamusal alanda, oluşturduğu toplumsal hareketler aracılığıyla karşı kamusal alanlar yaratarak sistemin biyo-politik kod sistemine karşı sömürsüz ve dayanışmaya dayalı anti-kapitalist kod sistemleri oluşturmakta ve üçüncü küreselleşme dalgasının

yarattığı sömürüye karşı mücadele yürüten bu hareketler, yeni toplumsal hareketler olarak adlandırılmaktadır.

Olağanüstü akışkanlığa sahip tarihsel bir kavram olan kamusalılık, burjuvazinin kurucu olduğu kamusalılıktan toplumsal alt-grupların, kolektif toplumsal tecrübesinin örgütlenmesiyle karşı kamusalılıkları oluşturmaktadır. Üretim sektöründe, dilde, kültürde, yaşam tarzlarında ve iletişim biçimlerindeki dayanışmaya dayalı muhalif örgütlülük, kamusal alanları şekillendirmektedir. Burjuva kamusalılığının karşısında konumlanan proleter kamusalılığı, aynı zamanda, toplumsal hareketlerin inşa edildiği ve toplumsal hareketlerin inşa ettiği kamusalılıkları ortaya çıkarmaktadır (Kluge ve Negt, 2018: 73, 145-149).

Yeni toplumsal hareket pratiklerinin, İkinci Dünya Savaşı sonrası, ABD'nin Vietnam işgaliyle başlayan ve İsrail'in Filistin'i işgal etmesiyle devam eden savaş yıllarının protesto eylemleri zemininde yani 1968'in devrimci hareketlerinin içinden çıktığı görülmektedir (Sustam, 2009: 93).

1960'lı yılların sonunda başlayan ve 1970'li yıllarda devam eden Kuzey Amerika, Japonya, Avrupa, Çin ve Meksika gibi dünyanın çok farklı bölgelerinde yeni tür sistem karşıtı hareketlerin yükselmesiyle geçmişteki toplumsal hareketlerden bir kopuş yaşanmaya başlamıştır. Amerika'da Siyahi, savaş karşıtı ve öğrenci hareketleri, Japonya ve Meksika'da öğrenci hareketleri, Avrupa'da işçi ve öğrenci hareketleri, Çin'de Kültür Devrimi ve 1970'li yıllarda birçok ülkede kadın hareketleri, tarih sahnesine çıkmıştır. Bu hareketlerin nerdeyse eş zamanlı olarak ortaya çıkışında, Vietnam'daki anti-emperyalist savaşın tırmanışı önemli bir dinamik oluşturmuştur (Arrighi vd., 2004: 40).

Liberalizmin, 19. ve 20. yüzyılın büyük bölümünde, modern dünya-sistemin politikasını oluşturmadaki etkisi, 1968'de ortaya çıkan toplumsal hareketler ile

aşındırılmış, 1968'in yarattığı kültürel şok, hâkim olan liberal ideolojinin egemenliğini derinden sarsmıştır. Dünya sistemin işleyişine karşı uzun süredir biriken öfke, 1968 eylemlerine yol açmıştır. 1968 hareketleri, ABD'nin hegemonik gücünün reddedilmesi ve geleneksel sistem-karşıtı hareketlerin, iktidara geldiğinde daha önce verdiği sözleri tutmaması karşısında yaşanan hayal kırıklıklarının ifadesi olarak iki tema etrafında şekillenmiştir. Böylece yeni toplumsal hareketler, sadece eski sistem-karşıtı hareketlere karşı değil; aynı zamanda onların kurduğu sosyalist devlet yapılarına karşı tükenen umutları da açığa çıkarmıştır (Wallerstein, 2018: 121, 10, 147-148).

Yeni toplumsal hareketler, 20. yüzyılın ikinci yarısında, geleneksel işçi hareketlerinin kapsayamadığı, gündeme getiremediği ve çözüm öneremediği konulara ve taleplere sahip çıkan toplumsal hareketler olmuştur. Kadın haklarına, eşcinsel haklarına, barış ve silahsızlanma hareketine, ekoloji hareketlerine, etnik ve dilsel taleplere dair mücadeleler öne çıkmış ve bu mücadeleleri de yeni kolektif özneler temsil etmeye başlamıştır (Sanlı, 2003: 9).

1968 hareketleri, 20. yüzyılın ilk yarısındaki sosyal hareketler geleneğinden farklı bir sosyal ve siyasal hareket pratiği yaratmıştır. 1968 hareketlerinin oluşturduğu yeni kodlar, Avrupa kamusal alanında, bireysellik, ekolojik kriz, cinsel devrim, çok-kültürlülük ve demokrasi gibi temalar etrafında şekillenmiş, demokrasi ve temsil krizini görünür kılmış, eril iktidara karşı kadın, gay ve diğer cinsel kimliklerin kamusal alanda kendilerini tanımlaması ve temsiliyetine alan açmış, ekolojik ve feminist hareketin kimikleşme yönelimini ve toplumsal cinsiyet kavramının ilk kez kullanılmasını sağlamış ve sonuç olarak 20. yüzyılın başındaki işçi sınıfı deneyimlerinden başka bir bilinç oluşumunu açığa çıkarmıştır (Sustam, 2009: 107, 94).

1968'den sonra, kapitalist dünya ekonomisi, kendine yeni neo-liberal ilkeler yaratarak 1968 hareketlerinden dolayı yaşadığı krizi üzerinden atmak için yeni bir yola

girmiştir. 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren hegemonik hale gelen neo-liberal iktisadî ve siyasal düzen, çok kısa bir süre içerisinde ekonomik, sosyal ve ekolojik olarak yıkıma yol açmaya başlamış, derin bir yoksullaşma, sosyal hak kayıpları, ekolojik yıkım ve büyüyen bir işsizler ordusu yaratmıştır. Bu neo-liberal dönem, milyonlarca insanın göçmen ve mülteci olduğu, düzensiz ve güvencesiz çalışmanın norm haline geldiği ve insanlığın kolektif emeğinin acımasız bir metalaşmayla şirketlere teslim edildiği bir sürecin başlangıcı olmuştur (Çetinkaya, 2014a: 9).

Kapitalizmin, neo-liberalizm adı verilen bu genişleme evresinde, halklar arasındaki eşitsizliği sürekli besleyerek her defasında daha fazla yıkıma yol açmış ve bu eşitsizlik, herhangi bir ülke veya zamana özgü şartlardan kaynaklanmayıp bilâkis sermaye birikiminin mantığının ürünü olmuştur (Amin, 2005: 15).

Neo-liberal evrede, kapitalist üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişki, kapanan fabrikalar ve işsizler, ekilmeyen topraklar ve topraksızlar, ekilmesi yasaklanan tarımsal ürünler ve aç köylüler, kent yoksulları ve metalaştırılan yaşamsal gereksinimler, özelleştirilen temel hizmetler gibi bir dışlama ve terk etme biçiminde kendini göstermiştir. Bu manzara, bir anlamda, devletin tüm yaşam ve geçim araçlarını, sermayeye teslim etmesi anlamına gelmiş, neo-liberal devlet, kırdan ve kentten çekilirken yerli, köylü, işçi ve kent yoksulu kitleleri, sermayenin kucağına terk etmiştir. Kır yoksulları, geleneksel işçiler ve kent yoksulu güvencesiz işçiler, devlet tarafından kendi kaderlerine, daha doğrusu bu yağma sürecinin ortasında bırakılmıştır (Demirhan, 2011: 18-19). Dışlanan bu halklar, sadece egemenlere karşı değil; yurttaş kavramının dışlayan ve içeren dinamiklerine karşı da taleplerini ortaya koymak için toplumsal hareketler içinde örgütlenmeye başlamıştır (Wallerstein, 2000: 128).

Neo-liberal politikalarla birlikte dünyanın içine girdiği siyasal, ekonomik, sosyal ve ekolojik kriz karşısında anti-kapitalistler, alternatif küreselleşmeciler, çevreciler,

evsizler, yabancı işçiler, göçmenler, topraksızlar, kâğıtsızlar, işsizler; yani gelecek garantisi olmayan insanlar, bir araya gelmektedir (Sustam, 2009: 141). 1980’lerde, neo-liberalizm, dünyanın birçok bölgesinde hâkim ideoloji haline gelirken (Casanova, 2005: 146- 147) neo-liberal politikalara karşı direniş de dünyanın her yerinde yeniden yükselmeye başlamaktadır. Neo-liberal küreselleşmecî politikaların karşısına, alternatif bir yaşamın var olabileceğine işaret eden ve bu alternatif yaşam için hem merkez hem de çevre ülkelerde mücadele veren yeni toplumsal hareketler filizlenmektedir:

1983’de, Meksika’nın borçlarından dolayı içine girdiği kriz karşısında Zapatista Ulusal Özgürlük Ordusu’nun (EZLN) ve Meksika Kentsel Halk Hareketi’nin (MUP) kurulması,

1984’te Londra’da toplanan G-7 zirvesine karşı yapılan protestolar,

1985’te Hindistan’da, Birleşmiş Milletler’in barajlar projesine karşı yapılan büyük gösteriler,

1988’de Doğu Berlin’de, BM’ye ve IMF’ye karşı eylemler,

1989’da Paris’te, G-7 Zirvesi’ne karşı alternatif ekonomik toplantılar, gösteriler ve şenlikler,

1990’larda Brezilya’da, Topraksızlar Hareketi (MST) gibi örgütlenmelerin ortaya çıkması, topraksızlar ve köylü hareketlerinin uluslararası tekellere karşı eylemlerini arttırması,

1992’de Rio de Janeiro’da, birçok farklı tarzda toplumsal hareketin kucaklandığı, alternatif ekonomi ve politika önerilerinin tartışıldığı Brezilya Dünya Forumu’nun yapılması,

1993’te Hindistan’da, binlerce göstericinin WTO’nun görüşmelerine karşı eylemler düzenlemesi,

1994’te ilk kez Zapatistalar, kendi özerk bölgeleri olan Chiapas’ta, NAFTA’nın uluslararası uygulamalarına karşı ayaklanması,

1994’te Madrid’te, “Dünyanın Diğer Sesleri” adlı alternatif dünya forumunun yapılması,

1997’de Lyon’da, G-7 Zirvesi’ne karşı “Dünyanın Diğer Sesleri” organizasyonun gösteriler yapması,

1997’de, IMF ve Dünya Bankası’nın Afrika’daki politikalarına karşı uluslararası alternatif küreselleşmeciler, eylemler ve büyük gösteriler düzenlenmesi,

1998’de, People Global Action (Halkların Dünyasal Aksiyonu) (GPA), Chiapas örneğinden yola çıkarak kapitalizmin dünyasallaşmasına karşı otonomist tarzda ekolojist ve direniş figürleri dahilinde dünyalaşan bir hareket olarak ortaya çıkması,

1998'de dünyanın birçok yerinde, binlerce göstericinin, G-8 Zirvesi'nin İngiltere ve WTO'nun Cenevre'deki toplantılarına karşı sokağa inmesi,

1999'da Seattle'da, WTO Zirvesi'ne karşı binlerce kişinin küresel ölçekte örgütlenerek sokaklara inmesi.

Seattle'daki WTO toplantısının çökmesi, Amerika ve uluslararası ölçekteki toplumsal hareketlerin sonucu olmuştur. Binlerce çevreci, feminist, öğrenci ve insan hakları savunucusu, siyasi, zirai ve işçi örgütlerinde bir araya gelmiş ve ortaya çıkan gösteri, daha önce Vietnam Savaşı'na karşı yapılan kitlesel gösterilerden tamamen farklı olmuştur. Çünkü bu alternatif kitlesel yeni eylem biçimi, merkez ülkelerde bile büyük destek görmüştür (Thomas'tan akt. Casanova, 2005: 147).

1999'da Dünya Ticaret Örgütü'nün toplantısını protesto etmek için uluslararası ölçekte örgütlenmiş eylemci ağları ve sivil toplum kuruluşları, o zamanın iletişim teknolojileri kapsamında, dizüstü bilgisayarlar, el bilgisayarları, cep telefonları ve web sitelerini kullanmış (Tilly, 2008: 156-157), Seattle'daki eylem, dünyanın yeni sosyal hareketlerinin belirleyicisi olacak alternatif bir siyasal duruş ve eylem repertuvarlarıyla dönüm noktası sayılabilecek buluşmalardan biri olmuştur (Sustam, 2009: 137-139). Seattle protestoları sırasında kullanılan kolektif eylem repertuvarlarının ortak özelliği, yaratıcı, oyuncu, karnavalesk ve mizah unsurları barındırmasıdır (Kuryel ve Fırat, 2015: 30).

Neo-liberalizmin politikalarına karşı sahnelenen çeşitli gösterilerle demokratik yeni bir ortam oluşmaya başlamış, bu demokratik ortam yürüyüşler, toplantılar, konferanslar, zirveler ve forumlar şeklinde sistem karşıtı hareketlerin eylem repertuvarına eklenmiştir. 2001 yılında yayımlanan Uluslararası Küreselleşme-Karşıtı Hareketler Kronolojisi'ne göre 20. yüzyılın son yıllarındaki kolektif eylem repertuarı:

1997'de Amsterdam'dan başlayan Avrupa Yürüyüşü,

1997'de Belo Horizonte'da, Sendikalar ve Toplumsal Örgütler Gösterisi,

1997'de Barcelona'da İnsanlık İçin İkinci Buluşma,

1998'de Cenova'da Halklar Konferansı,  
1998 Şili Santiago'daki Halklar Zirvesi,  
1998'de Paris'teki 30 ülkeden gelen eylemcilerin yaptığı gösteriler,  
1998'de Cenova'da Küresel Eylem Günü,  
1999'da Banglore'daki Küresel Eylem Konferansı,  
1999'da Birkaç Latin Amerika Ülkesindeki Dışlanmışların Çılgılığı,  
1999'da Johannesburg'daki Dış Borçlara Karşı Halk Zirvesi,  
1999'da Montevideo'daki Sendikalar Zirvesi,  
1999'da Belem'deki İnsanlık için Üçüncü Buluşma,  
2000'de Davos'taki Kitlesele Protestolar,  
2000'de Bangladeş'teki Seferberlik ve Washington'da Amerikan Halkının Protestoları,  
2000'de Tüm dünyada gerçekleştirilen 1 Mayıs Gösterileri,  
2000'de Bologna'daki Beyaz Maymunlar Gösterisi,  
2000'de Cenova'da gerçekleştirilen Alternatif Zirve,  
2000'de Okinawa'daki Japon Seferberliği,  
2000'de Brasilia'daki İkinci Sendikalar Konfederasyonu Toplantısı,  
2000'de Milenyum Buluşması,  
2000'de Washington'da Dünya Bankası'na Karşı Dünya Kadınlar Yürüyüşü,  
2000'de Nice, Dakar ve Florinopolis'te, protesto eylemleri (Akt. Casanova, 2005: 140-141) şeklindedir.

Oldukça farklı coğrafya, bağlam ve etkinliklerde bir araya gelen toplumsal hareketler göstermektedir ki toplumsal hareketlerin tarihi açısından yeni bir dönem söz konusudur. Birbirinden farklı amaç, tema ve örgütlenme tarzı olan sayısız toplumsal hareketin bir araya gelmesi, sosyal hareketlerin serüveni açısından yeni bir oluşuma işaret etmektedir. Yeni toplumsal hareket öznelerinin, neo-liberalizmin yıkımına maruz kalması ve neo-liberal küreselleşme sürecinin karşısında durması bu öznelerin ortak özelliğini oluşturmaktadır (Çımrın, 2009: 149-150).

Ulusal sorun, toprak sorunu, çevre sorunu ve cinsiyet ayrımcılığı sorunu gibi toplumsal dönüşümün temel bağlamlarını oluşturan çeşitli mücadele alanları, neo-

liberalizme karşı direniş ekseninde örgütlenen ve ötekileştirilenlerin geçici yerel hükümetler biçiminde, öz yönetim organları oluşturarak halk demokrasisine dayalı başka bir toplum kurma önerisini sunmaktadır (Demirhan, 2011: 20).

Başka bir toplum kurma düşüncesiyle yola çıkan yeni toplumsal hareketlere göre küreselleşme süreci umutsuz ve ütopyasız bir dünya vaat etmektedir. Yeni toplumsal hareketler, küreselleşme sürecinin getirdiği çoraklaşmaya karşı insani bir yaşamı ve ütopyayı savunmakta, yaratıcı söylem ve eylemlerle yeni bir dünyanın mümkün olduğunu öngörmekte, alternatif bir dünya düşünün, tüm insanlık için gerekli olduğunu ileri sürmekte ve toplumsal özgürleşmeyi hedefleyip içerisinde yaşanılan dünyanın ötesinde eşitlikçi ve adil bir dünyayı düşlemektedir (Çoban, 2009: 9).

Aynı zamanda bu hareketlerin temel meselesi, yeni ve yenilenmiş bir ideoloji aramak ve köklü toplumsal dönüşümler için ümit vadeden stratejiler geliştirmektir. (Arrighi vd. 'den akt. Arrighi, 2005: 126 ). Bu hareketler, neo-liberal bir sisteme karşı olma fikri üzerinden “Başka Bir Dünya Mümkün!” sloganı etrafında somutlaşmakta (Çımrın, 2009: 151) ve bu hareketlerin demokrasi, hukuk devleti, özgürlük, toplumsal adalet, çeşitli kimliklere saygı ve sürdürülebilir bir ekolojik yaşam talebi, yeni toplumsal hareketlerin özneleri tarafından kesinlikle ütopyik görülmemektedir (Amin, 2005: 43-44). Böylece demokrasi, hukuk devleti, bireysel haklar, insan hakları, çoğulculuk, kadın hakları, azınlık hakları ve benzeri temalar, 20. yüzyıl toplumsal hareketlerine damgasını vurmaktadır (Örs, 2009: 4).

Bu yüzyılda, iletişim araçlarının değişmesi ve yaygınlaşmasıyla medya, farklı temalar etrafında mücadele yürüten toplumsal hareketlere benzersiz fırsatlar sunmuş, radyo ve televizyon hatta 20. yüzyılın son yıllarında internetin kullanılmasıyla yaygınlaşan elektronik posta ve düşünce anketleri, toplumsal hareketlerin kampanyalarında çeşitli değişimlere yol açmıştır. Böylece 20. yüzyılın teknolojik

olanakları, yeni medya araçlarını, toplumsal hareketlerin eylem repertuvarına katmış, toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuvarları, iletişim araçlarının değişmesine paralel olarak zenginleşmiştir (Tilly, 2008: 133-144).

#### **4. 21. Yüzyılda Yeni Bir Sosyalizm Perspektifiyle Küreselleşen Toplumsal Hareketler**

Meksikalı gazeteci Luis Hernandez Navarro'ya göre toplumsal hareketler tarihi açısından 21. yüzyıl, 1 Ocak 2000'de değil; 30 Kasım 1999'da "küreselleştirilenler"ın Seattle'daki isyanı ile başlamaktadır (Margulies, 2004: 7).

Seattle, şirketlerin finanse ettiği küresel oligarşiye karşı (Hawken, 2004: 21) yurttaş iktidarını hedefleyen yeni bir küresel hareketin meydana çıkış şenliğidir ve daha kapsamlı, örgütlü ve kazanımlı bir toplumsal hareket geleceğine doğru ilerleneceğinin göstergesidir. Dünyanın dört bir yanından sendikacılar, insan hakları savunucuları, AIDS'le mücadele aktivistleri, taban örgütlenmeleri (Danaher ve Burbach, 2004: 14), ekolojistler, birinci dünya ülkelerinden çiftçiler, sendikacılar, LGBTIQ+ bireyler, feministler, punklar, yerli halkların temsilcileri, gençler, ABD, Kanada, Avrupa, Latin Amerika ve Asya'dan insanlar, toplamda 700 örgüt ve 60000 kişi, ticaret kurallarını eleştirmek için bir araya gelmiştir. Bu küresel birlikteliğin arkasında, yirmi yıldan beri dünya çapında örülmekte olan ağların, koalisyonların, platformların, forumların örgütlenmesi ve iş birliği bulunmaktadır (Margulies, 2004: 7).

20. yüzyıl boyunca, politikanın, temel olarak ulus-devlet eksenli örgütlenmiş olması, ulusal sınırların çok belirleyici olduğu bir duruma yol açarken toplumsal hareketler de bu ulus-devlet eksenli örgütlenme içinde bir hareketlilik yaşamıştır. Ancak küreselleşmenin üçüncü dalgası ile başlayan ekonomik ve politik süreçlerin çok boyutlu toplumsal sonuçlar doğurması, toplumsal hareketleri de kısa bir süre içinde küresel, çok kapsamlı ve çok boyutlu bir olguya dönüştürmüştür (Çetinkaya, 2014b: 480).

Bu yüzden de 21. yüzyıldaki toplumsal hareketler, 20. yüzyıldaki toplumsal hareketlere göre belirgin bir şekilde bir değişim sürecinin içinden geçmekte ve bu süreçte özellikle küreselleşme ve onun etkileri belirleyici olmakta, hak mücadelesi, ulusal düzlemden uluslararası düzleme kaymakta ve küresel düzlemde ortaya çıkan çeşitli sorunların, küresel ölçekte sorumluluklar gerektirdiği düşünülmektedir (Işık, 2011: 39). Dünya genelinde sorunları yaratanların, küresel aktörler olduğu düşünüldüğü için sorunların çözümü için de küresel müdahalelerin ve küresel kolektif öznelerin olması gerektiği düşünülmektedir (Sanlı, 2005: 23). Dolayısıyla 21. yüzyılda hem tahakküm hem de direniş pratikleri, küresel düzleme için bir hal almaktadır (Kaderoğlu Bulut, 2011: 116).

20. yüzyılda daha çok ulus-devletler içerisinde şekillenen toplumsal hareketler, 20. yüzyılın son yıllarında ve artık 21. yüzyılda, küresel düzlemde hareket üretme eğilimi göstermekte, küreselleşen iktidar karşısında, iktidarların meşruiyeti, küresel ölçekte sorgulamakta ve yeni türden bir küresel toplumsal hareket örgütlenmesi ortaya çıkmaktadır. Örneğin, 2001'de, Porto Alegre'de düzenlenen ilk Dünya Sosyal Forumu, farklı temalardan toplumsal hareketlerin buluştuğu, çeşitli tematik sorunların tartışıldığı, çözümler için fikir alışverişinde bulunulduğu bir platform olma özelliği göstermektedir. 2001'de ilk Dünya Sosyal Forumu'na 2500'e yakın örgütü temsilen 8000 kişi katılmıştır. 2002'de ikincisi düzenlenen Dünya Sosyal Forumu'na ise 123 ülkeden 4909 örgüt adına yaklaşık 12274 kişi dahil olmuş, 652 atölye çalışması ve 96 seminer düzenlenmiştir (Sanlı, 2005: 17).

2003'de üçüncüsü düzenlenen Dünya Sosyal Forum'na 156 ülkeden 5717 organizasyonu temsilen 20763 kişi katılmış, 1428 atölye çalışmasının dışında, çeşitli seminer, söyleşi, sergi, konser ve sokak tiyatrosu gibi kültürel etkinlikler yapılmıştır. Dünya Sosyal Forumlarına, Topraksız Emekçiler Hareketi, Brezilya İşçileri Merkezi

Birliği, Brezilya Sivil Toplum Organizasyonları Birliği, Üçüncü Dünya Ağı, Çiftçi Örgütleri Federasyonu, Afrika Sosyal Forumu, Cenova Sosyal Forumu, Greenpeace, Sınır Tanımayan Doktorlar, Küresel Su Anlaşması, Uluslararası Nehirler Ağı, Dünya Yağmur Ormanları Hareketi, Uluslararası Gey ve Lezbiyen Birliği, Fakirlik Forumu, Rosa Lüksemburg Vakfı, Kadınların Dünya Yürüyüşü, Filistin İnsan Hakları Merkezi, Uluslararası İnsan Hakları Merkezi, Yurttaş Katılımı için Dünya Birliği, Dünyamız Satılık Değildir Ağı, Kamu Hizmeti Kampanyası, Uluslararası Mahkeme: Adaletin Küreselleşmesi, Dünya Enerji Servisi, Uluslararası Af Örgütü, Arjantin İşsizler Hareketi, Uluslararası Habitat Koalisyonu, Uluslararası İnsan Araştırmaları Ağı gibi binlerce toplumsal hareket katılmıştır (Sanlı, 2005: 18).

Farklı temalarda mücadele yürüten birçok toplumsal hareket, küreselleşmenin yarattığı sorunların ortak paydasında bir araya gelmekte, küreselleşmenin yıkıcı etkisi üzerinden kesişimsellik sağlanarak birlikte fikir üretilmekte ve sorunlara çözüm bulmaya çalışılmaktadır. Bu kadar farklı ortak tema üzerinden yaşanan tahribatın sorumlusu olarak da kapitalist sistemin neo-liberal politikaları işaret edilmekte ve sürdürülebilir bir yaşam için sistemselsel bir değişiklik talep edilmektedir.

Eğitim, yoksullara destek, bireysel ve organize silahlanma, nükleer silahlanma, kara mayınlar, biyolojik ve kimyasal silahlar, soykırım, zorunlu göçler, mülteciler/sığınmacılar, konut ve yaşanabilir çevre hakkı, insan hakları, kadın hakları, çocuk hakları, çocuk işçiliği, sokak çocukları, açlık, yoksulluk, borçlar, Dünya Ticaret Örgütü, IMF, Dünya Bankası, G-8, ulusaşırı şirketler, yapısal uyum programları, dünya ticareti, ahlaki ticaret, işlenebilir toprak hakkı, tarım, köylülük, nüfus, kalkınma, tüketicilik, etik tüketim, genetik mühendisliği, biyo-çeşitlilik, iklim değişimi, AIDS, nükleer enerji, medya ve demokrasi, cinsiyet, eşcinsellik, teknoloji, turizm, ırkçılık ve yabancı düşmanlığı (Sanlı, 2005: 19), küreselleşme, çok-kültürlülük, mikro kimlikler

gibi düşünceler ele alınmakta ve bu eksenindeki sorunlara küresel ölçekte çözüm bulunmaya çalışılmaktadır (Örs, 2009: 4).

Aynı zamanda dünyanın farklı yerinde ve farklı temalarda örgütlenen sosyal forumlarla hareketler arasında inşa edilen ağlar, küresel çapta iktisadî ve siyasal düzenin değişmesi için önemli bir oranda bilgi ve deneyimi paylaşmakta ve biriktirmektedir (Çetinkaya, 2014b: 480).

21. yüzyılda, Latin Amerika’da yeni toplumsal hareketler, emperyalizme ve kapitalizme karşı yeni bir örgütlenme ve mücadele pratiği olarak ortaya çıkmakta ve bu yeni pratik küresel ölçekte de yayılmaktadır. Bu hareketler, içerikleri, örgütlenme biçimleri, birbirine eklenme pratikleri ve toplumsal tabanlarıyla “21. yüzyıl sosyalizmi” olarak anılan yeni bir sosyalist projeksiyon için önemli bir odak oluşturmaktadır. 21. yüzyıl sosyalizmi kavramı, Venezüella Devlet Başkanı Hugo Chavez tarafından küresel ölçekte bir kullanım için önerilmiştir. 21. yüzyıl sosyalizmi, tüm ilerici yeni toplumsal hareketleri kapsayacak şekilde devrimci, öz-yönetimci, özgürlükçü, ekolojist, anti-kapitalist, anti-emperyalist ve feminist olacak şekilde düşünülmekte ve katılımcılık, eşitlik ve taban demokrasi, 21. yüzyıl sosyalizminin üzerinde yükseldiği temel değerleri oluşturmaktadır (Yıkıcı, 2010: 26-27).

21. yüzyılın başında, emek örgütleri, yeni formlarda yeniden yükselişe geçmekte, düzensiz de olsa işsizler eylem yapmakta, işçiler örgütlenerek sendikaların üye sayısı artmakta, eski eylem türlerine geri dönüş yaşanmakta, taban ağları ve işçiler arasında ulus ötesi bağlar kurulmaktadır (Norris, 2002: 188-189). Böylece yeni toplumsal hareket temalarının sosyalizmle kurulan bağı, Latin Amerika’dan başlayıp tüm dünyaya yayılan yeni politik bir çerçeveye ilişkili olmakta, sorunlar ve çözümler, sosyalizm perspektifinden daha bütüncül bir şekilde ele alınmaktadır. Kültürel veya kimlik temelli hareketler, sosyalist ideoloji içinde kendine yer açmakta, “eski” ve yeni”

olarak ayrılan toplumsal hareketler, 21. yüzyılda harmanlanarak yeni bir yol haritası çizmektedir.

21. yüzyılda, dünyanın her yerinden insanlar, toplumsal hareket kavramını, çeşitli sorunlara karşı geniş katılımı kolektif bir eylem çağrısı, baskıcı iktidarlara karşı koyacak bir direnç mekanizması olarak tanımlarken (Tilly, 2008:16) bu hareketlerin sanatsal stratejileri, öznelere ait olduğu alt kültürel kodsallardan üretilmekte ve kamusal alanda bir karşı kültür kodu olarak var olmaktadır (Sustam, 2009: 140). 21. yüzyılda, sanatsal stratejileri ve karşı kültür kodlarıyla dünyanın en güçlü kurumlarına meydan okuma gücü bulan gerçek küresel bir hareketin nasıl oluşacağı üzerine fikir üreten ilerici örgütler, küresel ekonomiyi, “para paradigması” ile değil; insan hakları ve çevreyi korumaya odaklanan “hayat paradigması” ile örgütlemeye dair planlamalar yapmaktadır (Margulies, 2004: 7).

21. yüzyılda, ilk küresel devrimin bileşenleri, yavaş yavaş bir araya gelmektedir. Devrimler tarihine bakıldığında tarih boyunca gerçekleşen her devrim, ulusal düzeyde ve ulusal hükümeti ele geçirmeyi amaçlayarak gerçekleşmişken IMF, Dünya Bankası ve DTÖ gibi küresel yasa koyucu kurumların sermayedarlarla çalışması taban demokrasisi hareketini, küresel bir devrimi planlamaya zorlamakta ve var olan sistemin paraya dayalı işleyişinin yerine geçecek gerçek bir demokratik sistemin, yaşamı ve yaşatmayı temel alan değerlerini getirmeyi amaçlamaktadır (Danaher ve Burbach, 2004: 15).

Bu amaçlar ile mücadele yürüten devrimci küresel hareketlerin önünde “Farklı ırk, sınıf, cinsiyet ve uyruklar arasında köprüler nasıl kurulacaktır?”, “Alternatif küresel bir ekonomi için demokratik kuralları koyacak alternatif kurumlar nasıl geliştirilecektir?”, “Paranın belirlediği değerlerin yerine her türlü yaşam formuna saygı duyan alternatif bir sistem nasıl inşa edilecektir?” gibi sorular durmaktadır (Danaher ve

Burbach, 2004: 17). Bu soruların kapsayıcılık çerçevesinde tartışılabilmesi ve cevap bulabilmesi için ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf ve ulus farkı gözetmeksizin politika ve bilgi paylaşım ağları kurularak uluslararası örgütleri, birleşik protesto eylemlerinde bir araya getirebilecek yeni örgütlere ve yeni bir mücadele retoriğine ihtiyaç duyulmaktadır (Marable, 2004: 89).

21. yüzyılın ilk çeyreğinde, yeni bir sosyalizm perspektifiyle belirlenen amaçlar için yeni teknolojik ve iletişim ağları da gerekli alt yapıyı sağlamaktadır. Charles Tilly'e (2008: 163) göre elektronik çağdan önce yani 19. ve 20. yüzyıllarda, yazılı basının, radyo ve televizyonun geniş ölçüde yaygınlaşması, toplumsal hareketlere ulusal sınırlar içinde birçok imkân sağlarken 21. yüzyılda internetin yaygınlaşması ile cep telefonları, taşınabilir bilgisayarlar ve sosyal medya ağları, toplumsal hareketlerin kampanyalarına ve repertuvarlarına oldukça katkı sağlamaktadır.

Bu bağlamda, 21. yüzyılın kolektif eylem repertuvarlarına, temeli yeni medya ve sosyal medya mecraları olan dijital aktivizm eklenmiştir. Facebook, Twitter, Instagram, Youtube ve Periscope gibi sosyal medya ağları, başlangıçta daha çok eğlence ve kâr amaçlı oluşturulmuş olsalar da aktivistler, bu dijital alanları, örgütlenme ve mücadele zemini olarak kullanmaya başlamıştır. Bu ağlar, aktivistlerin mesajlarını duyurmaları, destekçi kazanmaları ve destekçileriyle iletişim halinde olmalarına olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla internet, aktivistler için bilgi akışının sağlamasından hareketlerin örgütlenmesine, protesto ya da eyleme ilişkin yazılı ve görsel kaynak toplanıp direniş belleği oluşturulmasına kadar toplumsal hareketlerde önemli bir mecra haline gelmektedir (Koç, 2015: 95-100).

İnternetin aktivist bir araç olarak kullanılmasıyla hacktivism de bir taktik olarak aktivistlerin dijital kolektif eylem repertuvarına girmiştir. Hacktivistler, kendilerine göre kötü ya da yanlış olan politik ve toplumsal sorunları dile getirmek için belirledikleri

web sitelerini hackleyerek bu web sitelerine kendi mesajlarını yerleştirmektedir (İnceoğlu ve oban: 2015: 14). Eleştirel Sanat Topluluğu<sup>5</sup>, hacktivizmi, politik eylemlerin ve dijital kod sisteminin birleşmiş gücünün elektronik metinlerine dönüşmesi ve politik tavrını, bu metinler üzerinden gösteren “elektronikleşmiş aktivizm” olarak tanımlanmaktadır (Uyanık, 2015: 231).

Uluslararası Anonymous gibi hacktivist gruplar, devletlerin veya şirketlerin web sitelerine bazı yazılımlarla sızıp gizli belgelere ulaşabilmekte, bunları ilgili kişiler ve toplumlarla paylaşabilmekte ya da bu web sitelerini, kendi amaçları doğrultusunda propaganda amaçlı kullanabilmektedir.

21. yüzyılda hem ulusal hem de uluslararası düzeyde kitlesel iletişimde gerçekleşen dönüşümler, internet ortamında kolektif eylem repertuarını zenginleştirirken aynı zamanda karşı zirveler, ulusaşırı boykotlar gibi yeni uluslararası kolektif eylem biçimlerinin gelişimine katkı sunmaktadır (Della Porta ve Diani, 2020: 268).

## **B. Toplumsal Hareketlerin Kuramsal Boyutları**

Toplumsal hareketlerin ne olduğu, nasıl tanımlanması gerektiği, nasıl ortaya çıktığı, nasıl işlediği ve sonuçlarının ne olduğuna dair tarih boyunca sayısız tanımlama, açıklama ve kuram oluşturulmuştur (Çetinkaya, 2014b: 482).

Sidney Tarrow’a (2011: 9) göre toplumsal hareketler, elitlere, otoritelere, başka gruplara ya da kültürel kodlara karşı ortak hedeflere sahip ve dayanışma duygusu içinde hareket eden bireyler tarafından geliştirilen kolektif eylemlerdir. Manuel Castells’e (1983: 271-272) göre de toplumsal hareketler, yenilik öneren, toplumsal bir aradalığı, bir eylem grubuna dönüştüren kolektivitelerdir. Alain Touraine’e (1982: 223-224) göre

---

<sup>5</sup> Eleştirel Sanat Topluluğu, bilgisayar grafikleri, web tasarımı, film/video, fotoğraf, metin sanatı, kitap sanatı ve performans gibi çeşitli medya uygulayıcılarından oluşan bir topluluktur. <http://critical-art.net/>  
Erişim Tarihi: 14 Ağustos 2021

ise toplumsal hareketler, toplumsal deneyimler, normlar ve kurumlar üreterek ve bunlar etrafında tartışmalar yaratarak toplumsal hayatın inşasına, toplumsal hayatı değiştirmeye ve dönüştürmeye yardımcı olmaktadır.

Bu tanımlardan yola çıkarak toplumsal hareketler, genel olarak değişmesi istenen toplumsal yapılara dair tartışma ve çatışmalarla ortaya çıkan kolektif eylem biçimleri olarak betimlenmekte, toplumsal hareketlerin kullandığı strateji, taktik ve araçların değişime açık bir şekilde geliştirilmesiyle de toplumsal hareketlerin iletişimsel eylem boyutu önem kazanmaktadır (Colas, 2002: 69).

18. yüzyıldan itibaren toplumsal yapının altındaki köylülerin, çiftçilerin, zanaatkârların ve işçilerin oluşturduğu toplumsal hareketlilikler, egemenlerin gözardı edemeyeceği bir örgütlülük ve devamlılık düzeyine ulaşmıştır (Çetinkaya, 2014a: 28). Toplumsal hareketler, 1750'lerden sonra, Amerika ve Avrupa'da üç farklı özellikle oluşmuştur:

a) Harekete geçilen otoritelere karşı ortak hak taleplerinin, örgütlülüğün ve devamlılığının olmasını sağlayan bir kampanyanın gerekliliği. Bu kampanyalar, kendi başlarına oluşmuş bir talepler kolektifi, bazı talep nesnelere ve halktan oluşmaktadır.

b) Talepçilerin, özel amaçlı dernek ve birlikler kurma, halk mitingleri düzenleme, kortejler oluşturma, nöbet tutma, dilekçe yazma ve afişleme gibi çeşitli politik eylem türlerinin kullanılması gibi farklı etkinlikleri kapsayan kolektif eylem repertuarının olması gerekmektedir.

c) MBSB gösteri (makul olma, birlik, sayı ve bağlılık) ilkelerinin kamuoyu önünde uyumlu olması. *Makul olma*: Ölçülü davranışlar, düzgün giyinme, aile bireyleriyle katılım. *Birlik*: Benzer rozetler ve bandajlar takılması, aynı kostümler giyilmesi, saflar halinde yürüme, birlikte şarkıların söylenmesi. *Sayı*: Kişi sayısı,

dilekçedeki imzaların sayısı, sokakları dolduracak kitlelerin sayısı. *Bağlılık*: Talepler için fedakarlık ve bağış yapmak (Tilly, 2008: 17-18).

Tilly'e göre toplumsal hareketlerin, amaçlarına ulaşabilmesi için bir kampanya etrafında toplanması, bu kampanyayı pratiğe geçirecek bir eylem repertuvarının olması ve MBSB gösterileri yapması gerekmektedir.

Toplumsal hareketler, çok fazla çeşitlilik ve değişkenlik göstermesine rağmen bazı ortak paydalarda buluşmaktadır;

- a) Adalet arayışı ekseninde, bireyleri, farklı temalar ve kimlikler etrafında mobilize etmeyi ve toplumsal güç oluşturmayı sağlaması,
- b) Toplumsal hareketlerin dayanıklılıkları, süreklilikleri ve etkilerinin politik, ekonomik ve ideolojik çevrimlere bağlı olması,
- c) Toplumsal hareketlerin, insan kaynakları olarak Batı'da çoğunlukla orta sınıfın, Güney'de halkın ve işçi sınıfının, Doğu'da ise her ikisinin de yer aldığı sınıf bileşenleri üzerinden hareket etmesi,
- d) Toplumsal hareketlerin büyük çoğunluğunun, devleti güçlendirmek yerine sivil toplumu güçlendirmeye yönelmesi ve özerklik araması,
- e) Toplumsal hareketlerin, toplumsal dönüşüm için katalizör görevi görmesi,
- f) Toplumsal hareketlerin, özellikle çağdaş kapitalizmden kopuş, sosyalizme geçiş hareketleri ve sosyalizmin yeniden tanımlayıcıları olarak görülmesi,
- g) Bazı toplumsal hareketlerin, diğer hareketlerle uyum içinde ve ittifaka açıkken bazılarının ise diğer hareketler ile çatışma halinde olması,
- h) Toplumsal hareketlerin, strateji ve taktiksel araçlarını kendilerinin kararlaştırması, aksi halde dışardan müdahalelerin harekete zarar vermesi,

1) Toplumsal hareketlerin, geleneksel devlet anlayışı veya siyasal ve ekonomik demokrasiden, sivil topluma ve sivil demokrasiye geçişte, demokrasinin genişletilmesine, derinleştirilmesine ve hatta yeniden tanınmasına katkıda bulunması (Fuantes ve Frank, 1990: 40).

Birçok toplumsal hareket, devletten özerklik istemekte ve devlet yapısını, aşağıdan yukarıya doğru (Colas, 2002: 90) bir taban demokrasisi veya sivil demokrasi olarak kurgulamaktadır. Bu yüzden pek çok toplumsal hareketin, amaçları ve yöntemleri arasında, daha fazla çeşitlilikteki katılımcıyla aşağıdan yukarı doğru bir öz belirleme yani kendi kaderini tayin etme isteği bulunmaktadır. Bunun için de toplumsal hareketlerin çoğu, kendilerini, devletten, devletin kurumlarından ve siyasal partilerden ayrı olarak görmekte ve örgütlenmektedir (Fuantes ve Frank, 1990: 35-36).

Toplumsal hareketler çok karmaşık, çok boyutlu ve çok katmanlı yapılara sahip olduğu için çeşitli entelektüel odaklara referansla farklı paradigmlar çerçevesinde ele alınmakta (Della Porta ve Diani, 2020: 7) ve toplumsal hareketlere yön veren temel saiklerin neler olduğuna dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yüzden de toplumsal hareketleri, neyin oluşturduğuna ilişkin toplumsal kuramcılar arasında bir uzlaşma bulunmamaktadır. Ancak en temel anlamıyla toplumsal hareketler, siyasal iktidara veya egemen yapılara karşı yönelmiş ve egemen sistemin değişmesini amaçlayan bir eylemlilik olarak tanımlanabilmektedir (Hira, 2016: 144).

Toplumsal hareketlerin analizi üzerine oluşturulan kuramların, her birinin kendine özgü varsayımları, dilsel retoriği, imgeleri ve örnekleri bulunmaktadır. Ancak bu paradigmların, birinin diğerinden daha iyi olduğunu kanıtlayacak veya birini diğerinin karşısına konumlandırarak bir durum söz konusu değildir. Çünkü her bir kuram, toplumsal hareketlerin çok katmanlı yapısının farklı bir boyutunu ele alarak bu alana katkı sunmaktadır (Jasper, 2002: 80).

Temsilcisi Gustave Le Bon olan kalabalıklar kuramı, odağına toplumsal hareketlere katılan kitleleri almış ve bu kitlelerin davranışlarını kaba ve irrasyonel olarak değerlendirmiştir. Kurucusu Mancur Olson olan rasyonel eylem kuramı da toplumsal hareket katılımcılarına odaklanmış ancak kalabalıklar kuramının aksine kitlelerin, rasyonel seçimleri doğrultusunda hareket ettiğini belirtmiştir.

Charles Tilly, John McCarthy ve Sidney Tarrow tarafından temsil edilen ve odağına, toplumsal hareketlerin kaynaklarını, örgütlenme ve mücadele stratejilerini alan kuram ise kaynak mobilizasyonu kuramıdır. Toplumsal hareketleri, geniş politik bir bağlama oturtan ve bu hareketleri sosyolojik, iktisadî ve politik bağlamda tartışan kuramlar da politik süreç kuramı, toplumsal hareket sendikacılığı kuramı ve yeni toplumsal hareket kuramlarıdır.

### **1. Kalabalıklar Kuramı: Yığınların, İrrasyonel Davranışı Olarak Toplumsal Hareketler**

Toplumsal hareketler üzerine ilk kuramsal yaklaşım, temsilcisi Gustave Le Bon olan kalabalıklar kuramıdır. Bu kuram, kitle toplumunun ortaya çıkmasıyla oluşan meşruiyet krizini gidermeye yönelik bir kuramdır. Kitle siyaseti ve çeşitli toplumsal hareketliliklerle toplumun geniş kesimleri, politik hayata daha fazla katılmaya, toplumsal ve politik yaşamda daha aktif rol oynamaya başlamıştır. Özellikle genel oy hakkı için mücadele eden ve farklı amaçlar çerçevesinde oluşan kitle tabanlı örgütlenmeler, kolektif eylemin görünen yüzünü oluşturmaktadır (Çetinkaya, 2014a: 28).

Le Bon' a (1997: 14-28) göre kitleler, yıkıcı bir rol oynamakta, kitle içindeki birey ile yalnız birey, birbirinden farklı davranmaktadır. Kalabalığın içindeki bireyler, kolektif ruhun içinde düşünce ve şahsiyetlerini kaybetmektedir. Bu durumda, bilinçaltı, davranışlara hâkim olmakta ve insan, içgüdülerine kendini bırakmakta yani yalnızken

terbiyeli, aydın olan bir birey, kitle halinde bir vahşiye dönüşmektedir. Dolayısıyla toplumsal hareketler içinde bireylerin zekâsı ve bilinci devre dışı kalmakta, bilinçsiz bir şekilde hareket etmektedir. Kalabalıkların en önemli özelliği, yönlendirmeye açık olması, çabuk etkilenmesi ve abartılı bir şekilde duygularını açığa çıkarmasıdır. Kısacası kitleler halinde hareket eden insan, bilinçli kişiliğini kaybetmekte, bilinçaltı, kişinin hareketlerini kontrol etmekte, duyguları ile düşünceleri aynı yere yönelmekte, topluluk içinde telkin edilen düşünceleri bir an önce uygulamak istemektedir.

Toplumsal hareketlerle ilgili 20. yüzyılın büyük bir bölümüne hâkim olan düşünce, toplumsal hareketlerin, belli bir düzeni olmayan irrasyonel eylemler olduğu, insanın “normal” güduları ve deneyimlerinin dışında kalıp bir “sürü” zihniyetinin özelliklerini taşıyarak “zıvanadan çıkmış kalabalıklar” şeklinde hareket ettiği (Jasper, 2002: 52).

Le Bon’un kalabalıklar kuramında ele aldığı bakış açısı, aslında, toplumsal hareketlerin de hedef aldığı seçkinci bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı, toplumsal hareketlerin, bireyin ve kolektif öznenin ihtiyaçlarını, taleplerini ve eylemlerini anlamaktan oldukça uzaktır. Bu kuram, toplumsal hareketlerin öznesine, bireysel yaşamında aydın ve terbiyeli gibi olumlu değerler atfederken aynı birey, kolektif bir yapıya dahil olup da ihtiyaçları ve talepleri için kolektif bir eylem oluşturduğunda birçok aşağılanmaya tabi olmaktadır.

Kolektif davranış kuramı olarak da bilinen kalabalıklar kuramı, bir toplumsal hareketi değerlendirirken toplumsal/yapısal çelişkilere, aktivistlerin siyasal hedeflerine odaklanmayıp aktivistleri eyleme sürükleyen ve onların toplumla çatışan bireysel özelliklerine odaklanmaktadır (Saraçoğlu, 2017: 45-46).

Seçkinci bir bakış açısıyla oluşturulan bu kuram, ayaklanmaların, isyanların, başkaldırıların aktörlerini, genelde ayaktakımı, sürü ve kitle gibi küçültücü veya

anonimleştirici kavramlarla adlandırmakta (Çetinkaya, 2014a: 26) ve kolektif davranışı salt psikolojiye indirgeyerek toplumsal hareketleri, sadece bastırılmış hayal kırıklıklarının ve öfkenin açığa çıkması, toplumsal hareketlerin aktörlerini de “sapkınlar” şeklinde ötekileştirici bir bakış açısıyla açıklamaktadır. Toplumsal hareketlerin kullandığı taktiklerin tümünü, yanlış yönlendirilmiş kalabalıkların taşkınlığı, irrasyonel ve az gelişmiş zihinlerin ürünü olarak değerlendirip küçümsemektedir. Bu kurama göre taktikler, rasyonel seçimler olmadığı için hayal kırıklıklarının ve kızgınlıkların doğrudan sonucu gibi görülmektedir (Jasper, 2002: 52-55, 341).

Kalabalıklar kuramı, toplumdaki isyankar kolektif eylemlerin varlığını, toplumsal düzen ya da sistemin kendini sürdürebilmesi için müdahale edilmesi gereken bir “arızanın” semptomları olarak göstermektedir (Saraçoğlu, 2017: 45).

Ancak kalabalıklar kuramına dahil bazı isimler, irrasyonellik imgelerini kullanmaktan imtina etmiş ve irrasyonellik algısını, yaratıcılık şeklinde addederek toplumsal hareketlere daha hoşgörülü ve daha anlaşılmaya açık bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Toplumsal hareketleri oluşturan kolektif davranışın, özellikle yerleşmiş, kurumsallaşmış veya norm haline gelmiş davranışlardan farklı olsa da patolojik ve irrasyonel olmadığını, hatta normal olduğunu ileri sürmüştür; ancak kuramcılar arasındaki genel irrasyonellik bakış açısı içinde bu kuramcılarının sesi cılız kalmıştır. Çünkü bu kuramın savunucuları, genelde psikolojik imgeleme bağlı kaldıklarından kültürün etkisini küçümsemiş ve toplumsal hareketlerin, duygusal ve yaratıcı yönlerinin dahi katılımcıları irrasyonel kıldığını savunmuştur (Jasper, 2002: 53-56).

## **2. Rasyonel Eylem Kuramı: Rasyonel Bir Seçim Olarak Toplumsal Hareketler**

Toplumsal hareketleri, bilinçsiz ve sürü psikolojisine indirgeyen kalabalıklar kuramına karşı rasyonel eylem kuramı, toplumsal hareketleri, bireylerin rasyonel eylemlerinin bir sonucu olduğu şeklinde açıklamaktadır. Kuramın kurucusu Mancur Olson (1993: 34-40), bireylerin, içinde bulunduğu farklı toplumsal bağlamlara rağmen değişmeyen, kesin ve ölçülebilir şekilde rasyonel davrandığını savunmaktadır. Bireyler, seçimlerini, çeşitli seçeneklerin getirileri konusundaki görece kesin hesaplamalara ve edindikleri bilgilere dayanarak yapmakta, eylemin amaçları yani getirileri ve eylemin araçları yani maliyetleri arasında bir karşılaştırma yaparak eyleme katılma konusunda ona göre karar vermektedir. Bu getiriler de insanlar açısından genellikle para ile ölçülebilir olmaktadır.

Olson'a göre rasyonellik, mali hesap yapmaktır ve Olson, bu kuramla insanların rasyonel görünmesini sağlayan mikro-ekonominin basit varsayımlarını ortaya koyarken aslında rasyonel bireylerin, kolektif eyleme kamu yararı için değil de kendi çıkarlarını sağlamak için katıldıklarını iddia etmektedir (Jasper, 2002: 56).

Bu kurama göre sosyal hareketlerin amacı, toplumsal bir dönüşüm oluşturmaktan ziyade bireylerin karşı çıktığı sorunlar üzerinde en kısa zamanda avantaj elde etmesidir. Dolayısıyla toplumsal hareket, belli bir amaç doğrultusunda ve bu amaca ulaşmak için bireylerin kolektif ve rasyonel biçimde organize ettiği eylemlerdir (Lelandais, 2009: 66). İnsanlar, ne istedikleri konusunda fikir ortaklığı yapıp istedikleri şeyi elde edebilmek için güçlerini birleştirerek kolektif hareket etmekte ve kolektif eyleme katılan insanlar, refah seviyesini azamileştirme güdüsüne göre hareket etme eğilimi göstermektedir (Jasper, 2002: 57-58).

Rasyonel eylem kuramı kapsamındaki kitle toplumu kuramı, bu refahı, modernleşmenin olanaklarına erişmek olarak ele almakta ve birçok insanın modernitenin birçok imkânına erişemediği için toplumsal hareketlere katıldığını

savunmaktadır (Buechler, 2013: 1). Moderniteden yoksun olmak ve kitlelerin mağdur olması, kitlelerin, kolektif olarak hareket etmesine neden olmaktadır (Lee, 2002, 45).

Bu kurama göre kitle hareketleri, başkaldırılar ve toplumsal eylemler, modernleşmenin faydalarının, mağdur kitlelere ulaşmasıyla sönmüştür. Dolayısıyla sosyal hareketleri, kör inançların ve sürü psikolojisinin bir sonucu olduğunu ileri süren kalabalıklar yaklaşımının aksine, kitle toplumu kuramı daha rasyonalist bir açıklama getirmekte, “davranış” yerine bir bilinçliliği veya tercihi işaret ederek “eylem” kavramsallaştırmasını kullanmaktadır. Bu kurama çok fazla eleştiri yöneltirse de bu kuram, toplumsal hareketin öznesini, gözü dönmüş kalabalıklar, sürüler ve ayaktakımı etiketlerinden kurtarmış, böylece kolektif eylem, daha tartışılabilir, yorumlanabilir, anlaşılabilir ve incelenebilir bir olgu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır (Çetinkaya, 2014a: 30-32).

Bu kurama yönelik eleştirilerden biri Dennis Chong’a aittir. Chong (1991: 73-89), ekonomik motivasyonun, birçok toplumsal hareketi tek başına açıklayamayacağını ileri sürmekte ve duyguların dile getirilmesi, kolektif eyleme katılımdan alınan hazlar, katılımcının kendi itibarını önemsemesi gibi rasyonel eylem kuramcılarının genellikle çok az değindiği motivasyonları incelemekte ve rasyonel eylem kuramlarının, bu motivasyon kaynaklarını da kapsayabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Arkadaşlık kurmak, kurulan arkadaşlığın devam ettirilmesi, toplumsal duruşu koruma, toplum dışına itilmekten kaçınma, dayanışma ve bağlılık gibi bireylerin kolektif eyleme katılma motivasyonlarını sıralamaktadır. Chong, rasyonellik kavramını, düşünme kadar hissetmenin de olduğu bir bileşim olarak tanımlamakta ve böylece farklı duygusal motivasyonların, kişisel çıkar rasyonelliğiyle uyumlu olduğunu göstermektedir. Böylece Chong’un bakış açısı, rasyonellikle duygular arasındaki katı karşıtlığın yıkılmasına olanak sunmaktadır.

Rasyonel eylem kuramı, eylemdeki rasyonelliği, sadece kolektif eylemin getireceği maddiyat üzerinden ele alırken kurama gelen eleştirilerle eylemin rasyonelitesini, bireyin manevi tatminlerini de kapsayabilecek şekilde genişletmiştir.

### **3. Kaynak Mobilizasyonu Kuramı: Stratejik-Araçsal Rasyonelite Olarak Toplumsal Hareketler**

1970'lerde, Amerikan sosyologlar, kolektif eylem için gereken kaynakların harekete geçirildiği süreçler üzerine kafa yormaya başlamış ve analizlerini, kolektif eylemin, politik eylemlerin geleneksel biçimlerinin bir uzantısı olduğu, öznelere, bu eylemlere kendi istekleri ve menfaatlerini elde etmek için rasyonel bir şekilde katıldığı, bunun için kaynaklar topladığı, bu kaynakları da talepleri için harekete geçirdiği ve taleplerini elde etmek için taktikler kullandığı şeklinde ifade etmiştir (Della Porta ve Diani, 2020: 20-21).

Olson'un kuramındaki rasyonel birey, bu kuramda artık rasyonel örgütlülük halini almış ve bu kurama göre hareketin ortaya çıkması için ekonomik kaynakların mobilizasyonu zorunluluk haline gelmiştir (Çetinkaya, 2014a: 34). Charles Tilly, John McCarthy ve Mayer Zald gibi kuramın temsilcileri, mobilizasyon için hem kaynaklara hem de rasyonel bir örgütlülük yönelimine gereklilik olduğuna işaret etmiştir (Johnston, Larana ve Gusfried, 1999: 133).

Kaynak mobilizasyonu yaklaşımı, kolektif eylemi, stratejik etkileşim ve fayda üzerinden değerlendirmekte, Charles Tilly, John McCarthy, Mayer Zald, Anthony Oberschall, William Gamson ve Sidney Tarrow gibi teorisyenler, kurama dair ortak öngörülerini şu şekilde paylaşmaktadır:

a) Toplumsal hareketler, kolektif eylemlere ve toplumdaki çatışmalara göre değerlendirilmelidir,

b) Kurumsal ve kurumsal olmayan kolektif eylemler arasında hiçbir temel farklılık bulunmamaktadır. Çünkü her ikisi de çıkar çatışması ve kurumsallaşmış güç ilişkisi üzerine inşa edilmektedir,

c) Kolektif eylemler, örgütlerin, kendi çıkar ve taleplerinin rasyonel bir biçimde peşine düşmesiyle şekillenmektedir,

d) Amaçlar, güç ilişkilerinin bir ürünü olmaktadır,

e) Başarı, örgütün bir politik aktör olarak algılanmasını sağlamakta ve örgütün maddi yararlarını arttırmaktadır,

f) Mobilizasyon, geniş ölçekli, özel amaçlı, bürokratik ve resmi örgütleri de içerebilmektedir (Perrow, 1977: 199-202).

Bu teoriye göre toplumsal hareketler de diğer toplumsal kurumlar veya örgütler gibi bir araya gelmekte, faaliyetlerde bulunmakta ve kaynaklarını kullanarak meşruiyet elde etmeye çalışmaktadır. Bu kaynaklar, para, üye, oy, bilgi, güven, iş ve imaj gibi araçları içermekte ve bu araçlar, etki kazanmak üzere kullanılmaktadır (Sanlı, 2005: 53).

Bu teorinin önde gelen isimlerinden Tilly'e göre toplumsal hareketler, bir sosyal sınıf, etnik grup, sendika ve parti gibi bazı kolektivitelerin çıkarlarını dile getirmektedir. Yani egemen siyasal yapının içinde yeri olmayan grupların, iktidarı elinde tutanlara karşı yönelttiği talepleri ve örgütlü bir rasyonelliğe dayanan mücadelesini içermekte, yaşanan bu politik çatışmalar, siyasal bağlamdan dolayı dışlanarak ötekileştirilmiş grupların politik sahneye katılım mücadelesini göstermektedir (Çayır, 1999: 21).

Bu nedenle toplumsal hareketler, hoşnut olmayan insanların, mağduriyetlerini gidermek amacıyla harekete geçerek kaynakları yeterince stratejik olarak etkili kullanabildiklerinde ortaya çıkmakta, bir örgütün gücü, ekonomik kaynaklar ve bu

kaynakların mobilizasyonu olmakta, bu güç kaynakları da finansal, insani, maddi, sosyal destek veya sosyal bağlantı şeklinde yapılandırılabilir (Anugwom, 2007: 1306).

Kaynak mobilizasyonu kuramcılarının ileri sürdüğü en önemli düşünce, kolektif eylemi harekete geçirmek için gelişmiş örgütsel formların ve iletişim biçimlerinin gerekliliğidir. Yani bu kuramcılar, örgütlenme, çıkar, kaynak, fırsat, strateji ve taktikler gibi objektif değişkenler üzerinde durmaktadır. Bu değişkenler, kolektif eylemi örgütleyen kolektif özneye atfedilmekte, stratejik ve araçsal aklını kullanan bu rasyonel özne, kolektif eylemde merkezi bir dinamik olarak kalabalıkların veya yığınların yerini almaktadır. Dolayısıyla bu kuramda, analizin objesi, toplumsal hareket değil de çıkarları için hareket üreten kolektif öznedir. Rasyonalite, araçsallık ve örgütlenme, bu yaklaşımın anahtar kelimeleridir (Cohen, 1999: 113-115).

Bu teori, sosyal grupların neden toplumsal hareket oluşturduğuyla değil de toplumsal hareketlerin nasıl oluştuğu, geliştiği, başarılı olduğu ve gerilediğiyle ilgilenmektedir. Yani bu kuram, toplumsal hareketlerin daha çok stratejik ve taktiksel boyutları, toplumsal hareketin taleplerinin neler olduğu, kendisini, kime ve neye göre tanımladığı, taleplerinin amacına ulaşması için hangi taktikleri benimsediği, hangi siyasi olanakları kullandığı ve hangi tür eylemlere başvurduğu gibi öncüllerle düşünmektedir. Bu kurama göre kolektif özne, amaçları çerçevesinde elinde bulundurduğu kaynakları en etkili şekilde seferber etmekte ve stratejik kolektif bir eylem gerçekleştirmektedir (Lelandais, 2009: 71).

Kaynak mobilizasyonu kuramı, her şeyden önce kolektif bir eylem teorisi olup kolektif eylemin içine girip kolektif eylemin dinamiklerini özellikle kolektif öznenin örgütlülük yapısını incelemektedir. Dolayısıyla kolektif eylemin irrasyonelliği

hakkındaki psikolojik yaklaşımların ötesine geçerek toplumsal hareketlerin daha çok politik, stratejik ve taktiksel yönleri üzerinde durmaktadır (Işık: 2011: 12-14).

Mobilizasyon kuramcıları, genellikle öznenin kendi kişisel çıkarlarının toplumsal hareketlere katılma konusunda yeterli bir motivasyon kaynağı olduğunu varsaymaktadır ancak bu varsayım, öznenin, kişisel çıkarlarının hiç olmadığı, hayvan hakları hareketleri gibi hareketler göz önüne alındığında geçerliliğini yitirmektedir. Dolayısıyla ekonomik çıkarlar dışında etik, vicdani ve özgecil nedenler de toplumsal hareketlere katılım için motivasyon kaynağı olabilmektedir. Bu yüzden de mobilizasyon kavramı, kültürel anlamları, değerleri ve duyguları da içeren, pek çok durumda stratejiye dayanarak yeni kaynaklar yaratabilen, kültürel bir ikna süreci olarak da yorumlanabilmelidir. Ancak mobilizasyon kuramcıları, toplumsal hareketlerin, kültürel bir kurgu olduğunu kabul etmesi durumunda öznelerin yine irrasyonel olarak görülmesinden korkmaktadır (Jasper, 2002: 67-68).

Kaynak mobilizasyonu kuramcıları arasında Oberschall, etik, duygular ve simgeselliği birer ekonomik kaynak olarak değerlendirmekte ve kültürel dinamikleri, maddi kaynaklar çerçevesinde ele almaktadır. Oberschall, yeni kaynaklar sağlayabilmek için kültürel anlamlar, simgeler, argümanlar ve yeni bir mücadele retorığının kullanabileceğini belirtmektedir. (Jasper, 2002: 70).

Toplumsal hareketlerde sayısız simge, ritüel, alışkanlık ve duygu, toplumsal hareketler içinde bağları güçlendirmekte, ortaya çıkan kolektif dayanışma ve kolektif kimlik duygusu, potansiyel katılımcıları harekete katabilmektedir (Fireman ve Gamson, 1979: 21-26). Ancak mobilizasyon kuramında, toplumsal hareketlerin doğrudan verdiği hazlar, etik duruşlar, hareketlere eşlik eden duygular, başka bir deyişle kültür ve simgesel dünyanın büyük bir kısmından hiçbir şekilde bahsedilmemektedir (Jasper, 2002: 71). Oysa toplumsal hareketler için tüm kültürel ve sanatsal ürünler, birer kaynak

olabilmekte, toplumsal hareketlerin mesajlarının iletilmesinde, kolektif kimliğin ve kolektif eylemin oluşmasında, toplumsal hareketin amaçlarına ulaşmasında kullanılmak üzere tekrar tekrar mobilize edilebilmektedir.

Kısacası mobilizasyon kuramcıları, insanları eylem yapmaya iten motivasyonların araçsal olduğunu düşünmekte, örgütlerin stratejik avantaj, bireylerinse kendi çıkarları için eylem yapmakta olduğunu savunmaktadır. İrrasyonalist gelenek toplumsal hareketlerin öznelere için öfkeli, hayal kırıklığına uğramış kalabalıklar; rasyonalist gelenek kendi çıkarlarını düşünen hesapçı bireyler; mobilizasyon kuramı da araçsal, stratejik ve örgütlü kolektif özne imgesini kullanmaktadır. Mobilizasyon kuramında, kaynak deyince daha çok maddi kaynaklar ele alınmakta, toplumsal hareketlerin politik, kültürel ve sanatsal boyutlarının kaynak çeşitliliği, stratejik (Jasper, 2002: 57, 67) ve taktiksel manevra kabiliyeti için sunduğu birçok imkân göz ardı edilmektedir.

Toplumsal hareket teorilerinde ana akım kuramlar olarak geçen kalabalıklar kuramı, rasyonel eylem kuramı ve kaynak mobilizasyonu kuramı, toplumsal hareketleri bütünlüklü bir şekilde incelemek açısından iki noktada eksik kalmaktadır. İlki, bu ana akım kuramların, toplumsal hareketleri doğuran toplumun yapısal çelişkileri ve mücadelelerin ana dayanağı olan toplumsal düzeni analiz dışı bırakması veya önemsizleştirmesidir (Saraçoğlu, 2017: 48). İkincisi, bu kuramlar, toplumsal hareketlerle onu inceleyen araştırmacılar arasında mesafe olması gerektiğini düşünerek araştırmacıların aynı zamanda aktivistler olarak dünyayı anlama ve değiştirme çabasını yok saymaktadır (Krinsky, 2013: 108).

Ana akım toplumsal hareket kuramlarına dair bu eleştiriler, 1980'lerle birlikte karşılığını bulmaya başlamış, toplumsal hareketlerin ortaya çıktığı uluslardaki siyasal yapılar, bir parametre olarak analize dahil edilmiş, toplumsal hareketler, sadece

katılımcıların çıkarlarına odaklanan yaklaşımları değil; toplum ölçeğinde siyasal süreçlere odaklanan yaklaşımlarla da daha geniş bir analiz düzlemine yayılmıştır (Saraçoğlu, 2017: 47).

#### **4. Politik Süreçler Kuramı: Politik Bağlamın Belirleyiciliğinde Oluşan Toplumsal Hareketler**

Kaynak mobilizasyon kuramcılarının bazıları, maddi kaynakların önemini kabul ederken aynı zamanda politik stratejiyi daha çok vurgulayan toplumsal hareket yaklaşımları geliştirmiştir. Tilly, Oberschall ve Gamson, mobilizasyon kuramcıları arasında olmasına rağmen sendikalar, siyasi partiler ve kurumsallaşmış diğer eylem formlarındaki sürekliliği göstermek için maddi kaynaklardan çok devletler, politik stratejiler ve siyasi mobilizasyon üzerinde durmuştur. Bu kuramcılar, toplumsal hareketlerin karşılaştığı siyasi iktidar ve çevre üzerine odaklanarak hem kaynakların hem de politik strateji seçimlerinin önemini kabul etmiş ve politik olanakların, toplumsal hareketlerin gelişim ve sonuçları üzerindeki etkisini göstermiştir. Böylece bu kuramcılar, mobilizasyon faaliyetlerini, kentleşme, sanayileşme, ulus devletin doğuşu ve ulusal piyasanın gelişmesi gibi geniş politik bir bağlama konumlandırmıştır (Jasper, 2002: 71-72).

Politik süreç teorisinin temel odak noktası, kurumsal politik süreçlerin ve toplumsal hareketlerin kolektif eylemleri arasındaki ilişkidir. Bu kurama göre toplumsal hareketler, egemen politik düzene meydan okuyarak dikkatleri, bu politik düzende güçlü bir konumda bulunan aktörlerle etkileşime, geleneksel ve yeni aktörler arasındaki benzerlik ve farklılıklara, daha az geleneksel eylem formları ile kurumsallaşmış temsil sistemleri arasındaki ilişkilere çevirmeyi başarmış böylece toplumsal hareketlerin, siyasal boyutunun yorumlanmasına dair daha farklı bir patika açılmasına olanak sağlamıştır (Della Porta ve Diani, 2020: 23-24).

Bir toplumsal hareketi, içinde doğduğu ve hareket ettiği politik sistem ve onun yarattığı politik koşullara göre açıklayan (Meyer, 2004: 125) bu kuram, toplumsal hareketlerin ortaya çıkış koşullarına ve siyasi olanakların toplumsal hareketler üzerindeki belirleyiciliğine odaklanmaktadır (Çetinkaya, 2014b: 483). Bu kurama göre tarihin her dönemine yön veren sosyo-politik ve ekonomik dinamikler bulunmakta, bu dinamikler de yeni bir toplum, politik yapı ve kimlik oluşturmakta, çağa ruhunu veren bu gelişmeler, toplumsal değişim veya dönüşümlerin biçimlendirdiği sosyo-politik durumların anlaşılmasını sağlamaktadır (Hira, 2016: 143).

Siyasi bağlam ve değişikliklere odaklanan bu kuramda, bir toplumsal hareketi oluşturan meseleler verili olarak ele alınırken aktörlerin kendi çıkarlarını takip etmek için politik stratejileri nasıl geliştirdiği ve çevreyle nasıl etkileşim kurduğu üzerinde durulmaktadır (Topal Demiroğlu, 2014: 135). Toplumsal hareketlere yön veren veya aktörleri motive eden talepler, sosyo-politik yapının topluma dönük uygulamasındaki eksikliklere işaret etmekte ve bu toplumsal çatışmaları ortaya çıkaran sebepler, tarihsel dönemin konjonktürüyle yakından bağlantılı olmaktadır (Hira, 2016: 143-144).

Toplumsal hareketlerin çok katmanlı yapısına kültürel çalışmalar perspektifinden yaklaşan James Jasper'e (2002: 74-79) göre politik süreç kuramcıları, toplumsal hareketlerin maddi kaynakları dışındaki kaynakların hepsini siyasi fırsat yapısı formülasyonunun içine tıktırmaktadır. Onlara göre nerede ve ne zaman bir kolektif eylem varsa grubun lehine işlemesi gereken bir siyasi fırsat yapısı da olmalıdır. Bu kuram, toplumsal hareketin mobilize edilmesine ya da bir zafer kazanılmasına yardımcı olan her şeyi politik fırsat olarak görmekte, toplumsal hareketi ateşleyen rahatsızlık, ezilme hatta sömürü durumunu bile siyasi fırsat olarak değerlendirmektedir; çünkü bu kurama göre o rahatsızlık veya sömürü olmasaydı, o toplumsal hareket de olmayacaktı. Bu kurama göre derin sosyo-ekonomik yapısal değişim süreçleri ile kültür

arasında nedensel bir ilişki bulunmamakta, toplumsal hareketlerin kültürel boyutları görmezden gelinmektedir. Oysaki beceri, teknik bilgi, duygusal esinlenme, büyüyen beklentiler, ortak retorik ve imgeler gibi kültürel faktörler de toplumsal hareketlerin oluşmasında önemli olmaktadır ve toplumsal hareketlerin kültürel alanda yaptığı etki için değerlendirilmeye alınmalıdır.

Alberto Melucci de politik süreç kuramcılarına yönelik Jasper'ın bu eleştirilerine katılarak bu kuramın, bir tür politik indirgemeciliğe düştüğünü ve genç, kadın, eşcinsel veya etnik azınlık eksenli hareketlerin, siyasi bağlamlar kadar kültürel bağlamlardan da etkilendiği gerçeğini hatırlatmaktadır (Akt. Della Porta ve Diani, 2020: 26).

## **5. Toplumsal Hareket Sendikacılığı Kuramı: Geleneksel İşçi Sendikası Algısından Toplumsal Yapının Her Alanını Örgütleyen Bir Sendikal Anlayışa**

Marksizmin tarih ve toplum anlayışıyla sınıfsal perspektifi, bir toplumsal hareketin içinde olduğu toplumsal yapının nasıl tanımlanacağı, bu toplumsal yapının hangi çelişki ve değişim dinamiklerinin incelenmesi gerektiği ve toplumsal yapıdaki bu çelişkilerin içerisinde oluşan toplumsal hareketlere dair nasıl bir siyasal tutum alınacağı konusunda analitik bir araç sunmaktadır (Saraçoğlu, 2017: 52). Toplumsal hareket sendikacılığı kuramı, Marksizmin tarih ve toplum perspektifiyle oluşan sınıfsal ekseninde bir praksis üretmektedir.

Toplumsal hareket sendikacılığı kuramına göre kapitalizm, 1950 ile 1970 yılları arasında girdiği krizden kurtulmak için yeni teknolojileri kullanarak üretimde otomasyonu yaygınlaştırmış, özelleştirme politikalarıyla sağlık, eğitim, altyapı hizmetlerini doğrudan birer kâr alanına çevirmiş, bilgiyi metalaştırmış ve esnek çalışma yöntemiyle krizden çıkmak için çeşitli yollara başvurmuştur. Bu yeni sermaye stratejisi, yeni bir uluslararası iş bölümü, ticari ve mali serbestleşme, özelleştirme ve esnek

çalışmayı beraberinde getirmiştir. Bu uluslararası iş bölümünde, kapitalist ülkeler bilgisayar yazılımı, enformasyon teknolojileri ve biyo-teknoloji gibi egemen teknolojilere dayalı iş kollarına kendi ülkesinde alan açarken bağımlı ülkelere ise geri teknolojilere dayanan, emek yoğunluklu üretim aşamalarını dayatmış, bu süreç, uluslararası düzeyde eşitsizliği derinleştirmiştir. Kapitalizmin bu yeni biçimiyle daha düzensiz ve daha düşük ücretlerle çalıştırılan özellikle kadın, çocuk, göçmen, azınlık ve ulusal eşitsizliğe maruz kalan emekçilerin üzerindeki baskı daha da artmıştır (Yön Eğitim Dizisi, 2007: 3-29).

Bu yeni liberal saldırı politikasıyla işçi sınıfının, emekçilerin ve ezilen halk kesimlerinin demokratik mevzilerinin dağıtıldığı, politikanın, emek ve sermaye arasında yaşanan yeni çatışma koşullarına uygun biçimde yeniden şekillendirildiği ve emekçilerin bu güne kadar kullandığı geleneksel mücadele yöntemlerinin kapitalizmin çok yönlü saldırısı karşısında yetersiz kaldığı anlaşılmış ve bu yüzden de kapitalizmin, emekçi sınıflara karşı yürüttüğü sömürü politikaları, emekçi sınıfını, yeni bir öz-savunma mücadelesini yürütecek yeni bir yöntem bulmaya ve bu yöntemi uygulamaya zorlamıştır (Yön Eğitim Dizisi, 2007: 1).

Bu süreç içinde, geleneksel bürokratik kitle sendikalarının, işçi sınıfının bütününe kapsadığı (Doğruer, 2004) ancak neo-liberalizmin çok yönlü saldırı politikaları karşısında bir savunma mekanizması oluşturamadığı fark edilmiştir. Bu yüzden de geleneksel sendikacılık anlayışının yerine hem özneli hem de temaları açısından daha kapsayıcı olan toplumsal hareket sendikacılığı anlayışı gündeme gelmiştir.

Toplumsal hareket sendikacılığı, özellikle sınıf hareketinin, 19. yüzyıl sonlarından itibaren içine sürüklendiği ve özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurumsallaşan, bürokratikleşen, yozlaşan biçimini sorgulamaya başlamıştır. Bu

sorgulama, aynı zamanda sınıf olgusunun veya işçi sınıfı hareketinin ortaya çıktığı 18. yüzyıl sonrası farklı biçimlerine de eleştirel bir bakış yöneltmiştir. Dolayısıyla toplumsal hareket sendikacılığı, sendikal kriz olarak tarif edilen duruma alternatif olarak ele alınıp sendikal krizin oluşmasına neden olan sendikal bürokrasi ve yozlaşma, ideolojik hegemonyanın kaybedilmesi ve ticari serbestleşme, özelleştirme-esnekleşme, güvencesiz çalışma-yeni çalışma gibi ilişki durumları üzerinden de değerlendirilmeye açılmıştır (Çetinkaya, 2014a: 51-52).

Toplumsal hareket sendikacılığı, bu yeni ilişkisellik içinde, proleterleşme dalgasının neden olduğu çok katmanlı işçi sınıfı yapısını, sınıf bilincinin zayıflamasını, işyeri, işkolu ve meslek gibi bölünmeleri aşarak yeni bir örgütlenme yapısıyla kapitalizmin saldırısına karşı durmaya çalışmaktadır. Bu yeni örgütlenme formu, işçiler, işsizler, onların aileleri ve diğer halk katmanlarıyla mücadele yürütmekte, sınıf hareketini daha toplumsallaştırarak mücadele tabanını, geniş temalı ve katılımlı tutmaya çalışmaktadır. Sendikal örgütlenmenin, iş yeriyle sınırlı tutulmayıp işçilerin yaşam çevrelerinde ve mahallelerde örgütlenmesinin artırılması, işsiz olan, part-time, geçici, mevsimlik ya da evde çalışarak nesnel olarak işçi sınıfının bir parçası olan kesimlerin de örgütlenebilmesinin olanağını tartışmaktadır. Aynı zamanda işçi sınıfının, beslenme, barınma, ulaşım, eğitim, sağlık ve sağlıklı çevre gibi temel hak talepleri üzerinden kooperatif tarzı bir dayanışma ağıyla örgütlenmesini önermekte, işçi sınıfını, diğer ezilen halk kesimleriyle mücadele içinde sermayeye ve devlete karşı ekonomik ve demokratik talepleri bütünleştirmeyi hedeflemektedir (Yön Eğitim Dizisi, 2007: 69-76).

İşçi sınıfı öncülüğünde, toplumsal muhalefetin de desteğiyle oluşan toplumsal hareket sendikacılığı, temel olarak neo-liberal politikaların yarattığı yoksulluk ve işsizlik karşıtı bir ekseninde meydana gelmiştir. Sendikal mücadelenin, sadece iş yerleriyle sınırlı olmaması gerektiğini öne sürmekte, çalışanlar, işsizler, yoksullar ve

öğrenciler gibi çok çeşitli toplumsal kesimleri içine alan geniş kapsamlı bir örgütlenme ve mücadele anlayışını yansıtmaktadır. Sendikaların, yeni mücadele alanlarına dahil olup yeni görevlerle donatılması ve çok daha geniş bir perspektife sahip olması gerektiğini savunmaktadır (Sevgi, 2012: 67-70).

Bu kurama ait tartışmalar ve ortaya çıkan deneyimler hem indirgemeci sınıf tanımlarına hem de çok farklı biçimlerde ele alınan sınıfların ve mücadele temalarının nasıl farklı bağlamlarda bir araya gelebileceğine dair çağdaş bir örnek sunmaktadır (Çetinkaya, 2014a: 49).

Toplumsal hareket sendikacılığı kuramının ivme kazanması, 1970'li yılların ikinci yarısından sonra hegemonyasını yeniden tesis etmiş olan neo-liberal ideolojinin ciddi bir biçimde sorgulanması, yerel nitelikli hareketlerin kendilerini küresel ölçekte ve sistem karşıtı bir noktadan ifade etmeye başlaması, çevre mücadelesiyle sosyal adalet mücadelesi arasında var olan geleneksel çelişkilerin aşılmaya başlanması, demokrasi talebinin iktisatı da kapsayacak şekilde genişletilmesi ve farklı kimliklerin kendisini hareket içinde ifade etmesine hassasiyet gösterilmesiyle (Danaher ve Burbach, 2004: 15-16) mücadele, oldukça geniş bir yelpazeden ve oldukça kesişimsel bir noktadan ele alınmıştır.

Bu özellikleriyle toplumsal hareket sendikacılığı, sınıf hareketine ait bir deneyim olup işçi sınıfı ve neo-liberal politikalarla yeni proleterleşme dalgasının olası temsil biçimlerinin öncü formunu oluşturmaktadır (Özügürlü, 2008: 59).

Toplumsal hareket sendikacılığı, yeni emek süreçlerinden yatırım kararlarına, taşeron işçilikten göç politikalarına, kentsel dönüşüm programlarından eğitim politikalarına yani kapitalizmin yeniden yapılandırılması ve yeni mücadele olanakları yaratılmasına bütünsel bir süreç olarak bakan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın işçi tanımı da 20. yüzyılda genel kabul gören anlayışın aksine, mavi yakalı sanayi işçileriyle sınırlı

değildir. Ev kadınlarından işsizlere, evde çalışanlardan yarı zamanlı çalışanlara, sözleşmeli çalışanlardan tarım işçilerine, kadınlardan zanaatkârlara, hizmet sektöründe çalışanlardan farklı etnik gruplara çok farklı toplumsal kesimden insan, bu hareketin kitlesini oluşturmaktadır. Mücadelenin alanı da sadece iş yerleriyle sınırlı olmayıp tüm toplumsal ilişkileri ve ekonomiyi içerecek şekilde yaygın bir örgütlenme önermekte, çok farklı mücadele bağlamlarının ve düzeylerinin iç içe geçtiği bir mücadele tarzı önem kazanmaktadır (Çetinkaya, 2014a: 51-52).

Toplumsal hareket sendikacılığı anlayışında, bu iç içe geçen mücadele tarzları, yeni toplumsal hareketlerle ittifaklar kurulabilmekte ve kendi içinde de kimlik politikaları geliştirilebilmesine olanak sunmaktadır (Özügürlü, 2015: 157). Toplumsal hareket sendikacılığı, ortaya çıktığı bölge ve ülkelerin kendine özgü karakteristiğini taşımaktadır. Türkiye bağlamında Zonguldak Maden İşçileri Grevi (1990) ve Tekel İşçi Direnişi (2009), toplumsal hareket sendikacılığı açısından önemli birer örnek oluşturmaktadır (Sevgi, 2012: 67).

## **6. Yeni Toplumsal Hareketler Kuramı: Kimlik Yönelimli Paradigma**

Yeni toplumsal hareketler kuramı, kuramcılarının kendi içinde ayrıştığı hatta birbirine ters düştüğü, toplumsal hareket kuramları içinde üzerine en fazla analiz yapıldığı bir kuramdır. Kuramcılar, 1960 öncesi toplumsal hareketleri eski hareketler, 1960'tan sonra ortaya çıkan hareketleri ise yeni toplumsal hareketler olarak tanımlamayıp hem ikisinin özelliklerini inceleyerek karşılaştırmakta hem de yeni toplumsal hareketleri ekonomik, sosyal, politik, kültürel ve teknolojik boyutlarıyla incelemektedir.

Yeni toplumsal hareketler kuramının kökleri, Kıta Avrupası'nın sosyal teori ve siyaset geleneğine dayanmaktadır. Kuram içerisinde "yeni" olarak imlenen, 1960 sonrası hareketlerin, ekonomik ve kurumsal politikadan kaynaklı sorunlarla birlikte eşitlik, farklılık, katılım ve kimlik inşası gibi kültürel sorunlar için de mücadele

etmesidir (Topal Demiroğlu, 2014: 135). Aynı zamanda, bilim ve teknolojik alandaki ilerlemeler çerçevesinde, toplumsal ilişkiler, bilgi ağları üzerinden yeniden şekillendiği için ileri sanayi toplumlarından farklı bir toplumsal formasyonla ortaya çıkmakta, bu yeni toplumsal formasyonda da bilgi ağları içinde hareket imkânı bulan kamular, kültürel kimliklerinin tanınmasını, özerk olmayı ve politik alana katılmayı istemekte (Coşkun, 2007: 109) ve bir araya gelerek bu taleplerinin karşılanması için kolektif eylem üretmektedir.

Yeni toplumsal hareketler üzerine fikir üreten kuramcıların, toplumsal hareketlerin ortaya çıkış nedenlerine dair hemfikir olduğu bazı toplumsal gelişim momentleri bulunmaktadır; a) Teknolojik gelişmeler ve endüstriyel büyüme, yepyeni sorunlar yaratmıştır. Yeni teknolojik paradigma, üretim süreci üzerinde etkili olup üretim sürecini değiştirmiş (Şaylan, 2003: 170) ve toplumsal yaşamın her alanında önemli etkilere sahip olmuştur. Bu türden gelişmeler, kapitalizmin yeniden yapılanma sürecini beraberinde getirmiş, küreselleşmeyle sermaye ve iş gücü arasındaki ilişki, küresel bir ölçeğe yayılarak ulus-devletin bu ilişkideki etkilerini belirsizleştirmiştir. Devletler, ekonomik olarak büyüebilmek için sermayenin yatırımlarını, kendi ülkelerine çekmeye çalışmış ve sermaye dolaşımının kolaylaşması için de her türlü engeli ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Bu amaç çerçevesinde de devletin sosyal güvenlik hizmetlerini sunması, büyük oranda azalıp ulus-devletin sınırlarının ortadan kaldırılmasına ve devletin sosyal hizmetleri dahil tüm kapıların sermayeye açılmasına neden olmuştur (Coşkun, 2007: 108). b) Üretim yapısında, esnek üretime doğru gerçekleşen değişimler yaşanmış, yeni teknolojik gelişmeler, teknolojinin özelleşmesinin daha düşük, ürün farklılaşmasının yüksek ve üretim süresinin daha kısa olduğu esnek bir üretim yapısını doğurmuştur (Belek, 1999: 66-67).

Küresel ölçekte farklı şirketler tarafından farklı ülkelerde üretilen parçalar, yine farklı bir şirket tarafından monte edilip pazara sunulmuş, bunun sonucu olarak da ev içi çalışma, parça başı çalışma ve kısmi zamanlı işler yaygınlaşmış hem üretim süreci uzmanlaşmayı gerektirmeyecek şekilde parçalara bölüdüğü için iş gücü vasıfsızlaşmış hem de iş gücünün yapısı değişmiş ve çeşitlenmiştir. c) Sermayenin küresel ölçekteki dolaşımı bağlamında, sınıf çatışmalarının yanında barış, kadın, çevre ve insan hakları sorunları etrafında somutlaşan yeni toplumsal çatışmalar ortaya çıkmıştır. d) Hizmet sektörü, imalat sektörü aleyhine büyümüş, böylece hem yüksek vasıflı profesyoneller için küresel bir pazar sağlamış hem de eğitilmiş yeni bir orta sınıfın gelişip genişlemesine neden olmuştur (Coşkun, 2007: 109). Bu genişleyen eğitilmiş orta sınıf da yeni toplumsal hareketlerin yeni aktörleri olarak ekoloji, barış, insan hakları, kadın hakları, LGBTIQ+ bireylerin hakları, hayvan hakları ve engelli hakları üzerine mücadele yürüten kolektif özneleri oluşturmuştur.

Bu toplumsal yapı, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra oluşmaya başlamış, aynı zamanda “sanayi sonrası toplum” veya “bilgi toplumu” gibi kavramlarla ifade edilmiş, bu toplum modelini karakterize eden momentler, esnek üretim, iletişim ve enformasyonda teknolojik gelişmeler olmuştur. Bu, aynı zamanda modern toplumda farklı bir birey, toplum, kültürel yapı ve iktidar anlayışını ortaya çıkarmıştır. Postmodernizm olarak da adlandırılan bu süreç, küreselleşmeyle paralel ilerlemekte, küreselleşme, bu sürecin iktisadî ve teknolojik, postmodernizm ise kültürel ve toplumsal boyutunu tanımlamaktadır. Sanayi sonrası toplumların bir özelliği olan postmodernizm, çağdaş toplumun giderek parçalanmasına, çoğulculaşmasına ve bireysel hale gelmesine işaret etmekte ve bu durum, bir yandan iş örgütlenmesi ve teknolojideki değişimlerle diğer yandan da ulus devletin ve hâkim ulusal kültürlerin aşınmasından dolayı yaşanmaktadır. Ulus devletin egemen kurumlarının zayıflaması, buna karşın yerel olanın önem kazanması, ulus-altı ve bölgesel kültürlerin giderek güçlenmesi ile ırk, din,

dil, toplumsal cinsiyet, bölge gibi kimliksel alt kültürel unsurların biçimlendirdiği yeni toplumsal hareketleri oluşturmaktadır (Örs, 2009: 8-9).

Post-endüstriyel toplumlar, ekonomik temelde yükselirken daha çok ekonomik, politik ve kültürel yapıların bütünleştiği bir toplum yapısında ortaya çıkmaktadır. Metalar, büyük enformasyonel ve sembolik sistemler aracılığıyla üretilmekte ve tüketilmektedir (Melucci, 1999: 88). Bu sembolik sistem içinde toplum, verili olmaktan ziyade yeniden ve yeniden yapılandırılan bir inşa süreci haline gelmektedir. Bu yüzden de toplum, durumların değil; toplumsal ilişkilerin, çatışmaların ve hareketlerin ortaya çıktığı bir sahne olmaktadır. Bu sahne, sosyal çatışmalarla yeniden ve yeniden yapılanmakta ve sosyal çatışma, toplumun kendisini ürettiği normal bir olguya dönüşmektedir. Post-endüstriyel toplumda kültürel alan, en önemli çatışmalar için zemin oluştururken bireylerin kimliklerinin inşası da temel çatışma temalarından biri haline gelmektedir (Touraine'den akt. Çayır, 1999:23-26).

Günümüz toplumsal hareketlerinin temaları, fiziksel olarak yerkürenin ve insan ilişkileri olarak toplumsal dokunun, radikal dönüşümlerden geçtiğini göstermektedir. İçinde yaşanan gerçeklik, tamamıyla kültürel bir yapı haline gelmekte, dünyayla temsiliyet sistemleri aracılığıyla ilişki kurulmakta, sorunlar ve sosyal aktörlerden söz ederken kullanılan uluslar ötesi boyut her şeyden önce insan eyleminin kültürel olarak kendi uzamanı yaratabileceğini göstermektedir. Dünyanın, kültürel ve simgesel olarak deneyimlendiği bu dönem, aynı zamanda insan eyleminin kültürel boyutunun üretim ve tüketim süreçlerini odağa almayı gerektirmektedir (Melucci'den akt. Coşkun, 2007: 141).

Böylece post- endüstriyel toplum, yeni güç merkezleri, egemenlik biçimleri ve refleksif bir kültürel modelle nitelenebilecek yeni bir toplum tipini göstermektedir. İktidarların, güç, yatırım ve egemenlik anlayışları, kültürel üretim üzerine oturtularak

bilgi üretimindeki medya, bilgisayar ve veri bankaları aracılığıyla üretilen yenilikler, insanların, doğasını ve dış dünyayı anlamlandırma biçimlerini dönüştürmekte, araştırma, gelişme, enformasyon işleme, bio-medikal bilim ve kitle iletişim araçları, post-endüstriyel toplumun unsurları olmaktadır (Touraine, 1985: 781).

Bu toplumsal formasyonda da toplumsal hayatın gittikçe daha fazla alanı, teknokratik kontrol projelerine veya alternatif demokratikleşme projelerine açık hale gelmekte, böylece post-endüstriyel toplum, kendi bilgisini, normatif hedeflerini ve sosyo-kültürel formlarını üretme kapasitesine sahip bir model olmaktadır (Cohen, 1999: 126).

Çağdaş toplumsal hareketler, post-endüstriyel toplum paradigmasında konumlanmakta, devletin değil de sivil toplumun kamusal alanında gerçekleşmektedir. Böylece çağdaş toplumsal hareketler, toplumsal kolektif öznelere, kamusal alandaki mücadelelerinden doğmakta ve toplumsal hareketlerle siyasal yapı arasındaki ilişki bir dönüşümü imlemektedir. Dolayısıyla da günümüzdeki toplumsal hareketler, kendilerini, devletin gücünü kontrol etmek fikrinden ayırtmakta ve sivil ilişkileri dönüştürmeyi amaçlamaktadır (Touraine, 1985: 781-782).

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, yeni hegemonik formasyona karşı şekillenen yeni toplumsal hareketlerin gelişmesinin nedenleri; a) ekonomik düzeyde yoğun sermaye birikim rejimine geçilmesiyle toplumsal ilişkilerin metalaşması; b) devletin daha geniş alanlara müdahale etmesiyle yeni çatışma alan ve formlarının görülmesi ve c) kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla oluşan tektipleştirici kitle kültürünün, yeni iktidar ilişkileri ve dolayısıyla da yeni çatışma biçimlerini şekillendirmesidir. Böylece yeni toplumsal hareketler, sadece bir iktidar eleştirisi değil; aynı zamanda yerleşik siyaset ve toplumsal düzen eleştirisini, gündelik yaşamla ilişki kurarak ve gündelik olanı, siyasi alana dahil ederek yapmaktadır. Çünkü toplumsal yaşam, ihtiyaçların

piyasaya bağlanması ile metalaştırılmakta ve devletin, toplumsal yeniden üretimin tüm süreçlerine müdahale etmesiyle de bürokratikleştirilmektedir. Kolektif kimlikleri şekillendiren kitle medyası, toplumsal yaşamı, kültürel yığınlar haline getirmekte, yeni toplumsal hareketler de bunlara karşı koyan dirençten ivme kazanmaktadır (Laclau ve Mouffe, 1992: 197-201).

Kitle iletişim araçları, piyasayla uyum içinde politikayı, sanatı, dini ve felsefeyi meta biçimine indirgeyerek bu alanların gerçeklik değerini silip değişim değeri üzerinden statükonun ussallığını topluma empoze etmektedir. Kitle iletişim araçları, bu alanları, gerçeklikten uzaklaştırıp geçersiz kılarak onlara içkin olan toplumsal dönüştürücü gücü silmekte ve statükonun ussallaştırılarak gündelik yaşamın akışına, kitlelerin yaşam tarzına, ilişki biçimine yerleşerek hızla bir yabancılaşmaya yol açmakta, böylece tek tip bir toplum ve tek boyutlu bir insan yaratmaktadır (Marcuse, 1986: 51-54)

Sermayeye bağlı ana akım medyanın oluşturduğu tek boyutlu kitlelere veya kitle kültürüne karşı çeşitli etnisitelerin, dinlerin, kültürlerin ve cinsel yönelimlerin öznelere, tek boyutlu kitle kültürüne gelen itirazlar, bu itirazların örgütlenmesi, örgütlenme içindeki mücadele pratikleri ve toplumsal değişimin sağlanması için üretilen iletişimsel strateji ve taktikler, yeni toplumsal hareketler içinde kendini göstermekte ve yeni toplumsal hareketler, toplumsal hareketler tarihinde farklı bir yöne doğru evrilen bir noktayı işaret etmektedir.

Yeni toplumsal hareketlerin, yaşam alanlarına dair taleplerin mücadelesini verdiği tezini, Habermas, yaşam alanlarının sömürülmesi ve yeni toplumsal hareketlerin yükselişi arasında bağ kurarak yapmaktadır. Modernleşme, yaşam dünyasının rasyonelleşmesinin yeterli olgunluğa erişmesinden önce, içerisinde para ve iktidar araçlarını kurumsallaştırmış, bu da yaşam dünyasının tüm yönleriyle düzenlenmesi, tek

tiplaştirilmesi ve sömürülmesine neden olmuştur (Coşkun, 2007: 55). Özel yaşam ve kültürel alan, politikanın alanına sokulmuş, özel yaşam, her zamankinden daha fazla kamusal bir görünüm almış ve toplumsal hareketlerin özellikle de feminist hareketin belkemiğini oluşturmuştur (Touraine, 1988: 14).

Yeni toplumsal hareketler, bireylerin, yaşam alanlarıyla ilgili taleplerinin, siyasi arenada yer almasını isterken gündelik hayatın siyasallaşması gerektiğine de vurgu yapmaktadır. Sosyal ve siyasal alanda daha fazla söz sahibi olmak isteyen bireyler, yerleşik düzenin işleyişi ve uygulamalarından memnun olmayıp mevcut düzenin değişimi için mücadele eden özneler olabilmektedir (Topal Demiroğlu, 2014: 138). Aynı zamanda, hareketlerin içinde yer alan öznelerin, tanınma ve söz sahibi olma istekleri, toplumdaki vatandaşlık algısı tanımının yeniden değerlendirilmesi ve tanımlanmasını dayatmakta (Della Porta ve Diani, 2006: 234) ve toplumsal hareketlerin politik ve toplumsal yaşama katkılarıyla sivil toplumda yeni bir vatandaşlık biçimi oluşmaktadır.

Kapitalizm, elindeki kitle medyası ve kitle kültürüne rağmen insanların özlediği ve umut ettiği bir dünya için duyduğu isteği tam anlamıyla yok edebilmiş değildir ve bu durum, yeni toplumsal hareketlerin birçok insan tarafından desteklenmesinin temel sebeplerinden birisidir. Kolektif eylemlerin oluşabilmesi için siyasi bir amaç etrafında insanları bir araya getirebilen kolektif kimlik ve dayanışma duygusu, belli bir amaç doğrultusunda verilen mücadelenin sonuç getireceğine dair bir umudun olmasıyla mümkün olabilmektedir (Yenal ve Kolluoğlu Kırılı'ndan akt. Çoban, 2009: 179-180).

Bu umudu yeşertecek olan sosyal hareketler, çoğul yönelimleri, anlamları ilişkilendiren bir eylem sistemi için hareketin bütünlüğü ve devamlılığını, bireylerin ve grupların entegrasyonu ve karşılıklı bağlılığını gerektirmektedir. Bu gereklilikler de toplumsal hareketleri, sistematik bir şekilde işleyen amaçlar, inançlar, kararlar ve fikir

alışverişleri aracılığıyla inşa etmektedir. Böylece kolektif kimlik, kolektif harekete sunulan fırsat, eylem, fedakârlık ve sınırlılıklardan oluşmaktadır. Çeşitli davranış biçimleri, kendine özgü örgütsel bir yapı, karmaşık diyalog ve etkileşimler yoluyla inşa edilen kolektif kimlik (Melucci, 1999: 85), kolektif hareketi şekillendirmekte ve onun tarafından da şekillenmektedir.

Alan Scott'a (1990: 16-17) göre değer ve yaşam biçimleri üzerinde odaklanan yeni toplumsal hareketlerin temel amaç ve istekleri; a) sivil toplum örgütlenmesini mümkün olduğunca yaymak; b) çağdaş toplumsal çatışmaların yalnızca politik nedenlerden kaynaklanmadığı şiarından yola çıkarak sivil toplumu, teknokratik iktidarlara karşı savunmak ve c) değişmekte olan değerler ve yaşam tarzları aracılığıyla toplumu değiştirmeye, dönüştürmeye ve bilinçlendirmeye çalışmaktır.

Robin Cohen'e (1998: 5) göre yeni toplumsal hareketlerin özelliklerini; a) kültürel ve kişisel kimliklere yönelim; b) teknolojik devletlere karşı kültürel ve sivil topluma vurgu yani toplumsal yaşam üzerinde bireysel tercihlerin önemi; c) yaşam kalitesi için maddi olmayan ihtiyaçların da odağa alınması; d) karar verme süreçlerinin demokratikleştirilmesi; e) alternatif anlam setlerinin gündelik hayatın içine dahil edilmesi; f) ırksal eşitlik talepleri, kadınlar, engelliler, mülteciler, eşcinseller ve yaşlılar gibi sosyal grupların dışlanmasına karşı duruş geliştirilmesi ve g) demokratik ve katılımcı biçimleri deneyimleme şeklinde sıralamaktadır.

Hank Johnston, Enrique Larana ve Joseph R. Gusfield (1999: 135-137) ise yeni toplumsal hareketlerin başlıca özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

a) Hareketler, katılımcıların sınıfsal rolleri ile açık bir bağ sergilemez, yani hareketlerin tabanı, sınıf yapısını aşarak daha çok yaş, toplumsal cinsiyet, etnisite gibi toplumsal statü unsurlarına işaret etmektedir,

b) Hareketlerin ideolojik karakteri, işçi sınıfı hareketinin ve Marksist ideoloji anlayışının uzağına düşmektedir,

c) Toplumsal hareketler, düşünceler ve değerler çeşitliliği sergilemekte, katılımcıların, karar alma mekanizmalarına katılımının genişletecek demokratikleşme dinamiğine ve toplumsal yaşamın sivil toplum boyutunun genişlemesine işaret etmektedir,

d) Hareketler, kimliklerin yeni ve daha önce önemsenmeyen boyutlarını göstermekte, kültürel ve sembolik zemin üzerinden kolektif kimlik ve eylem üretmektedir,

e) Birey ile kolektivite arasındaki sınırlar belirsiz olmaktadır,

f) Hareketler, genellikle insan yaşamının kişisel ve mahrem yönlerini kapsamakta ve gündelik yaşam alanlarına uzanmaktadır,

g) Hareketler, sabote etmek ve direniş gibi radikal mobilizasyon taktiklerini kullanmakta, şiddet içermeyen sivil itaatsizlik eylemlerine başvurmaktadır,

h) Hareketlerin ortaya çıkışı ve canlanması, Batı'nın geleneksel siyasal katılım kanallarına ilişkin yaşanan güven krizinden doğmaktadır,

ı) Hareketler parçalı, dağınık ve merkezsiz bir şekilde örgütlenmektedir.

Steven Buechler (1995: 442) de birçok yeni sosyal hareket kuramcısının analizlerini inceleyip yeni sosyal hareketlerin özelliklerini şöyle belirlemektedir; a) Yeni sosyal hareket teorisinin çoğu yaklaşımı, devlet veya politik alandaki araçsal eylemin yanı sıra kolektif eylem için sivil toplumdaki veya kültürel alandaki sembolik eylemin altını çizmektedir; b) Yeni sosyal hareket teorisyenleri, etkiyi ve gücü en üst düzeye çıkarma stratejilerinin yerine özerkliği ve kendi kaderini tayin etmeyi teşvik

eden süreçlerin önemini vurgulamaktadır; c) Bazı yeni sosyal hareket teorisyenleri, maddi kaynaklar üzerindeki çatışmaların aksine çağdaş kolektif eylemde post-materyalist değerlerin rolünü vurgulamaktadır; d) Yeni sosyal hareket teorisyenleri, çatışma gruplarının ve çıkarlarının yapısal olarak belirlendiğini varsaymak yerine, genellikle kolektif kimlikler inşa etme ve grup çıkarlarını belirleme sürecini sorunsallaştırma eğilimindedir ve e) Yeni sosyal hareket teorisi, merkezi örgütsel formların başarılı seferberlik için ön şartlar olduğunu varsaymak yerine, genellikle kolektif eylemi destekleyen çeşitli örtülü ve geçici ağları tanımaktadır.

Yeni toplumsal hareketlere yönelik farklı yaklaşımlar, kendi içlerindeki ayrışmalara ve çelişiklere rağmen iki temel noktada toplanmaktadır; a) Yeni toplumsal hareketleri, Marksizimden kopuşun bir ifadesi olarak görüp yeni bir durum şeklinde tanımlayan ve sorunların çözümünü, sistem içinde reformcu yaklaşımlarla ifade eden kopuş yaklaşımı ve b) Yeni toplumsal hareketler olarak tanımlanan olguların, sorun ve çelişiklerinin yeni olmadığını, daha önce işçi sınıfı içinde de yer alan eski ve köklü çelişiklerle bir süreklilik içerdiğini, eski ve yeni toplumsal hareketlerin kapsadığı sorunların hepsinin kapitalist sistemden kaynaklandığını, kapitalizmle birlikte ortadan kalkacağını, Marksizmin önerdiği politika ve çözüm yollarını savunan ve devrimci yaklaşımları temsil eden süreklilik yaklaşımı (Çoban, 2009: 187-188).

Özetle sosyal bilim kuramcıları, yeni toplumsal hareketlerle eski toplumsal hareketleri, çeşitli açılardan kıyaslandığında, kuramcıların bazıları, iki hareket arasında keskin ayrımlar bulunduğu ve bu nedenle de hareketler arasında bir kopuş olduğunu; bazıları da iki hareket tipi arasında kapitalist sistemin işleyişi paydasında bir süreklilik olduğunu savunmaktadır (Coşkun, 2007: 19-20).

### **Kopuş Teorisi**

Kopuş teorisi, “eski” ve “yeni” toplumsal hareketler arasında kopuş olduğunu ileri sürmekte ve bu kopuşu, iki hareket tarzının amaçları, katılımcıların özellikleri, örgüt yapısı, kullandığı strateji ve taktikler gibi bazı kriterlerin farklılığına bakarak belirlemektedir. Toplumsal hareketler arasında bir kopuş olduğu, Jürgen Habermas, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, Ronald Inglehart, Alain Touraine, Alberto Melucci, Manuel Castell, Jean Cohen ve Andrew Arato tarafından savunulmaktadır (Coşkun, 2007: 19).

Eski ve yeni toplumsal hareketler arasında, bir kopuş olduğunu ileri süren kuramcılardan Touraine’ye (1992: 142-143) göre modernliğin ilk dönemlerindeki yani eski toplumsal hareketler, ekonomik talepler üzerine yoğunlaşmış, genelde tek bir sosyal sınıftan oluşan üyeleriyle siyasi gücü ele geçirmek için devrim fikrinin etrafında örgütlenmiş, bir siyasi partinin ya da siyasi hareketin gölgesinde şekillenen işçi hareketleriyle oluşmuştur. Bu hareketin içindeki işçiler, birer öznenen ziyade tarihsel bir zorunluluğu yerine getirmek için mücadele eden figürler olmuştur.

Ancak post-endüstriyel toplumda, toplumsal çatışmalar, geleneksel ekonomik veya endüstriyel sistemden kültürel alana kaymakta, bireyin kimliğini, günlük hayattaki zaman ve mekân algısını, bireysel hareketinin motivasyonunu ve kültürel modellerini etkilemektedir (Melucci, 1999: 88).

19. yüzyıldaki eski toplumsal hareketler, Marksizmin ışığında emek-sermaye çelişkisinden hareket ederken yeni toplumsal hareketler ise doğrudan doğruya cinsiyet, kuşak, etnik kimlik, ırk, cinsellik ekseninde örgütlenmektedir (Çoban, 2009: 175). Bu farklılık da yeni toplumsal hareketlerin, 19. yüzyılın sosyalist örgütlerinin geleneksel eylem alanları dışında olduğunu göstermektedir (Bora, 1990: 50). Yani ekonomik, toplumsal, yerel ve askerî güvenliğe dair sorunlar etrafında tanımlanan eski hareketlerin tersine yeni toplumsal hareketler, yaşam tarzı, eşitlik, bireysel olarak kendini

gerçekleştirme, katılım ve insan hakları kavramlarını sorunsallaştırmaktadır (Habermas'tan akt. Nalçaoğlu, 1990: 65).

Kopuş yaklaşımını savunanlar, yeni toplumsal hareketleri amaçlar, yöntemler, temalar, aktörler açısından farklılıklarıyla eski toplumsal hareketlerin karşısına koymaktadır. Yeni toplumsal hareketler, sorunları çözmek için sistem içi araçlara başvururken ve sistem içerisinde sınırları zorlarken sınıf hareketi ise tersi bir biçimde sistemi aşan bir politik duruşla onu yıkmayı hedeflemektedir. Yeni toplumsal hareketlerin talepleri var olan sistemin sınırları içerisinde reformist yaklaşımlarla çözümlenebilecekken sınıf hareketi ise amacını sadece devrimci bir dönüşümle gerçekleştirebilmektedir (Çoban, 2009: 31-32).

Scott (1990: 19) ele aldığı kriterlere göre eski ve yeni toplumsal hareketleri şu şekilde karşılaştırmaktadır:

	İşçi hareketi	Yeni sosyal hareketler
<b>Konum</b>	Devlet	Sivil Toplum
<b>Amaçlar</b>	Siyasi entegrasyon ve ekonomik haklar	Yaşam tarzında ve değerlerde değişiklik, sivil toplumun savunulması
<b>Örgütlenme</b>	Formal ve hiyerarşik	Ağ tipi, taban hareketi
<b>Eylem Araçları</b>	Politik mobilizasyon	Doğrudan eylem / kültürel yenilik

Leyla Sanlı (2005: 97-98) da Habermas, Touraine, Melucci ve Claus Offe'un analizlerden yola çıkarak oluşturduğu karşılaştırma şemasıyla, "eski" ve "yeni" toplumsal hareketleri, birçok kriter açısından değerlendirerek iki hareket arasındaki kopuşu göstermeye çalışmaktadır:

Özellikleri	İşçi Hareketi	Yeni Toplumsal Hareketler
Temel Amaç	Devletin kontrolü	Çoğulcu bir toplumda özerklik
Temel Tehdit	Düzensiz Kapitalizm	Teknokratik devlet
Hareket Türü	Esas olarak politik; fakat sendikaların önemli toplumsal/ ekonomik fonksiyonları var.	Esas olarak kültürel/toplumsal; fakat siyaset yeniden tanımlanmakta. "Kişisel olan politiktir."
Anahtar Konular	Maddi yararlar, sosyal adalet, yoksulluk işsizlik, eşitsizlik.	Kişisel özerklik, özgürleşme, doğanın korunması, barış gibi etik sorunlar
Örgütlenme	Merkezi ve hiyerarşik (Parti ve sendikalar)	Benzer bireyler arasında ilişki ağları
Taktikler	Seçimlere katılma, ekonomik ve sosyal haklar için kampanyalar ve eylemler düzenleme	Kitle gösterileri, protestolar, alternatif yaşam biçimleri ve kimlik eksenli sloganlar
Uluslararası Alana Yönelim	Milliyetçi duyguların, uluslararası dayanışma ile dengelenmesi	Yerel ve global bağlantıların farkında olma. "Yerel hareket et, global düşün"
Demokrasiye Yaklaşım	Sosyal demokrasi /endüstriyel demokrasi	Farklılıkların demokrasisi/ planlanmış demokrasi
Yurttaşlığa Yaklaşım	Liberal yurttaşlığın genişlemesi (sivil, sosyal, politik haklar) herkes için	Grup haklarının genişletilmesi/ genel insan hakları
Temel Sosyal Taban	İşçi sınıfı ve diğer sınıflardan sosyalist entelektüeller	Orta sınıf ve kamu sektörü çalışanları

Yeni toplumsal hareketlerin amaçları, geleneksel sosyalist hareketlerden farklı olarak sosyal düzendeki ani ve köklü bir dönüşümün yerine kısmi, yerel ve sürekli değişimlerin, devrim kadar derin bir dönüşüm sağlayacağı umudunu taşımaktadır. Yani, yeni toplumsal hareketler, daha çok mikro ölçekte insan ilişkilerini değiştirmeye odaklanmakta, birbirini etkileme ve kültürel direniş biçimleriyle ilerleyen bir süreç yaşanmaktadır. Bu durum, politik örgütlenmeden çok gösteri ve üslup olarak kendini ortaya koymakta (Garner, 1996: 101, 392) ve yeni toplumsal hareketlerin kültürel katmanına işaret etmektedir.

### Süreklilik Teorisi

Sürekliliği savunan kuramcılar ise iki hareket arasında bazı farklılıkların varlığını kabul etmekle birlikte, farklılıkları, hareketlerin içkin özelliklerinden değil, daha çok

toplumların sosyal, siyasal, ekonomik bağlamlarındaki değişikliklerden kaynaklandığını öne sürmektedir. Claus Offe, Immanuel Wallerstein ve Raymond Williams, toplumsal hareketler arasında bir süreklilik olduğunu savunan kuramcılardır (Coşkun, 2007: 19).

Offe (1999: 67), “eski” ve “yeni” toplumsal hareketleri aktörler, temalar, değerler, hareket biçimleri gibi kriterlere göre değerlendirip bu hareketlerin birbirinden farklılıklarını açığa çıkarmaya çalışmaktadır:

	<b>Eski Paradigma</b>	<b>Yeni paradigma</b>
<b>Aktörler</b>	Grup olarak hareket eden, gelir dağılımı çatışmasına dahil sosyo-ekonomik gruplar	Grup gibi davranmayan; fakat belli temalar etrafında bir araya gelen, topluluklar lehine hareket eden sosyo-ekonomik gruplar
<b>Temalar</b>	Ekonomik büyüme ve dağılım, askeri ve toplumsal güvenlik, toplumsal kontrol	Barışın, çevrenin, insan haklarının, kadın haklarının, hayvan haklarının korunması
<b>Değerler</b>	Özgürlük, tüketim güvenliği, maddi ilerleme	Merkezi kontrolün karşısında kişisel özerklik ve kimlik
<b>Hareket Biçimleri</b>	* <b>İçsel:</b> Resmi örgütlenmeler, büyük ölçekli temsil birlikleri * <b>Dışsal:</b> Çoğulcu ya da korporist çıkar	* <b>İçsel:</b> Enformal, düşük düzeyde dikey ve yatay farklılaşma * <b>Dışsal:</b> Negatif terimlerle formüle edilmiş taleplere dayanan protesto politikaları

Offe (1985: 832-838) iki paradigma arasında farklılıklar olduğunu belirtmesine rağmen iki paradigma arasında süreklilikler olduğunu altını çizmekte ve iki paradigmayı birbirinin karşısında konumlandırmayıp bir devamlılık şeklinde ele almaktadır.

Örneğin kadın hareketinin iki yüzyıllık tarihi ve 19. yüzyıldaki milliyetçilik hareketleri göz önüne alındığında, kimlik politikalarının yeni olmadığı, 19. yüzyıldaki bu hareketlerin de kimlik politikalarının içine girdiğini belirtmektedir (Calhoun, 1994: 23).

19. ve 20. yüzyıllardaki işçi hareketleri, ücret mücadeleleri, çalışma saatlerine yönelik düzenlemeler, kadınların çalışma yaşamı, çocuk işçiliği, cemaat yaşamı, eğitim, kamusal hizmetlere ulaşma, oy hakkı, fikir ve ifade hürriyeti, savaş karşıtlığı, genel oy hakkı talep etme, göçmenlerin problemlerini siyasallaştırma, söz, ifade ve örgütlenme hakkını savunmaktadır. İşçi hareketleri, toplumun müştereklerine sahip çıkarak ticarileşmeye karşı çıkmakta ve çeşitli problemler karşısında, çok farklı kesimi hareketin bünyesinde taşıyarak tarım işçilerinden zanaatkârlara, küçük mal sahiplerinden hizmet sektöründe çalışanlara, birçok toplumsal kesimi mücadele çatısı altında toplamayı başarabilmektedir (Çetinkaya, 2014a: 48).

Yeni sosyal hareketlerin katılımcıları tarafından savunulan değerler ve ahlaki normlar, aslında iki asrın politik felsefesi ve estetik teorilerinde zaten mevcuttur; bu değerler, burjuvazi ve işçi sınıfının ilerlemeci hareketlerinden miras alınmış; bundan dolayı da bireysel özgürlük, eşitlik, katılım, barış ve dayanışmacı toplumsal örgütlenme gibi taleplerin ve ahlaki prensiplerin yeni bir tarafı bulunmamaktadır (Offe, 1999: 76).

Reformist kopuş yaklaşımının, yaşanan çağda sınıf mücadelelerinin sona erdiği tezi ve karşı karşıya olunan yeni hareketlerin daha zengin içerik ve taleplere sahip, dar iktisadî çıkarlardan bağımsızlaşmış, daha demokratik, katılıma açık, kurumsal-siyasi kanalların dışında çalışan, hayat tarzı, etik ve kimlik duyarlılıkları üzerine vurgu yapan hareketler olduğu düşüncesi (Offe, 1999: 67), süreklilik yaklaşımı kuramcıları tarafından kabul edilmemektedir.

Süreklilik yaklaşımı kuramcıları, yeni toplumsal hareketlerin ön plana çıkardığı toplumsal cinsiyet, ırk, etnik kimlik, hayat tarzı gibi olgular sınıf mücadelesinden kopuk değildir ve sınıfı, sınıfsal ilişkileri, sınıf kimliklerini, sınıfa dayanan toplumsal hareketleri, toplumsal cinsiyetten, farklı kimliklerden, siyasetten ve kültürden ayrı olarak ele almak ancak bir soyutlama düzeyinde mümkündür. Bu yüzden de eski ve

yeni hareketler arasında derin ve politik açıdan önemli bir devamlılık, geleneksel bir süreklilik söz konusudur. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketleri, sınıfsal karakterlerinden soyutlayarak başka bir toplumsal olguymuş gibi düşünmek, onları, sınıfsal hareketlere bir alternatif olarak sunmak, yeni toplumsal hareketlerin sistem karşıtı potansiyellerini ortadan kaldırmaktır (Çetinkaya, 2014a: 48-49).

Sınıf mücadelesi ve yeni toplumsal hareketler birbirine karşıt, birbirinin zararına gelişen hareketler değil; ortak mücadele içerisinde, dünyayı, yeniden yaratma çabası veren bir geleneğin devamı niteliğindedir (Çoban, 2009: 26). Öne çıkan yeni çelişkiler de emek-sermaye çelişkisinin güncel karmaşıklaşmış dolayımılarıdır (Savran, 1992: 9). Yeni toplumsal hareketler, sınıfsal olanın işlenerek daha yaygın ve gündelik hale getirilmesidir. Yani, günümüzde emek-sermaye çelişkisinin, aldığı çeşitlenmiş ve farklılaşmış biçimleri olarak ortaya çıkmakta dolayısıyla da eski hareketlerden tamamen kopuk ve uzlaşmaz bir şekilde konumlanmamaktadır (Kaderoğlu Bulut, 2011: 116).

Yeni toplumsal hareketleri, sınıf hareketine bağlı bir biçimde yeniden tanımlayarak ütopyalarını, sınıf hareketinin ütopyasına dahil ederek ve onun bir parçasına dönüştürerek sistemin aşılmasında sınıf mücadelesinin bir birleşeni olarak görmek önemlidir (Çoban, 2009: 29). Yeni toplumsal hareketler, yanlış bir biçimde sınıf politikasının ötesine geçmek olarak yorumlanmış oysaki yeni toplumsal hareketlerin çevre, barış, insan hakları ve kadın hakları gibi içerikleri, aslında sanayi üretim tarzının ana sistemleriyle doğrudan ilişkili olmaktadır. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı ile ileri kapitalizm arasında çok güçlü bağlar bulunmakta, bu yüzden de yeni toplumsal hareketler sınıf içinde konumlandırılmaktadır (Williams'dan akt. Kaderoğlu Bulut, 2011: 109).

Yeni olarak adlandırılan birçok toplumsal hareket, aslında, çağlar boyunca var olan toplumsal hareketlerin yeni biçimleridir. Köylü hareketleri ve yerel hareketler,

etnik/milliyetçi, dinsel hareketler hatta feminist/ kadın hareketleri, dünyanın pek çok yerinde yüz yıllar boyunca var olmuştur. Toplumsal hareketler, bir ahlak ve adalet(sizlik) anlayışı doğrultusunda, öznelere saldırıya/savunmaya yönelik eyleme geçirmekte, etik ve adalet/adaletsizlik geçmişte de günümüzde de toplumsal hareketlerin güdüleyici ve sürükleyici gücü olmakta, bu değerler, toplumsal hareketler aracılığıyla ortaya konarak sömürü ve baskıya karşı mücadelenin temelini oluşturmaktadır (Fuentes ve Frank, 1990: 29-31).

Offe ve Sanlı'nın "eski" ve "yeni" paradigma karşılaştırmasından farklı olarak Steven Buechler (1995: 457), yeni toplumsal hareketlerin kendi içindeki paradigmaları, siyasal ve kültürel olarak iki kategoriye ayırıp aralarındaki farkları ortaya koymaya çalışmaktadır:

<b>Kriterler</b>	<b>Politik Versiyon</b>	<b>Kültürel Versiyon</b>
<b>Genel Yönelim</b>	Marxizm yanlısı	Post-Marksist
<b>Temsilcisi</b>	Manuel Castells	Alberto Melucci
<b>Toplumsal Yapı</b>	Gelişmiş kapitalizm	Bilgi toplumu
<b>Gücün Görünümü</b>	Sistemik ve merkezi	Dağınık ve merkezsiz
<b>Hareketin Boyutu ve Düzeyi</b>	Makro, devlet odaklı	Adem-i merkezîyetçi, mikro düzey, sivil toplum, günlük yaşam.
<b>Hareketin Etkinliği</b>	Stratejik hedeflere doğru araçsal eylem rolünü sürdürür.	Stratejik kaygılardan ve araçsal eylem formundan kaçınır.
<b>Yeni Toplumsal Hareketlere Bakış</b>	İşçi sınıfının rolünü reddetmeden yeni hareketlerin rollerini tanıır.	Yeni hareketleri, sınıf hareketlerinin yerini almış olarak görür.
<b>Hareket Oryantasyonları</b>	İşçi sınıfı hareketleriyle ittifak halinde ise ilerici yönelim potansiyeli olarak görür.	Yeni hareketleri savunmacı olarak görür ve ilerici kategorisini reddeder.
<b>Toplumsal Hareketlerin Evrilmesi</b>	Siyasi hareketleri en radikal, kültürel hareketleri ise apolitik olarak görür.	Kültürel hareketleri en radikal, siyasi hareketleri de birlikte hareket edilebilir olarak görür.
<b>Hareketlerin Toplumsal Tabanı</b>	Sınıf tabanlı analiz edilir	Sınıf dışı olarak analiz edilir.

Bu kriterler, toplumsal hareketleri analiz etmek için tamamlayıcı veya alternatif perspektifleri içeren entelektüel bir alan açmaktadır. Bu tür alternatif bir bakış açısı, toplumsal hareketler içindeki kolektif eylemin çerçeveleme faaliyetlerini ve kültürel süreçlerin inşa etme rolünü vurgulayarak sembolik etkileşimci bir yaklaşım getirmektedir. Dolayısıyla belirli tarihsel yapıların, sosyal inşa olduğu şiarıyla hareket etmek, yeni sosyal hareket teorilerinin en ayırt edici özelliği olmaktadır (Buechler, 1995: 441-443). Yeni sosyal hareket teorilerinin bu ayırt edici bakış açısı, egemen anlatının nasıl kurulduğunu gösterirken aynı zamanda egemen anlatının karşısında, toplumsal hareketler aracılığıyla adil ve çeşitliliği önemseyen anlatıların da kurulabileceğinin göstermektedir.

Buechler'in yaptığına benzer bir karşılaştırmayı, aynı sınıflandırma ama farklı kriterler ile Mustafa Kemal Coşkun ( 2007: 149) da yapmaktadır:

<b>Kopuş Teorileri (Kültürel Yaklaşım)</b>	<b>Süreklilik Teorileri (Siyasal Yaklaşım)</b>
<p>-Yeni toplumsal hareketler sosyalist ideolojinin, modernleşme sürecinin ve refah devletinin eleştirisini yaparak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle eski toplumsal hareketlerden keskin bir ayrıma işaret etmektedir.</p> <p>-Yeni toplumsal hareketler, orta sınıf temelli hareketlerdir.</p> <p>- Kimlik yönelimli talepler içermektedir. Bu nedenle de üretim ilişkileri gibi kavramlarla açıklanamazlar.</p> <p>-Yeni toplumsal hareketler, merkezsiz ve hiyerarşik olmayan örgütlenme biçimleri ortaya koymaktadır</p>	<p>- Yeni toplumsal hareketlerin talepleri, kapitalizmin sınıf yapısından kaynaklanan sorunlara karşı bir tepkidir ve ekonomik yapıdan özerk değildir. Bu nedenle, yeni toplumsal hareketlerin talepleri, eski toplumsal hareketlerden miras alınmıştır.</p> <p>- Yeni toplumsal hareketler eski ve yeni orta sınıflardan, işsizlerden, öğrencilerden ve emekçilerden oluşmakta; yani sınıflar arası bir ittifaka dayanmaktadır.</p> <p>- Bu hareketlerin talepleri, üretim ilişkilerinden ayrılamaz. Bu talepler emek- sermaye çelişkisinin karmaşık dolayımıdır.</p> <p>-Yeni toplumsal hareketler, örgüt içinde yatay ve dikey olarak daha az bir farklılaşma üretmektedir.</p>

Toplumsal hareket literatürü, 1980'lerin ortalarına kadar, toplumsal hareketlerin içindeki anlam üretimini, büyük ölçüde göz ardı etmiş ancak kültürel çalışmaların katkısıyla 1980'lerden sonra toplumsal hareketler, anlam üretimi çevresinde ele alınmaya başlanmış ve böylece toplumsal hareketler yalnızca mevcut ideolojilerin,

yapısal düzenlemelerin, beklenmedik olayların değil; aynı zamanda toplumsal hareketler, özneler, kurumlar, muhalifler, takipçiler ve gözlemciler için anlamın üretiminin sürdürülmesine aktif olarak katılan anlamlandırma süreçlerinin elçileri olarak görülmüştür. Toplumsal hareketlerin, anlam çerçevesiyle ilişkili stratejik süreçlerine daha çok önem verilmiş, toplumsal hareketlerin anlam çerçeveleri, belirli bir amaca ulaşmak, yeni destekçi kazanmak, taraftarları harekete geçirmek, kaynak elde etmek (Benford ve Snow, 2000: 613), strateji ve taktik geliştirmek için kullanılmaya başlanmıştır .

Kültürel çalışmaların etkileri, toplumsal hareketler literatürü üzerinde 1980'li yıllardan sonra hissedilmiştir. Semboller, tepkilerin ele alınış biçimleri ve ifade şekilleri toplumsal hareketler içinde incelenmeye, kültürel çalışmalar kapsamında kimlik ve kolektif kimlik konusu ele alınmaya, toplumsal harekete katılanların duyguları, düşünceleri, inançları, ahlaki değerleri, eğilimleri, acıları, algılamaları, hassasiyetleri, retorikleri ve sembolleri de araştırma konusu olmaya, duygularla benzer şekilde fikirlerin, düşüncelerin ve ideolojilerin de toplumsal hareketler üzerindeki etkisi, tartışma konuları arasına girmeye başlamıştır. Hatta toplumsal hareketlerin, ideolojik olarak oluşturulmuş eylemler olduğu noktasında hemfikir olunmuş, daha sonraki süreçlerde de toplumsal hareketlerin sembol üretimi ve sembolleri kullanımı, anlam inşası, bilinç yükseltme, öznelerin yaratıcılığı gibi konular, kimlik ve kolektif kimlikler üzerinde çalışılan konulara dahil edilmiştir (Çetinkaya, 2014a: 36-43).

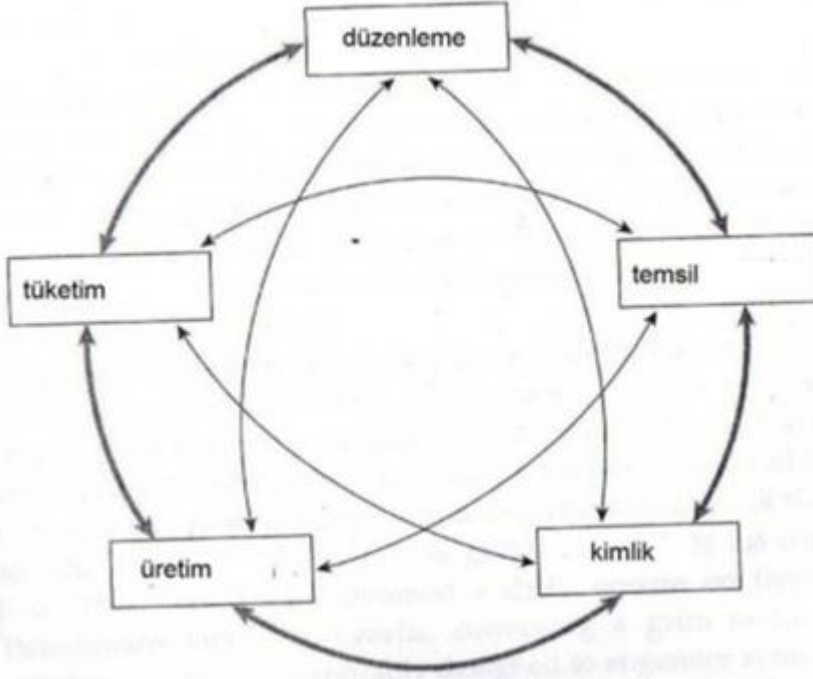
Bu gelişmeler kapsamında toplumsal hareketlere dair kültür ve sembollerin, mücadele tarzlarının, retoriklerin, eylemin içindeki kültürel kodların analizi yapılmaya, toplumsal hareketlerin anlam, temsil ve metafor düzeyleri çalışılmaya (Sanlı, 2005: 144-145), kültürel özellikler, duygular, algılar, acılar, semboller ve kimlikler de

toplumsal hareketleri anlama noktasında önemsenmeye başlanmıştır (Goodwin, Jasper ve Polletta, 2001: 5).

Kültürel çalışmalar içinde yer alan Stuart Hall'un da içinde olduğu bir grup bilim insanının ortaya koyduğu kültür çevrimi modeli, toplumsal hareketlerin anlam oluşturma süreçlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Kültür çevrimi modeli, kültür ve anlam arasındaki ilişkiye vurgu yapmakta ve bu çevrim, anlamın “şey”lerin özünde kendiliğinden bulunmadığını, anlamın, kültürel pratikler yoluyla inşa edilmiş olduğunu savunmaktadır. Anlamı oluşturmanın bir yolu, “şey”leri temsil etmek için tanıdık bir dil kullanmak ve böylece “şey”leri anlaşılır kılmak için söylem içinde anlam yörüngesine oturtmaktır. “Şey”lerin, kültürel bağlamda, temel temsil aracı dil olmaktadır. Kültürel çalışmalarda, dil ile sadece yazma veya konuşmada kullanılan kelimeler kastedilmemektedir. Dünyadaki her “şey”i, bir kavram, imaj veya fikir açısından temsil etmek veya onu yeniden sunmak için işaret ve sembollerini kullanmamızı sağlayan herhangi bir temsil sistemi olan fotoğraf, resim, konuşma, yazma, ses, müzik notası, teknoloji yoluyla görüntüleme, çizim hatta objeler birer dil olabilmektedir. Yani dil, bir “şey”leri temsil etmek ve onlar hakkında anlam alışverişi yapmak için bir işaret sisteminin bütününe kapsamaktadır (du Gay vd., 1997: 3-14).

Hall'a göre anlamın üretim, temsil ve tüketim süreci, dil aracılığıyla bir çevrim içinde olmaktadır. Kültürel çalışmaların gelişmesiyle birlikte toplumsal hareketler de anlamların üretildiği alanlar olarak ele alınmakta, toplumsal hareketler içinde anlamın inşası, kimliğin, kolektif kimliğin, kolektif eylemin oluşması ve toplumsal değişimin sağlanması arasındaki ilişkisellik analiz edilmektedir. Kısacası, Hall'un kültür çevrimindeki beş moment de toplumsal hareketlerdeki anlamın oluşum süreçlerine ışık tutmaktadır.



*Kültür Çevrimi (Hall, 1997: 1).*

Kültür çevrimi, anlamın üretildiği, şekillendiği, değiştirildiği ve yeniden üretildiği ortak bir kültürel alan yaratmak için temsil, düzenleme, üretim, tüketim ve kimlik olarak beş momentten oluşmaktadır. Bu beş moment, anlamın yaratıldığı ortak kültürel uzamı sağlamak için uyum içinde hareket etmekte, çevrim içinde bir başlangıç ya da bir son bulunmamakta, aşamalar anlamı üretmek için sinerjik olarak hep beraber hareket etmekte ve her bir moment, bütündeki belirli bir parçaya katkı sağlamaktadır. Bu modelin tartışmaya açtığı önemli bir nokta, kültür ve iktidarın, anlamı üretmek üzere nerede ve nasıl iç içe geçtiğine dair bir taslak ortaya koymasıdır (Curtin ve Gaither, 2007: 38).

Hem iktidar hem de toplumsal hareketler, anlamın bu beş momentte aktığı veya eklemlendiği süreçlerle birbirlerine karşı mücadele etmekte, ürettikleri kültürel pratikler ve kimlikler aracılığıyla kamusal alanda meşruiyet ve güç elde etmeye çalışmaktadır. Toplumsal hareketlerler, bu momentlerdeki anlamsal süreçlerle iktidarın kültürel dinamiklerinin aşındırılmasını sağlamaktadır.

Anlam inşasının bir oluşum döngüsü olarak karşımıza çıkan kültür çevrimi modeli, toplumsal hareketlerin mücadeleleriyle toplumsal değişim ve direniş noktaları oluşturma imkânını, insanın dinamik ve akışkan bir yapı içerisinde statükocu kısıtlamalara alternatif anlamlar oluşturma ve bu anlamlarla karşı koyma gücünü ön plana çıkarmaktadır. Bu modele göre kamular, pasif ve eklektik olarak değil; anlamı oluşturan özneler olarak var olmakta ve böylece anlamı oluşturan öznenin, kimlik, kolektif kimlik ve kolektif eylem oluşturarak toplumsal değişim için direniş imkânı yaratması mümkün olabilmektedir.

### **Toplumsal Hareketler ve Kimlik**

Kültürel çalışmaların katkısıyla kimlik kavramı, toplumsal hareketler içinde tartışılmaya başlanmıştır. Hall'a göre, kimlik, "şey"lerin doğasında olan veya özsel olarak verilmiş değildir; kimlik daha ziyade, farklılıklar sistemi içinde konumsal bir üretdir. Yani herhangi bir eylemin anlamı ve politikası, kimliğin içinde var olduğu çelişkili ve karmaşık ilişkilerin, belirli bir yapılanmanın ürünüdür. Karmaşıklık, farklılık, karşıtlık olgularından oluşturmaya ve aynı zamanda bunların üzerine yapılandırmaya çalıştığımız kimlik, bir inşa süreciyle oluşmaktadır (Akt. Grossberg, 1986: 154-155).

Kimlik, belirli bir tarihsellik ve kurumsallık içinde, belirli stratejilerle ifade edilen (Hall, 1996: 4) ve çoktan tamamlanmış bir gerçeklik değil; hiçbir zaman tamamlanmayacak, her zaman akış ve oluş içinde, her zaman temsil içinde yaratılmış ve yaratılacak olan bir üretim sürecidir (Hall, 1990: 222).

Bir kimlik sahibi olan özneler, bir söyleme tabi olmakta ve kendilerini, bir söylemin içinde konumlandıran bireyler olarak kabul ettiklerinde kimliklerini oluşturabilmektedir. İlgilenilen, araştırılan ve anlam vermeye çalışılan fikirler, kimliği oluşturmaktadır. Yani kimlik, bilinçli bir şekilde peşine düşülen ve üzerine emek

harcanan boyutları içermektedir. Böylece kimlikler, üretim ve tüketim gibi mevcut öznellik momentleriyle oluşturulmaktadır (Woodward, 1997: 39).

Kimliğin bu tanımından yola çıkılıp toplumsal hareketlere bir söylem kurma süreci olarak bakıldığında, söyleme katılan öznelerin harcadığı emek, ilgilenilen, araştırılan ve üzerine uzun uzadıya tartışılan sorunlar, stratejik bir eylem planı çerçevesinde ve çeşitli taticlerle çözüme kavuşturulmaya çalışılmakta, aynı zamanda, bu süreç hem kolektif kimliği hem de kolektif eylemi oluşturmaktadır.

Yeni toplumsal hareketler içinde benimsenen kimlik pozisyonları, anlam üreticileri tarafından, sembolik temsil sistemleri aracılığıyla üretilmekte ve böylece kimlikler, kültür içinde anlamların üretilmesi, tüketilmesi ve düzenlenmesiyle akışkanlık kazanmaktadır. Yani temsilî sistemler içinde ve bu sistemler tarafından üretilen anlam ve konumlandırılan kimlikler, birbiriyle iç içe geçmektedir. Anlam ve kimlik üreten tüm bu pratikler, aynı zamanda, bu anlam dünyasına, kimlerin dahil olup kimlerin olamayacağını belirleme gücü de dahil olmak üzere tüm güç ilişkilerini içermektedir. Böylece toplumsal hareketler, bireyler için yeni kimlikler oluşturabilmekte ve üretilen bu kimliklerle birey kendi kimliğini yeniden inşa edebilmektedir (Woodward, 1997: 2- 15).

1960'lardan sonra ortaya çıkan kimlik odaklı toplumsal hareketler de kültür çevriminin beş momentiyile kimlik oluşturmakta, bu kimliklerin, farklı kamular içinde meşruiyetini sağlamaya çalışmakta, farklı kimliklerin hakları ve birbiriyle kesişimselliğinin sağlanabilmesi için kurumsal yapılara meydan okuyup mücadeleye etmektedir. 1960'lardan sonra yeni toplumsal hareketler içinde yerini alan feminist, LGBTIQ+, ekolojik ve vejeteryan/vegan hareket, kimlik ve kimlik hakları temelinde yükselip statükonun egemenliğini aşındırmaya çalışmaktadır.

**Kimlik ve Eklemlenme:** Hall tarafından geliştirilen eklemlenme teorisi, toplumsal hareket literatüründe, kimliği araştırmak için farklı bir çerçeve sunmaktadır. Eklemlenme, kültür çevriminin beş momentinin çakıştığı an olarak düşünölmektedir. Geçici bir birlik oluşturmak için farklı unsurları birbirine bağlayan eklemlenme, belirli koşullar altında farklı unsurların birliğini oluşturabilen bağlantıların biçimidir ve eklemlenmenin etkileşimi, değişken ve koşullu sonuçlara yol açaabilen momentlerin bir araya gelmesidir. Eklemlenme teorisinde, bireyler, anlamların tüketimi yoluyla kendi kimliklerini oluşturan aktif özneler olarak görölmekte, bu aktif özneler, bilinçli bir şekilde yeni kültürel kimliklerini, farklı birleşenleri bir araya getirerek bir kolaj çalışması gibi oluşturmaktadır (du Gay vd., 1997: 3, 104).

### **Toplumsal Hareketler ve Kolektif Kimlik**

Kolektif kimlik, toplumsal hareketler ekseninde, toplumsal cinsiyet, çok-kültürlölük, cinsellik, kimlik politikaları, etnik köken ve milliyetçilik gibi kavramlarla yaygın olarak kullanılmaktadır (Calhoun, 1994: 10-29).

Bir bireyin kimliğinin, içinde yaşadığı toplumla arasında diyalektik bir ilişki bulunmakta, farklı dinamiklerce inşa edilmiş bu toplumsal oluşum, bireylerin nesnel gerçeğliğini oluşturmaktadır. Bu nesnelleştirilmiş sosyal gerçeğlikle bireyin öznel gerçeğliği arasında bir ilişki bulunmakta, birey, bu toplumsal gerçeğliği, kendi bilincinin bir parçası haline getirerek onu içselleştirirken toplumda hareket ettikçe bu toplumsal gerçeği, kendi bilincinden topluma yeniden aktararak bu gerçeği dışsallaştırmaktadır (Berger, 1966: 107-110).

Francesca Polletta ve James Jasper'e (2001: 285) göre kolektif kimlik, bir bireyin, daha geniş bir topluluk, deneyim veya kurumla bilişsel, ahlaki ve duygusal bağıdır. Yani bir birey, bir kimliği, doğrudan deneyimlemekten ziyade, bir ilişki ağı içinde, kolektivitenin birlikte ürettiği kültürel anlamlar çerçevesinde deneyimlemeyi

tercih etmektedir. Bu durumda kolektif kimlik, kişisel kimliğin bir parçası olmasına rağmen kişisel kimlikten oldukça da farklı durmaktadır.

Scott Hunt ve Robert Benford'a (2004: 450) göre ise kolektif kimlik, ortak ilgileri, değerleri, duyguları ve hedefleri olan bir kolektivitenin öznelinin, burada ve şimdinin ötesinde, bir zamanda ve mekânda var olduğunu göstermektedir.

Kolektif kimliğin özü, ortak bir "teklik" veya "bizlik" duygusunda köklenmekte, birliktelik deneyimlerine dayanmakta, paylaşılan etkileşimli bir "bizlik" ve "kolektif özne" duygusunun inşası olmaktadır. "Biz duygusu"nu oluşturan ortak bir sorun veya tehdit üzerine paylaşılan düşünce ve hisler, insanları, birlikte hareket etmeye motive etmekte, bilişsel, duygusal ve etik olarak kolektiviteyi canlandırmakta ve mobilizasyonunu sağlamaktadır (Snow, 2001: 197-198).

Kolektivitenin mobilizasyonuyla mücadele üreten, toplumsal hareketleri ortaya çıkaran, toplumsal hareketin kendi yörüngesine oturmasını sağlayan, hareketin etkilerini belirleyen ve toplumsal değişimin itici gücü olan da kolektif özne veya kolektif kimlik duygusu olmaktadır. Bireyler, yeni kimlik ve yaşam tarzı arayışıyla toplumsal hareketlere katılmakta ve kolektif öznenin bir parçası olmaktadır (Polletta ve Jasper, 2001: 283-286). Yeni toplumsal hareket teorilerine göre bireylerin, kolektif kimlik arayışı, toplumsal hareket formülasyonunun merkezinde bulunmaktadır. Bir bireyin kolektif eyleme katılma eğilimi, bir kimliği tanıma ve tanımlama kapasitesine, yeni bir kimlik oluşturma sürecine katılabilmesi için kaynaklara erişimine bağlı olmaktadır (Melucci, 1988: 343).

Kolektif kimlik, bireylerin bilişsel, duygusal ve ahlaki kavramlarla özdeşleşmeleri ve bu özdeşimler vesilesiyle bazı kolektivitelere dahil olmasıdır. Kolektif kimlik, biz-lik (birlik) ve kolektif özne duygusu sağlarken aynı zamanda kimliğin sınırlarını tanımlama, kimlik inşası ve kimliğin devamlılığı yoluyla başka

Üretkenlik biçimlerine dair başka duyguları da üretmektedir. Bu nedenle kolektif kimlik, dayanışmanın, kolektiviteler üzerindeki önemini açığa çıkarmak, balılıı vurgulamak ayrıca ilgileri, siyasi bağlantıları, kültürel sembolleri ve hedefleri oluşturmak, bunları Şekillendirmeye yardımcı olmak, kolektif hareketlerin ötesine geçen daha geniş makro-sosyal yapıları ve dinamikleri açığa çıkarmak açısından önemli olmaktadır (Hunt ve Benford, 2004: 450).

Empati, balılık ve dayanışma duygularının, kolektif eylem ve kolektif öznenin motivasyonunun oluşmasında önemli bir rolü bulunmaktadır. Başka insanların veya başka canlıların yaşadığı sıkıntılarını, kendi yaşamında hissedip bu sıkıntıların yarattığı madunluu ortadan kaldırmak için harekete geçmek, aynı hislerle arayış içinde olan diğer bireylerle bir araya gelmek, kolektif kimliğin ve mücadelenin oluşmasında önemi büyüktür. Toplumsal hareketler, bu madunluu kolektif bir arı ile sahiplenmekte, bu madunluun müsebbibi olan kurumlara karşı mücadele ederek toplumsal adaletin sağlanmasını talep etmektedir. Böylece toplumsal hareketler, kolektif bilincin, empati, balılık ve dayanışma gibi duygu politikalarının, ezilenden yana üretildiği, tüm insanlar ve türler için daha adil bir yaşamın kurulması için çalışıldığı bir direniş literatürü oluşturmaktadır.

Kolektif kimlik, hep birlikte yaratılan, ifade edilen, sürdürülen ve deitirilebilen süreçlerdir. Öznenin veya öznelerin, kim olduğunu ve ne için mücadele ettiğini belirttikleri, bunun için eylemde bulunduğu süreçlerin hepsi, “kimlik iilii” olarak kavramsallatırılmaktadır. Bu iiliin özünde, sembolik kaynakların üretilmesi, organize edilmesi ve sürdürülmesi bulunmaktadır. Bu sembolik kaynaklar, yorumlayıcı, beyan edici, atıfta bulunucu, dramaturjik (hikaye anlatımı, kostüm, süsleme ve müzik kullanımı) ifade biçimlerini içermekte, kolektivitenin kendisini, diğer kolektivitelerden ayırma çabası olarak yani kolektivitenin sınırlarını çizmek için kullanılmaktadır. Ayırt

edici “biz”e sembolik önem vererek birlikte bir tür “semiyotik kolaj” oluşturulmakta ve kolektif kimlik, bu kolajın sunumuyla kamuya açıklanmaktadır (Snow, 2001: 201-202).

Kolektif kimlik, toplumsal hareketlerin hem öncüsü hem de ürünü olarak görülmektedir. Hem bir toplumsal eylemselliği üretip hem de bu eylemselliğin sonucunda ortaya çıkabilmektedir. Sorun olarak görülen konular etrafında örgütlenme, mücadele süreci, katılım motivasyonu, aktivistlerin seçtiği strateji ve taktikler, aktivist hareketlerin ürettiği duygular ve bu hareketlerin toplumsal değişimdeki rolü, kolektif kimlikle ele alınmaktadır. Aktivist örgütler, yeni kimlikler yaratmak veya eski kimliklere yeni davranış gereksinimleri eklemek için önemli stratejik çabalar sarf etmekte ve aynı zamanda kimliği, kamusal yaşamda konumlandırmak için bir takım taktikler kullanmaktadır (Polletta ve Jasper, 2001: 291-295).

Aynı zamanda kolektif kimlikler, bireysel ve toplu katılımı planlamak, güçlendirmek, yürütmek, değerlendirmek ve katılımın mikro-mobilizasyonu için bağlılık ve dayanışma ilişkileri içeren ortak anlamlardır (Hunt ve Benford, 2004: 450). Kolektif kimlik, toplumsal hareketler ve aktivizm bağlamında mobilizasyon için politik bir araç olarak işlev görürken hem kültürel üreticilerin hem de kültürel tüketicilerin durumsal gereksinimlerine hizmet eden bir süreç olmaktadır (Curtin ve Gaither, 2005: 101-103).

Kolektif kimliğin oluşturduğu mobilizasyon, aktivistlerin eylemsellik üretmek için kültürel sermayeyi, emeği, fikirleri ve maddi kaynakları toplamak, hazırlamak, koordine etmek, kullanmak ve çoğaltmak için toplumsal hareket oluşturmak ve toplumsal değişimi gerçekleştirmek için yaptıklarıdır. Mobilizasyon, toplumsal hareket çalışmalarının bütünlüğünü ifade etmekte ve bu çalışmalar içinde, kolektif kimlik, mobilizasyonu şekillendirirken onun tarafından da şekillenmektedir. Mobilizasyon için katılım koordinasyonunun üretilmesi, gecikmiş katılımın yeniden etkinleştirilmesi,

mevcut katılımın sürdürülmesi ve mevcut katılımın geliştirilmesi önemlidir (Hunt ve Benford, 2004: 438).

Kolektif kimlik, kolektif eylemi oluştururken kolektif eylem de kolektif kimliği oluşturmakta ve bu oluşlar, devr-i daim eden bir kültür çevriminin içinde olmaktadır. Bazı özneler, bir kolektif kimliği terk etmek veya başka bir kolektif kimliği benimsemek isteyebilmekte veya aynı anda farklı kimliklerin içinde yer alıp kimliğini, farklı anlam dünyalarıyla inşa edebilmektedir. Mesela feminist kimliği benimseyen biri, aynı zamanda vegan kimliği de benimseyebilmekte, iki farklı anlam dünyasında yer alan farklı kolektif kimlikleri sahiplenip iki ayrı hareketin, ayrı ayrı veya kesişimsel noktalarında kolektif eylem üretebilmekte ve kimliklerini bu kesişimsellikler üzerinden kurmaktadır. Ekolojist feministler, Anarko-Müslümanlar, Müslüman feministler gibi farklı ideolojilerin kesişimselliğinde yeni kimlikler oluşturulabilmektedir.

### **6.1. Yeni Toplumsal Hareketlerin Temaları**

Yeni toplumsal hareketler, belirli bir sosyal sınıfın çıkarımı savunmanın yanında etik bir ilke çerçevesinde, barışı, toplumsal cinsiyet eşitliğini, ekolojik adaleti, hayvan haklarını, engelli haklarını, insan haklarını ve LGBTIQ+ bireylerin haklarını kapsamaktadır (Lelandais, 2009: 68).

Yeni sosyal hareketler, kolektif davranışı şekillendirme anlamında, sınıf kavramını da içine alarak ırk, toplumsal cinsiyet ve etnisite gibi temalar etrafında tanımlanmakta ve böylece kolektif hareketi tanımlayan sınıf kavramından statü, ırk, toplumsal cinsiyet ve milliyete kaydığı ileri sürülmektedir. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketlerin temalarına bakıldığında, ekonomik çıkarlarda temellenen sınıf tabanlı politikalardan düşünsel ve kültürel sermayede temellenen değer tabanlı politikalara geçiş olduğu görülmektedir (Buechler, 1995: 453). Bu yüzden de yeni sosyal hareketlerin mücadele temaları, sadece adaletsiz kaynak dağılımı olarak

belirtilmemekte, ortak toplumsal anlamlar ya da gerçekliğin tanımlanma, üretilme, temsil edilme ve yayılma süreçlerini de kapsamaktadır (Diani'den akt. Çayır, 1999: 22).

Yeni toplumsal hareket örnekleri olarak feminist, ekoloji, LGBTIQ+, barış ve yerel özerklik hareketleri tarafından gündeme getirilen temalar, kamusal ve özel alan arasındaki sınırları değiştirmekte, sivil toplumla resmi ideoloji arasındaki uçurumu derinleştirmektedir (Cohen, 1999: 125).

Yeni toplumsal hareketlerin temaları, kültürel kimlik ve günlük yaşam eksenli temalar olan feminizm, barış hareketi, çevre hareketi, yeşil hareket, anti-nükleer hareket, ırkçılık karşıtı hareket ve azınlık hareketi gibi geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Yeni toplumsal hareketler, kimlik temelli olup çoğulculuk ve farklılık ilkesi ile yaşama, insanlara ve ilişkilere bakmakta, eylemi, bireysel ve kolektif kimliklerin bir dayanışması olarak görmekte, şiddete başvurmak yerine şiddetsiz uzlaşmacı bir iletişim diline önem vermekte ve esnek yapılara sahip olarak mücadelesini sürdürmektedir. Yeni toplumsal hareketler, küreselleşmeyi eleştirerek cinsiyete, yaşa, etnik gruba, ulusa ve dine dayalı kimliklerin onaylanmasını, ulus-devletin yeniden tanımlanmasını, çevre, toplumsal cinsiyet, iletişim ve etnik kimliği ilgilendiren yeni bir vatandaşlık kavramının oluşturulmasını talep etmektedir (Çoban, 2009: 176).

Yeni toplumsal hareketlerin dört eylem teması; a) Ekoloji ya da çevre hareketleri; b) İnsan hakları hareketleri; c) Kadın kimliğinin korunması veya toplumsal cinsiyet, yaş, ırk, dil ve bölge fark etmeksizin eşit katılım için mücadele eden feminist hareket ve d) Pasifizm ve barış hareketleridir. Yeni sosyal hareketlerin ilgilendiği alt temalar ise; toprak, beden, sağlık ve cinsel kimlik, komşuluk, şehir ve fiziksel çevre, kültürel, etnik ve ulusal miras, kimlik, fiziki hayat koşulları ve genelde insanlığın devamı gibi konuları içermektedir. Bu birbiriyle uzak gibi görünen konular, belirli

değerler çerçevesinde ortak bir kökene sahip olmakta ve bu değerler, yeni olmamasına rağmen yeni sosyal hareketler içinde farklı bir önem ve aciliyet kazanmaktadır. Bu değerler arasında en önemlileri adem-i merkezîyetçilik, özerklik, kendine yetme ve çeşitli kimliklerin birlikteliğini destekleyip manipilasyona, kontrole, bağımlılığa, bürokratikleşmeye, düzenlemeye ve baskıya karşı muhalefet etmektir (Offe, 1999: 63 - 64).

Yeni toplumsal hareketler, farklı temalara ayrılmış gibi gözükse de aslında yeri geldikçe bir araya gelerek birlikte hareket üretme, özellikle küreselleşme karşıtı eylemlerde veya sosyal forumlarda gökkuşağı koalisyonu oluşturmaktadır. Meydanlarda ve dijital platformlarda bir araya gelen aktivistler hem ekonomik ve politik sisteme karşı çıkmakta hem politik özgürlük ve temsiliyet talep etmekte hem de farklı kimliklerin tanınmasını istemektedir. Farklı temalarda ve farklı örgütlerde mücadele etmek için ayrılmış gibi görünen sınıf, kadın, barış, LGBTIQ+ ve ekoloji hareketleri, birlikte mücadele etmek için yan yana gelmekte ve farklı temaların birbirine eklenmesiyle keşişimsel kolektif kimlikler ortaya çıkmaktadır.

Yeni sosyal hareketlerin, temel çatışma alanlarından biri, kimliğin ve kolektif kimliğin inşa edilme sürecidir. Kadın hareketleri, gey ve lezbiyen hareketleri gibi kimliğinden ötürü dışlanmışlığını, politik olarak görünür ve kamusal alanda kabul edilebilir kılmak için verilen mücadeleler, kimliğin kendisinin de tema olarak önemli bir politik mücadele alanı olduğunu göstermektedir. Kimliğin inşa süreçleri, tematik olarak bir dizi yeni toplumsal hareketi şekillendirmekte ve aynı zamanda bu hareketler tarafından da şekillenmektedir (Calhoun, 1994: 15).

Touraine, toplumsal hareketlerin yeni tematik katmanlarını, kimliğin ve normların inşası çerçevesinde kendi üzerine düşünme, toplumun demokratikleşmesi

üzerine vurgu ve kültürel meselelere yoğunlaşma olarak açıklamaktadır (Cohen, 1999: 121).

Touraine'e (1985: 777-781) göre yeni sosyal hareketlerin hedeflediği, hitap ettiği alan devlet ve piyasa mekanizması değildir. Bu alan, daha çok sivil toplumdur ve sivil toplum, yeni sosyal hareketlerin, mücadelelerin, kamu alanlarının, siyasal süreçlerin eylem alanı, normların, kimliklerin ve toplumsal egemenlik ilişkilerinin inşa edildiği ve direnişin kök bulduğu bir alan olarak görülmektedir. Burjuva toplumunda katı bir şekilde sınırlandırılmış olan kamusal alan, sanayi toplumunda işçi problemlerini içine alarak genişlemiş, günümüzde ise insanın günlük deneyimlerinin her alanını içine almıştır. Artık temel siyasi problemler, doğrudan özel hayatı kapsamakta, dölleme, doğum, üreme, cinsellik, hastalık, ölüm ve evde kullanılan kitle iletişim araçları politikanın konusu olmaktadır. Böylece özel ve kamusal alan arasındaki duvarların yıkılması, hayat tarzları ve kimlikler temelinde yeni çatışma tiplerinin ortaya çıkmasına neden olmakta, bu da sivil toplum ve devlet arasındaki uçurumu açmaktadır.

Bu temalar etrafında mücadele yürüten toplumsal hareketler, yeni bir politik araç olmakla kalmayıp kimlikler için hayatta kalma mücadelesine dönüşmekte, aynı zamanda, sadece siyasi muhalefet için değil, siyasi katılım için de önemli bir strateji haline gelmektedir. Toplumsal hareket çeşitliliğinin artışı, radikal siyasi faaliyetin yeniden devlet ve siyasi partiler gibi siyasi olandan sosyal olana yani gündelik yaşama dönüşünün en güçlü ifadesini göstermektedir (Dirlik, 2014: 78-79).

Yeni toplumsal hareket aktivistleri, kimliğin yanında kültürel kodlara da odaklanmakta ve hâkim kodlar için sembolik bir tehdit oluşturmaktadır. İnsanlara zaman, mekân, insanlar ile diğer canlılar arası ilişkilerin sistemin rasyonel işleyişinden farklı olabilirliliği sunulmakta, dünyayı farklı bir şekilde adlandırmanın olasılığı gösterilmektedir. Hâkim kodları aşındırmak için kodlara kimin karar verdiği,

normalliğin kurallarını kimin belirlediği, farklılıkların alanının nereye itildiği, bir kimsenin, asimile edilmeden farklılığı kabul edilerek nasıl tanımlanabildiği gibi sorulara cevap aramaktadır. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketler, sistemin mekanizmalarına hoş karşılanmayan sorular yöneltmekte, günümüz sisteminin global mantığını etkilemekte, sistemin kendi hakkında söyleyemediğini, hâkim kodlarda daima gizli olan sessizlik, şiddet ve irrasyonelliğin derecesini açığa çıkararak sembolik düzlemdeki hâkim mantığı tehdit etmektedir. Böylece sistemin işleyiş mantığını görünür kılmakta, hâkim söylemin zayıflığını göstermekte, hâkim kodların müzakeresinin ve toplumsal kararların şeffaflaştırılmasının yolunu açmaktadır (Melucci, 1999: 102-103).

Yeni toplumsal hareketler içinde konumlanan feminizm, toplumu, eril egemenlikten ve hiyerarşiden uzaklaştırmak için günlük konuşma dilini, televizyon ve yazıdaki kültürel temsilleri deşifre etmeye ve değiştirmeye odaklanmakta, aynı zamanda bu söylemsel pratiklerde, cinsiyet tabakalaşmasının nasıl gizlendiğini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla kültürel alanı, ekonomik ve politik yapıdan daha çok temel olarak görüp tüm adaletsizlik ve eşitsizliğin kalbinde yatan kültürel meselelere dikkat çekmektedir (Garner, 1996: 101, 392). Toplumsal hareketlerin varlığı, sisteme bir meydan okumayı içermekte ve toplumsal hareketler, kamusal hayatta önerdiği veya taşıdığı farklı pratiklerle yerleşik normları sorgulayarak “şeylerin farklı şekilde yapılış biçiminin” olanaklılığını göstermektedir (Çayır, 1999: 25).

Bu durum, yeni toplumsal hareketlerin ütopyacı özelliklerini vurgulayarak unutturulmaya çalışılan özgürlükçü, eşit ve adil mücadeleciler yanlarını açığa çıkarmaktadır. Ekoloji, feminizm, veganlık ve diğer eşitlikçi ve adil olanı vurgulayan ütopyaların parçalılığı, tümünü içeren bir toplumsal hareketle gerçekleştirilebilir hale gelmekte, kamusal alanda, bu temalara dair sorunlar hakkında bir bilinç oluşturmaktadır. Yeni toplumsal hareketler, ütopyayı, merkeze alan bir siyaset

izlemektedir. “Yeni Bir Dünya Mükün!” sloganı, bu anlamda ütopyanın temel alındığı bir düşünce ve eylem biçiminin halen var olduğunu, insanların cenneti, başka bir mekâna ve zamana ertelemeyen yeryüzünde yaşamasının mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bu yüzden de toplumsal mücadelelerin, ütopyalar olmadan bir ruha sahip olması mümkün görünmemektedir. Böylece küresel kapitalizmin yarattığı distopyaya karşı ütopyayı, toplumsal hareketler aracılığıyla savunmak her zamankinden daha fazla gerekli olmakta ve ezilenlerin, iktidara karşı direndiği her yerde, ütopyalar yeniden canlanmaktadır (Çoban, 2009: 28, 11).

## **6.2. Yeni Politik Öznenin Özellikleri**

Çevrecilik, etnisite, cinsel kimlik ve barış gibi temalar etrafında örgütlenen kolektiviteler, toplumsal sahnenin yeni özneleri olarak ortaya çıkmakta (Çayır, 1999: 32) ve belirli temalar etrafında, bazı problemlerin var olduğunu, topluma ilan ederek problemi görünür kılmaktadır. Yeni sosyal hareketlerin özneleri, sembolik ve kültürel alanları için mücadele etmekte, insanların hayatlarını değiştirmeye çalışmakta, toplumdaki değişimler için mücadele ederken aynı zamanda yeni politik öznenin kendi hayatını değiştirebileceğine inanmaktadır (Melucci, 1999: 89). Böylece yeni toplumsal hareketlerin özneleri, artık tarih adına değil de kendi adına konuşmakta ve iktidarın araçları olan şiddet ve propaganda tarafından yok edilmeden kendi olabilme hakkını istemektedir (Touraine, 1988: 18).

Eski toplumsal hareketler, ekonomi ile şekillenen bir sınıf tabanına sahip iken yeni hareketlerin toplumsal tabanı, farklı sınıflardan oluşabilmektedir. Eski hareketler, işçileri harekete geçirirken yeni sosyal hareketler ise yeni orta sınıftan genç nesilleri, yüksek eğitim düzeyli grupları harekete geçirmektedir. Harekete geçen kolektif özneler, kendilerini tanımlarken sağ-sol, liberal-muhafazakâr gibi yerleşik siyasal kodları veya işçi sınıfı-orta sınıf, fakir- zengin, kırsal-kentsel nüfus gibi sosyo-ekonomik kodları

kullanmamakta ve tüm bu yerleşik kodları geçersiz kılmaktadır. Bu da yeni toplumsal hareketlerin, toplumsal tabanının sınıfsal ve ideolojik anlamda heterojen ve şekillenmemiş olduğunu göstermektedir. Yeni sosyal hareket aktivistlerinin karakteristik özelliği, yüksek eğitilmiş, ekonomik bir güvenceye sahip ve hizmet sektöründe çalışıyor olmasıdır. Ancak kenarda kalmış işsiz, öğrenci, ev kadını, emekli ve eski orta sınıfın aktörleri gibi doğrudan emek piyasasında bulunmayan varlıksız gruplarla da hareket etmektedir (Offe, 1999: 66-69).

Yeni hareketlerin özneleri, kendilerini yerleşik politik ve ekonomik kodlarla tanımlamamasına rağmen bütünüyle de belirsiz bir özellik göstermemektedir (Offe, 1985: 831-832).

Bu özneler, hizmet sektöründe çalışan yeni bir orta sınıfa ait olup ekonomik konumlarının ve kültürel yeterliklerinin bir sonucu olarak herhangi bir konuda, kamuoyu inşasında yer alan teknokratlara, kamusal ve özel kuruluşlara, orduya ve toplumsal denetimden sorumlu aygıtlara karşı mücadele etmekte ve karşı-kültürün yaygınlaştırılmasında etkili olmaktadır. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketin yeni politik özneleri, kamusal ve özel teknokratik aktörlerin, insanların özel alanlarına varıncaya kadar kontrolü ele geçirmeye çalışmasına karşı, sivil toplumun özelliklerini savunmaya çalışmaktadır. Yeni politik öznenin, orta sınıfta ait olma durumu, bir yandan kamusal katılıma elverişli görünen meselelerle ilgilenmeyi kolaylaştırmakta bir yandan da çeşitli türden siyasi eylemlerde kullanılacak bireysel kaynakları ve yeterlilikleri her an kullanıma hazır hale getirmektedir. Dolayısıyla kamu politikalarıyla ilgilenen orta sınıf bireyler, sadece iyi eğitilmiş değil; aynı zamanda toplumsal hareketteki kolektif eylemin yararına olabilecek yetenekleri ve yeterlilikleri de beraberinde getirmektedir (Della Porta ve Diani, 2020: 76-81).

Entelektüel bir donanımla hareket eden günümüz toplumsal hareketlerinin kolektif özneleri, yeni kimlikler inşa etmek, özerk toplumsal hareketler için demokratik alanlar yaratmak, normları yeniden yorumlamak ve kurumları yeniden şekillendirmek için bilinçli bir mücadele sergilemekte (Cohen, 1999:120), hedeflerini tanımlamak, onlara ulaşmak, kendi projelerini gerçekleştirmek ve istedikleri çatışmalara, tartışmalara ve pazarlıklara girmelerinin önünde engel olan araç ve söylemlere karşı durmaktadır (Işık, 2011: 24). Bu durum da yeni toplumsal hareketlerin aktivistlerinin sahip olduğu yüksek eğitim seviyesi, ideoloji ve fikirlerindeki farkındalık kadar yeni politik öznenin yüksek öz-farkındalığı ile ilgili olmakta ve bu özellikler, yeni toplumsal hareketlerin öznelerini çok boyutlu yapmaktadır (Jasper, 2002: 124).

Yeni toplumsal hareketler, kolektif özneyi, sadece bir seçmen olarak görmek yerine karar alma sürecinin hemen her aşamasında rol oynayabilecek, iletişim kanallarını etkin bir şekilde kullanarak kamuoyu yaratabilecek, diğer siyasi aktörler ile birlikte hareket ederek kamusal alanı, aktif bir şekilde dönüştürebilecek (Topal Demiroğlu, 2014: 139), kendi kimliklerini, hayat tarzlarını, özgürlük alanlarını savunabilecek, birbirlerinin varlığını reddetmeden demokratik toplumun sınırları içinde özerklik, farklılık ve kimlik adına mücadele edebilecek (Çayır, 1999: 18) özneler olarak görmektedir.

Yeni politik özneler, demokratik çalışma yerleri ya da çok-kültürlü eğitim gibi post-materyalist taleplerde bulunabilen, yurttaşlık hakkı bilincine ve ekonomik güvenceye sahip (Jasper, 2002: 124), belirli toplumsal amaçlar için geleneksel siyasetin ötesine geçen, enerjik, yenilikçi ve kararlı bir şekilde eyleyen ve geleneksel politik uygulamalara meydan okuyan (Martin, 2007: 20), sorunların çözümü konusunda kendisini tutkulu, harekete geçme konusunda ahlaki, özgecil, pratik ve acil bir

zorunluluk içinde hisseden, dayanışma, empati, bağlılık gibi duyguların, politik olarak önemli bir eylem tetikleyicisi rolü olduğunu düşünen kişilerdir (Plows, 2007: 1338).

Yeni toplumsal hareket aktivistleri, karşılığında hiçbir şey beklemeden “öteki”ni gözetmekte, yaşamı anlamlı, bilinçli, etik, aktif, dürüst ve sorumlu bir şekilde yaşamak, “şey”leri, manipüle etmeden gördüğü gibi çağırmak, insanları marjinalleştiren, insanlıktan çıkaran ve ayırıştırın uygulamaları hoş görmemek için mücadele etmektedir. Aktivistler, aynı zamanda, toplumun nasıl işlediğine dair sürekli bir öğrenme ve bilgi edinme edimi içinde olup aktivist yaşamı sürdürmede, bilginin ve praksisin en güçlü araç olduğunu düşünmektedir. Aktivistlerin, toplumsal hareketler içinde yürüttüğü yolculuğun en keyifli kısmı, bireyin güçsüz olmadığını anlamasıdır. Çünkü insan, sadece güçsüzlüğü içselleştirdiğinde güçsüz olmakta oysa en önemsiz gibi görünen patikalarda dahi direnmenin olanakları bulunmaktadır. Bu yüzden de o küçük direnişler, günlük hayatta sadece bireyi güçlendirmekle kalmayıp aynı zamanda sosyal değişimi de olanaklı kılmaktadır (Holtzhausen, 2012: XV). Castells’e (2010: 73) göre de çağdaş dünyada, aktivistler, ne olduklarını söylüyorsa odurlar, onların eylemleri hatta söylemleri, kendilerini tanımlamaktadır.

Aktivistlerin gerçeklikten kopuk, yobaz, bir amaç peşinde koşan ben-merkezci ve şiddet yanlısı fanatikler olduğu gibi ithamların aksine aktivistler, meşru kanallar aracılığıyla çalışan, yüksek etik değerleri olan, araştırma yapan, insanları bilgilendiren (Stewart, 1999: 96) hatta eleştirel pedagoglar olan, başkalarının sorunlarının çözümü için emek harcayan, dayanışma ağları kuran, “ben”den ziyade “biz” duygusuyla hareket eden, eşit ve adil bir dünya için çabalayan ve toplumsal yaşam içinde etkin öznelerdir.

Aktivistler, toplumsal hareketler içinde, başkaları için eylemde bulunan ve bu eylemin başkalarını ve eyleyenin kendisini değiştirdiğini düşünmektedir (Mills, 1940: 907). Aktivistler, eylemlerine rehberlik etmek, kimliklerini oluşturmak ve anlatılar

aracılığıyla deneyim yaratmak için anlatılarını ilmek ilmek örmektedir. Dolayısıyla toplumsal hareketler de kendi içinde hikayeleştirilmiş sosyal bir yaşamdır ve hikayeleştirilmiş bu anlatı, sosyal yaşamın ontolojik yanına (Somers ve Gibson, 1993: 39), alternatif bir okula, eleştirel pedagojiye ve egemen sisteme karşı adil bir anlam inşasına işaret etmektedir.

Bu etkin özneler, direniş odaklarının çeşitlenmesine, politika üretiminin geniş bir alana yayılmasına ve değişim için yeni unsurların ortaya çıkmasına imkân sağlamaktadır. Bu direniş çeşitliliği, değişim, demokrasi, insan hakları ve yeni temsil anlayışlarının daha iyi nitelenebilir hale geldiği örgütlenmeler yaratmakta (Sanlı, 2003: 30-31) ve yeni değer tartışmalarını beraberinde getirmektedir.

### **6.3. Yeni Toplumsal Hareketlerin Savunuculuğunu Yaptığı Değerler**

Toplumsal sorunlara yönelik talepleri ve çözüm önerilerini, kamusal alana taşıyan toplumsal hareketlerin entelektüel özneleri, 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren demokratikleşme ve katılım açısından kamusal alanda önemli bir alan açmakta ve toplumların demokratik öğrenme süreçlerine önemli katkı sunmaktadır. Yeni toplumsal hareketlerin, toplumlara getirdiği entelektüel canlılıkla yarattığı paradigma değişimi, egemen politik kültür karşısında, alternatif politik bir kültürel gelişim sağlamakta, sosyal ve ekonomik hakların korunmasını temel alan özgürlük anlayışını, daha ileri taşıyıp farklı kimliklerin varlığını koruyarak kamusal alanın özneleri olarak kabul görmesine olanak sunmakta ve farklı toplumsal kesimlerin, kamusal alana katılımın sağlanmasında önemli roller üstlenmektedir. Böylece yeni toplumsal hareketler, demokrasi, katılım, özgürlük, çoğulculuk, bağımsızlık, dayanışma, bağlılık, paylaşma, toplumsal bilinçlenme, eğitim ve sorumluluk gibi değerleri toplumsal yapıda geliştirmek istemektedir (Sanlı, 2005: 7-12).

Yeni toplumsal hareket kuramcılarına göre yeni toplumsal hareketlerin savunduğu değerler, doğrudan sadece emek-sermaye çatışmasına yönelik olmayıp post-materyalist referanslara dayalı yeni politik bir anlayışa yönelmekte ve ekonomik yeniden dağıtım ya da siyasal iktidarlarla ilgili sorunlardan ziyade hayatın niteliğine ilişkin sorunlara vurgu yapmaktadır (Coşkun, 2007: 137).

Offe (1985: 835-836), yeni toplumsal hareketler tarafından dile getirilen bireysel özgürlük, eşitlik, katılım, barış ve dayanışmacı toplumsal örgütlenme gibi değerlerin yeni olmayıp aslında bu değerlerin ve ahlaki normların, burjuvazi ve işçi sınıfının ilerlemeci hareketlerinden miras alındığını belirtmektedir. Dolayısıyla da yeni toplumsal hareketler, daha çok modernleşmenin modern bir eleştirisi veya başka bir deyişle modern kültürün değerlerinin, kendi içindeki iç çelişki ve tutarsızlığının açığa çıkarılması olarak görülmektedir.

Toplumsal hareketler bir tür demokrasi okulu olarak gelişmekte, entelektüel tartışmalar, popüler toplantılar, gösteriler, oturma eylemleri, politik otoritelerle karşılıklı görüşmeler gibi çeşitli biçimler altında ortaya çıkmakta, devletin söyleminde yer alan eşitsizliklere işaret etmektedir. Yeni toplumsal hareketlerin demokrasi kavramının merkezinde de farklılık ve kültürel çoğulculuk yer almaktadır. Yeni toplumsal hareketler, mücadelelerinin temeline oturan demokrasi, sivil toplum, temel hak ve özgürlükler gibi değerlerin ekseninde, kendilerine özgü retorikler aracılığıyla önemli değişimlerin zeminini hazırlamaktadır. Eylemlerin bir çoğu, alternatif yaşam biçimlerinin sembol ve işaretleri olarak heterojen kimlikleri içermekte, tepkiler, sadece baskıcı gücün yetersiz söylemine karşı olmayıp aynı zamanda, yeni yaşam kültürünün hayatın tüm alanlarına sızan biçimlerinde kendini göstermektedir (Sanlı, 2003: 16, 95-96, 106).

Yeni toplumsal hareketler, devletten ziyade sivil topluma yönelik hareketler üretmekte, siyasi elitlerle pazarlık yapmaktan ziyade merkezi bürokratik yapılardan uzak kalıp sivil toplum alanında toplumu bilgilendirmeye, etkilemeye ve dönüştürmeye çalışmaktadır. Sosyo-ekonomik sebeplerden çok sembolik eylemlere katılıma, kültürel, kimliksel ve yaşam tarzlarıyla ilgili konulara ilgi duymaktadır. Bu durumda amaçları, devleti ele geçirmek ya da ona kafa tutmaktan ziyade ona karşı özerk alanlar oluşturmaktır (Lelandais, 2009: 68).

Toplumsal hareketler aracılığıyla küçük mücadeleleri kazanarak mümkün olan özerklik veya özgürleşme, küçük mücadelelerin toplamı ile toplumu dönüştürüp baskıcı devletin istikrarını bozmakta ve egemen güç söyleminin meşruiyet kaybını sağlamaktadır. Sivil toplumda alan açmaya yönelik girişimler, dayanışma kültürü etrafında gerçekleşmekte ve dayanışma kültürü, toplumsal hareketlerin öncelikli değerlerinden biri olarak toplumsal bütünleşmeyi sağlayıp demokratik biçim ve kurumlar yoluyla iktidar ve piyasa gibi diğer güçlere karşı sesini çıkarmaktadır. Dayanışma, aynı zamanda toplumsal ve politik değişimlere katkı yoluyla yaşam koşullarının ve kalitesinin iyileştirilmesinde ve kolektif değerlerde kendini göstermektedir (Sanlı, 2005: 107- 127).

Dayanışma, bir kolektivitinin farkındalığı ve kimliği ile ilgili olarak toplumsal bağlılığı arttıran, kolektif vicdan gibi grup perspektifine dayanan, normatif çerçeveler geliştiren, kolektif bilinçle bireylerin ortak ahlak ve hedefler arasında ilişki kurmasını sağlayan kolektif bir bağıdır. Bu bağ, kolektif temsili semboller aracılığıyla somutlaşmakta, kolektivite kendini gösterdiği şekilde yaşamakta, düşünmekte, hissetmekte ve hareket etmektedir. Gruba bağlılık ve coşku duygularıyla bir birlik ruhu oluşturmakta, bir grupla birleşme ve özdeşleşme duygularını içermekte, sadakât, bağlılık ve ilgi duygusu anlamına gelmekte, öznelere, aynı sosyal yapıya dahil olan

başkalarını tanıma ve onlar tarafından tanınabilme olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Dayanışma, gruplar içinde ve arasında sosyal uyumun varlığına dikkat çeken ilgileri, değerleri, duyguları ve hedefleri olan bir kolektivitenin bireylerinin, burada ve şimdinin ötesinde, bir zamanda ve mekânda var olduğunu gösteren çok katmanlı bir değer imlemektedir (Hunt ve Benford, 2004: 434-450).

Bir değer olarak katılım da genellikle dayanışma duygusundan doğup bir toplumsal harekete derin ve kalıcı bir bağlılığın oluşmasında, özellikle toplumsal hareket ve bireylerin kişisel yaşamları arasında sembolik bir bağ geliştirip sürdürülmesinde olası olmaktadır. Toplumsal hareket katılımcıları, artık sadece kendilerini görme biçimlerini değil, aynı zamanda dünyaya bakış açılarını, takip ettikleri meslekleri, tüketim kalıplarını ve yaptıkları arkadaşları da bu katılım aracılığıyla değiştirmektedir. Katılımın bir sürekliliğe oturmasıyla da bağlılık geliştirmekte, bireysellik ile kolektivite arasındaki bağı güçlendirmekte, bireylerin bir kolektivitenin geliştirdiği eylemlerle tutarlı bir şekilde eylem üretmesini sağlamaktadır (Hunt ve Benford, 2004: 448-450).

Bu çerçeveden katılım, dayanışma ve bağlılık, toplumsal hareketlerin amacı olan demokratiklik, çoğulcuk, çok-kültürlülük, geniş kesimlerin temsiliyeti ve özerklik gibi değerlerin, hem örgüt hem de toplumsal yapı içinde geliştirilmesi için olmazsa olmazdır.

#### **6.4. Yeni Toplumsal Hareketlerin Örgütlenme Biçimleri**

Eski toplumsal hareketlerle yeni toplumsal hareketler, örgütlenme pratikleri açısından kıyaslandığında, eski toplumsal hareketlerde, tarihsel duruma göre kahraman ya da hain olan, daima büyük ideallere veya dramatik bir kadere yönelmiş trajik bir karakter (Melucci, 1999: 101) ya da ortalıkta, bağırp çağırarak emir veren karizmatik geleneksel

liderler bulunurken yeni toplumsal hareketlerde, kolektif eylemlere daha çok dūşünsel liderler esin vermektedir (Hawken, 2004: 25-33).

Eski sosyal hareketlere hâkim olan katı ve hiyerarşik örgütlenme modellerinin yerini, yeni toplumsal hareketlerde dūşünsel liderlerin etkisiyle esnek, dağınık ve heterojen yapılar almaktadır (Lelandais, 2009: 84). Bunun sebebi de yeni toplumsal hareketlerde, toplumun bürokratikleştirilmesine, metalaşmasına ve homojenleşmesine karşı çıkan bakış açısının bulunması ve bu bakış açısından doğru merkezsiz, esnek, yapılandırılmamış ve hiyerarşik olmayan örgütlenme formlarının tercih edilmesidir (Işık, 2011: 28). Bu yüzden de yeni toplumsal hareketler, otoriter sisteme yönelik bir reddin parçası olarak anti-devletçidir, devleti kontrol etmeye veya iktidarı ele geçirmeye çabalamadan bunun yerine çoğulcu, özerk ve sivil toplumu korumak için özgün demokratik örgütlenmeler sergilemektedir (Sanlı, 2005: 99).

Çok merkezli, hiyerarşi ve disipline dayanmayan, iletişim ve dayanışma temelli, özerk ve ortaklıklar temelinde hareket eden, tüm farklılıkların özgürce ve eşitçe dile geldiği (Hardt ve Negri, 2004: 84-85), ademi merkezizetçi, katılımcı, oluşturucu, geçici, kendiliğindenci, duygusal ve gevşek bağlarla kenetlenmiş bir örgütlülük ağına sahip olan yeni toplumsal hareketler, gündelik yaşamın gittikçe artan bürokratikleşmesine, kurumsallaştırılmasına ve yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine karşı direnmektedir (Sanlı, 2005: 98).

Hareket içinde, eylem kararlarının tamamen katılanların konsensüsüyle alınması (Starhawk, 2004: 44), harekete kısa dönemli ve vazgeçilebilir katılım, pozisyonu tartışmaya daima açık çoklu liderlik, esnek bir örgütsel yapı (Melucci, 1999: 93), daha yatay ve otoriter olmayan yönetim tarzları, aşağıdan yukarı doğru bir örgütlenme tarzı görülmektedir. Aktivistlerin hızlı ve doğaçlama eylem kabiliyeti, eylemlerinin, günlük yaşamın pek çok farklı katmanında ortaya çıkabilmesi, toplumsal sistemde artan

denetime karşı parçalı-şekilsiz, esnek ve yaratıcı direnişler geliştirebilmesi (Kaderoğlu Bulut, 2011: 115-116), kimliklerinin akışkan ve değişken olması önemlidir. Aynı zamanda hareketler, bağımsız olarak çalışmakta, otonom grup ve ağlar içermekte, bilgiyi dağıtmakta ve çoklu ağları mobilize etmekte ve anti-stratejik bir görünüme sahip olmasına rağmen bu özellikler aslında kendi başına önemli stratejiler olarak işlev görmektedir (Plows, 2007: 1338-1340). Tüm bu örgütlenme ve eylemsel özellikler, yeni toplumsal hareketlerin sisteme başkaldırısının temelini oluşturmaktadır.

Yeni toplumsal hareketlerin bu örgütlenme ve eylem biçimleri, düşünsel liderlerin veya entelektüel emeğin hareketler içindeki etkisini göstermektedir. Hareket içinde fikirler, bilgiler ve duyguların üretimi, yalnızca toplumu şekillendirmekle kalmayıp aynı zamanda yeni toplumsal hareketler içinde yeni örgütlenme ve ilişkilene biçimleri de üretmekte, özneliğin, kimliğin ve kolektif kimliğin inşasını mümkün kılmaktadır (Hardt ve Negri, 2004: 84-85).

Eski toplumsal hareketlerdeki dikey örgütlenme, hiyerarşi ve örgüt içi kontrol mekanizmaları, bireyler tarafından birer baskı olarak algılanırken yeni toplumsal hareketlerde anonimlik, politik olarak bireylere özgürlük sağlamaktadır. Yeni toplumsal hareketler, yatay örgütlenmeye dayanan çokluk hareketleridir ve anonimlik, bir ortaklık kurmanın genel aşamasıdır. Bu hareketler, politik iletişimi daha kolektif ve katılımcı inşa etmekte, önyargılardan uzak karar verme süreçlerinin oluşumunu sağlamakta ve çeşitli varoluşlar için güvenli alan yaratmaktadır. Anonimlik, katılımcılara kendilerini daha rahat ifade etme ve daha yaratıcı olma imkânı sunmaktadır. Kolektif karar verme süreçlerinde anonimlik, sürekli bir liderlik arayışı içerisinde kaybolacak olası kolektif enerjiyi korumakta ve hiyerarşik önyargıların ortadan kaldırılmasında kolaylık sağlamaktadır. Anonimlik sayesinde sıradan bir yurttaş, politik talepleri, kimliği ve mesleği ile bağdaştırılmadan dile getirebilmektedir (Uzunoglu, 2015: 90-91).

Bu örgütlenme formları hem örgüt içinde demokratik bir yapı sağlarken hem de egemen sisteme, toplumsal yapılar içindeki alternatif örgütlenme, problem çözme, toplumu bilinçlendirme ve toplumsal değişimi sağlama yöntemlerini göstermektedir. Bu yüzden de yeni toplumsal hareketler, hiyerarşik kurumsal örgütlenmeler içinde entelektüel ve deneyimsel birikimiyle ufuk açıcı olmaktadır.

Yeni toplumsal hareketler, gündelik hayatla iç içe geçmiş küçük gruplardan oluşan bir ağ şeklinde örgütlenirken farklı küçük grupların hareket ağı, bir değiş tokuş sistemine dayanmakta, kişiler, bilgilerin ağ boyunca paylaşımını gerçekleştirmekte, bağımsız radyolar, kitaplar, dergiler, gazeteler ve sosyal medya, bu paylaşımın bilgi kaynakları olmaktadır. Bu tip ağlar, çoklu üyeliğe, grup içinde aktivizmin part-time ve kısa dönemli olmasına olanak sağlamakta, bireysel olarak zaman ayırma ve duygusal dayanışma ön plana çıkmaktadır (Melucci, 1999: 92).

Yeni toplumsal hareketler içinde, bireylerin kolektif özne olma biçimleri oldukça informel, süreklilik arz etmeyen, bağlama bağlı, eşitlikçi, tam oturmamış üyelik rolleri şeklinde olmakta, temsilciler, katılımcılar, sözcüler, gönüllü yardımcılar (Offe, 1999: 64) olarak eylem üretmekte, sosyal medya, forumlar, platformlar ve kampanyalar aracılığıyla mücadelesini sürdürmektedir (Topal Demiroğlu, 2014: 143). Dolayısıyla bu hareketler, kurumsal yapılara bağlanma amacı taşımayan, dağınık ancak zaman içinde sürekli, farklı konulardan özneleri kapsayan, farklı ölçeklerde gerçekleşen kolektif eylem biçimleridir (İçli, 2015: 428).

Yeni toplumsal hareketler, özellikle 2000'li yılların başından itibaren yeni iletişim teknolojilerini, örgütlenme süreçlerinde her geçen gün daha fazla kullanmakta ve internet, temel iletişim ortamı haline gelmektedir. Bu yeni form da eskinin bürokratik, sonu gelmez toplantılarının yerini, yeni iletişim ağlarına bırakmaktadır. Aynı zamanda tüm sosyal hareketler, sosyal medya platformları aracılığıyla diğer

ülkelerde aynı temadaki hareketlerle iletişim kurmak ve onlarla organik bağ oluşturmak için vazgeçilmez bir strateji haline gelmektedir (Lelandais, 2009: 85).

### **6.5. Yeni Toplumsal Hareketlerin Kolektif Eylem Repertuarı ve Politik Protesto Formları**

Toplumsal hareket mücadelesi yürüten örgütlerin, çeşitli taleplerini dile getirebilmek, bunları, iktidarın gündemine sokabilmek, kendi hareketlerine daha fazla insan çekebilmek için kullandığı araçlar, bu örgütlerin eylem repertuarını oluşturmaktadır. Örgütler, amaç ve stratejilerine uygun olarak belirlediği taktikleri seçmekte, üretmekte ve var olan kolektif eylem repertuarına yenilerini eklemektedir. Toplumsal hareketler, çeşitli politik taleplerini gerçekleştirmek için özel amaçlı dernekler ve birlikler kurmak, mitingler düzenlemek, dilekçeler yazmak, gösteriler ve resmi kortejler oluşturmak, protesto amaçlı kamplar yapmak, işgal (occupy) ve oturma eylemleri gerçekleştirmek, grev yapmak, insan zinciri oluşturmak, hareketsiz durma eylemi yapmak (Topal Demiroğlu, 2014: 141), müzik, tiyatro, şiir ve sokak performansları gibi sanatsal etkinlikler üretmek, sembolik renkli kıyafetler giymek ve sembolik aksesuarlar kullanmak gibi çeşitli taktikler, toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuarını oluşturmaktadır.

Toplumsal hareketlerin her biri, aynı zamanda kendine has eylem biçimleri geliştirerek toplumsal hareketlerin ortak repertuar havuzunu geliştirmektedir. Örneğin feminist örgütlerin, kürtajin yasallaşması için yürüttüğü kampanyalar sırasında geliştirdiği sivil itaatsizlik pratikleri, ekolojik hareketlerin nükleer santrale karşı kullandığı şiddetsiz işgal deneyimleri ve sol partilerin destekçi kitleyi mobilize etme ve kamu kurumları ile iletişim kanallarını açma yolu, kolektif eylem repertuarına katkı sunmuştur (Della Porta ve Diani, 2020: 266).

Yeni toplumsal hareketlerin taktikleri çeşitlilik göstermektedir. Yeni toplumsal hareketlerin özneleri, etnisite, din, ideoloji gibi ortak bir kimliğin inşası ve belli hedeflere ulaşmak için koalisyonlar oluşturma, savaş karşıtı gösteriler yapma, belli markaları boykot etme, belli bir projeyi takip etme, bilgi ve iletişim yoluyla kamuoyunu etkileme, anketler ve kamuoyu araştırmaları yapma, kitlesel katılım içeren eylemler düzenleme, tüm siyasi ve ekonomik süreçlerden uzaklaşıp belli bir yaşam tarzı veya inanç sistemi içinde farklı yollarla farklı özneleşme biçimlerini deneyimlemek için uygun taktik ve eylem biçimleri performe etmektedir (İçli, 2015: 428-429).

Yeni toplumsal hareketlerin kullandığı strateji ve taktikler, temel amaç olarak belirlediği “kimlik” talebinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmakta ve kamuoyunu harekete geçirebilmek için kostüm ve sembolik gösterilerle dolu son derece dramatik ve önceden planlanmış protesto formlarını kullanma eğilimi göstermektedir (Tarrow’dan akt. Topal Demiroğlu, 2014: 141).

Yeni toplumsal hareketlerin politik öznelerinin entelektüel donanımı, çoğunlukla sanat ve teknoloji alanlarını kapsadığı için öznelerin dahil olduğu toplumsal hareket repertuarının belirlenmesinde, öznelerin bu kültürel habitusları önemli olmaktadır. Yeni orta sınıf bireylerin, kendi mesleki pozisyonları ve kontrol ettiği entelektüel kaynaklar, bu bireylerin yeni çatışmalara yüksek oranda katılımını sağlamakta, kültürel meseleler, yaşam tarzları ve bilgiye özel bir önem gösteren yeni kimlikler ve repertuarlar etrafında toplanmaktadır (Della Porta ve Diani, 2020: 87).

Direnış alanlarında, aktivistlerin şarkı, dans, sinema ve farklı edebi türlerden oluşan kültürel habituslarıyla açığa çıkan kolektif bir yaratıcılık söz konusudur ve bu yaratıcılığın, kültürel kodlarla bir ilişkisi bulunmaktadır. Popüler kültürün veya anonimleşmiş kültürel ürünler, basitleştirilmiş formlarla da olsa direnişin temalarını

beslemekte ve direniş formları, bu referanslar üzerinden kurularak kamusal hafıza üzerinden beraberlik hissini güçlendirmektedir (Kuryel ve Fırat, 2015: 41).

Yeni politik öznelerin keskin bilinci, kendi yaratıcılık sınırları üzerine düşünebilmesi ve bu konudaki öz farkındalığı, kendi çalışma alanındaki uzmanlığı, beceri ve profesyonelliği, yeni toplumsal hareketlerin tüm sanatsal ve kültürel repertuvarının oluşmasına katkı sağlamaktadır (Pichardo, 1997: 417).

Yeni toplumsal hareketlerin eylemleri genellikle bir festival havasında yapılmakta ve toplumsal hareketlere, isyanlara, devrimlere renk veren olağanüstü karnavalesk bir atmosfer yaratılmaktadır. Toplumsal hareketlerin en önemli özelliklerinden bir tanesi olan sıradan hayatın döngüsünü kıran bu olağanüstülük, eylemlerde kullanılan sanat, dans, şölen, konser, sanat performansı, ritüel, kutlama ve forum şeklinde örgütlenerek çok farklı insanın katılabileceği, kendini ifade edebileceği ve kişiliğini kaybetmeden içinde varolabileceği ortamları oluşturmaktadır (Starhawk, 2004: 44).

Toplumsal hareketler içinde aktivistlerin, performatif yaratıcı karşılaşmaları, yeni iletişim ve katılım kanalları açarak yeni politik potansiyeller açığa çıkarmaktadır. Toplumsal hareketlerin yarattığı bu tür karşılaşmalarda mizah, etik ve estetik haz unsurları, bilinçli bir biçimde kullanılarak karnavalesk bir atmosfer ortaya çıkarılmakta ve bu unsurlar, yaratıcı birer etkinlik oluşturduğu için hem mücadelenin hem de öznelerin performatif yönleri geliştirilmektedir (Grindon, 2015: 102-105). Yaratıcılık, aktivistler için kolektif bir şekilde eyledikçe önü açılan, uyum kadar uyumsuzluk ve gerilimden de beslenen bir güç haline gelmektedir (Kuryel ve Fırat, 2015: 40).

2013'te, Türkiye'de, İstanbul Gezi Parkı Direnişi, 70'lerden kalma, mesafeli, bildirmeci, aydınlanmacı ve tek taraflı olduğu eleştirisine maruz kalan sol retorikten farklı olarak iktidara karşı her türlü sıkıntının eğlenceli bir şekilde ifade edildiği,

müziğin ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu, ironilerle dolu, karnavalesk ruhun cezbedici çağrısını barındıran, yaratıcı, çekicilikle insanların kalbine ve günlük yaşam pratiklerine dokunan, insanlara kendi sözleriyle o alanda var olma imkânı sunan, aktivistlerin gündelik hayatları içinde kendi kişisel kaygılarını, kendi kişisel dilleriyle sloganlaştırabildiği (Özdemir Taştan, 2014), samimi, herkesi içene çeken yeni bir retoriği ve repertuarı bünyesinde yeşertmiştir.

Toplumsal hareketlerde, özneler arasında kurulan diyalog, öznelerin çok renkli ve çok sesli varlığı, doğası gereği bir karnaval atmosferi oluşturmakta, yeni toplumsal hareketlerin bu karnavalesk özelliği demokrasi için yeni araçların icat edildiğini göstermektedir (Hardt ve Negri, 2004: 229). Etkileşimci iletişim ve kültürel direniş, bu eylemlerde oyun, performans ve üslubun farklı formlarını alabilmektedir (Garner, 1996: 392).

Yeni sosyal hareketler eylemlerini, farklı kimlikleri görünür kılmak için gündelik hayatın içinde minor politik formlar üreterek karnavalesk bir havada gerçekleştirirken iktidara ve sermayeye karşı karnavalesk bir ruhu canlandıran, çatışma durumunda bile barış atmosferini deneyimleyen, her şeyi ve her yeri kendine mesken tutan farklı kimlikler, minör politikalar aracılığıyla taktiksel repertuarını zenginleştirmektedir (Sustam, 2009: 142).

Avrupa'nın birçok yerinde, mülkiyet rejimlerine karşı squatters/işgal evi hareketi<sup>6</sup> olarak bilinen eylemlerle boş binalar işgal edilmekte ve kolektif özneler, kendi kültür, sanat ve politikalarını, işgal ettikleri bu binalarda yaşama geçirmektedir. Yaşam

---

<sup>6</sup> "Reddet! İsyan Et! İşgal Et! Yeniden İnşa Et!" sloganını kullanan squatters/işgal evi hareketi, neo-liberal ekonomi politikalarına yönelik eleştirilerini, uzun zamandır kullanılmayan özel mülke ait binaları yasal olmayan yollarla işgal ederek yapmaktadır. Söz konusu binalar, devlet ve piyasa mekanizmalarının dışında kalan kamusal ve alternatif mekânlar olarak yeniden yaratılmaktadır. Egemen siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumlara karşı alternatif patikalar açan ve kendi içinde yeni bir siyasal, toplumsal ve ekonomik düzen oluşturmayı hedefleyen squatlar/ işgal evileri, bir toplumsal hareket olarak 1960'larda Avrupa'da görülmeye başlanmıştır. İstanbul Kadıköy'de yer alan Yeldeğirmeni mahallesindeki Don Kışot Sosyal Merkezi, Türkiye'nin ilk squatı/işgal evi olarak kurulmuştur (Doğanay, 2016: 91-93).

ile sanat arasında farklı bir yaşam formunu deneyimleyen bu karnaval ortamı, bir haz olarak belirlemekte, böylece özel mülküyete ve denetime karşı bir şenliği ve özgürlük alanını inşa etmektedir. Karnavalesk atmosfer, elbisenin ters giyilmesinden ev aletlerinin silah simgesi olarak kullanılmasına kadar bütün her şeyle makro alana cevap vermektedir. Minör politika olarak görülen her şey, dillerin çokluğu, anlar, anlık eylemler, moleküler devrimler, birbirini kovalayan çok sesli sevinç gösterileri ve kolektif duruşlar, iktidardan birer kaçıışı ve ona karşı direnişi göstermektedir (Sustam, 2009: 143).

Minör politiklar olarak kolektif kimlikler, kültürel materyallerle ifade edilmekte, isimler, anlatılar, semboller, sözel stiller, ritüeller ve giysiler eylemlere damgasını vurmaktadır. Kolektif bilinç, konuşma, anlatılar, çerçeveleme süreçleri, duygusal emek, muhalifler ile etkileşimler de dahil olmak üzere çeşitli mekanizmalar yoluyla minör politikalar inşa edilmektedir Sosyal hareketler, örgütsel varlığının imajını yansıtmayı gerektirmektedir, bu yüzden de renkli bezemelere, tişörtlere, araba tamponu etiketlerine ve kolektif kimlikle bağlantı oluşturabilecek diğer işaretlere dayanarak toplumsal hareket sınırlarını belirlemek gibi yöntemler kullanılmaktadır (Hunt ve Benford, 2004: 439-440). Anonimlik ya da çokluk, genelde, ortak dil ve imgeler kullanarak “küme aklını” (Uyanık, 2015: 243) ya da kolektif kimliği oluşturmaktadır.

Yeni toplumsal hareketlerin yeni politik protesto formları genel olarak çok alışılmış olmasa da kamunun ilgisini çekmekte ve toplumsal hareketlerin meşruiyet kazanmasını sağlamaktadır. Yeni politik özneler, taleplerini genelde “hiçbir zaman”, “hiçbir yerde”, “son”, “durdur” gibi gramatik olarak negatif emir kipi içeren dilsel formlarla ifade etmektedir (Offe, 1999: 64). Dolayısıyla yeni toplumsal hareketlerin, muhalefet potansiyeli, bütün olarak yerleşik kamu politikalarının dışına çıkmakta, alternatif hayat komünleri, ortak oturma cemaatleri, çevreci ve yeşil örgütlenmeler,

belirli bir olay karşısında tepki ve alternatif geliştirmek amacıyla bir araya gelen sorumlu yerel inisiyatifler oluşturmaktadır (Bora, 1990: 51).

Yeni toplumsal hareketlere dair bu yeni politik protesto formları, Batılı demokrasilerde kolektif eylemin katılaşmış repertuvarının daha fazla parçası haline gelmekte ve baskının temel formlarından biri olan protestonun, karnavalesk bir ortamda bir sokak siyaseti formunda kullanılması hem toplumsal hareketlerin yapısı ve stratejisi hem de kamusal alanın dönüşümünde önemli etkileri bulunmaktadır (Della Porta ve Diani, 2020: 40-41).

Melucci'ye (1989: 103-104) göre kolektif eylem repertuvarlarındaki kültürel vurgu, yeni kimliklerin, anlamların ve sembollerin keşfi için gelişmiş kapitalist toplumun araçsal rasyonalitesinin ve onun sosyal kontrol sistemlerinin felsefesi, modernizmin geleneksel hedef, strateji, taktik ve araçlarını reddetmesi şeklinde görülmektedir. Toplumsal gücün kültürel formlarının önemini görmezden gelenler, bu yönelimi apolitik olarak eleştirebilmektedir. Oysaki iktidarın önemli bir biçimi olan hegemonya, yaşama çok farklı formlarda sızmakta ve yeni hareketlerin kültürel yönelimli yapısı, anti-hegemonik siyasetin önemli bir direniş biçimi haline gelmektedir. Dolayısıyla sosyal ilişkileri organize etmenin yeni ve farklı yollarını tahayyül etmek ve bu tahayyüllerin, sembolik olarak hayata geçirilme becerisinin kendisi, baskın sosyal düzenlemeler içinde güçlü bir meydan okuma biçimini alabilmektedir.

Yeni toplumsal hareketler, kapitalizme dair araçsal aklın eleştirisini yaparken araçsal aklın ürettiği strateji ve taktiklerden kaçınmayı tercih etmekte, bunun yerine kültürden ve duygulardan beslenen daha adil ve daha barışçıl strateji ve taktikleri tercih etmektedir.

Yeni toplumsal hareketlerde, kolektif eylem repertuarı müzik, renkler, farklı kültürler, komüenal yaşam, anti-küreselcilik ve sevgiden oluşmaktadır (Koç, 2015: 99).

Melucci'ye göre bilgi ve sembollerle biçimlenen bir toplumda, toplumsal hareketler, muhalif eğilimleri ve tarzları ifade eden iletiler olarak önemli bir rol oynamaktadır. Yeni toplumsal hareketler, modern yaşamın kişisel, manevi veya ifade edici yönlerine odaklanarak egemen toplumun araçsal akılcılığını reddetmektedir. Yeni toplumsal hareketlerin belki de en önemli etkisi, idari prosedürlerin rasyonalitesinin ardında yatan tuhaf modern iktidar biçimlerini görünür kılması ve bu şekilde kolektif eylem, dünyanın sosyal olarak yapılandırılmış doğasını ve alternatif düzenlemelerin olasılığını vurgulamasıdır (Buechler, 1995: 446).

2000'li yılların başlamasıyla internetin, zaman ve mekân sınırlamasının ortadan kaldırması, iki yönlü ve eş zamanlı bilginin dolaşıma sokulması, katılımcı ve ulaşılabilir bir sisteminin olması, aktivistlerin eylem ve iletişim repertuvarını zengileştirmiştir.

Yeni toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuvarlarını, Web 2.0 siteleri olarak adlandırılan, içeriğini kullanıcıların oluşturduğu yeni medya araçları şekillendirmeye başlamıştır. Bu araçlar, sivil itaatsizlik, komünal yaşam, boykot, grev, lobicilik ve propagandacılık gibi kolektif eylem taktiklerini değişikliğe uğratmıştır. Örneğin Twitter'ın dünya sahnesindeki birçok toplumsal hareketin önemli anında veya dönemeç noktasında, önemli kararların verilmesinde, ciddi adımların atılmasında, haberlerin iletilmesinde, aktivistlerin buluşmasında ve örgütlenmesinde ciddi bir rol oynadığı pek çok sosyal bilimci tarafından açıkça ifade edilmektedir (Koç, 2015: 95-98).

İnternetin yaygınlaşmasıyla birlikte başka bir dünyanın mümkün olabileceği düşüncesi ile hareket eden tekno-eylemciler, dijital iletişim teknolojilerini kullanarak enformasyon toplumunun demokratikleşmesine katkıda bulunabileceğini düşünmektedir. Bu düşünce ile Elektronik Hippiler, Ağ Özgürlüğü İttifakı ve sloganları "İnsanları değil, kodları hackleyin!" olan Hackblok Kolektifi gibi birçok tekno-eylemci

örgütleri, dijital aktivizm literatüründe yerini almaktadır (Milberry'den akt. Uyanık, 2015: 229).

Açık kaynak ve özgür yazılım, dayanışmacı direniş kültürünün yeni retoriği olurken teknoloji de siyasi aktivistlerin ve direniş emekçilerinin aslında yol haritasının oluşturulmasında önemli bir araç haline gelmektedir. Böylece hak mücadeleleri, sokak ve klavye arasında artarak sürmektedir (Telli Aydemir, 2015: 290). Facebook, Twitter, YouTube ve diğer sosyal medya ağları, dünyanın tüm meydanlarını ve sokaklarını birbirine bağlamakta ve devrimci dalga, bir biçimde bu ağlar üzerinden yayılmaktadır (Çoban, 2014: 7).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup>Aktivistlerin interneti kullanımı konusunda pesimist bir bakış açısına sahip olan Evgeny Morozov, internetin sadece özgürleştiren bir doğası olduğunun düşünülmesine ve risklerinin görülmemesine "siber-ütopyacılık" demektir. Siber ütopyacılara, "İnternet ütopyanızdan uyanın, sosyal medya, demokrasiden çok diktatörlüğe yarıyor." veya "Olup bitene 'Silikon Vadisi'ndeki kapitalistlerin pembe gözlüklerinden bakmayın!" şeklinde uyarıda bulunmaktadır. Morozov'a göre teknoloji ne kadar iyi tasarlanırsa tasarlanırsa, sonuçta insanlar ve siyaset tarafından yönetilmektedir, Twitter ve Facebook, Amerikalı kapitalist şirketlerdir. İktidarlar, muhaliflerin bilgisayarına casus yazılımlar sayesinde sızabilmekte, sosyal medyadaki diyaloglarını izleyebilmekte, muhalifleri ve bağımsız yayıncıları siber saldırılarla taciz etmektedir. Siber takip ve taciz teknolojileriyle muhalefete dair iletişim, deneyim ve eylem bilgileri, otoriter rejimlerin eline geçmektedir. Hükümetler, sosyal medyayı hemen sansürleyemese de "halkın sesi" kılığına girmiş trolleri, kriz yönetimi yapması için internet alanına sürmektedir (Başaran, 2015: 73-76). Sosyal medya şirketleri, reklam, sömürü, gözetim, sansür ve eylemliliğe yabancılaştırma gibi olgular üzerinden ciddi riskler barındırmaktadır (Uyanık, 2015: 239).

## II. BÖLÜM: YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER ODAĞINDA FEMİNİST HAREKETİN TARİHSEL VE KURAMSAL BOYUTLARI

Yeni toplumsal hareketler içinde toplumsal yapılara ve katmanlara damgasını vuran hareketlerden biri, kadın hakları hareketi veya feminist hareket olmuştur. Feminist hareket, bireyleri, kitleleri ve toplumsal yapıları dönüştürerek yüzyıllardan beri etkili toplumsal hareketlerden biri olmaya devam etmektedir. Feminist hareket, içinde bulunduğu toplumsal yapıda, cinsiyetler arasındaki eşitsizliğe dayanarak var olan toplumsal cinsiyet rejimlerini ele almakta, bu toplumsal cinsiyet rejimleri içinde köklenen ayrımcılığı, cinsiyetlendirilmiş şiddeti etkili bir şekilde tartışmaya açmaktadır. Toplumsal yapının her alanında etkin bir şekilde yürütmeye çalıştığı bu tartışmayla tüm cinsiyetler adına adil bir yaşam oluşturmak için hâkim eril paradigmayı değiştirmeye çalışmaktadır.

Aynı zamanda feminist hareket, kapitalist yapıların, ataerkil yapılarla iç içe geçmiş konumlanışlarını ortaya çıkararak kadınların kamusal alandan dışlanmasına ve yeniden üretimin alanı olan özel alanda ezilmesine dair çeşitli mağduriyetleri görünür kılmak ve bu durumları ortadan kaldırmak için çabalamaktadır.

Toplumsal hareketler tarihinde önemli bir yeri olan Fransız Devrimi'ni gerçekleştiren liberal ideolojinin, kurduğu kapitalist ekonomik sömürü sistemin işleyişini, milliyetçilik, ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi üç temel tema kolaylaştırmaktadır. Kapitalizmin veya neo-liberalizmin sırtını dayadığı sistemlerden biri de ataerkil yapının köklü ilişkileri olmaktadır. Dolayısıyla da yaşamın her alanında liberal ideoloji ile ataerkil sistem arasında, gizli semiyotik bir ilişki bulunmakta, cinsiyetçilik, neo-liberal politikaların, sömürü düzenine ait resminin önemli bir parçasını tamamlamaktadır (Wallerstein, 2001: 31-32).

Kapitalizmin sömürü düzenine ait bu resimde, erkeklerle kadınlar arasında var olan hiyerarşik iş bölümü ve sömürü dinamikleri, egemen üretim ilişkilerinin, belirli bir çağa ve topluma ait sınıfsal ilişkilerinin ve daha genel olarak ulusal ve uluslararası iş bölümünün bütünleyici bir parçasını oluşturmaktadır. Toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin veya cinsiyete dayalı iş bölümünün kökleri çok eskilere uzansa da kadınlar ve erkekler arasında dikey ve eşitsizliğe dayalı ilişkilerin, sadece geçmişe ait bir sorun olmayıp günümüzde hem kapitalist ulus devletlerde hem de sermaye birikiminin dayatmaları doğrultusunda küresel kapitalizme entegre olan tüm alanlarda, çeşitli formlarda cinsiyetçi politikaların uygulanmasıyla devam etmektedir (İçli, 2018: 134).

Aydınlanma döneminde, ataerkil ve kapitalist kültürün iç içe geçmiş formları, kadın aydınların dikkatini çekmiştir. O dönemde, ilk önce bireysel karşı çıkışlarla sonrasında ise örgütlü karşı duruşlarla ataerkil ve kapitalist sömürü sistemi analiz edilmeye ve bu analizlerle feminist bir teori ve mücadele hattı oluşturulmaya başlanmıştır. Dolayısıyla feminist mücadele, toplumsal yapıları değiştirmek, kadınların toplumsal yapılar içinde daha eşit ve özgür koşullarda bulunmasını sağlamak için toplumsal hareketler içinde yerini almıştır.

Latince’de kadın manasına gelen “femine” sözcüğünden türetilen feminizm, kadınların sadece kadın olduğu için karşı karşıya kaldığı zorluk, baskı ve ezilmişlik durumlarını araştıran ve öncelikli olarak kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi amaçlayan bir bilim alanı olarak 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış, Fransızca’ya 1837’de, İngilizce’ye ise 1890’larda girmiştir (Sevim, 2005: 7).

Fatmagül Berktaş’a (2014:3) göre feminizm, kadınların, erkek egemen bir sistemde, erkeklerden farklı bir cinsiyete sahip olduğu için maruz kaldığı baskı ve sınırlandırılmaların yarattığı haksızlıkları, toplumun maddi ilişkilerinden zihinsel

yapısına kadar ortadan kaldırabilmek için bir mücadelenin örgütlenmesini ifade etmektedir.

Bell hooks'a (2000: VIII) göre de feminizm, cinsiyetçilik veya cinsiyetçi sömürü ve zulmü, ortadan kaldırmak için oluşturulmuş bir toplumsal harekettir. Leslie Steeves (1994: 107) göre ise feminizm, kadınların, ataerkil iktidarlar tarafından tarihsel ve evrensel olarak değersizleştirilmesi gerçekliği ve bu ilişkinin değiştirilmesi gerekliliği üzerine mücadele yürütmektedir.

Feminist hareket, mücadelesini, ortaya çıktığı 18. yüzyıldan günümüze kadar olan süreçte, cinsiyetçiliğin hem kapitalizmle hem de toplumsal yapının diğer katmanlarındaki farklı cinsiyetçi formlarla çok kapsamlı ve çok kesişimli bir şekilde yürütmektedir.

Nancy Cott'a (1987: 5-9, 35) göre feminizm kavramı, Amerikan politik söylemine, 1911-1912'de, Oy Hakkı Hareketi ile girmiştir. Ancak, Oy Hakkı Hareketi, feminizmin gelişiminde merkezi bir rolde olmasına rağmen feminizm, bir ideoloji olarak Oy Hakkı Hareketi'nin eşit temsilliyet talebinin ötesine geçerek kadınların yaşam alanları olan politik, sosyal, ekonomik, kültürel ve özel alanlarının hepsini kökten değiştirmeye zorlamakta ve bu özelliğiyle de feminizm, ideolojik olarak politik yelpazenin solunda konumlanmakta ve sosyalizmden etkilenmektedir.

Feminist teoride, ataerkil toplum yapısı, erkek egemen iktidar ve onun baskı araçları, kadının toplumdaki statüsü, ev içi ve dışındaki rolleri, kadının ezilmişliği ve sömürüsü, cinsiyet çeşitlilikleri, kadınların baskı altında tutulmasının engellenmesi, kadının özgürleşmesi, kadın haklarının meşrulaştırılması, kamusal veya özel alandaki eylemlerde kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması gibi sorunsallar geniş ölçüde tartışılmaya başlanmıştır. Böylece feminist hareket, kadınların her türlü ekonomik, siyasal, sosyo-kültürel ve toplumsal eşitliğini savunan, iş, eğitim, çocuk bakımı gibi

konularda eşit statü talep eden, sağlık açısından yasal kürtaj hakkı için mücadele yürüten, sosyal olarak kadına yönelik şiddetin önlenmesi, tecavüz ve tacizin ortadan kaldırılması gibi çeşitli mücadele alanlarını (Taş, 2016: 163-165) kapsayan hem uzun bir tarihselliğe hem de mücadele alanı olarak geniş bir yelpazeye sahiptir.

Marie Jenny Howe, feminizmin, herhangi bir sorun veya reform ile sınırlı olmayıp eşit haklar, eşit yasalar, eşit fırsat, eşit ücret, eşit yaşam standartları ve tamamen yepyeni insani bir eşitliğin dünyasının yaratılmak istendiğini dolayısıyla da feminizmin tek bir hareket veya örgüt olmadığını, olamayacağını, kadınlar için politika, ekonomi, sosyal ve kültürel yaşam gibi çeşitli alanlarda özgürlük ve eşitliği talep ederek geniş bir mücadele alanı açtığını belirtmektedir. Dolayısıyla feminizm, toplumsal cinsiyet eşitsizliği eleştirisi ile sadece sosyal bir sistemi değil; tüm siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel sistemi değiştirme çağrısını içeren bir ideoloji olarak tanımlanmaktadır (Akt. Rabinovitch-Fox, 2014: 85-86). Bu yüzden de feminizm, ekonomi, politik ve kültürel alanlarda üretilen birçok teori ile bir eklemleme ilişkisi geliştirmektedir.

Feminist bir perspektifle kapsamlı bir değişim gerçekleştirmek için Aydınlanma dönemi sonrası kadınlar, toplumsal, siyasal, sosyal, hukuki, idari ve pek çok alanda var olan eşitsizliklere ve kadının toplum içindeki rolüne karşı mücadele başlatmıştır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren kadınların erkeklerle eşit statü, eşit haklar ve eşit özgürlük alanlarına erişmek için verdiği mücadele, feminizm kavramını ortaya çıkarmış, bu kavram da temelde cinsiyet ayrımcılığına karşı duran, kamusal ve özel alanda kadınların deneyimlediği baskıların ve denetimlerin ortadan kaldırılması gerekliliğini savunan ve ataerkil yapılanmaların önüne geçerek kadınların meşru haklarına ulaşmada mücadele eden bir praksis haline gelmiştir (Taş, 2016: 163).

Kadın hareketi, kadınlar için kurtuluş hareketi, toplumun, herkese vaat ettiği eşitlik ve özgürlüğü, kadının kendi yaşamında da gerçekleştirme ve kadınları sınırlayan tüm toplumsal değerlerden, geleneklerden ve yaşam biçimlerinden kurtulma mücadelesidir. Bu mücadele kapsamında, her çağdan ve her kesimden kadın, önüne çıkan engellerin içeriğine, yaşadığı çağa ve ülke koşullarına göre baskının her türlü biçimine başkaldırmaktadır (Çakır, 2016: 58).

Bu başkaldırıcı hareketi gerçekleştiren kadınlar, deneyimlediği sorunların anlam çerçevelerini oluşturmak, bu sorunlar karşısında dayanışmak, örgütlenmek ve seslerini yükseltmek, kolektif kimlik ve kolektif eylem oluşturmak için bilgi ve iletişim araçlarını kullanmakta, kendi feminist kolektif eylem repertuarını oluşturarak hem kapitalist hem de ataerkil sisteme meydan okumaktadır. Bu özellikleriyle diğer temalar etrafında örgütlenmiş toplumsal hareketlerle feminist hareket ortaklaşmakta, kapitalist sisteme karşı mücadele etme konusunda da diğer toplumsal hareketlerle ortak bir mücadele hattı önerirken kadın hakları konusunda diğer toplumsal hareketlerden daha spesifik bir alanda mücadele yürütmektedir.

Feminist teori, mücadelesinin eksenine cinsiyetçilik kavramını oturtmakta, cinsiyetçilik kavramıyla kadın cinsine uygulanan ayrımcılığın, cinsiyetlendirilmiş şiddetin altını çizmekte ve Freudyen psikanalizden hareketle cinsiyet ayrımcılığını, ‘fallokrasinin’ (penis egemenliği) ortaya çıkardığı bir durum olarak tanımlamaktadır. Feministlere göre bazılarının ‘androkrasi’ (erkek egemenliği) ya da “patriyarka” (ataerkil) diye de tanımladığı fallokrasi, sadece bir egemenlik biçimini anlatmakla kalmayıp aynı zamanda erkeklerin, kadınlar üzerindeki egemenliğini yeniden ve yeniden üretmek için hukuk, siyaset, iktisat, ahlak, bilim, tıp, moda, kültür, eğitim ve kitle iletişim araçları gibi tüm kurumsal ve ideolojik aygıtları, varlığını sürdürmek için açıktan açığa veya gizil bir biçimde kullanmaktadır (Doğan, 2008: 32).

Feminist ideoloji, cinsiyetçiliğin, varlığını sürdürmek için çok geniş bir alana yayılmış kurumsal biçimlerini, toplumsal cinsiyet rejimi şeklinde kavramsallaştırarak ailede, eğitimde, dinde, hukukta ve toplumsal yapının her katmanında oluşan tüm hiyerarşik yapıları açığa çıkarmaya, kadını ezen bu hiyerarşik yapılar hakkında teori oluşturmaya ve bu teoriler çerçevesinde mücadele örgütlemeye çalışmaktadır.

### **A. Feminist Hareketin Tarihsel Bağlamı Olarak Dalgalar Metaforu**

Amerikalı feminist teorisyenler, feminist ideolojiyi, tarihselliği içinde anlamak için “dalga” metaforunu kullanmaktadır. “Dalga” metaforu, kadınların, o tarihsel koşullar içinde ele aldığı belli sorun setlerine, farklı seslerin, tartışmaların, kesişimselliklerin ve nesillerin varlığına işaret etmektedir (Buszek, 2006: 17-19).

Feminist ideolojinin her bir dalgası, feminist hareket tarihinin, farklı fikirlerin tarihi olduğunu, aynı zamanda birleşik bir gündem üzerinden mücadele ettiğini, her bir dalga arasında güçlü bir süreklilik bulunduğunu, bir dalgada var olan teoriler, talepler, tartışmalar genellikle bir önceki veya bir sonraki dalganın hazırlayıcısı veya besleyicisi olduğunu göstermektedir. Dalga metaforu, feminist hareket tarihinin nereden geldiğini ve nasıl dönüştüğünü göstermek, feminizm hakkında araştırma ve konuşmayı kolaylaştırmak için en iyi yöntemdir (Grady, 2018).

Feminist hareketin dalgalar şeklinde ayrılan tarihsel sürecinde, feminist kadınlar, evrensel ve bireysel meşru haklarını elde etmek için mücadele ederken fikirselleşmiş ve eylemsel repertuarlarını, çeşitli ideolojilerden, farklı anlayış ve kuramlardan yararlanarak şekillendirmektedir. Böylece feminist teori, kendi içinde yeni söylemlerin, eylemlerin, algıların, kuramsal yaklaşımların (Taş, 2016: 163-164) ve kolektif eylem repertuarlarının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bu çerçevede feminist hareket, değişen toplumsal dinamiklere göre eylem ve örgütlenme tarzını, dönemsel olarak belirlemekte, anlam haritasını toplumsal alanda gerçekleştirdiği değişim ve

dönüşümlerle sürekli zenginleştirmekte (Doğan, 2008: 32) ve yol haritasını değişen koşullara göre güncellemektedir. Bu yüzden de feminist hareket, oldukça güncel, dinamik, kitlesel, diğer toplumsal hareketlerle ortak hareket etme ve birlikte politika üretme kabiliyeti yüksek bir mücadele biçimi olma özelliğini göstermekte ve toplumsal hareketler tarihi içinde, toplumsal yapıların dönüşümü için önemli bir mücadele hattı çizmektedir.

Feminist hareket, yeni toplumsal hareketlerin de bir özelliği olduğu üzere yürütülen eylem ve etkinliklerde, bilinç yükseltme gruplarında, yayın, kampanya ve vakıf gibi örgütlenme biçimlerinde, eşit katılıma dayalı yapılar şeklinde örgütlenip hiyerarşik bir yapılanmaya karşı çıkmaktadır. Hiyerarşinin olmadığı bir örgütlenme yapısı, uzlaşma (konsensus) ile karar alma süreçleri, şiddetin her türüsüne karşı olma, yaratıcılık ve gönüllülük, feminist harekette mücadeleyi örgütleyen özellikler olmaktadır (Kara, 2006: 27-28).

Ayşe Düzkan'a göre feminizm, kadının, kadın olma durumundan bahsettiği, yani kadının kendinden söz ettiği, çok doğrudan, dolaylımsız bir harekettir (Düzkan ve Ahıska, 1994: 153).

Feminizm hem araştıran hem de araştırılan öznenin kadın olduğu, kadının kadından yani kadınların birlikte öğrendiği bir ideolojidir. Bu ideolojinin her bir dalgası, bir önceki dalganın tartışmalarını kapsamakta, o dönemdeki toplumsal, politik, ekonomik, kültürel, hukuki ve teknolojik yapılara göre şekillenen yeni söylemlerle kendini revize etmekte, kadına dair hem geçmişten gelip devam eden hem de güncel sorunlara karşı politika ve eylem üretmektedir. Bu da feminist hareketin, içinde farklı kuşaktan ve farklı politik geçmişten gelen kadınların yan yana durma, dayanışma, kuşaklar boyunca ve kuşaklar arası politika üretme becerisini açığa çıkarmakta ve feminist ideolojiyi zenginleştirmektedir. Feminist hareket, 18. yüzyıldan günümüze

kadar kendi teorik tartışmalarını, taleplerini, mücadele pratiklerini, örgütlenme biçimlerini ve kazanımlarını gerçekleştirip mücadelenin ruhunu bir sonraki kuşağa aktaran dört dalga şeklinde zamansal ve talepsel sınıflandırılmaya tabi tutulmaktadır.

Feminist mücadele tarihinin dört dalga şeklinde sınıflandırılması, yeni toplumsal hareketler içindeki kopuş ve süreklilik teorilerinin tartışmasına, feminist hareket içinden bir cevap niteliği taşımaktadır. Feminist mücadelenin dört dalga olarak değerlendirilmesi, feminist hareketin sürekliliğine vurgu yapmakta, birinci dalga ile diğer üç dalga arasında “kadın kimlik”ini ele alma noktasında bazı farklılıklar olduğu kabul edilse de bu farklılıkların, daha çok toplumların sosyal, siyasal, ekonomik bağlamlarındaki değişikliklerden kaynaklandığı öne sürülmekte ve dalgalar metaforu, feminist mücadelenin, süreklilik ve bütünlük içinde ele alındığını göstermektedir.

### **1. Birinci Dalga Feminist Hareket: Eşit Oy Kullanma, Eşit Eğitim, Eşit Mülkiyet Hakkı**

Feminist mücadelenin merkezinde yer alan kamusal ve özel alan tartışmalarının kökeni, Aydınlanma döneminin başlamasında önemli bir rol oynayan toplum sözleşmesi kuramcılarında kadar gitmekte ve birinci dalga feminist hareket, toplum sözleşmesi kuramcılarının kamusal ve özel alan tanımlarıyla kadın ve erkeğin bu alanlarda konumlandırılması üzerine ürettiği tezlere dayanmaktadır (Bozkurt, 2021: 131).

Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi toplum sözleşmesi kuramcılarının ortaya attığı düşünceler, 18. yüzyıla kadar kamusal alan, özel alan ve devlet gibi alanların tanımını, kadınların ve erkeklerin bu alanlardaki rolünü belirlemektedir. Toplum sözleşmesi kuramcıları, kamusal alan ve sivil toplumu, aynı anlamda kullanmakta ve bu alanı, hakların, eşitliğin, başarının ve mülkiyet ilişkilerinin gerçekleştiği erkek alanı olarak kabul ederken özel alanı da kadınla bütünleşen, kan bağları ve doğal yakınlıklarla sınırlı bir alan olarak kabul etmektedir. Sivil toplumda,

erkek ailenin efendisi olurken kadın da onun emrinde ve siyasal iktidar karşısında erkeği aracılığıyla temsil edilen konumundadır. Friedrich Hegel'e göre sivil toplumun ve devletin oluşması, yaşamın kamusal alanda sürdürülmesi, erkeğin doğasıyla ilgiliyken kadının doğası, onun aileyle sınırlı kalmasını gerektirmektedir. Toplum sözleşmesi kuramcılarına göre kadının doğası, yakınlığı, doğallığı, duygusallığı, özel olanı ve sürekliliği temsil ederken erkek doğası, evrenselliği, rasyonaliteyi, uzaklığı, özgürlüğü ve bencilliği temsil etmektedir. Bu düalist anlayıştan da kadının, erkekten daha az zeki ve fiziksel anlamda daha güçsüz olduğu inancı ortaya çıkmakta ve kadın, kamusal alan, akademik hayat ve ekonomik üretim ilişkilerinin dışına itilmektedir (Çaha, 1994: 79-80).

17. ve 18. yüzyıl boyunca kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu varsayımı, neredeyse evrensel bir kabul sayılmaktadır (Donovan, 2014: 25). 18. yüzyıldan başlayarak sonraki yüzyıllarda da artarak devam eden feminist itirazların yöneldiği nokta, toplum sözleşmesi kuramcılarının kesin sınırlarla çizdiği özel alan, kamusal alan, sivil toplum ve devlet alanı gibi alanların, kadın ve erkeklere adil bir şekilde açılmaması ve kadının birçok alandan dışlanarak aile içine hapsedilmesidir. Kadınları, özel alana hapseden ve köklerini, toplum sözleşmesi kuramcılarının siyaset felsefesinden alan bu cinsiyetçi bakış açısına karşı ilk örgütlü feminist mücadele dalgası, ABD ve Avrupa'da oy hakkı hareketleriyle başlamakta ve kadınlar, bu mücadele ile kamusal alana çıkmayı ve bu alanı dönüştürmeyi hedeflemektedir.

İnsanların, hükümetlerin dahi müdahale edemeyeceği, vazgeçilmez doğal hakları olduğu fikri hem Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin (1776) hem de Fransa İnsan Hakları Bildirgesi'nin (1789) en temel noktasını oluşturmasına rağmen bu iki bildirgedeki doğal haklardan kadınlar yararlanamamıştır. Dolayısıyla birinci dalga feminist hareket, başta oy hakkı olmak üzere kadınların doğal hakları elde etmesi için

mücade yürütmüş, Fransa'da 1791'de Olympe de Gouges tarafından kaleme alınan "Kadın ve Kadın Yurttaşın Hakları Bildirgesi" ile Elizabeth Stanton tarafından kaleme alınan ve 1848'de New York'ta okunan "Duygular Bildirgesi", feminist mücadelenin başlangıç noktasını oluşturmaktadır (Donovan, 2014: 22-23).

Oy hakkı mücadelesi etrafında yoğunlaşan birinci dalga feminist hareketin temel amacı, kadınların vatandaşlık hakkı elde etmesi ve kadınların kamusal alana erkeklerle eşit bir düzlemde girebilmesidir. Oy hakkı mücadelesi, Amerika ve Avrupa'da hızla yayılmış ve kadına, kamusal alanda eşit haklar talep etme yönünde kazanımlar sağlamıştır. Erkeğin, toplumsal kurumlar üzerindeki egemenliğine son vermeyi amaçlayan ilk feminist dalga, Amerika'da 1840, İngiltere'de 1850, Almanya ve Fransa'da 1860 ve İskandinav ülkelerinde 1870'lerde gelişmeye başlamıştır (Çaha, 1994: 81).

Birinci dalga feminist hareketin, farklı coğrafyalardaki oy hakkı mücadeleleri ekseninde, kamusal alana dair elde ettiği haklar, Aydınlanma fikrinin temeli olan "Doğal Haklar Yasası"nın feminist yorumuna dayanmaktadır (Doğan, 2008: 33). 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başlarında belirginleşen birinci feminist dalga, 1792'de Mary Wollstonecraft'ın "*Kadın Haklarının Savunusu*" (*Vindication of the Rights of Women*) adlı eserinde belirlemiş olduğu talepler üzerine inşa edilmekte (Donovan, 2014: 21), bu talepler, genel hatlarıyla kadınların oy kullanması, eğitimde fırsat eşitliği ve kadınların mülkiyet hakları üzerine kurulmakta ve dönemin koşulları içinde doğal haklar niteliği taşımaktadır (Taş, 2016: 167).

Birinci feminist dalganının mücadelesi bir anlamda, toplum sözleşmesi kuramcılarının kadınlara kapattığı kamusal alanlarda, kadınların kendilerine alan açma ve kadınların ontolojik olarak erkeklerle aynı değere sahip olduğunu gösterme çabasıdır.

Aydınlanma düşünürleri içerisinde John Locke ve diğer liberal kuramcılarının savunduğu Doğal Haklar Yasası: “Her erkek, yeterli derecede akli olarak kabul edilir ya da ‘doğal’ olarak bir aileyi yönetme kapasitesine sahiptir. Kadınlar ise, Locke’un teorisine göre, ‘doğal’ olarak akıldan yoksun görünürler ve ‘doğal’ olarak ‘özgür ve eşit birey’ statüsünün dışında tutulur, nitekim kamusal hayata katılmaları da uygun değildir.” (Bannan’dan akt. Donovan, 2014: 28) iddiaları ile kadını, kamusal alanın dışına itmektir. Toplum sözleşmesi kuramcılarında göre kadın, akıldan yoksundur ve bu yüzden de kamusal alanda var olabilmesi ve kamusal alanda iş yürütebilmesi pek mümkün değildir.

Wallstonecraft, aydınlanma düşüncesinin kadın doğasına getirdiği yorumlara sert bir şekilde karşılık vererek kadınla erkekte aklın aynı olduğunu, erkeğe atfedilen rasyonalite, fazilet ve bilgi gibi değerlerin, kadına da atfedildiğinde erkekle kadının eşit olmaması için hiçbir sebep kalmayacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla feministler, cinsiyete dayalı iş bölümünün, eşitlik prensibine göre yeniden oluşturulması ve kadınlıkla erkekliğe yüklenen anlamların yeniden gözden geçirilmesini talep etmektedir. Toplum sözleşmesi kuramcılarında John Stuart Mill, Wallstonecraft’ın yolunda giderek 1869’da yazdığı “*Kadının İnkincilliği*” (*the Subjection of Women*) adlı yapıtında, kadının da erkek gibi ekonomik, kültürel ve sivil haklara sahip olması gerektiğini, liberal ideolojinin bir gereği olarak kadının da mutluluğun kaynağı olan zevk ve elem gibi dürtülere sahip olduğunu ve dolayısıyla erkekle aynı sivil haklara sahip olabileceğini savunmaktadır (Çaha, 1994: 81).

Doğal Haklar Yasası gibi Amerikan Bağımsızlık Bildirisi (1776) ve Fransa’nın İnsan Hakları Bildirgesi’nde (1789) de kadın ve kadın haklarından bahsedilmediğini düşünen feministler, sosyal ve siyasal alanda birçok talepte bulunmaya başlamıştır (Taş, 2016: 167).

Doğal haklar kuramı geleneğinden gelen feminist kuramcılar, kadınların, birer vatandaş olarak erkeklerle aynı temel haklara sahip olduğunu ileri sürmektedir. Doğal haklar kuramını, kadın haklarına uyarlayan en erken çalışma, Elisabeth Cady Stanton tarafından yapılmış ve bu çalışma, 1848'de New York'ta Seneca Falls Kongresi'nde "Duygular Bildirgesi" olarak okunmuştur. Doğal haklar kuramında temellenen bu feminist belge, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi üzerine neredeyse kelime kelime oturtulmuştur. Hükümetin Bağımsızlık Bildirgesi'ni yazarken kadınların onayını almamış olmasına bir tepki olarak ortaya çıkan "Duygular Bildirgesi"yle kadınların kamusal işlere katılmaları, kadınların, o güne kadar reddedilen doğal haklarının tanınması, oy hakkı, kamusal hizmetlere katılma hakkı ve bunun gereği olan eğitim hakkı taleplerinin gündeme getirilmesi, birinci feminist dalgayı başlatan önemli bir adım olmuştur. Duygular Bildirgesi'ne göre kadınlar:

Bütün erkekler ve kadınlar eşit olarak yaratılmış ve yaratıcıları tarafından verilen vazgeçilmez haklara sahiptir. Bu hakların arasında yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinden koşma hakkı bulunmaktadır. İnsanların bu haklarını korumak için de güçlerini, yönetilenlerin rızasından alan hükümetler kurulmuştur. Bu hakikatleri aşıkâr sayıyoruz (Donovan, 2014: 29-30).

düşüncesini savunmaktadır. Bu bildiriyle birinci dalga feministlerin, Doğal Haklar Yasası'na dayanarak kadınları, kamusal alanda var edebilecek olan oy verme, yönetime katılma ve eğitim gibi hakları içeren (Doğan, 2008: 33), kadınların bir anlamda kendi doğal haklar yasasını deklare ettiği ve bu yasaya imza attığı, bir mücadele hattının başlangıcı olmuştur.

ABD'de siyasi eşitlik mücadelesi, Temmuz 1848'de, New York'ta Seneca Falls Kongresi'nde, iki yüz altmış kadınla kırk erkeğin katılımı ve Duygular Bildirgesi'nin okunmasıyla başlamış ve sonraki yıllarda ardı ardına, 1890'da Wyoming'de, 1893'te Colorado'da, 1896'da Utah'da ve sonrasında diğer eyaletlerde, kadınlar, oy hakkını elde etmiştir. 26 Ağustos 1920'de, Tennessee eyaleti, 19. yasa değişikliğiyle kadınların oy hakkını güvence altına alan en son eyalet olmuştur (Antell, 1976: 203-205). Böylece

1848’de, ABD’de, Oy Hakkı Hareketi hem yetmiş iki yıl sürecek olan bir mücadele sürecini (Tutt, 2010: 1474-1475) hem de birinci feminist dalgayı başlatarak kadınların oy hakkını elde etmesi, eğitim ve istihdamda eşit fırsatlar kazanması ve mülk sahibi (Grady, 2018) olması gibi o günün koşullarında oldukça radikal olan hedefleri gündemine almıştır.

Kadınların oy hakkı mücadelesi ve dolayısıyla birinci dalga feminist hareket, dünya genelinde, 19. ve 20. yüzyılda, modernizmle ortaya çıkan ulus devletlerde görülmeye başlamış, ABD’de yetmiş iki yıllık mücadele süreci, Avrupa, Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda’daki kadın hakları hareketlerine ilham vermiştir (Dolton ve Graham, 2014: 31). Tüm dünyada, feminist hareketin ve feminist eylem repertuarının mihenk taşı olan Oy Hakkı Hareketi, ABD’de, ilk kitlesel kadın hakları hareketi olma özelliğini taşımaktadır (Williams, 2016: 146).

ABD’de birinci feminist dalganın başlamasını sağlayan Oy Hakkı Hareketi, kadınların, kamusal alanda, aktif birer siyasi özne olabilmesi ve toplumsal değişimi, kadın hakları lehine çevirebilmesi için (Derleth, 2019: 12) beyaz ve orta sınıf kadınlar tarafından başlatılmış, aynı toplumsal ve zamansal bağlamda mücadele veren kölelik karşıtı, içki tüketiminde ölçülülük hareketi (Antell, 1976: 204) ve ABD’de iç savaş sonrasında ücretlerin arttırılması, ekonomik eşitsizliğin ortadan kaldırılması, ırkçılığın son bulması, bedensel özerkliğin sağlanması taleplerinde bulunan birçok toplumsal hareketle birlikte mücadele ederek (Derleth, 2019: 10) farklı toplumsal hareketlerin birbirine eklemlenmesini, birbirinin varlığına meşruiyet kazandırmasını, hareketlerin kitleselliğe ulaşmasını ve toplumsal hareketler politik literatürünün gelişmesini sağlamıştır. ABD’de Oy Hakkı Hareketi’nin toplumsal değişimi hedeflemesi, orta sınıf kadınlar tarafından başlatılması ve farklı alanda mücadele yürüten birçok toplumsal

hareketin kesişimselliğinde eylem üretmesi, yeni toplumsal hareketlerin özellikleriyle örtüşmektedir.

Kadınlar, ABD’de Amerikan Özgürlük Hareketi’nde olduğu gibi Fransa’da da Fransız İhtilali’nde aktif rol oynamış, Pauline Leon, Clarire Lacombe ve Olympe de Gouge, Fransız Devrimi sürecinde kadın haklarını savunan üç önemli isim olmuştur. Gouge “Kadın Hakları Bildirgesi”ni yayımlamış ve bu bildirmede “Kadına giyotine gitme hakkı tanınıyor, öyleyse kadının kürsüye çıkma hakkı da olmalıdır.” cümlesiyle seslenmiştir. Gouge, Fransız Devrimi sonrasında, kadınlara yeterince hak tanınmadığını, sürekli dile getirince eski rejim taraftarı olmakla suçlanıp giyotine gönderilmiştir. Birçok feminist tarihçiye göre “Bütün insanlar Tanrı önünde eşittir.” ilkesini barındıran Kuzey Amerika Bağımsızlık Bildirgesi gibi Fransız Devrimi’yle gelen eşitlik ilkesi de sadece beyaz, burjuva erkekler için uygulanmıştır. Bu yüzden kadınlar, erkeklerle eşit haklara sahip olamamış, seçme ve seçilme hakkı onlara tanınmamıştır. Bazı feminist tarihçilere göre Fransız Devrimi, kadınların devrim için uğraşlarını ödüllendirmemişse de kadınlar, bu süreçte kendilerini kuşkusuz geliştirmiş, toplantılar, dernekler, broşürler ve mitingler gibi kolektif eylem taktikleri, kadınları, geri adım atamayacağı bir bilinçlenme düzeyine taşımıştır. Ayrıca bu tarihten sonra kadının konumu, yalnız aile içindeki rolüyle değil; toplumdaki rolüyle de tartışma konusu olmaya başlamıştır (Sevim, 2005: 33-35).

Birinci feminist dalga, 18. yüzyıldan itibaren kamusal alan kavramını tartışmaya açarak eşitlik/farklılık, özel/kamusal gibi karşıt kavramlardan hareket ederek kadını, kamusal alanın merkezine oturtmaya çalışmış ve onu, özel alanla özdeşleştiren toplum sözleşmesi kuramcılarının yaklaşımlarını tersine çevirmiştir (Çaha, 1994: 79). Birinci feminist dalganın temsil süreçlerinde, çalışma hayatında, eğitimde ve mülkiyet haklarında erkeklerle eşit olmaya yönelik mücadelesi, dünyada kadınların yasal olarak

daha iyi bir konuma kavuşmalarını beraberinde getirmiş ancak yasal düzlemedeki bu değişim, eşitsizliklerin gündelik hayatta ve üretim ilişkilerinde bertaraf edilmesi için yeterli olmamıştır. Hatta iktidarların yasal eşitlik söylemi pek çok yerde sınıfsal, ulusal ve cinsel eşitsizlikleri örtmek için araçsallaştırılmıştır (Özlen, 2019).

Bu bağlamda, devletlerin eşitlik politikaları, hukuksal normların ve kurumsal kuralların cinsiyet, etnik, ırksal ve dinsel farklılıkların sosyolojik kategorilerini ele almadan eşit uygulamalarda bulunulması anlamını taşıdığı için kadının, erkek normlarıyla şekillenmiş bir dünyaya çekilmesini gerektirmektedir. Kadının, çekilmek istendiği bu alanın, fallus odaklı değerlerden oluşan tarihsel derin kökleri bulunmaktadır. Bu yüzden de eşitlikçi feministlerin argümanları, kadını, erkek değerlerine entegre etme riski taşımakta, eril-merkezli sivil toplum değerlerini tartışmaya açmakta, eşitlik politikasının kamusal alanda “homojen” bir sivil toplumun ortaya çıkma riskine işaret etmektedir (Çaha, 1994: 83-84).

Böylece birinci dalga feminist hareketin eşitlik talebinin bünyesinde barındırdığı handikaplar, ikinci dalga feminist hareketin ana tartışmalarını oluşturmuş ve feminist kadınlar, eşit olma talebinin, eril değerlerle kuşatılmış kamusal alanda, bu değerlere göre rol oynama dayatmasını fark etmeye ve bu duruma karşı talep ve stratejilerini değiştirmeye başlamıştır. Dolayısıyla feminist mücadele, genel hak taleplerinden daha çok mikro alanlardaki hak taleplerine evrilmiştir.

Aydınlanma dönemiyle birlikte bütün dünyada olduğu gibi Osmanlı’da da 19. yüzyılda toplumsal değişimler yaşanmaya başlamış, 1808 Sened-i İttifak, 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı, 1876 Kanuni Esasi ve 1908 İkinci Meşrutiyet ile beraber modernleşme ve yüzünü Avrupa’ya dönen Osmanlı içinde, kadının, özel/kamusal alanda konumlanışı tartışılmaya başlanmıştır. Böylece kadınlar, Osmanlı

toplumunun yüzünü Batı'ya çeviren en önemli kanadını oluşturmaktadır (Çaha, 2018: 91-92).

Tanzimat'tan Meşrutiyet'e kadar olan süreçte, batılılaşma yanlıları ile gelenekçiler arasında kadın konusu tartışma yaratmıştır. Batılılaşma taraftarlarının kadınlarla ilgili isteklerini manevi değerlere saldırı olarak gören muhafazakâr çevreler, kadınla erkek ilişkilerinin şeriat kurallarına uygun olarak devam etmesi gerektiğini savunmaktadır. Batılılaşma yanlılarıysa kadının konumunun, ülke olarak geri kalmanın önündeki en önemli sebeplerden biri olarak görmekte ve kadının sosyal hayata katılmasını savunmaktadır. Dönemin kadın meselesi de bu tartışmalar etrafında dönmektedir (Kaplan, 1999: 472).

Bu tartışmalar sürüp giderken Osmanlı Devleti'nin girmiş olduğu batılılaşma yolu, kadınları modern hayatın bir parçası haline getirmek için eğitime önem vermek zorunda bırakmıştır. 1858'de ilk kız rüştiyelerinin, 1860'larda ise kız öğretmen okullarının, 1869'da ilk sanayi okullarının açılması, eğitime erişen kız öğrencilerin sayısının artması ve 19. yüzyıl sonunda, kızların eğitim derecelerinin liseye kadar yükselmesi, kadınların öğretmenlik mesleğine girmesini sağlamıştır. Böylece kadınlar, çalışma hayatına ilk olarak eğitim alanıyla başlamıştır (Güzel, 1985: 858).

Tanzimat döneminde, batılılaşma ile birlikte kadınlar, çalışma hayatında ve kamusal kurumlarda, 1873'te bir kadının ilk defa öğretmen olarak atanması, 1881'de okul töreninde bir kadının kamusal alanda konuşma yapması ve 1883'te okullara kadınların yönetici olarak atanmasıyla görünmeye başlamıştır. Bununla birlikte sanayide de çok sayıda kadın istihdam edilerek kamusal alanın kapıları kadınlara açılmıştır. 1897'de, İstanbul Kibrit Fabrikası'nda çalışan işçilerin %50'sinden fazlasını kadınlar oluşturmaktadır (Çaha, 2018: 98).

Serpil akır'a (2016: 22-23) göre Osmanlı'da feminist kadınlara, kamusal alanda, politikada, hukuki haklarda ve eğitimde eşitlik talebini, yayımladıkları gazete ve dergilerle duyurmuştur. Tanzimat Fermanı ve II. Meşrutiyet'in ilanının getirdiği toplumsal ve kültürel değişimlerden alınan gle kadınlara, Cumhuriyet'in ilanına kadar kırka yakın kadın dergisi yayımlamıştır.

Bu dergilerin bir kısmı, kadının toplumsal ihtiyaçlarına karşılık vermek, kadını güçlendirecek konuları tartışmaya açmak ve çözüm üretmek için yayın yaparken bir kısmı da direkt feminist politikalar üretmek ve kadın hareketine fikirsel olarak öncülük etmek için yayın hayatına başlamıştır. "*Kadınlara Dünyası*" dergisi, bu Őiarla ortaya çıkararak 1913-1921 yılları arasında, kadınların özgürlük ve eşitlik mücadelesine engel olan tüm konuları tartışmaya açan ve sadece teorik tartışmada kalmayıp 1913'te Osmanlı Mdfaa-i Hukuk-i Nisvan Cemiyeti'ni kurarak eylemsel anlamda da nc gelişmeleri başlatmıştır. Osmanlı dönemindeki feminist bakış açısıyla çıkan kadın dergileri ve bu dergi çevrelerinden kurulan kadın dernekleri, kadınların mücadelelerini somut olarak gösteren en önemli iletişim ve örgütlenme aracı olmaktadır

Her yaştan kadının eğitim alabilmesi, yoksul kız öğrencilerin gereksinimlerinin karşılanması, kadınların mesleki eğitim alarak iş yaşamına girmesi amacıyla dernek, kütüphane, müze, atölye ve laboratuvarlar kuralarak kadınların toplumsal konumunun iyileştirilmesi amaçlanmış, müzik, resim, edebiyat, İngilizce ğrenimi ve bilimsel araştırmalar teşvik edilmiştir (akır, 2016: 59-107).

Osmanlı kadın hareketinde, gazete, dergi ve dernek faaliyetleri, kadın hakları mücadelesini desteklemek, kadınların kendi hikayelerini anlatmasını sağlamak, kadınların seslerinin duyulmasına yardımcı olmak, toplum içinde kadınların yaşadığı ezilmişlikler üzerine tartışma yaratmak ve yetişen genç nesil kadınların feminist bir bakış açısıyla eğitilmesi için kullanılmıştır. Aktivist kadınların, gazete ve dergi gibi

basılı yayınları kullanması ve dernek faaliyetleri yürütmesi, o tarihsel dönemde ABD ve Avrupa'daki toplumsal hareketlerin kullandığıyla özdeş bir kolektif eylem repertuarı kullandığını göstermektedir.

Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte kadın mücadelesi, Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyet'in ilanı ile devam eden batılılaşma sürecinin hız aldığı bir aşamada reformlarla taçlanmış. Bu süreçte kadınlar, Medeni Kanun ile gelen sosyal hakları ve aynı zamanda seçme ve seçilme hakkını içeren siyasal hakları kazanmıştır (Biriciklioğlu, 2006: 7). Kadınlar, Medeni Kanun'la çok eşli evliliğin yasaklanması, kadının boşanma hakkını elde etmesi, mirasta erkeklerle kadınların eşit olması, evlilik yaşının sınırlandırılması, mahkemelerde erkeklerle kadınların eşit haklara sahip olması ve evliliğin, bir memur aracılığıyla resmi bir boyut kazandırılması gibi hakları kazanmıştır (Çaha, 2018: 125-128).

Cumhuriyet döneminde, 1930'da yerel seçimler, 1934'te genel seçimler ve 1935'te on sekiz kadının, parlamento ya girmesiyle seçme ve seçilme hakkını kazanmıştır (Biriciklioğlu, 2006: 8). Osmanlı'daki feminist kadınlar, Cumhuriyet Halk Fırkası kurulmadan önce Kadınlar Halk Fırkasını kurmuştur. Ancak parti tüzüğü, resmi makamlarca çok sert bulunduğu için partinin kurulmasına izin verilmemiştir. Bunun üzerine parti kurucuları, Nezihe Muhittin ve arkadaşları, 1924'te daha ılımlı bir tüzüğe sahip olan "Türk Kadınlar Birliği" derneğini kurup kadınların taleplerini karşılamadığı için hükümeti eleştirmeye başlamıştır (Zihniöğlu, 2003: 150-151).

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında, kadınların elde etmiş olduğu haklar oldukça önemli kazanımlar olmasına rağmen Nezihe Muhittin öncülüğünde, Kadınlar Halk Fırkası'nın girişimlerinin Cumhuriyet yöneticileri tarafından karşılık görmemesi hatta yöneticilerin, bu mücadeleyi bastırmak istemesi, kadınların kazandığı hakların, bizzat devlet elitlerinin sınırları içine hapsedilmesi, bu hakların simgesel olduğu,

Türkiye modernleşmesinde kadın haklarının “devlet merkezli” geliştiği ve bu yüzden de “araçsal bir nitelik” taşıdığı yönündeki eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Osmanlı döneminde başlayan kadın hareketleri, Cumhuriyet döneminde devam edememiştir. Ancak 1980’lerden sonra yeni bir kadın hareketi yavaş yavaş yeniden ortaya çıkmaya başlamıştır (Biriciklioğlu, 2006: 11).

## **2. İkinci Dalga Feminist Hareket: Eşit Olma Hakkının Ötesinde Farklı Olma Hakkı**

1960'larda başlayıp 1990'lara kadar devam eden ikinci feminist dalga, daha çok savaş karşıtı hareketler, sivil haklar hareketi, azınlık statüsündeki halkların artan öz bilinçleri bağlamında ortaya çıkan etnik veya yerli hareketleriyle iş birliği yapması ve yeni sol akımın bu dönemdeki yükselişinden doğru farklı tartışmaları gündemine taşımıştır (Rampton, 2015). Eşitsizliği ve dışlanmayı yaratan ortamlara karşı çıkan ikinci dalga kadın hareketi, yeni kimlik kurgusu ve tanınma talebiyle kültürel ve siyasal alanda önemli değişimlere yol açabilecek bir potansiyeli beraberinde getirmektedir (Çayır, 1999: 32).

1960’larda başlayan ikinci dalga feminist hareketin, ev içi roller, ev içi şiddet, cinsler arası eşitlik, kadının bedeni ve doğurganlığı üzerinde söz sahibi olabilmesi, kürtaj hakkı, doğum kontrol araçlarına bedava erişim ve çocuk bakımı gibi konular, mücadele başlıklarını oluşturmaktadır. Kadınların ikincileştirilmesinin asıl sebeplerinin aile içi ilişkiler, cinsellik ve doğurganlık, istenmeyen gebelikler gibi konularda aranması gerektiğini savunan ikinci dalga feminizm, mücadelesini daha çok bu alanlarda yürütmektedir.

Özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrıma dair tartışmalar, farklı bağlamlarda, ikinci dalga feminist hareketin de tartışmalarının merkezinde yer almaktadır. Modern siyasi düşüncenin kamusal ve özel alana dair politikalarını, sert bir

biçimde eleştiren ikinci dalga feminist hareket, bu ayrımın, temelde kadının aile hayatı içindeki ikincilliğine, ezilmişliğine, dayığa, şiddete, evlilik içi tecavüze ve emeğinin sömürülmesine neden olduğunu düşünmektedir (Çaha, 1994: 87). Çünkü kamusal alanda var olan fallus merkezli normların, sadece kamusal alanı belirlemekle kalmayıp özel alanı da belirlediğini, bu yüzden de özel alanın kamusal alandan çok da bağımsız, çok da “özel” olmadığını, özel alanın, eril merkezli kamusal alanın bir eklentisi olarak biçimlendiği vurgulanmaktadır.

Modern bütün toplumsal kurumlar, özel/kamusal düalizmi üzerinde geliştirmekte, erkek, kamu alanında tarih yazarken kadın da evde hizmet etmekte, erkek kamusal alanda başarırken kadın onun başarısını tamamlamaktadır. Böylece özel alan, bir takım mitler, ideolojiler ve pratiklerle ataerkiyi kurumlaştıran bir alan olmakta (O'Brien, 1989: 78), böylece aile, ataerkiyi yeniden ve yeniden üreten, kadının hem fiziksel hem duygusal emeğini sömüren sonsuz bir kısır döngü haline gelmektedir. Kadın da bu kısır döngü içinde ezilmekte, emeğine ve benliğine yabancılaşmaktadır.

Bu tartışmalar bağlamında, ikinci dalga feminizmin, “Kişisel/özel olan politiktir!” iddiası, en önemli sloganlarından biri haline gelmiş ve bu iddia, birinci dalga feminist hareketin dönüştürmekte yetersiz kaldığı alanlara yönelmiştir. "Kişisel olan politiktir" ifadesinin asıl dehası, kadınların özel hayatlarını siyasi analize açmasıdır. Bu tespitten önce, kadınların birbirlerinden soyutlanması, bir kadının deneyiminin ataerki tarafından "özel" olarak etiketlenmesiyle başarılıdır. Böylece kadınlar, kadın olarak erkekler tarafından ezilmelerinin ortaklığını görmeye başlamışlardır (Koedt, 1971: 88).

Böylece ikinci dalga feminist hareket, özel alana, kadınların ev içindeki cinsiyet rolleri nedeniyle mâruz kaldığı eşitsizliğe, üreme özgürlüğüne ve cinsel özgürlüğe odaklanmış, kadınların, özel alanda yaşadığı tek tek deneyimlerin aslında kişisel

sorunlar olmadığı, eril bir iktidar sisteminin kadınlara yaşattığı bir sömürü veya bir şiddet biçimi olduğunun altını ısrarla çizmiştir. Aynı zamanda yine “Bedenimiz bizimdir!” sloganı, kadını, “kuluçka makinesi” olarak gören, ev işlerini ve çocuk bakımını kutsal annelik sömürüsü altında kadına yıkan, kadınların nasıl giyinmesi, davranması ve konuşması gerektiğine dair stereotipler üreten erkek egemen sisteme yönelik başkaldırının göstergesidir (Özlen, 2019).

1960 ve 1970’lerde bu sloganlarla heteroseksist ailenin sorgulanması hatta ortadan kaldırılması amaçlanırken özel olanın epistemolojik olarak siyasal olduğunun altı çizilmiş, özel alanın ortadan kaldırılmasıyla ataerkinin ve şiddetin üretilme ortamının da ortadan kaldırılacağı savunulmuştur (Çaha, 1994: 88). Yeni toplumsal hareketlerin diğer tematik mücadele alanlarında da yaygın olarak kullanılan “özel olanın siyasal olduğu” savı, politikanın gündelik ve özel yaşamın her alanına nasıl sızdığı ve bu alanları sömürdüğü gerçekliği üzerine yapılan tespitlere dayanmaktadır.

Batı’da 1960’lı yıllarda deneyimlenen politik, sosyal ve teknolojik gelişmeler, kadınların yaşamlarını ve taleplerini doğrudan etkilemiş, özellikle kadınların güvenli doğum yapmalarını sağlayan teknolojik gelişmelerin ortaya çıkması, kadınların, teknolojik veya tıbbi olarak üretilen alternatif doğum kontrol yöntemelerine ulaşmada ve bu yöntemleri kullanmadaki sorunlarını gündeme getirmiştir. Feminist kadınlar, alternatif doğum kontrol yöntemleri olanaklarının bütün kadınlara sunulması ve birçok ülkede bu konuda mevcut olan baskıcı ve tutucu yasaların ortadan kaldırılması için mücadele yürütmüştür (Taş, 2016: 169-170).

Kadınlar, bedenlerinin erkek veya erkek devlet denetiminden çıkmasını talep etmiş, Batı’da, cinsellikle doğurganlığın birbirinden ayrılması için doğum kontrolünün yaygınlaştırılması talebi gündeme getirilmiştir. Tam olarak güvenli bir doğum kontrol sistemi oluşturulamadığı için kürtaj hakkının tanınması dolayısıyla kadının kendi bedeni

üzerinde söz sahibi olması talep edilmiştir. Kürtaj üzerine yürütülen mücadele ile kürtaj hakkı, İngiltere’de 1967, ABD’de 1973, Fransa’da 1975, İtalya’da 1978 (Kolay, 2015: 8) ve Türkiye’de 1983’de yasalaşmıştır. İlk kürtaj hakkını resmi olarak kabul eden 1920 yılında Sovyetler Birliği olmuştur (Taş, 2016: 170). Ancak kadınların yasal ve güvenli kürtaj hakkı, 2000’li yıllardan sonra ABD, Doğu Avrupa, Latin Amerika ve Türkiye’de sağ popülist hükümetlerin kürtajı yasaklamaya girişmesi, feminist örgütlerle hükümetleri karşı karşıya getirmiş ve kitlesel protestolara neden olmuştur.

İkinci dalga feminist hareket içinde, postmodernist düşünürlerin etkisiyle genel ve evrensel iddialara kuşkuyla yaklaşıp aydınlanma düşüncesiyle beraber gelişen tüm aşkın iddiaların, Beyaz Batılı erkeğin değer yargılarını yansıttığını, dolayısıyla gerçeklik, bilgi ve kimlik gibi kavramların yeniden tanımlanması gerektiği ileri sürülmüştür. Bu yüzden ikinci dalga feminist hareket, erkek/kadın ikilemi gibi kadının ikincilliği ile sonuçlanan birçok hiyerarşik yapılanmayı ortadan kaldıracak farklı bir kültür ve söylem geliştirmeye, farklılık kavramına yeni bir içerik kazandırmaya çalışmıştır. Farklılık politikası, demokratik açıdan “pozitif ayrılıkçı” bir nitelik taşımakta, kadınları, fallosentrik bakış açısından uzaklaştırarak onlara farklı değerler yüklemekte, toplumsal yapıda çoğulculuğun dinamiklerinin ortaya çıkarılması talebini vurgulamakta, bu yüzden de üniter ve tekçi bir anlam sistemine sahip fallosentrizm için önemli bir tehdit oluşturmaktadır (Çaha, 1994: 86).

İkinci dalga feminist hareketin, birçok hiyerarşik yapılanmayı ortadan kaldıracak farklılığa dayalı bir söylem geliştirmek için savunuculuğunu yaptığı farklılık politikası ve toplumsal yapıda çoğulculuğun dinamiklerinin ortaya çıkarılması, kimlik kavramının çeşitliliğe dayanan bir perspektiften yeniden tanımlanması gibi talepleri, kimlik yönelimli bir paradigma etrafında şekillenen yeni toplumsal hareketlerin talepleriyle tamamen örtüşmektedir.

Radikal, sol kanat ve postmodern feministlerin ortaya attığı farklılık talebi, birinci dalga feminist hareketin eşitlik hakkı talebinin ötesine geçerek erkeklerden farklı ve öteki olma hakkı tartışmalarını başlatmış, ikinci dalga feminist harekete damgasını vurmuştur. Bu tartışma içinde öne sürülen, yüzyıllardır kadınların, kamusal alanda erkeksileşerek veya erkeksi stereotipleri takınarak özgürleşmeye çalıştığı çünkü kamusal alanda kadınlara dayatılan tek mevcut kimliğin erkek kimliği olduğu savıdır. Bu yüzden de ikinci feminist dalganın genç kadın jenerasyonu, bir inşa olan toplumsal cinsiyet kimliklerinin, erkek temelli olduğunu ve kadınların özgünlüğüne ve özgür karar verebilme mekanizmalarına karşı çalıştığını iddia etmektedir. Böylece ikinci dalga içinde kadınlar, kimliklerinin bastırılmış, gizlenmiş ve ötekileştirilmiş yanı için tanınma talep etmeye başlamış ve bu talep, kadın mücadelesini, eşit haklar talebinden öteye taşımıştır. Anne olup olmamak dahil, kadının ne olmak istediğine kendisinin karar verme hakkını talep ederek kadının özerklik talebini ön plana çıkarmıştır (Cohen ve Arato'dan akt. Çayır, 1999: 31).

Yeni toplumsal hareketler kuramı içindeki kopuş ve süreklilik teorisi tartışmalarının, feminist hareket içinde de yapıldığı ve bazı tartışmalar içinde, birinci dalga feminist hareketin, kimlik paradigması etrafında oluşmadığı için farklı bir yere konumlandırıldığı görülmektedir. İkinci dalga feminist harekete göre birinci dalga feminist hareket, eşitlik talebiyle kamusal alana dahil olmuş ancak bu dahiliyet, kadın kimliğiyle değil, erkeğe öykünerek, ona benzer davranışlar ve hırslar takınarak yani erkekleşerek gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla kadın kimliğinin evrenini tanımak ve tanımlamaktan ziyade, erkek kimliğini kutsamıştır. Bu durum da kadınların kendi benlik ve kimliklerinden uzaklaşmasına, kadın kimliğine yabancılaşmasına ve kadını, fallosentrik bir perspektiften tanımlamasına neden olmuştur. Bazı görüşlere göre birinci dalga feminist hareketin mücadelesi, kadın kimliği ekseninde yapılmadığı için kendinden sonra gelen dalgalardan kopuk, ayrıksı bir yerde konumlandırılmakta,

eski/yeni toplumsal hareketler veya kopuş/süreklilik teorilerinin tartışmalarını hatırlatmaktadır.

Feminist siyaset felsefecisi Iris M. Young (1990: 120-121), feminist kadınların savunduğu farklılık kavramını, biraz daha ileri taşıyarak bu kavramı, ötekileştirilmiş diğer grupları içine alarak kullanmakta ve bu noktadan modern hukuku eleştirmektedir. Young'a göre toplumda her zaman kadın ile erkek, siyah ile beyaz, sağlam ile engelli, zengin ile fakir arasında derin farklılıklar bulunmakta ve bu yüzden de eşit muamele, her zaman ötekileştirilmiş grupların aleyhine sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla sosyal gruplar kapasitede, sosyalleşmede ve kültürel değerlerde farklılıklar gösteriyorsa ancak bu farklılıkları göz önüne alarak bu grupların ekonomik ve siyasal hayata katılımı sağlanmalıdır. Evrensel kurallar yerine grupların özel durumlarına göre mesela kadınların hamilelik, doğum ve annelik gibi özel durumları göz önünde bulundurarak hukuksal haklar düzenlenmelidir. Böylece sadece kadınların değil diğer sosyal grupların da durumu göz önünde bulundurularak çoğulcu bir toplum yapısı oluşturulmalıdır.

Joan W. Scott'a (1988: 37-41) göre feministler, farklılık talebine sahip çıkmalıdır çünkü farklılık feministlerin en yaratıcı analitik aracını göstermektedir.

Farklılık talebini vurgulayan ikinci feminist dalga, kadını erkeğe benzetmeye çalışan birinci dalganın eşitlik talebinin aksine kadının farklılığının, kadın için avantaj oluşturduğunu ileri sürmekte, kadına özgü olan hamilelik, çocuk bakımı, samimiyet, doğurganlık ve doğaya yakınlık gibi ayırt edici ve pozitif değerlere hararetle sahip çıkmakta ve bu değerlerin insanlık için erkeğin sahip olduğu değerlerden daha insani olduğunun altını çizmektedir (Çaha, 1994: 85-86).

Feminist hareketin, savaş karşıtı hareketler, ekolojik hareket, hayvan hakları hareketi ve vejeteryan/ vegan hareketlerle eklemlenmesi de kadının insani değerleri ve empati duygusu üzerine kurulmaktadır. Böylece kadının sahip olduğu değerler,

mücadele argümanlarını ve taktiklerini, sömürü, şiddet ve ölümden yana değil; tüm cinsler ve türler için yaşamdan ve yaşatmadan yana kurmayı gerektirmektedir. Feminist hareketin, farklı mücadele temaları etrafında örgütlenmiş toplumsal hareketlerle keşişimsellik kurması, sömürü, şiddet gibi sistemsel mekanizmalara karşı birlikte mücadele yürütmesi, yeni toplumsal hareketlerin özelliklerini göstermektedir.

İkinci dalga feminist hareket içindeki kadınların çeşitli analiz biçimleri, feminist harekete eklemlenen veya feminist hareketin eklemlendiği yeni boyutlara işaret etmekte, kadınların sömürüye karşı kendi özgürlük taleplerinden yola çıkarak tüm sistemi ilgilendiren meseleleri su yüzüne çıkarmayı hedeflemekte, diğer bir deyişle kadın kimliğinin kendi özgünlüğü içinde tanınması, gerçekliğin değişik bir görünüşünün kabulünü, farklı bir bedendeki varlığı ve ötekiyle farklı bir ilişki tarzının kurulması talebini göstermektedir (Melucci, 1999: 102-103). Bu talep farklı cinsleri, farklı canlı türlerini, etnisiteleri, dinleri de kapsayan geniş bir yelpazede farklılık ve çoğulculuk talebine dönüşmektedir.

İkinci dalga feminist hareket, geleneksel muhalefet tanımlarının dışında, farklı etnisiteden kadınların, eril-kapitalist dünyaya karşı direnme, değişim ve özgürlük için mücadele etmeye dair teorilerini oluşturmada etkili olmakta, egemen iktidar ilişkilerini dönüştürmenin yolunu, kadınların birbirleri hakkında bilgi sahibi olmasına, birbiriyle iletişim kurup ittifaklar oluşturmaya bağlamaktadır. İkinci dalga içinde mücadele eden kadınlar, birbirinin farklılıklarını onaylamakta ve kimliği, kapalı ve verili bir sistem olarak algılamayıp kimliklerin değişebilir ve öngörülemez olduğuna vurgu yapmaktadır. Kadınlar arasında farklılıkları vurgulayarak mücadele içindeki kutuplaşmayı azaltmanın yollarını aramaktadır (Doğan, 2008: 35). Yeni toplumsal hareketler kuramında ele alınan kimliğin akışkanlığı, farklı inşa yöntemleriyle değişime açık olduğunun

vurgulanması, ikinci dalga feminist hareketin kimliği ele alışıyla paralellik göstermektedir.

İkinci dalga feminist hareket, yürüttüğü tartışmalarla etnik, ırksal, dinsel ve ideolojik gibi ayrımlara dayanan ötekileştirilmiş sosyal grupların da kendilerini resmi ideoloji ya da baskın ideoloji karşısında savunma ve geliştirme formülüne katkıda bulunmaktadır. Feminist mücadele, kadınlara politika yapma zemini hazırlarken farklılık politikası, farklı grupların varlığını kurumsallaştırıp meşrulaştırmakta, otonomi talepleri de resmi ideoloji karşısında savunucu ve koruyucu bir zırh geliştirmektedir. Feminizmin eşitlik, farklılık ve otonomi politikaları, sadece kadınların değil aynı zamanda diğer sosyal grupların da sivil toplum içindeki konumuna katkıda bulunmaktadır. Böylece Hobbes'dan Gramsci'ye sivil toplum üzerine kuram üreten bütün siyasi düşünürlerin, sivil toplumu tartışırken özel/kamusal ayrımını esas alması ve kadın/erkek rollerini bu ayrıma göre düzenlemesi, feminist mücadeleyle aşındırılmaktadır. Feminizm, bu ayrımı ortadan kaldırarak klasik sivil toplum tanımlamaları ve argümanlarına önemli bir cevap vermekte, sivil toplum kavramını yeni bir boyutta tartışmaya açmakta (Çaha, 1994: 87) ve yeni toplumsal hareketler literatürüne, sivil toplum tartışmalarıyla önemli katkılar sunmaktadır..

Türkiye bağlamında ikinci feminist dalga harekete bakıldığında, Cumhuriyet'in kurulmasından 1930'ların sonuna kadar kadınların oy vermesinin, milletvekili, muhtar ve belediye başkanı seçilebilmesinin önü açılınca "artık ihtiyaç olmadığı" düşüncesiyle feminist örgütlenmeler dağıtılmıştır. 1940'lardan 1980 darbesine kadar ise büyük bir kadın hareketi oluşmamış, 1980 darbesinin ardından ülkede liberalleşme politikalarının hızlanmasıyla ikinci dalga feminizmin hareketliliği, ortaya çıkmaya başlamıştır (Bayur, 2020). Dolayısıyla ikinci dalga feministler, 1980 sonrasında gerek politikada gerek

kamuoyu gündeminde yer almaya başlamış böylece 12 Eylül sonrasındaki sessizliği bozan ilk hareket feminizm olmuştur (Neves, 2006: 5)

İlk feminist kadın hareketi, sol kesimden kadınlar tarafından başlatılmış (Savran, 1990: 20) ve süreç içinde Marksist, sosyalist, radikal, liberal ve İslamcı kadınlar olarak sınıflandırılabilir kadın hareketlerinin her biri, kendi politik perspektifiyle toplumsal dönüşümün sağlanması açısından önemli birer dinamik olmuş ve tüm bu ideolojilerin ortak noktasını, ataerkil sisteme karşı verilen mücadele oluşturmuştur. Bu feminist grupların söylem ve eylemleri, yetersiz olsa da sivil bir toplumun oluşumuna önemli katkılar sağlamıştır. Bu süreçte radikal feministler “*Feminist*” adlı dergi; Marksist feministler “*Kadın Bülteni*” dergisi ve “İlerici Kadınlar Derneği; sosyalist feministler “*Kaktüs*” dergisi; liberal feministler “*Kadınca*” ve “*Çağdaş Kadın*” dergileri (Kara, 2006: 18-36) etrafında toplanarak kadın mücadelesine dair kendi politik perspektifleri, strateji ve taktikleriyle kadın örgütlenmelerinin ideolojik farklılıklarını tanıyarak, bazı sorunlar ekseninde ortak kampanyalar yürüterek on yıllardır sönümlenmiş olan feminist mücadeleyi, ikinci dalga feminist hareket içinde yeniden canlandırmıştır.

Özellikle 1985’ten sonra, farklı kadın hareketleri, ilk kez bir araya gelmeye, feminizmle kesişen farklı kimlikleri tanımaya ve kendilerini sorgulamaya başlamıştır. Örneğin *Sosyalist Feminist Kaktüs* (1988) dergisi, diğer kadın hareketlerini desteklemek için bir grup Müslüman feminist kadının yazılarına yer vermiştir. Kadınların tarihinin yeniden yazılması, toplumsal yaşamın bazı alanlarına kadınların da katılımı için verilen mücadele ve İslami kesim içerisinde erkek egemenliğinin sorgulanmaya başlaması, bu iki farklı görüşü bir araya getirmiş, bu iki farklı grubu birbirine yaklaştıran şey feminizmin kendisi olmuştur (Kara, 2006: 17).

Kadın erkek eşitsizliği, aile, aile içi şiddet, iş yeri ve toplumda kadına yüklenen roller ve bu rollerin kadınlar üzerinde yarattığı baskı gibi konuların tartışılmaya

başlandığı bu dönemde, kadın örgütlerinin sayıları çok hızlı bir şekilde artmış ve ilk kadın protestoları örgütlenmiştir. Çankırı’da, şiddet gördüğü gerekçesiyle boşanmak isteyen bir kadının, boşanma talebinin hakim tarafından “Kadının karnından sıpayı, sırtından sıpayı eksik etmeyeceksin.” diyerek reddedilmesi, İstanbul’da “Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü” örgütlenmesine neden olmuş, bu yürüyüş bir dönüm noktası olup sonrasında şiddete maruz kalan kadınlar için danışmanlık sağlanması ve sığınma evleri açılması amacıyla birçok kampanyanın önünü açmıştır (Bayur, 2020).

Yürütülen bu kampanyalar, şiddete maruz kalan kadınların kalabileceği kadın sığınaklarının açılmasında etkili olmuştur. Aynı zamanda şiddete maruz kalan kadınların, yaşadıklarının adını koyamaması, yasal haklarını tanımıyor ve kullanamıyor olması, emniyette, savcılıkta, adli tıpta, hastanede, mahkemede ne yapabileceğini bilmiyor olması gibi kadınları güçsüzleştiren durumlar, bu kampanyalar ile aşılmaya çalışılmıştır. Feminist kadınların, yürüttüğü kampanyalar kapsamında, belediyelere yaptığı baskılarla birçok sığınma evi açılmaya başlanmış, ilk sığınma evi, 1988’de İzmir’de “Kadınlar için Barındırma Ünitesi” adıyla hizmete başlamış ve 1990’lı yıllarda resmî, yerel ve gönüllü düzeyde sayıca artmıştır (Kara, 2006: 27).

12 Eylül sonrasında gerçekleştirilen ilk miting “Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü”, daha sonra *Kariye Şenliği ve Bağır Herkes Duysun* kitabının yayımlanmasıyla kampanyanın canlılığını devam ettirmiş ve bu kampanyayla özel alan olarak görülen “hane”, kamusal alanda tartışılmaya başlanmıştır (Neves, 2006:6). Mor Çatı, “Dayağa Karşı Dayanışma” örgütlenmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış, bu kampanya, farklı sınıf ve ideolojiden kadınları bir araya getirmiştir. Bu eylemden sonra da Türkiye’de farklı kadın örgütlerinin varlığı ve her birinin farklı işlevi olduğu kabul edilmeye başlanmış, kadınlarla ilgili bir sorun yaşandığında, tüm kadın örgütlerinin bir

araya gelmesi sağlanmıştır. Farklı kadın örgütleri sorunlar etrafında bir araya gelmeye, kitlesel gösteriler yapmaya başlamıştır (Kara, 2006: 29).

Feminist grupların, kamusal alan mücadelesi için eylemlerinin somut hale geldiği başka bir örnek de 1989'da sosyalist feministler tarafından başlatılan ve diğer feminist örgütlerin de destek verdiği "Bedenimiz Bizimdir" kampanyası olmuştur. Ankara'da, kamusal alanda yaşanan cinsel tacizi protesto etmek için bu kampanya kapsamında seminer ve paneller düzenlenmiş, feminist sloganların işlendiği rozetler dağıtılmış, bu kampanya, İstanbul'da "Cinsel Tacize Hayır" adıyla yürütülmüş, basın ve kamuoyunda ise "Mor İğne Kampanyası" olarak bilinmiştir (Kara, 2006: 15). Çünkü kampanya boyunca kadınlar, ucunda mor kurdeleler olan iğneler satmış ve bu iğnelerin kamusal alanda herhangi bir taciz ile karşılaşıldığında bir mücadele aracı olarak kullanılması salık verilmiştir. Kampanya, Kadıköy-Karaköy vapurunda, "Mor İğne" satışıyla başlamış ve vapur yolculuklarında satıcıların kullandığı bir üslupla veya karnaval meydanı çığırkanlarını hatırlatan ironik bir dille bu iğnelerin işlevleri ve kullanılacağı durumlar, kamuoyu ile paylaşılmıştır:

Artık vapurdan inerken ya da binerken itilip kakılmaya dur demek istiyor musunuz? İşte sarkıntılığa karşı süper bir koruyucu; karşınızda göz süzen, peşinizden gelen, sizi aşağılayan, laflar geveleyen, bıyık burarak yalanan, otobüsün her fren yaptığında üzerinize abanma fırsatı bulan, oturduğu yerden bacaklarınızı süzen, elleyen, koklayan, bakan, saldıran tüm erkeklere karşı küçücük, taşınması kolay ama etkili bir silah... Elimde gördüğünüz bu iğne paslanmaz çelikten olup nikel krom alaşımlı ve 7 cm uzunluğundadır. Hiç acımadan batırın, korkmanıza gerek yok, tetanos yapmaz (Sosyalist Feminist Kaktüs, 1989: 21).

Yine bu kampanya kapsamında cinsel taciz, işyerinde cinsel taciz ve tanıklık toplantıları yapılmış, erkek mekânları toplu ziyaret edilmiş, semt pazarlarında mor iğne satılmış, kampanya bülteni çıkarılmış ve bildirimler basılıp dağıtılmıştır. Feminist kadınlar, Mor İğne Kampanyası ile "Susma haykır, iğneyi batır" diyerek özellikle

kamusal alandaki kadın tacizi için iğne ile yapılacak bir öz savunmayı teşvik ederek öz savunma tartışmasını başlatmıştır (Karakuş, 2020).

İğne, ilginç bir sembol olarak cinsel tacize karşı silah sayılabilecek bir şeyin kullanılmasının meşru müdafa olduğunu anlatmaktadır. Yakaya takılan iğnelerle başlayan kampanya, beraberinde meyhane ve kahvehane baskınlarını getirmiş, kadınlar, bu mekânlarda, bir kadın nasıl giyinirse veya davranırsa davranırsa, cinsel tacizin hiçbir özrünün olmayacağını ve tecavüzden farkı olmadığını erkeklere anlatmış ve bu durum basında büyük tepki uyandırmıştır. Bu kampanyanın ardından çok tartışmalı başka bir kampanya olarak toplu boşanma kampanyası başlamış, feministler, patriyarkal aile yapısını protesto etmek için politik nedenlerle eşlerinden boşanmıştır. Bu kampanya hem kısa sürüp hem de pek etkili olamamıştır (Neves, 2006: 6-7).

İkinci dalga feminist hareket içinde yapılan protestolar, yürüyüşler, ortak sembollerin kullanımı gibi taktikler, yeni toplumsal hareketlerin eylem repertuarına aitken şenlikli toplu boşanma ve Mor İğne Kampanyası, ikinci dalga feminist hareketin ürettiği ve yeni toplumsal hareketlerin eylem repertuarına kattığı yeni protesto formları olmuştur.

### **3. Üçüncü Dalga Feminist Hareket: Kadınlar Arasındaki Farklılıkların Dikkate Alınması**

Üçüncü feminist dalga, ikinci dalga feminist hareketin, başarısız olduğunu düşündüğü konulara odaklanarak teorik bir çerçeve oluşturmaya başlaması ve bu doğrultuda örgütlenmesiyle 1990'lı yıllarda ortaya çıkmıştır (Özlen, 2019).

Üçüncü dalga feminizm, ikinci dalga içindeki bir dizi teorik probleme yanıt vermek için üç önemli taktik hamlede bulunmuştur. İlki, ikinci dalganın, kadınların erkeklerden farklı olduğu odak noktasından yola çıkarak erkeklerin karşısında

konumlandığı “evrensel kadın” kategorisine karşılık feminizmin kesişen, çok yönlü ve çok kimlikli yanını gösteren kişisel anlatıları ön plana çıkarmaktadır. İkincisi, postmodernizmin yükselişinin bir sonucu olarak sentez yapmak yerine çok anlamlılığı; teorik gerekçelendirme yerine eylemi benimsemektedir. Son olarak da cinsiyet çatışmalarının yarattığı bölünmeye karşı yargılayıcı olmayan ve kapsayıcı bir feminist yaklaşım belirlemektedir. Üçüncü dalga feminizm, akademide Marksizmin düşüşü; post-yapısalcılık, yapı-söküm, post-modernizmin ve post-kolonyalizmin yükselişiyle büyük anlatıları reddederek birlik girişimlerini dinamik ve sarsıcı bir koalisyon politikasıyla değiştirmektedir (Snyder, 2008: 175-176, 183).

Birçoğu ikinci dalgada yer alan Cherrie Moraga, Gloria Anzaldua, bell hooks<sup>8</sup>, Chela Sandoval, Audre Lorde, Maxine Hong Kingston ve diğer birçok Siyahi feminist, feminist hareketin içinde yeni bir feminist özne tanımı yapılması gerektiğini savunmaktadır (Orr, 1997:37). İkinci dalga feminist hareketin, kadınları homojen bir grup olarak ele almasından dolayı bell hooks’un yazdığı “*Ain’t I a Woman: Black Women and Feminism*” (*Ben Kadın Değil Miyim: Siyah Kadınlar ve Feminizm*) eseri, Siyah kadınların feminist hareket içinde görmezden gelinmesine dikkat çekmiş, kadınları, homojen bir grup olarak değerlendirmenin kadın hareketini ırkçılık ve sınıfa dayalı ayrımcılığa sürüklediğini ve bu süreçten kadın hareketinin zarar gördüğünü belirtmiştir. Hooks’un kitabı, çoğulcu bir feminizm tartışmasını başlatmış ve bu tartışmalar, üçüncü dalga feminizmin gelişmesinde merkezi bir rol oynamıştır (Görgün Baran, 2021).

Üçüncü dalga feminist hareket, post-kolonyal teorinin katkılarıyla ana akım feminizmi, kadın sorunlarını, Avrupa-merkezci bakış açısıyla ele alması noktasında eleştiren bir hareket olmuştur. Beyaz, üst ve orta sınıfi teşkil eden ana akım

<sup>8</sup> bell hooks, kadın mirasını onurlandırmak için büyük büyükannesinin takma adını almış, kamusal dikkatleri kendine değil de mesajlarına çekmek için adının tüm harflerini küçük harflerle yazmayı tercih etmiştir. <https://www.britannica.com/biography/bell-hooks> Erişim Tarihi: 23 Temmuz 2021

feministlerin, “kız kardeşlik” vurgusu altında, tüm dünya kadınlarının yaşadığı sorunları eş tutmasına, kadınların kültürel, sınıfsal ve dini farklılıkların göz ardı edilmesine karşı çıkmıştır. Batı merkezci, kolonyal bakış açısını eleştiren post-kolonyal feminizm, üçüncü dalga kadın hareketine damgasını vuran bir teori olmuştur (Özüdoğru, 2018: 304-310).

Bu dönemde Siyahi kadınlar, engelli kadınlar, Latin kadınlar, Müslüman kadınlar, lezbiyenler, biseksüeller, transkadınlar ve diğer kimlikler, feminist hareket içerisinde egemen ideolojiyi eleştirmeye başlayınca farklı ezilmişlik ve baskı deneyimlerinden yola çıkan farklı feminist teorilerin oluşmasına zemin hazırlamıştır (Görgün Baran, 2021). Üçüncü feminist hareket, feminist hareketin tarihsel, toplumsal, kültürel ve ekonomik boyutunu ele alan dalgalar ile feminist teorilerin nasıl iç içe geçtiğini, bir dalga içinde yaşanan tartışmaların feminist teorilerin üretiminde nasıl etkili olduğunu göstermektedir. Üçüncü dalga feminist hareket, bünyesinde barındırdığı farklı tartışmalarla hem mücadele çeperini geliştirmekte hem de farklı teorilerle eklemlenerek farklı cinsel kimlik ve kimlik tartışmalarının önünü açmaktadır.

Üçüncü dalga feminist hareket, feminist hareketin sadece üst, orta sınıf ve beyaz kadınlara indirgenmemesi ve kadın hareketlerinin diğer kimliklerle kesişen noktalarını da kapsayarak geniş bir düzleme yayılması gerektiğini savunmuştur. Üçüncü dalga feminist kadınlar, ikinci dalga feminist kadınların düşüncesinde yer alan tek tip evrensel bir kadın algısını reddederek kadın sorunlarının sadece beyaz kadınların sorunu olmadığını, kadınların evrensel düzlemde toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etnisite, cinsellik, milliyetçilik, siyaset ve iktisat gibi konularla kesişimsellik kurularak ele alınması gerektiğini düşünmekte ve bu olguları, feminist bir bakış açısıyla teorileştirmeye çalışmaktadır (Taş, 2016: 171-172). Dolayısıyla bu kuşak, kadınlar arasındaki farklılıklara vurgu yapmakta, toplumsal gelenekler, etnik kimlik, cinsel

yönelim ve ait olunan sınıf gibi kadınların farklı aidiyetlerinin farklı ezilme biçimlerini yaratabildiğini tartışmakta, kadınlar arasındaki farklılığın görülmesinin ve ezilme biçimlerine göre politika üretilmesinin önemini vurgulamaktadır.

Üçüncü dalga feminizm, aynı zamanda büyük ölçüde queer teoriden etkilenmiştir. Queer teorinin, cinsiyet ve cinselliğin değişken ve akışkan kategoriler olduğu, düalist bir anlayışla insanı, “erkek” ve “kadın” olarak ayırmanın sınırlı bir bakış açısı oluşturduğu, biseksüel ve trans kimliklerin anlaşılması gerektiği gibi önerileri, üçüncü dalganın tartışmalarını belirlemiştir (Munro, 2013: 23).

Feminist hareket, LGBTIQ+/queer hareketiyle kesişimsellik içinde bulunurken aynı zamanda iki mücadele hattı arasında bazı gerilimler de bulunmaktadır. LGBTIQ+/queer hareketi, kendisine yol açarken cinsel kimlikleri istikrarsızlaştırma ve muğlaklaştırmayı, kimliklerin sınırlarını olabildiğince genişleterek "kimliksiz" bir toplum hedeflemektedir. Ancak feminist hareket ise erkek egemen sistemin saldırıları karşısında, sınırları daha belirgin bir kadın kimliğine ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla cinsel kimlik tartışmaları, LGBTIQ+ hareketi ile feminist hareket arasında gerilim oluşturmaktadır. LGBTIQ+ hareketinin "kimliksizlik/cinsiyetsizlik" vurgusunun kadın sorununu görmezden gelen, hatta kadın düşmanlığına varan bir şekle bürünmemesi, diğer taraftan feminist siyasetin tanımladığı kadın kimliğinin tamamen homojen ve katı olmaması bu iki hareketin geleceği ve eril sisteme karşı birlikte mücadele yürütmesi açısından elzem olmaktadır (Özlen, 2019).

Kadınlar arasındaki farklılıklar üzerine düşünölmeye, ırk, kimlik, cinsel yönelim, sınıf ayrımı, etnik ve kültürel yapı gibi olgular, kadınların verdiği mücadelenin içinde bütöncöl bir birliktelik olarak ele alınmaya başlanmıştır. Aynı zamanda üçüncü feminist kuşak, farklılıkların, kadınların ezilme ve baskı görmesine engel teşkil etmediğini, her kadının farklı bir baskı ve ezilmişlik sorununun olduğunu ve bu

sorunları görmek, ortak noktalarını bulup ortaya çıkararak siyaset yapmak (Taş, 2016: 172), eril sistemin tüm yapılarıyla ırk, kimlik, cinsel yönelim, sınıf, etnik ve kültürel yapı fark etmeksizin kadınların yaşamlarını baskıladığını görmek ve göstermek gerektiğine inanmaktadır.

Üçüncü dalga, kendisini heteroseksüel matrisin içinde tanımlamayan, farklı dinsel, ulusal veya etnik kökene sahip kadınların, aralarında hiyerarşi yaratmadan birlik olması ve mücadele etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda üçüncü dalga feminist hareket, farklılıkların ortaya konulması ve dile getirilmesi eğiliminden dolayı ikinci dalga feminist harekete kıyasla daha kapsayıcıdır (Özlen, 2019). Bu dönemde tüm bu tartışmalardan yola çıkarak Kimberlé Crenshaw, "kesişimsellik" kavramını ortaya atmış ve feminizmin çok katmanlı yapısına işaret etmiştir (Baumgardner, 2011: 249).

Üçüncü dalga feminist hareketin diğer bir özelliği, kültürel üretim ve eleştirinin önemini vurgulaması ve geleneksel politikadan ziyade özellikle kadın pop ikonlarına, hip-hop müziğine ve güzellik kültürüne odaklanmasıdır. Bu yüzden de üçüncü dalga feministler kendini, eğlenceli, kadınsı ve seks-pozitif olarak tanımlamaktadır (Snyder, 2008: 178). Üçüncü dalga feminist hareket, medya meraklısı ve popüler kültür odaklı genç kadın nesline hitap etmekte (Baumgardner ve Richards 2000: 80-82) ve feminist hareketin, o zamana kadar erişemediği geniş ölçekte bir kamusal alana sızabilmekte ve bu alanları yönetebilmektedir. Dünya çapında bir web sitesi olan Cybergirl (Siberkız), kendisini kadınlar için çevrimiçi bir yer olarak tanımlamakta, kadınlara üreme hakları, kadın sağlığı ve iş hayatıyla ilgili konularda başkalarıyla iletişim kurabileceği bir alan sunmaktadır. Böylece bu kuşak içinde çeşitli siber topluluklar, genç feministlerin var olma hakkını talep etme konusunda kararlılıklarını göstermektedir (Orr, 1997:40).

Dolayısıyla kültürel üretimde, yazarları, yapımcıları, yönetmenleri ve müzisyenleriyle üçüncü dalga güçlü bir konumdadır. Feministler, farklı kültürel biçimleri kullanarak direnmekte, pop kültürü, feminizm için olumlu imajlar yaratmak için kullanmaktadır (Karras, 2002: 4-10). 1990'da kurulan Spice Girl (Baharat Kızlar) müzik grubu, üçüncü dalga feminist hareketin kültürel ürünler ile mücadele etmesine bir örnek olarak gösterilmektedir (Kinsler, 2004: 144). Ancak üçüncü dalganın, popüler kültürü, bir mücadele aracı olarak seçmesi, popüler kültür aracılığıyla tüketim alışkanlıklarını pekiştirmesi ve bireysel güçlenmeye odaklanması gibi özelliklerinden dolayı feminist mücadeleyi depolitize etmekle eleştirilmektedir (Munro, 2013: 23).

İkinci dalga feminizmde, pornografi, eril sistemin kadını ezme, sömürme ve metalaştırma aracı olarak görülürken üçüncü dalga feminizmde de pornografi, rızaya dayalı seks-pozitif bir bakış açısından ele alınmaktadır. Leslie Heywood'a (2006: 248) göre 1980'lerin seks-pozitif feminizmine göre rızaya dayalı erotik arzunun tüm yelpazesi onurlandırılmazsa hiçkimse kendi isteğini takip etmekte gerçekten özgür olamayacaktır. Bu yüzden üçüncü dalga feminist hareket, gey, lezbiyen, transseksüel ve seks işçisi gibi marjinalize edilmiş veya normatif olmayan cinsellikler üzerindeki damgalanmayı azaltmak için feminist pornografiyi savunmaktadır.

1990'larda, Türkiye'de de üçüncü dalga feminist hareket içinde liberal, İslamcı, sosyalist, Marksist ve radikal gibi birbirinden farklı feminizm türleri, daha fazla fark edilmeye başlanmıştır. Farklı feminist hareketlerin ortak noktası, kadınların ezildiği ve bu ezilmişlikten kurtulmak için stratejiler geliştirilmesi gerektiği görüşüdür. Yani farklı feminist örgütler, ezilmenin nedenleri ve kurtuluşa ulaşmanın yolları hakkında farklılık göstermektedir. Bu dönemde, kadın hareketlerinin, bu kadar geniş bir yelpazeye yayılmış olarak ortaya koyduğu kadın meselesi, her kesimde tartışılır hâle gelmiş, demokratik kitle örgütleri, sendikalar ve meslek kuruluşlarında, kadın birimleri

oluşturulmaya başlanmış, siyasal parti programlarında kadın sorunlarına yer verilmiştir (Kara, 2006: 16, 38).

Türkiye’de üçüncü dalga feminist hareket, farklılıklarla bir arada durma çabasını ve hareket içinde ayrışmaların deneyimlendiği bir döneme tekabül etmektedir (Berber, 2017). Bu dönemde feminist kadınlarla sosyalist kadınlar arasındaki tartışmalar sürerken bir taraftan da Kürt kadınlar ve Müslüman kadınlar, hareketin içinde varlıklarını yüksek sesle dile getirmeye, Kürt feministler Türkiye’deki feminizmin Türklüğünü; Müslüman kadınlar ise seçkinciliğini eleştirmektedir. Hem Kürt kadın hareketi hem de Müslüman kadın hareketi, ana akım feminizme “farklı olanı tanıma” sorununu tartışmasını veya ana akım feminizmin kendine dönüp bakmasını sağlamıştır (Bora, 2004).

1990’lı yıllarda, mitinglerde, hapishane kapılarında, karakollarda, parti toplantılarında politikleşen çok geniş bir kadın kitlesinin oluşturduğu, değişen, müthiş bir enerji üreten, pek de kolay denetlenebilir görünmeyen Kürt kadın hareketi gelişmiştir. Kürt kimliği, kadın hareketinin politikleşmesinde en önemli etken olmuş, kadınlar politik aidiyetlerini bu kimlik üzerinden kurmuştur. Kürt feministler, bu dönemde kendilerini yakın hissettikleri Kürt hareketinin milliyetçi-ataerkil yapısını eleştirirken aynı zamanda feminizmin Türklüğünü, Kemalizm üzerinden ona sirayet etmiş olan Türk milliyetçiliğini de eleştirmiştir (Bora, 2004). Kürt hareketinden bağımsız ama Kürt hareketiyle de bağını koparmayan feministler, Kadın Kültür Merkezi kurup “Yaşamda Özgür Kadın” , “Özgür Kadının Sesi”, “Roza” ve “Jujin” dergileriyle Kürt kadının sesini dile getirmiş, dernek ve dergi etrafında gerçekleşen bu örgütlenmeler, feminist bir perspektifle mücadele yürütmüştür. Bu mücadele araçları aracılığıyla taciz, tecavüz ve ensest gibi konularda söz üretmiştir (Neves, 2016: 8).

1990'lar, muhafazakâr kadınlar içerisinde, kendisini Müslüman feminist olarak tanımlayan kadınların ortaya çıktığı ve İslami cemahta feminizm tartışmalarının alevlendiği bir dönem olmuştur (Kara, 2006: 17). Müslüman feministler, Batı'da ortaya çıkan feminizmin savunduğu ilkelerin, hak taleplerinin, eğitim, eşitlik, kamusal alanda var olma haklarının, 28 Şubat süreciyle birlikte Türkiye'de başörtülü kadınlar özelinde bir hak olmaktan çıkarıldığını, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren feminizmin ilkelerinin savunuculuğunu yapan laik feministlerin, 1980'lerden itibaren Türkiye'de örtülü kesimin sesi olan İslamcı feministlerin haklarını savunmadığını ve kendi monolitik feminizm algılarını, İslami feministlere dayattığını savunmuştur (Çelik, 2016). Dolayısıyla ilk kez Müslüman kadınlar, kendi hakları için mücadeleye başlamış, üniversitelerde türban yasağına karşı gerçekleştirilen protestolar, feminist kadınlarla Müslüman kadınların birbirine dokunduğu eylemlilikler olarak feminist tarihe geçmiştir (Neves, 2016: 8).

Aralarında ideolojik farklılıklar olsa da feminist kadınlar hep birlikte kampanyalar gerçekleştirmeye devam etmiş, politik sebeplerden dolayı gözaltına alınan kadınların, devlet tarafından taciz ve tecavüze uğruyor olması görünür kılınmış, devletin "erkek" bir kurum olduğu, patriyarkanın devamını ve güçlenmesini sağladığı vurgulanmıştır. Üçüncü dalga feminist hareket içinde diğer bir kampanya, töre cinayetlerine karşı yürütülmüş ve kamuoyunda geniş bir yankı uyandırmıştır. Tecavüze uğrayan ve hamile kalan Güldünya Tören, töre cinayetine kurban gitmiş ve kampanyanın sembol isimlerinden biri olmuştur. Güldünya'nın naaşı ailesi tarafından kabul edilmediği için feministler tarafından alınmış ve cenazesi feministler tarafından kaldırılmıştır (Neves, 2016: 8).

1990'da, Türkiye'de ilk kez bir Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi, aynı adı taşıyan vakıfla birlikte kurulmuştur. Bu merkez, kadın konusu ile ilgili her türlü

araştırma materyalinin, yayının, istatistiki verinin, yasa metninin, gazete kupürünün, kadınları ilgilendiren tüm sorunlarla ilgili kitap ve belgenin (fotoğraf, mektup, anı, günce, kadın derneklerinin tüzük ve yayını, seminer, panel ve konferans metni, kadın dergisi) topluca bir yerde bulunmasını sağlamayı amaçlamıştır. Yine Türkiye’de ilk kez 1996’da kâr amacı gütmeyen ve gelirinin tümünü kadınlar için kullanmayı vaat eden Uçan Süpürge kurulmuştur. Uçan Süpürge, kadın hareketinin bugüne kadar yarattığı birikimi, daha fazla kadınla paylaşmayı, yeni birikim ve deneyim oluşturmanın yollarını açmayı, kadın sorununa ve kadın hareketine duyarlı kadınları buluşturmayı ve kadınlar arasında bağ kurarak bilgi ve deneyim aktarımlarını kolaylaştırmayı, kadın sorununun çözümüne yönelik çabaları desteklemeyi ve kadınların kendilerini güçlendirmesine yardımcı olmayı hedeflemiştir. Toplumsal cinsiyete duyarlı bir bilincin yapılandırılması ve sosyal bütünleşmeye katkıda bulunmak amacıyla 1998’de, Ankara’da Uçan Süpürge Uluslararası Kadın Filmleri Festivali düzenlemeye başlamış, Türkiye’de düzenlenen tek kadın filmleri festivali olarak feminist tarihe geçmiştir (Kara, 2006: 33).

#### **4. Dördüncü Dalga Feminizm: Çevrim İçi Ağlarla Küresel Feminist Bir Örgütlenmeye Doğru**

21. yüzyıl, feminist mücadelenin, yenilenmiş ruhuyla başlamış ve yeni feminist kimliklerin kapsayıcılığıyla dördüncü dalga adını almıştır (Rivers, 2017: 5). 2000’li yılların başlamasıyla o güne dek erkekler tarafından yönetilen kamusal yaşamın, erkeklerin yönetme biçiminden kaynaklı bir çıkmazda olduğu, tarihsel olarak örgütlenmiş cinsiyetçi şiddetin, insanlığın erkek tarafıyla sıkı sıkıya ilişkisinin bulunduğu ve kadın tarihinin daha barışçıl olduğu fark edilmiştir. Bu feminist dalga, işleri örgütlemenin, kadınların geleneğinde köklenen şiddetsiz yollarla olabirliğinin araştırılmasıyla başlamış, şiddete karşı ve toplumsal adalet için feminist bir devrim ideali belirlemiştir (Schell, 2003: 353).

İktidarların değişimi, ekonomik krizlerle hızlanırken erkeklerin iktidarını pekiştiren saldırgan yönelimli tutumlarının artık küreselleşen dünyada yıkıcı ve sürdürülemez olduğu, pek çok insan tarafından görülmektedir. Kadınlar, sosyal, ekonomik ve siyasal iktidarı elde ettikçe insan uygarlığının daha önce görmediği feminist bir devrim daha fazla hayal edilmektedir (Salam, 2009: 66-70).

Küresel bir feminist devrim hayalinin gelişmesi ve genişlemesinde kullanımı yaygınlaşan sosyal medya ağlarının etkisi önemli olmuştur. Yeni toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuvarlarını, içeriğini kullanıcıların oluşturduğu yeni medya araçları olan Web 2.0 sitelerinin şekillendirmeye başlamasıyla yeni toplumsal hareketlerin önemli bir örneği olan feminist hareketin de dördüncü dalgasının başlangıcını bu iletişim teknolojilerinin gelişmesi belirlemektedir.

Özellikle Web 2.0 sitelerinden Facebook, Twitter, Instagram, YouTube ve blogların kullanımının yaygınlaşması ve kültürel dokuya yerleşmesini imleyen 2008 yılı, dördüncü dalganın başlangıcı olarak sabitlenmeye çalışılmaktadır. Bu sosyal medya platformları, toplumsal yaşamın içine yerleştikçe çevrim içi ağlar da aktivist feministlerin söylem ve tartışmalarının yapıldığı, aktivitelerini planladığı ve kampanyalarını yaydığı yer olmaya başlamıştır. 2013 yılına gelindiğinde, dördüncü feminist dalgaya geçilmiş olduğu fikri, Guardian gazetesinde yazılacak kadar yaygınlaşmış ve Guardian yazarı Kira Cochrane, feminizm hakkında "Şimdi olan şey yine, yeni bir şey gibi geliyor." diye yazarak dördüncü feminist dalgaya işaret etmiştir (Grady, 2018).

Cochrane'in "yeni bir şey" olarak tariflediği olgu, farklı ülkelerde ortaya çıkan feminist grevler, çevrim içi ağlar ile ulus sınırlarını aşan feminist kampanyalar, ortaya çıktığı gibi çok hızlı, çok yönlü ve çok bileşenli bir şekilde yayılan feminist eylemlilikler (Aydın, 2019a), kadınların, farklı yerlerde ve çeşitli biçimlerde patriyarka

ve kapitalist ittifaka karşı isyan etmesi, cinsiyetçi baskı, sömürü ve şiddetten azade bir toplum için eş zamanlı feminist taleplerin haykırılması yani küresel ölçekte bir dördüncü dalga kadın buluşmasıdır. Dördüncü dalga feminist hareketin sosyal medyada büyük yankı uyandıran eylemleri, ulus devlet sınırlarını aşarak yeni bir enternasyonele kapı aralayabilecek eylemler şeklinde tarihe geçmekte, bu eylem pratikleri, yatay ve çok boyutlu örgütsel ağlara dayanmakta, yerel ile evrensel arasındaki bağları güçlendirmekte ve küresel düzeyde ortaya çıkan bu kadın protestolarının artması, sistem açısından önemli bir tehdit olarak algılanmaktadır (Aydın, 2019b).

Sosyal medya üzerinden kadınlar, cinsel tacizi, şiddeti, çeşitli kadın sorunlarını dile getirerek yoğun eleştirilerde bulunmakta, internet ortamı, kadın sorunlarının konuşulduğu, birleşerek tepki yumağı oluşturduğu bir mecra haline gelmekte, sosyal medya üzerinden başlatılan çevrim içi diyaloglar, kadınların sorunları hakkında farkındalık yaratan ve insan haklarını geliştiren güçlü uluslararası bir hareket haline gelmektedir (Özdemir ve Aydemir, 2019: 1710). Örneğin, 8 Mart<sup>9</sup>larda bütün dünyadaki feminist hareketler, #8M etiketiyle birbirine ulaşım eylemlerine ulus aşırı bir özellik katmakta (Çatlak Zemin, 2019) ve aynı zamanda açılan etiketler altında, küresel kadın hareketinin dijital arşivi tutulmaktadır.

Sosyal medya aracılığıyla iletişim akışı, aktivizm için yeni bir yol sunarak yeni bir farkındalığa, yeni bir düşünce kültürünün oluşmasına ve cinsiyetçiliğe meydan okumaya olanak sağlamaktadır. Dördüncü feminist hareketin bir parçası olan çevrim içi ağlarla kadınlar arasında bağ kurulmakta, karşılıklı destek hatları oluşturulmakta, sosyal

---

<sup>9</sup> 1850'li yıllar, ABD'de, sanayi işçilerinin olağanüstü zor koşullar altında çalışmasından dolayı işçi hareketlerinin yükseldiği yıllardır. Bu zorlu koşullarda New York'ta 40 bin tekstil işçisi, 16 saatlik iş gününün 10 saate indirilmesi, insanlık dışı çalışma koşullarının düzeltilmesi, ücretlerin yükseltilmesi, kadın işçilerin eşit ücret hakkına sahip olması gibi taleplerle direnişe geçmiştir. 1857'de New York'ta, tekstil sektöründeki bir grup kadın, protesto gösterilerinde bulunduğu bir fabrikada çıkan yangında, 129 kadın işçi hayatını kaybetmiştir. 1910'da Danimarka'da toplanan İkinci Uluslararası Sosyalist Kadınlar konferansında, Alman Sosyal Demokrat Partisi önderlerinden Clara Zetkin, ölen ABD'li kadın işçilerin anısına 8 Mart'ın "Dünya Kadınlar Günü" olarak anılmasını önermiş ve ilk anma, 1911 yılında yapılmıştır. [https://tr.wikipedia.org/wiki/D%C3%BCnya\\_Kad%C4%B1nlar\\_G%C3%BCn%C3%BC](https://tr.wikipedia.org/wiki/D%C3%BCnya_Kad%C4%B1nlar_G%C3%BCn%C3%BC) Erişim Tarihi: 23 Haziran 2021

ve yasal haklara dair farkındalıklar güçlendirilmektedir. Çevrim içi sosyal ağlar, kadınların birbiriyle ilişkisinde ulusal, kültürel, sınıfsal ve dini sınırlarını tanımalarının, birbirine saygı duymalarının, aynı zamanda ortak koşullar ve ana temalarda ortak mücadele örgütlemelerinin ve kolektif duyguları paylaşmalarının imkânını sunmaktadır. “Sanal deneyim”, kadınların farkındalığını değiştirerek sosyal protestolar için zemin hazırlamaktadır (Munro, 2013: 23-25).

Farklı temalardaki yeni toplumsal hareketlerin, 2000 sonrası kolektif eylem repertuvarında çevrim içi ağlarla çok önemli değişimler yaşanması gibi dördüncü dalga feminist hareketin de merkezinde yer alan çevrim içi ağlar, aynı zamanda, küresel kadın hareketine yeni strateji ve taktikler sunan uçsuz bucaksız bir mecra olmuştur. Dijital feminizmle “dijital çağrı yapma” uygulamaları, toplumsal değişimin kritik bir parçası haline gelmekte, hashtag’ler aracılığıyla gündelik hayatın parçası olmayan sosyal ve politik konular, gündelik hayatın içinde kendine önemli bir alan açmaktadır (Gedik, 2020: 128-129).

Dördüncü dalga feminizmle feminist aktivizm, sanal ortama taşındığı ve toplumsal cinsiyet konularıyla ilgili tartışmalarda, sosyal medyadaki aktivizm öne çıkmaya başladığı için bu mücadele tipi aynı zamanda “hashtag feminizmi”, “dijital feminizm”, “e-feminizm”, “çevrim içi feminizm” ve “siberfeminizm” olarak da adlandırılmakta, feminist mücadeledeki ihtiyaçlara daha karmaşık bir yoldan cevap vermekte ve dijital kız kardeşlik üzerinden kadın dayanışmasını güçlendirmektedir (Kaplan, 2020).

Online ortamlar, feministler tarafından kendi hikayelerini paylaşmak, analiz yapmak, farkındalık artırmak ve zorlu konuları tartışmak için hızlı ve ulaşılabilir bir araç haline gelmiştir. Ana akım medyanın genelde uzak durduğu cinsiyetçilik, transfobi, queer ve feminizm gibi konular, online ortamlarda kendisine alan açmakta, böylece

toplumdan dışlanan ve marjinalize edilen kadınlar, online platformlar sayesinde kendi seslerini bulmaktadır. Dördüncü dalgadaki dijital teknolojilerin merkezi rolü, daha fazla hesap verebilirlik, daha geniş bir öğrenme alanı, çağdaş feminist kuramda keşişimselliğin daha fazla ön plana çıkarak tartışılmasının sağlanması, böylece ana akım feminizmin monolitik yapısını bozmaktadır (Martin ve Valenti, 2012: 6-17).

Dördüncü feminist dalga içinde, çevrim içi ağların feminist mücadeleye farklı açılardan etkisine dair birçok örnek ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri dördüncü dalgaya damgasını vuran #MeToo hareketidir. Bu hareket Amerika'da başlamış olmasına rağmen tüm dünyada ses getirmiş ve farklı ülkelerden kadınlar hem bu hashtag kampanyasına destek vermiş hem de kendi ülkesinde yaşanan tacizleri ifşa etme kampanyaları başlatmış, şiddet ve taciz olaylarında bir taktik olarak dijital ifşa, eril sistemle mücadelede yaygınlaşmıştır.

Amerika'da, 2017'de, Hollywoodlu yapımcı Harvey Weinstein'ın birçok ciddi cinsel suç işlediğini iddia eden bir haber üzerine, cinsel taciz suçlamaları başlamış ve bu suçlamalar, dijital platformlarda kamuya açık bir şekilde başka erkeklere de yöneltilmiştir. Aktris Alyssa Milano, Twitter'da, cinsel tacizde bulunan ve şiddet uygulayan erkeklerin deşifre edilmesi için dijital bir çağrıda bulunmuştur. Twitter'daki #MeToo hashtagı, büyük ilgi toplamış, binlerce kadın, kendini istismar eden erkekleri ifşa etmek için tweet atmıştır. Dijital ortamda #MeToo hareketinin yanı sıra Twitter üzerinden tepkilerin gösterildiği, eylemlerin planladığı birçok tweet zinciri oluşmuştur (Özdemir ve Aydemir, 2019: 1709).

Amerika'da 2018'de yayılan #BelieveWomen etiketi ile cinsel saldırıdan kurtulanlarla dayanışma gösterilmiş; 2018'de yayılan #TimesUp etiketi ile iş yerinde cinsel saldırı, taciz ve eşitsizlik konuları eleştirilerek mağdurlara destek söylemleri dile getirilmiş; 2015'te #TOTheGirls etiketiyle kadınlar, söyleyemediklerini söylemeye,

sevgilerini ifade etmeye davet edilmiş, tweetlerde özgüven, beden imajı ve güven gibi konular ele alınmış; 2014'te yayılan #WhyIStayed etiketi ile aile içi istismarın çirkin güç dinamiklerine dikkat çekilmiş; 2018'de yayılan #HeForShe etiketi ile kadınlarla birlikte cinsiyetler arasında eşitlik için savaşmak üzere erkeklere harekete geçme çağrısı yapılmış; 2014'te yayılan #YesAllWomen etiketi ile feminist eylemciler eril şiddeti lanetleyen söylemler dile getirmiş; 2013'te yayılan #EffYourBeautyStandards etiketi ile kadınların, bedenlerinden memnun olmak için belirli ölçülerde bir bedene sahip olmak zorunda olmadığını ve moda tercihlerinin, tüketim merkezli eril sistem tarafından dikte edilmesine tepki göstermiştir (Özdemir ve Aydemir, 2019: 1709-1710).

Farklı ülkelerden kadınlar başlattıkları #GirlsLikeUs (Bizim Gibi Kızlar), #SolidarityIsForWhiteWomen (Beyaz Kadınlar İçin Dayanışma), #EffYourBeautyStandard (Güzellik Standardınızı...), #FreeTheNipple (Meme Uçlarına Özgürlük), #MyDressMyChoice (Benim Kıyafetim Benim Seçimim), #EverydaySexism (Gündelik Cinsiyetçilik), #NiUnaMenos (Bir Kişi Daha Eksilmeyeceğiz), #HappyToBleed (Kanamaktan Mutluyum), #MeToo (Ben De), #TimesUp (Zamanınız Doldu), #Whitewednesdays (Beyaz Çarşambalar), #AbortoLegalYa (Legal Kürtaj Şimdi), #LasTesis, #UnVioladorEnTuCamino (Yolundaki Tecavüzcü), #FrauenStreik #WomanStrike #HaciaLaHuelgaFeminista (Kadın Grevi) (Çatlak Zemin, 2019) gibi kampanya örnekleri, İran'dan Amerika'ya, Polonya'dan Şili'ye ve Fransa'dan Türkiye'ye birçok feminist hareketi birbirine bağlamakta ve küresel feminist kimliği ve mücadeleyi yükseltmektedir.

Birbirini hiç tanımayan kadınlar, kendi deneyimlerini, fikirlerini, iktidara, şiddete, ayrımcılığa, hayatlarının ve kararlarının gasp edilmesine karşı çıkışlarını hashtag'ler aracılığıyla paylaşmaya, güçlenmeye başlamıştır. Hatta bu hashtag'ler ile kadınlar, birbirlerinin deneyimiyle tanışarak feminist hareketi, yeni formlarda

örgütlenmelere dönüştürmüştür (Çatlak Zemin, 2019). Dördüncü feminist dalganın kampanyaları bazen hashtag'lerle çevrim içi bazen de Las Tesis Dansı gibi küresel düzeyde çevrim içi bir şekilde örgütlenip sokaklarda ve meydanlarda gerçekleşmektedir (Grady, 2018). Dördüncü dalga feminizme damgasını vuran eylemlerlerden en önemlisi Las Tesis eylemleri olmuştur. Las Tesis eylemleri, kadınların, küresel düzeyde çevrim içi ağları kullanarak sorunlarını duyurmak, küresel düzeyde eylem planlamak, ortak bir şarkı ve dansla küresel düzeydeki eril şiddeti teşhir ve protesto etmek için yapılmıştır.

19 Ekim 2019'da sokak sanatçısı Daniela Carrasco, Şili'de bir protesto sırasında polis tarafından gözaltına alınmış, ertesi gün, cansız bedeni, tecavüz ve işkence belirtileriyle bir parkın demir parmaklarında asılı bulunmuştur. Şili'de "Bir Kadın Daha Eksilmeyeceğiz" platformu, tweet atarak Daniela Carrasco'nun ölümünün koşullarının açıklığa kavuşturulmasını talep etmiştir (Aurelio ve Robertson, 2019).

25 Kasım 2019, Uluslararası Kadına Yönelik Şiddete Karşı Mücadele Günü'nde binlerce kadın, yerel bir feminist kolektif olan #LasTesis'in çağrısıyla artan cinayet ve tecavüzlere karşı Şili'deki yargıtay binası önünde toplanmış, şarkı ve beraberindeki dansla bir koreografi sergilenmiştir. Bu performans, ünlü Latin Amerikalı feminist profesör Rita Laura Segato'nun çalışmasından ilham alınarak oluşturulmuş ve kadına yönelik cinsiyetlendirilmiş şiddetin küresel çapta eril bir sistem sorunu olduğunu göstermiştir (Quartz, 2019). Bu feminist koreografi, Latin Amerika'dan Kuzey Amerika, Avrupa ve Ortadoğu'ya sıçramış ve onlarca ülkede, yüzlerce kentte küresel feminist bir dalga şeklinde bu koreografiyle eril sisteme meydan okunmuştur. Böylece yerel feminist bir kolektifin dijital çağrısı, dünya çapında ulusötesi bir kadın hareketini ateşlemiştir.

#unvioladorentucamino (Yolundaki Tecavüzcü) koreografisi, binlerce kadının katılımıyla yeniden ve yeniden canlandırılırken her bir performans canlı olarak sosyal

medya kanallarından paylaşılmıştır. Kadınların, koreografi esnasında sergilediği öfke, hırs ve kararlılık, video görüntüleri ve fotoğraflarla performansın yaratıcısı olan #LasTesis etiketiyle sosyal medya üzerinden tarihe not düşülmüştür. Dijital aktivizmde hashtag'lerle iletişim, dayanışma, hashtag'lerle dert anlatmak, feminist harekette son on yılda güçlü bir mobilizasyon aracı haline gelmiştir (Çatlak Zemin, 2019).

Yeni toplumsal hareketlerin eylemlerinde, şarkı, dans gibi yeni politik öznelere kültürel habituslarıyla açığa çıkan kolektif yaratıcılık, dördüncü dalga feminist hareketlerin eylemlerinde yaygın olarak kullanılmakta özellikle Las Tesis performansı, içerdiği mesajların gücüyle de aktivist yaratıcılığın en etkileyici örneklerinden biri olmaktadır.

Dördüncü dalga feminizm, sadece dijital alanla sınırlı kalmayıp kitlesel eylemler şeklinde sokakları ve meydanları da doldurarak kendini göstermektedir. Dördüncü feminist dalga, eylem planlama, örgütlenme, tepki gösterme ve meydanlara çağrı yapma şeklinde sosyal medyanın tamamını, etkili bir biçimde kullanmakta hatta her feminist örgüt, kendi sosyal medya araçlarından aktif bir şekilde faaliyetlerini yürütmektedir. Aynı zamanda yeni toplumsal hareketlerin hiyerarşiyi yok eden yatay örgütlenme biçimine uygun olarak feminist kadınlar da meclis tipi bir yapıyı kullanarak en geniş kadın örgütlerinin ve tek tek feministlerin, birlikte politika üretmek üzere bir araya gelişini ve harekete geçişini kolaylaştırmaktadır. Hem dijital hem de yatay örgütlenme yapısı, dünya kadın hareketinin genel olarak kendisine yönelik saldırılar karşısında mücadelesini, dinsel, etnik, ırksal ayırım tuzaklarına düşmeden sürdürmesini ve dayanışmayı, kadınlar, LGBTIQ+'lar, mülteciler, seks işçileri gibi patriyarka ve neo-liberalizm karşıtı, somut dinamiklerin tamamını kapsayan bir söz ve eylem kurmaya çalışarak sürdürmesi, dördüncü feminist dalganın güçlü yönlerini göstermektedir (Akdere, 2020).

Dördüncü feminist dalga, queer, cinsiyet olumlama, trans-kapsayıcılık, beden olumlama ve dijital yönlendiricilik gibi özellikleri taşımakta, aynı zamanda erkekleri, davranışlarında sorumluluk almaya davet etmekte ve kadınların hedef alınmasına, kayıtsız ve cezasız bir şekilde izin veren iktidarları, radikal bir şekilde eleştirmektedir (Grady, 2018). Dijital medya, feminist performanslarda, toplumsal cinsiyet temelli baskıyı ve sömürüyü, küresel ölçekte görünür kılmak, ulusal ve uluslararası sınırlar içinde protesto performanslarını birbirine bağlamak, deneyim, temsil ve politik olarak tanınma arasındaki ilişkileri yeniden ortaya koymak için kullanılmaktadır (Gedik, 2020: 127).

Bu feminist dalgada, eylem içerikleri, hâkim olan toplumsal cinsiyet rejimlerinin alt başlıkları olarak ele alınabilecek cinsiyetlendirilmiş şiddet başta olmak üzere kürtaj, sekülerlik, çalışma yaşamının güvencesizleştirilmesi, ücret eşitsizliği, ekonomik kriz ve savaş gibi pek çok başlıkla birleşmekte ve homofobi, transfobi ve ırkçı göç politikalarını reddederek ırkçılığa, emperyalizme, sömürgeleştirmeye, doğanın yıkımına, heteroseksizme ve neo-liberalizme karşı çıkan toplam bir söylemle hem sosyal medyayı bir mücadele alanına dönüştürmekte hem de kitlesel eylemler ve grevler örgütleyerek çok kitlesel ağ tipi meclislerle enternasyonal bir kimliği oluşturmaya çalışmaktadır (Akdere, 2020).

Günümüz dünyasında, dijital teknolojilerin her yerde yaygın olarak kullanılması, feminist mücadelenin, kadınların günlük yaşamının her anında bulunmasına imkân sağlamakta ve feminist pratikler, günlük, dağınık, katılanların kendisini mutlaka feminist olarak adlandırmasını gerektirmeden oluşabilmektedir. Aynı zamanda bu feminist mücadele formu, önemli bir toplumsal adalet mücadelesine doğru evrilmektedir. Ancak dijital teknolojiler, dördüncü dalga feminist harekete bu kadar eylem olanaklılığı sunarken diğer yandan toplumlar içinde ya da uluslararası düzeyde,

anti-feminist veya kadın düşmanlığının (mizojini) da yayılımı artmaktadır. Dolayısıyla internet, aktivizm için geniş bir alan açarken aktivizme yönelik karşı çıkışlara da geniş bir alan açmaktadır (Pruchniewska, 2019: 224-225, 30-31).

Dördüncü dalga içinde dijital teknolojilerin bu kadar merkezi bir rol oynamasına bazı eleştiriler de gelmektedir. Bunlardan biri, sosyal medya erişimi ve sosyal medyayı kullanma olasılığının, yoksullar, kırsal alanda yaşayanlar, daha az eğitilmiş kadınlar için düşük olmasıdır, dolayısıyla bu yerel ve küresel feminist mücadeleye ve dayanışma ağına erişim, herkes için eşit derecede mevcut değildir (Smith ve Anderson, 2018). Bu durum da çevrim içi feminist mücadeleyi sınırlandırmakta ve kapsayıcı bir feminist mücadele potansiyelini düşürmektedir. Dolayısıyla siberfeminizmin, evrensel bir cinsiyet eşitliği talebi, çok mümkün görünmemektedir. Dijital cihazlar ve internet dahil olmak üzere dijital erişimi olan ve olmayanlar arasındaki boşluk yani dijital bölünme konusu, siberfeminizm için bir endişe kaynağı olmakta ve dolayısıyla evrensel bir siberfeminist hareket fikrinde ayrışmalar yaratmaktadır (Shruti, 2020: 8).

Dijital teknolojilerin bu kadar yaygın kullanılmasına yönelik diğer bir eleştiri de online aktivizmin çok da önemli ve etkili olmadığı yönündedir. Bu yüzden de dijital aktivizm, “slaktivizm” olarak adlandırılmakta, slaktivizm, siyasi kararlarda online aktivizmin etkisinin çok az olduğu veya hiç olmadığını, daha etkili olabilecek yöntemlerden dikkatleri ve emeği uzaklaştırıldığını anlatmak için kullanılmaktadır (Alikılıç ve Baş 2019: 92). Ealasaid Munro’ya (2013: 24) göre slaktivizm kavramı, tembellik (slack) ve aktivizm sözcüklerinin birleşmesiyle elde edilmiş "iyi hissettiren" dijital kampanyaları tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu tembel aktivizmin dijital kampanyalarının, toplumsal değişimi sağladığı tartışmalı bir konudur. Çünkü çevrimiçi aktivizm, gerçek dünya çatışmalarından gittikçe uzaklaşmakta, insanların oturduğu

yerden, insanlara ve sorunlara dokunmadan aktivizm yapmasına yani klavye aktivizmine dönüşmektedir.

Dijital teknolojiler sayesinde küresel ölçekte hızla yayılan dördüncü dalga tartışmaları ve eylemliliklerinin hareketliliğine Türkiye’de de çok fazla örnek bulunmaktadır. Küresel ölçekte yayılan dördüncü dalga feminist hareketin yükselmesine, Türkiye’deki kadın hareketinin çok kimlikli yapısı, dinamizmi, bilgi birikimi ve farklı mücadele gelenekleri önemli katkılar sunmaktadır. Dördüncü feminist dalga içinde yükselen dijital kampanya örnekleri veya dijital kampanyalarla kadının ikincilleştirilmesine ve ezilmesine dair adalet arayışları sürmektedir. Türkiye’de hem iktidar cephesinden hem de toplumsal yapının farklı dokularından kadınlara yönelen cinsiyetçi saldırılar karşısında, feminist dijital kampanya örnekleri de artmaktadır. Sosyal medya kampanyaları, kadınların, eril zihniyetin şiddeti karşısında yaşadığı baskı ve adaletsizlikleri dile getirdiği, çoğu zaman bunlara meydan okuduğu, bu zihniyetle mücadele etmek için strateji ve taktik paylaştığı, birbirine yardım ettiği, dayanıştığı, birlikte güçlendiği ve feminist mücadelenin günlük yaşamın tam içinde konumlandığı alanları yaratmaktadır.

Türkiye’de de her geçen gün daha çok güçlenen dijital aktivizm, kadınların bedenlerine ve yaşamlarına karşı tehdit oluşturan, siyasi söylemler, yasalar, olaylar sonrasında tepki olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye’de çoğunlukla adalet arayışıyla başlatılan #BenimBedenimBenimKararım, #BacaklarınıTopla, #YerimiİsgalEtme, #DirenKahkaha, #SenDeAnlat, #HandeKadereSesVer, #TecavüzMeşrulaştırılmaz, #ŞuleÇetİçinAdalet, #KadınlarBirlikteGüçlü, #Ölmekİstemiyorum (Çatlak Zemin, 2019), #ErkeklerYeriniBilsin ve #uykularınkacsın gibi kampanyalar oldukça ses getirmektedir. Özellikle 2020’de, COVID-19 pandemisinin yarattığı sosyal kısıtlılık koşullarında, feminist mücadele, kampanyalarını sosyal medyaya taşımak zorunda

kalmıştır. Aralık 2020'ye damgasını vuran #uykularınkacsın adlı kampanya, edebiyat dünyasında yaşanan taciz olaylarının dijital ifşasına dayanarak başlamış ve başka sektörlere de sıçramış, kadınlar yaşadığı tacizleri, dijital ortamda anlatmaya başlamış ve dördüncü dalga feminizmin önemli kampanyalarından biri olan #metoo kampanyasına eklenmiştir

Bu hashtag'lerin hepsi, kadınların yaşadığı eşitsizlik ve adaletsizliklere karşı bir soruna işaret etmekte ve feminist mücadelenin bazı taleplerini gündeme getirmektedir. Örneğin, 2015'te, #sendeanlat kampanyası, onlarca kadının deneyimlediği taciz/tecavüz hikâyesini paylaşmasıyla başlamış ve bu sorun hakkında kamuoyu yaratılarak bu soruna çözüm bulunması talep edilmiştir. 2017'de, #KıyafetimeKarışma kampanyası, kadınların kıyafeti bahane edilerek kadınların şiddete maruz kalması vakalarının artması üzerine bu saldırılara tepki göstermek, saldırıya maruz kalan kadınlara destek sunmak ve dayanışmak için başlatılmıştır. 2018- 2019'da, #ŞuleÇetİçinAdalet kampanyası, kadın cinayetleri ve şüpheli ölümlerdeki artışın yaşandığı bir dönemde, Şule Çet'in şüpheli biçimde öldürülmesinin ardından (Akçay, 2020: 144, 184, 232) kadın cinayetlerini durdurmak ve adalet arayışını sürdürmek için başlatılan başka bir kampanya örneğidir. Kadına yönelik şiddetle ilgili hashtag kampanyaları hem tacizin görünür hale getirilmesi hem de politika yapma süreçlerine etki etmesi açısından önemlidir (Gedik, 2020: 127).

Las Tesis performansı ülke ülke yayılırken bu performansın birçok şehirde sahnelendiği ülkelerden biri de Türkiye olmuştur. Türkiye'nin kendi özgül politik koşullarında Las Tesis performansı, başka bir veçheye evrilmiştir. Türkiye'de birçok şehirde, kadınların eylemi polis ablukasında gerçekleştirilmiş, kadınlar, gözaltına alınmış hatta haklarında davalar açılmıştır. Dünyada, bu protestoya müdahale eden ilk ve tek ülke Türkiye olmuştur. Aktivist kadınların meydanlarda bu performansı

gerçekleştirmesine polis zorluk çıkarınca kadın milletvekilleri, bu performansı meclise taşımış ve mecliste eril hükümet yetkililerine seslenerek gerçekleştirmiştir. Türkiye, yine, bu eylemin mecliste gerçekleştiği tek ülke olmuştur.

Türkiye’de dördüncü dalga feminist harekete damgasını vuran eylemlerden biri de İstanbul Sözleşmesi’nin uygulanmasını talep eden kampanyalar olmuştur. Aslında İstanbul Sözleşmesi’ne yönelik tartışmalar, Balkan ülkeleri, Doğu Avrupa ülkeleri ve Türkiye’de, 2010’ yılından itibaren ciddi tartışmalara yol açmış ve bu ülkelerde kadın hareketleriyle hükümetler ve muhafazakâr kesimler arasında çok sıcak çatışmaların yaşanmasına neden olmuştur.

İstanbul Sözleşmesi, diğer adıyla “Kadına Yönelik Her Türlü Şiddetin Önlenmesi için Avrupa Konseyi Antlaşması”, 2011 yılında Türkiye hükümetinin öncü rolüyle İstanbul’da imzalanmış ve Türkiye, sözleşmeyi, 2013 yılında, kadın hakları hareketinin etkili lobi, savunuculuk ve müzakere kampanyasıyla onaylamıştır. Kırk beş ülke tarafından imzalanıp otuz dördü tarafından uygulanan Avrupa Konseyi Antlaşması, genel olarak insan hakları savunucuları ve özel olarak kadın hakları savunucuları için evrensel, yasal bir araç sunmaktadır. Aynı zamanda cinsiyet eşitliği, cinsiyete dayalı ayrımcılık ve cinsiyetlendirilmiş şiddet için bağlayıcı bir belge özelliği taşımaktadır. Bu kavram ve normlara dayanan sözleşme, kadınları, çocukları, LGBTIQ+’ları ve insan haklarını daha iyi korumak, geliştirmek için güçlü pratik bir plan sağlamaktadır.

Ancak bununla birlikte sözleşme, son yıllarda milliyetçi, aşırı muhafazakâr, dini, popülist sağcı grupların ve cinsiyet karşıtı söylemlerin hedefi haline gelmekte, Polonya, Hırvatistan, Bulgaristan, Letonya, Ukrayna, Slovakya ve Türkiye dahil olmak üzere birçok ülkede muhafazakâr çevreler, anlaşmaya karşı kampanya yürütmektedir. Bu çevreler, sözleşmenin, “tüm cinsiyetlerin” haklarının korunmasını talep ettiği için bu sözleşmenin eşcinselliği teşvik ettiğini iddia etmektedir. Türkiye’de de 2019 yılından

beri, cinsiyetçi gruplar ve aşırı sağcılar, İstanbul Sözleşmesi'nin fesh edilmesini şiddetle savunmakta, kadınlara ve LGBTIQ+'lara yönelik nefret söylemi yaygınlaşmaktadır. Bu süreç, 20 Mart 2021'de, Cumhurbaşkanlığı kararnamesiyle Türkiye'nin İstanbul Sözleşmesi'nden çıktığı, Resmi Gazete'de yayımlanmış, kamuya resmi olarak duyurulmuş ve Türkiye gündeminde oldukça gerilimli bir noktaya evrilmiştir.

Dolayısıyla 1987'de, ikinci dalga feminist hareket içinde örgütlenen “Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü”, dördüncü dalga feminist hareketin içinde İstanbul Sözleşmesi ekseninde, daha geniş bir perspektifle ele alınmakta, kadına, LGBTIQ+'lara ve çocuklara karşı ayrımcılık ve şiddet odağında şekillenmekte, feminist hareket, muhafazakâr çevreler ve hükümetin politikalarına meydan okumaktadır. İstanbul Sözleşmesi'nin yeniden imzalanması ve etkin bir şekilde uygulanması tartışmaları, Türkiye'de kadın hareketinin gündemini uzun bir süre belirleyecek gibi görünmektedir.

## **B. Feminist Hareketin Kuramsal Boyutları**

Feminizm, toplumun birçok katmanında, kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğe vurgu yapan, kadınların, evrensel olarak değersizleştirilmesinin kökenlerini, nedenlerini, kadının yaşamına ve toplumsal yaşama yansımalarını sorgulayan, kadının, toplumsal yapılardaki ikincil konumunu eleştiren teoriler bütünüdür. Feminizm kimi teorileriyle dişil değerlerin hâkim olduğu bir dünya tasavvur ederken kimi teorileriyle de eril dünyanın içerisinde kendine yer açıp kadın erkek eşitliğine dayanan bir yapı kurmayı amaçlamaktadır. Feminist teoriler, kadın erkek eşitsizliğinin kökenlerine ve bu eşitsizliğin nasıl giderileceğine dair fikirler geliştirmektedir (Demir, 2003: 7). Bunu yaparken de farklı ideolojileri incelemekte, analiz etmekte, bazılarını eleştirmekte, bazılarını reddetmekte ve bazılarıyla da eklektik bir bağ kurmaktadır.

Feminist teoriler, evrensel ölçekte neredeyse her toplumsal formda yer alan kadınların süregiden değersizleştirilmesinin kökenlerini ve süregiden doğasını anlamayı

amaçlarken birbiriyle ilişki içerisinde olan ve birbirlerinden etkilenen yaklaşımlar olarak üç ana biçimde görülmektedir; bireyselci bakış açısı (liberal feminizm ve varoluşçu feminizm); biyolojik temele dayanan bakış açısı (Freudcu ve radikal feminizm); sosyo- kültürel ekonomik bakış açısı (Marksist, sosyalist ve kültürel feminizm) (Steeves, 1994: 106-107). Üç ana formda sınıflandırılan feminist teoriler, başka ideoloji ve teorilerle kesişimsellik oluşturarak kimi zaman onların politik bakış açısından yararlanmış kimi zaman bu ideolojilerin kavram setlerine feminist anlamlar yüklemiş kimi zamanda da bu ideolojileri eleştirerek kendi teorisini kurmuştur.

### **1. Liberal Feminizm**

Liberal feminizm, liberal ideolojiden etkilenmiş ve liberalizm gibi Doğal Haklar Yasası'nı temel almıştır. Eşitlik, özgürlük, bireysellik ve rasyonalite gibi anahtar kavramlar, iki teoride de aynıdır. İnsana ve bireye önem veren liberalizmin feminist yorumunda, kadının da ontolojik olarak erkek gibi "insan" olmasından yola çıkılmakta, insana verilen önem ve bireysel haklar geliştikçe kadınların durumunun düzeleceğine inanılmaktadır (Altınbaş, 2010: 23-24).

Feministler, birçok açıdan Aydınlanma döneminin siyaset felsefesinden faydalanmasına rağmen söz konusu "rasyonel bireyler" in erkekler olduğunu, eşitlik hakkından, kadınların değil de erkeklerin faydalanacağını ve Doğal Haklar Yasası'nda eril bir zihniyetin gömülü olduğunu fark etmesiyle Aydınlanma felsefesini eleştirmeye başlamıştır (Diana, 2000: 36).

Bu eleştirinin en kapsamlı metni ve 19. yüzyıl temel liberal feminist doktrininin özeti, 1848'de Seneca Falls'ta okunan "Duygular Bildirgesi"dir. Liberal feminist geleneğin kuramsal çerçevesini, birçok güçlü feminist düşünürün kuramları belirlemektedir. Bunlar, Mary Wollstonecraft, Frances Wright ve Sarah Grimke'dir. Sojourner Truth, Elisabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Harriet Taylor ve John

Stuart Mill de “Duygular Bildirgesi”nin deklarasyonundan sonra bu geleneğe katılmıştır (Donovan, 2014: 33).

Aydınlanmacı feminist liberal gelenek, "rasyonel bireyler" kavramsallaştırılmasıyla imleninin erkekler olduğunu, bu kavramsallaştırmanın eril sisteme hizmet ettiğini, John Locke, Immanuel Kant ve John Rawls'ın eril siyaset felsefelerinin, siyasal rejimleri oluşturduğunu, kadınların uğradığı siyasal ve ekonomik haksızlıkların sebebinin de bu zihniyet olduğunu düşünmektedir (Steeves, 1994: 114).

Bu yüzden liberal feministler, liberal ideolojinin temelini oluşturan Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi toplum sözleşmesi kuramcılarının ortaya attığı düşüncelere, bu düşünürlerin kamusal ve özel alan tanımlarına, kadınların ve erkeklerin bu alanlardaki belirlenmiş rollerine itiraz etmektedir. Toplum sözleşmesi kuramcılarının göre kamusal alan, hakların, eşitliğin, başarının ve mülkiyet ilişkilerinin gerçekleştiği erkek alanıyken özel alan da kadınla bütünleşen, kan bağları ve doğal yakınlıkla sınırlı bir alandır. Erkek ailenin efendisi olurken kadın da onun emrinde ve erkeği aracılığıyla siyasal iktidar karşısında temsil edilen konumdadır (Çaha, 1994: 79).

Böylece liberal feminist itirazların yöneldiği nokta, toplum sözleşmesi kuramcılarının kesin sınırlarla çizdiği özel /kamusal alan ayrımıyla kadının birçok alandan dışlanarak aile içine hapsedilmiş olması ve kamusal alanda kendini temsil hakkının olmamasıdır. Kadınları, özel alana hapseden ve köklerini, toplum sözleşmesi kuramcılarının siyaset felsefesinden alan bu cinsiyetçi bakış açısına karşı ilk örgütlü feminist mücadele dalgası, ABD ve Avrupa'da oy hakkı kampanyalarıyla başlamakta ve kadınlar, bu mücadelelerle kamusal alana açılmayı ve bu alanı dönüştürmeyi hedeflemektedir.

Josephine Donovan (2014: 33-34), Aydınlanmacı liberal feministlerin temel ilkelerini şu şekilde sınıflandırmaktadır;

a) Akla, sonsuz bir inanç duyulmaktadır. Wollstonecraft gibi bazı düşünörlere göre akıl ve Tanrı neredeyse eş anlamlıdır. Birey, akli içinde, vicdan diye tanımlanan Tanrısal bir kıvılcım barındırmaktadır. Frances Wright ve Sarah Grimké gibi feministler, gerçeğin en güvenilir kaynağının herhangi bir yerleşik kurum ve gelenek değil; bireysel vicdan olduğunu vurgulamaktadır.

b) Kadın ve erkeğin ruhlarıyla akılcı yeteneklerinin aynı olduğu düşünölmektedir. Başka bir deyişle Aydınlanmacı liberal feministler, kadınların ve erkeklerin ontolojik olarak benzer olduklarına inanmaktadır.

c) Eleştirel düşünöbilmenin, toplumsal değişim ve dönüşöme etki etmenin en iyi yolunun eğitim olduğu savunulmaktadır.

d) Bireyin, diğer bireylerden ayrı olarak gerçeği arayan, akılcı ve bağımsız bir özne olarak hareket eden ve haysiyeti, bağımsızlığına bağlı olan yalnız bir varlık olduğu düşünölmektedir.

e) “Doğal Haklar Yasası”na bağlılık duyulmaktadır. 19. yüzyıl kadın hareketi, esas olarak bu yasanın feminist yorumuna ve özellikle de oy verme hakkı üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Aydınlanmacı liberal feminist kuramcılar, insanları, diğer canlılardan ayıran temel özelliğın zihinsel kapasite olduğunu, sahip olunan zihinsel kapasite açısından insanlar arasında herhangi bir fark olmadığını, dolayısıyla birbirinden farklı kadın ve erkek doğasından ziyade insan doğasından bahsetmenin daha doğru olacağını savunmaktadır. Kadınların da erkekler gibi aynı eğitimi alması durumunda, erkeklerle aynı işleri yapabileceğini savunmaktadır. Liberal feministler, aynı zamanda kadının çalışmasını, sadece kadının kendi evinde hizmetçi olmasından kurtulmak için değil; kadının özgürlüğüne tam olarak kavuşmasının, ekonomik olarak erkekten bağımsız

olmak ve erkekle eşit hakları elde etmesiyle gerçekleşeceğini savunmaktadır. Liberal feministlere göre kadının, kamusal alana çıkması, özgürlüğünün teminatı olmasına rağmen tek başına yeterli değildir; kadının tüm siyasal, sosyal ve hukuksal hakları kazanması gerekmektedir (Sevim, 2005: 56-59).

Liberal feministlere göre kadın ve erkek, Doğal Haklar Yasası'nda belirttiği gibi birer insan olarak aynı temel haklara sahip olmalı ki ancak bu durumda kadın ve erkek, yani birer vatandaş olarak eşit haklar çerçevesinde yaşayabilsin (Olgun, 2003: 4-5). Bu taleplerin gerçekleşmesi, yasal düzenlemeler ve eğitim yoluyla mümkün olabilmekte, kadınlar, eğitim hakkını elde ederek toplum içindeki konumuna eleştirel bakabilmekte, seçme-seçilme hakkını kazanıp sistemin ataerkil eğilimlerinin yıkılmasını sağlayarak kendini özgürleştirebilmektedir (Demir, 2003:8).

Liberal feministler, kadın haklarına, reform teorisi kapsamında, toplumsal reformları etkilemek amacıyla bakmakta, kadınların kamusal alana mutlaka girmesi ve oy kullanması gerektiğini düşünmekte; çünkü eril politikanın çürümüş dünyasının arıtılması için kadınların ahlaki bakış açısına gerek olduğunu savunmaktadır (Sevim, 2005: 61). Aynı zamanda, kadınların barışsever, reformcu doğalarının doğuştan geldiğini ve kadınların bu görüşlerini, siyaseti arındırmak için kamusal alana taşıyacağını ileri sürmektedir (Donovan, 2014: 114, 128).

## **2. Kültürel Feminizm**

Margaret Fuller'in "*On Dokuzuncu Yüzyılda Kadın*" adlı kitabı, kültürel feminist geleneğin başlamasını sağlamıştır. Bu gelenek, Avrupa'da, sanatta ortaya çıkan romantik akıma paralel olarak gelişen Amerikan romantizminin bir ürünü ve Aydınlanma akılcılarının mekanik bakışına bir tepki olarak bilginin duygusal ve sezgisel yönüne vurgu yapmakta ve organik dünya görüşünü savunmaktadır. Fuller, kadınların gelişiminin, toplumu radikal bir biçimde değiştirilebileceğini ve bu

değişimin, kültürün kadınlaştırılmasıyla olabileceğini iddia etmektedir. Ona göre dişiliğin kamusal alana taşınması, kültürlerin kadınlaşmasını, zerafetin uyumlu ve huzurlu kurallarının geçerli olmasını, alkol ve uyuşturucu kullanarak öze uygulanan şiddete son verilmesini, yiyecek için hayvanları katletmek de dahil olmak üzere yaşamın her alanında mevcut baskı ve sömürünün ortadan kaldırılmasını sağlayacaktır (Donovan, 2014: 75-80).

Elisabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony -her ikisi hem liberal teoriye hem de kültürel feminist teoriye katkı sunmuştur- Margaret Fuller, Matilda Joslyn Gage ve Charlotte Perkins Gilman gibi kültürel feminist teorisyenler, liberal feministler gibi salt siyasal kazanımlara odaklanmaktan ziyade daha kapsamlı bir kültürel dönüşümü amaç edinmektedir. Liberal feministlerin eleştirel düşünme, eğitime önem verme ve kendini gerçekleştirme ilkelerinin önemini kabul etmekle birlikte hayatın akıldışı, sezgisel ve kolektif yönü üzerinde durmaktadır. Yine liberal feministlerin savunduğunun aksine kültürel feministler, kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikleri vurgulamak yerine kadınlık niteliklerinin farklılıklarını ön plana çıkarmaktadır (Sevim, 2005: 61).

Kültürel feminizm, kadının “farklı” olduğunu vurgulayarak kültürel dönüşüme odaklanmakta, dönüşümün anaerkil bir yapıya doğru gerçekleşmesi gerektiğini savunmakta, dişil değerler ve dişil etkinin belirlediği bir kadın kültürü toplumu görüşünü savunmaktadır. Barışseverlik, iş birliği, farklılıkların şiddetsiz birlikteliği ve kamusal yaşamın uyumlu bir şekilde düzenlenmesi, anaerkil yapının ana özellikleridir (Donovan, 2014: 73- 74). Kültürel feministler, her türlü şiddetten uzak, barışçıl, sezgisel, farklılıklara saygı duyulan ve farklılıklar ile bir arada yaşama becerisinin geliştirildiği anaerkil bir kültürü öncelemektedir.

19. yüzyıl kültürel feministleri arasında temel ilke olan anaerkil düşünce, onların ütöpik düşüncelerinin ifadesi haline gelmiştir (Fee, 1973: 27). Stanton, anaerkilliği,

barışın, bolluğun altın çağı olarak işaret ederken ataerkilliği ise tiranlığın, savaşların ve toplumsal hastalıkların kaynağı olarak görmektedir (Banner, 1980: 86-87). Kültürel feministler, kadın ağırları aracılığıyla anaerkil karakterli bakışı güçlendirmeye çalışmakta, kadınların farklı bir kültürün ve eğitimin mirasçıları olduğuna inanmakta, bu mirası dayanışmacı, kolektif, özgecil ve hayat verici olarak tanımlamaktadır (Donovan, 2014: 114, 128).

Liberal feministler, kadınlar için askerlik hizmetini, kadınların kamusal alana erkeklerle eşit bir biçimde katılmaları bağlamında, kadınlar için de uygun görürken savaşçı ataerkil yapıya tepki koyan kültürel feministler, bu fikre karşı çıkmakta, kadınların değerler sisteminin barışsever karakterini vurgulamaktadır (Donovan, 2014: 130). Liberal feministler, askerlik hizmetini, kadınların, kamusal görevlere erkekler gibi katılmaları gerektiğini savunan bütünleşme kuramına oturtarak desteklemekte, kültürel feministler ise feminizmin, kadınların değerler sisteminin barışsever karakterinde köklenen dönüşümcü bir felsefe olduğunu öne sürerek bu tür militarist hizmetlere karşı çıkmaktadır (Ruddick, 1983: 477-478).

Kültürel feministler, liberal kuramcılarının değinmediği, eleştiri yöneltmediği din, evlilik ve aile gibi kurumlara eleştiriler getirip onlara alternatifler bulmaya çalışmıştır. Stanton tarafından geliştirilen kültürel feminist tavrın en radikal görünümü, "*Kadının İncili*" adlı eserlerinde din, özellikle de Hristiyanlık üzerine yaptığı eleştirilerdir. Stanton, Doğal Haklar Yasası'nın, İncil'den daha yüksek bir ahlaki düzeyde olduğunu ortaya koyup İncil'in etik yanını hatta Yahudi-Hristiyan geleneğini reddetmek için doğal haklar kuramını kullanmaktadır. Stanton, "Kadını, doğal haklarından alıkoyan herhangi bir inancı kabul etmeyeceğini belirtmekte ve kadınları değersiz kılan On Emri de reddetmektedir. Stanton, İncil'e ve onun kadınların aşağı cins olduğu yolundaki doktrinine körü körüne bağlılığın, kadınların ezilmesinin temel sebebi olduğunu,

kadının statüsünü değiştirmek için siyasi hakların yetmeyeceğini, dine yönelik bir devrimin de gerekli olduğunu belirtmektedir (Donovan, 2014: 83).

Gilman'a (1966: 43-75) göre kadının, toplumsal ve ekonomik ortamı, erkeğe ekonomik anlamda bağımlı olduğu için yapaydır. Bu da kadının birçok açıdan gelişememesine neden olmaktadır. Gilman, dişisinin, besin için erkeğe bağımlı olduğu, cinselliği, ekonomik bir ilişki içinde yürüten tek hayvan türünün insan olduğunu savunmaktadır. Kadınlar, başat enerjilerini, ekonomik bağımlılıklarından dolayı erkekleri memnun etmek için kullandığından, kendileri için bir şey yapamamaktadır. Bu yüzden de kadınlar, yaşamak için yaşamlarını fahişelik düzeyine indirgemek zorunda kalmakta, kadın, kocasına karşı ekonomik kazancını, cinsel cazibesi ile kazanmakta ve bu nedenle de evlilik bir tür fahişelik olmakta, kadının, erkeğe bu bağımlılığı, kadının gelişimini yavaşlatmaktadır. Kadınlar, aile gibi küçücük bir topluluktan başka bir şey düşünmemeye zorlanmakta, eve hapsedilmekte, giydiği veya giymeye zorlandığı elbiseler, kadının hareketlerini sınırlandırmakta, yaratıcı ve bilgi gerektiren işlerle ilgilenmeleri engellenmekte ve gelişiminin bütün yolları tıkanmaktadır. Bunlardan dolayı Gilman, kadının ekonomik bağımlılığını ortadan kaldırmak için ataerkillikten gelen aileyi, ekonomik bir birim olarak gören düşüncenin kırılması gerektiğini savunmaktadır.

Gilman (1972: 32-41) "Yuva" adlı eserinde, ataerkil aile yapısını eleştirmektedir. Ona göre ataerkil aile yapısı; a) Kadınlar hane içinde erkeğin malıdır, ilk ve tek amaçları erkeğe haz vermektir yani kadınlar, nesneden daha değerli değildir; b) Aile ilişkileriyle ilgili her kanun ve gelenek, eril bakış açısıyla düzenlenmektedir; c) Eril bakış açısıyla kadınların erkeklere hizmet etmesi gerektiği fikri doğmaktadır; d) Kadını, bir mal gibi sahiplenen ve vahşice kıskanan erkek, onu bin türlü kuralla kuşatmaktadır; e) Erkek, her türlü sosyal ilişki ve hayata sahipken kadın, o kadar

hapsedilmiştir ki bu onun insanca gelişmesini engellemektedir. Gilman'ın tezine göre bir kurum olan aile, kadını sınırlayan ve toplumsal evrimleşmeyi yavaşlatan köhne bir sistemdir. Hatta kadınların gelişimini engellediği için toplumsal ilerlemenin de hızını kesmekte, kadınların duygusal ve düşünsel enerjisi yuva içinde o kadar bastırılmakta ki kadınlar, nevroz noktasına kadar engellenmektedir.

Böylece kültürel feministler, toplumsal ve kültürel dokuya yön veren temel kurumlara odaklanmış, bu kurumların ataerkil sistemle ilişkisini net bir bakış açısıyla açığa çıkarmış, keskin bir dille eleştirmiş ve bu kurumların, kadına düşman yapılarını radikal bir şekilde reddetmiştir.

### **3. Marksist/Sosyalist Feminizm**

Marksist/sosyalist feminizm, sınıflı toplumlarda gerçek anlamda bir fırsat eşitliği mümkün olmayacağı için liberal feminizmin önerdiği çözümlerin geçerli olmayacağını savunmaktadır. Yani Marksist/sosyalist feminizme göre kadının ezilmesinin esas nedeni, kapitalizmin sınıflı toplum yapısıdır. Bu yüzden de sosyalist sisteme geçilince ancak kadınlar ekonomik özgürlüklerini elde edeceğinden erkeklerle eşit olacaktır. Bu yüzden de Marksist feministlere göre kadını, tam anlamıyla kurtuluşa götürecek olan sınıflı toplumun yani kapitalizmin sona ermesinin gerekliliğidir. Marksist feminizmin öncüleri, Lenin, Alexandra Kollontai, Clara Zetkin ve Rosa Luxemburg'tur (Sevim, 2005: 65-66).

Marks ve Engels'in düşünceleriyle oluşan Marksist teorinin, "bilinç yükseltme", "metalaşma", "yabancılaşma", "ideoloji" ve değer belirleme teorilerinin "kullanım değeri" ile "değişim değeri" gibi kavram setleri, feminist teorinin gelişmesinde önemli rol oynamaktadır (Donovan, 2014: 133).

Marksist feminist teoride, ev içi emek tartışması merkezi bir yer tutmaktadır. Margaret Benston (1969: 15-16), kapitalist aile yapısında, aile bireylerinin tükettiği kullanım değeri olan işleri üretenlerin kadınlar olduğu, evde yapılan ve sadece kullanım değeri olan bu işlerin, ücretli iş kapsamına alınmadığı için hesaba katılmadığı ve değişim değeri olarak parayla ölçülmediği için değersizleştiği hatta bir işten bile sayılmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bu durum, kadınların ezilmesinin temel nedenidir. Paranın, değer belirlediği kapitalist bir toplumda, sadece kullanım için “değersiz” işleri yapan kadınların, para için çalışan erkekler karşısında değeri de olmamaktadır.

Kullanım için üretmek, yiyecek ve giyecek gibi ailenin tükettiği maddelerin üretimi anlamına gelmekte ve bu emek biçimi satılmamakta ya da değiştirilmemektedir. Dolayısıyla kadınların yeniden üretiminin değişim değeri olmadığı için kadınlar daha çok geçimlik ya da armağan ekonomisinin içinde kalmaktadır (Donovan, 2014: 322). Kadınların yaptığı ev içi işlerin, kullanım değeri üzerinden sömürülerek değersizleştirildiği bir ekonomi-politik düzende, kadının bu görünmezlik durumu ve değersizlik duygusunun içinde yaşadığı, çok katmanlı bir yabancılaşma duygusudur.

Marksist literatürde yabancılaşma, kendinden, başkalarından ve anlam duygusundan kopma deneyimi olarak tanımlanmakta, sosyalist feministler de ev içi alanı, kadınlar için başlı başına yabancılaştırıcı bir alan olarak görmekte, ev işlerinin yabancılaşmış emek olduğunu savunmaktadır (Donovan, 2014: 138, 155). Ev işleri, özgür olarak seçilmediği ve ataerkil sistem tarafından kadına yüklendiği için yabancılaştırıcı olmaktadır. Kapitalist toplumlarda, kadınlar için cinsiyetlendirilmiş iş bölümünün bir yüzü olan yeniden üretim işleri, yaratıcı olmayan, sıkıcı ve tekrar edici ev içi iş örgütlenmesidir (Elsenstein, 1979: 11).

Marksist feministler, bu yabancılaşma olgusunu, erkeklere kıyasla kadınların daha yoğun yaşandığını savunmaktadır. Çünkü erkekler, ev dışında, iş ve arkadaş çevresi gibi değişik ortamlarda toplumla bütünleşebilmekte kadınlar ise kendilerini ifade edecek ve toplumla bütünleşebilecek imkânlardan yoksun kalmaktadır (Sevim, 2005: 68).

Sosyalist feministler, kadınların, aynı zamanda kapitalizmde, ilişkilerinin ücretli emek yönüne de dikkat çekmektedir. Kadınların iş gücüne katılarak özgürleşmesi bir yana kamusal alanda ücret için çalışırken özel alanda da ücretsiz ev işi yaparak ezilme, sömürülme ve yabancılaşmanın çok katmanlı yapısını deneyimlemektedir. (Donovan, 2014: 161). Kadınlar, ücretli emekle çalıştıkları işliklerde hem kapitalist sistemin sömürü mantığı içinde emeğinin karşılığını almadan üretmeye çalışmakta hem de bu işliklerde ataerkil sistemin tüm dışlanma ve ötekileştirilme dinamiklerini deneyimlemektedir.

Sınıfsal baskının, kadınların sömürülmesindeki yerini vurgulayan Marksist feminist gelenek, ataerkilliğin de en az sınıfsal baskı kadar önemli olduğunu altını çizmektedir. Marksist feministler, Marksist yaklaşımı, kadını hem evde hem de iş yerinde baskı altına alan ataerkilliği ve ücret karşılığı olmayan ev içi emeğini açıklamada yetersiz olduğu için eleştirmektedir (Özsöz, 2008:53).

Marksist feminizm, kadınların ezilmesi ve sömürülmesiyle ilgili, maddi temele dayanan bir saptamayla üretim tarzları ya da kapitalizmle kadınların statüsü arasında bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir. Marksist feminizme göre üretim ve yeniden üretim alanı, sadece biyolojik olarak üretmeyi değil; aynı zamanda kadınlar tarafından yapılan işlerle işçilerin işlevsel kalmalarını sağlayan tüm işler arasında bağları belirlemeye çalışmaktadır (Donovan, 2014: 151). Yani, Marksist feministler, kapitalist üretim alanları olan işliklerde yapılan işlerle yeniden üretim alanı olan, evde yapılan ve

çoğunlukla kadının işi sayılan işler arasındaki bağı kurmakta ve kadının, hem kapitalizm hem de ataerkil sistem tarafından hem iş yerinde hem de ev içinde sömürülmesine dikkat çekmektedir.

Marksist feministler, kadının emeğinin ve dolayısıyla varlığının ikincil konumdan kurtarılması için iki ayrı çözüm önerisi getirmektedir. Bunların ilki, Engels'in de savunduğu, ev işlerinin toplumsallaştırılmasıdır. Kadının, sadece ev dışında çalışma yaşamına girmesi çözüm değildir. Çünkü kadın hem dışarda hem de ev içinde çalıştığında günde iki vardiya çalışmış olacaktır. Bunun önüne geçmek için ise nasıl eğitim ve sağlık işleri devletçe kamusallaştırılmışsa çocuk bakımı, temizlik, yemek gibi işler de ücretsiz bir biçimde devlet tarafından kamusal hizmet olarak toplumsallaştırılmalıdır. İkinci öneri ise ev işlerinin devletçe ücretlendirilmesi ve bu ücretlendirme işine kadınların etkisinin olmasıdır. Yani kadınlar aldıkları ücreti yeterli görmediği durumda, grev yapabilme hakkına sahip olabilmelidir (Sevim, 2005: 69-70).

Marksist feminizm, sosyalist feminizmle birlikte sınıfsız toplumun, kadının özgürleşmesi için vazgeçilmez olduğunu savunurken praxis olarak da bilinç yükseltme nosyonuna yani devrimci bilince ulaşmaya vurgu yapmaktadır (Özsöz, 2008: 53). Bilinç yükseltme, bireyin, politik olarak ezilen bir grubun üyesi olduğunu fark etmesini sağlamaktadır. Ezilen grup, Marx için proleterya iken feministler için kadınlardır. Bilinç yükseltme seansları, grupta deneyimlerin paylaşılmasını, grubun deneyimlerindeki ortaklıkları, olumsuz deneyimlerin ve ezilmelerin politik nedenlerini görmeyi sağlamaktadır. Böylece bilinç yükseltmenin kendisi devrimci bir praksis olmaktadır (Donovan, 2014: 166-170).

Marksist feministler için diğer bir mücadele alanı, söylemin ya da dilin alanıdır. Birçok teorisyen, insan öznenin, dilin edinilmesi yoluyla gelişimsel olarak inşa edildiğini ve patriyarkal simgelerin, sürekli olarak dilin bilinçdışı yapısına kalıplar

halinde sindiğini (Steeves, 1994: 136), bu kalıplardan kurtulmak için de dili ve söylemi, emeği ve kadını gören bir noktadan kurmak gerektiğini savunmaktadır.

#### **4. Freudyen Feminizm**

Freudyen feminizm, Sigmund Freud'un kuramlarının feminist yorumlarına dayanmaktadır. Marks'ın kuramlarının, kadınların ezilmesinin kökenine dair temel düşünceler sunması gibi Freud'un kuramları da feminist praksis içinde önemli kavrayışlar sunmaktadır. Feminist teorinin temel tartışmalarından biri, özellikle 1940 ve 1950'lerde, ideolojik bir hal alan Freud'un erkek egemenliği konusunda, kadınların beyinlerini yıkayan doktrinlerinin reddedilmesi olmuştur (Donovan, 2014: 177, 193).

Freud, kadınları, eril normdan bir sapma durumu olarak tanımlamasından ötürü, feminist bir perspektifle taban tabana zıt düşmektedir (Steeves, 1994: 108). Freud, "Anatomi kaderdir." anlayışıyla belirlenen biyolojik determinizmi, kadını, doğasına boyun eğmesi gereken olarak tanımlamaktadır. Freud'a getirilen eleştirilerin dayandığı temel nokta, eril önyargılara dayanan bilimsel yönteminin eleştirisidir (Özsöz, 2008:53).

Bu eleştirilerden birini, Kate Millett (1970a: 180-190), mülksüzlerin mülksüzleştirilme koşullarının doğal, bu nedenle de değiştirilemez olduğu benzetmesiyle Freud'un biyolojik determinizm düşüncesine karşı yapmaktadır. Millett, Freudcu kuramın temel kavram setlerinin, kadınların boyun eğmesini sürdürmeye yarayan araçlar olarak kullanıldığının altını çizmektedir. Freud'a göre kız çocukları, yetişme çağında boyun eğmeyi öğrenmezse eril kamusal alana çıkıp erkeklerle rekabet edecek ve onları tehdit edecektir. Bu yüzden de Freud ve ekolü, kadını, gittiği yolun hatalı olduğuna ikna etmek için elinden geleni yapmaktadır. Onlara göre kadın ya uyum sağlamalı ya da yok olmalıdır. Böylece sorumluluğun hatta suçun tüm ağırlığı, köşesinde oturmaya razı olmayan kadının sırtına yüklenmektedir. Freud'un "penis kıskançlığı" kuramı, kadınların acılarının sorumluluğunu, biyolojik olarak olanaksız bir

duruma gıpta etme cesaretini gösterdiği için kadınların kendisine yüklenmektedir. Millett'e göre Freud, Aristoteles tarafından başlatılan ve kadınları, eksik erkekler olarak gören kadın düşmanı Batı felsefe geleneğini takip etmektedir. Bu geleneğin içinde de kız çocuklarının, çocukça bir özseverlikle kendi bedenini, norm olarak alması da mümkün görünmemektedir.

Freud (1966: 180), kuramında, kızların gelişiminde önemli bir evre olarak gördüğü “penis kıskançlığı” nosyonunu geliştirmiştir. Freud'a göre kız çocukları, erken dönemde, klitoris, eksik kalan bir organ olduğu algısını geliştirmekte ve bu eksikliği, kötü bir oluş biçimi olarak düşünerek aşağılanmış hissetmektedir. Freud'un “penis kıskançlığı” kuramına, Simone De Beauvoir (1956: 68-69), bu çıkıntının, kendi başına küçük bir et parçasının, kız çocuklarına ancak bir kayıtsızlık hatta bir tiksinti verdiğini söylemekte ve eğer küçük kız çocuklarının hissettiği bir penis kıskançlığı varsa bu ancak erkek çocukların sahip olduğu toplumsal ayrıcalığın göstergesi olabileceğini eklemektedir.

Clara Thompson, (1943: 123) da benzer bir vurguyla eğer penis kıskançlığı düşüncesinin herhangi bir gerçekliği varsa bunun ancak kadının, erkeğin toplumsal statüsünü, gücünü, özgürlüğünü ve baskınlığını kıskanmasında yattığını düşünmektedir. Donovan'a (2005: 198) göre de Freud'un belirlemelerini, biyolojik gerekçelere değil; toplumsal baskı ve yönlendirme mekanizmalarına dayandırdığımızda, kadının ezilmişliği ortaya çıkıp bu soruna yönelik çözüm bulanabilecektir.

Karen Horney'e (1973: 3-6 ) göre psikoanaliz kuram, erkek bir dahinin kuramıdır ve onun düşüncelerini geliştiren hemen her kuramcı da erkektir. Bu nedenle de kadınların psikolojisi, şimdiye kadar sadece erkeklerin bakış açısından ele alınmakta, kadınların psikolojisi üzerine söylenen her şey, aslında, erkeklerin bakış açısından değerlendirilip erkeklerin arzu ve hayal kırıklıklarının bir tortusunu yansıtmaktadır. Bu

yüzden de kadın psikolojisinin otantik bir betimlemesini oluşturmak için kadının, eril düşünme tarzından kendini kurtarması gerekmektedir.

Yeni Fransız feministlerinden Helene Cixous (1976: 876-877) göre “Kadınlar, artık çok uzaklardan geri dönmektedir, hep var olandan, hariçten, cadıların yaşadığı çalılıklardan, aşağıdan, kültürlerin ötesinden, erkeklerin sonsuza kadar unutturmaya çalıştığı bir yerden... Kadınlar, kendi hikayelerinin, kendi farklılıklarının, kendi bedenlerinin otantik doyumunu anlatarak yazarak dönmektedir. Kadınlar, kendi bedenleri üzerine daha çok yazmalı ki ancak o zaman kadının bilinçaltının sonsuz kaynakları ortaya çıkabilsin. Kadınlar konuştuğça kadınların ezilmesine dayanan tarihe, yıkıcı bir darbe vurma fırsatını yakalayacaktır, kadınlar kendilerine yol açmalı ve sessizlik kapanından kurtulmalıdır.”

Feministler tarafından itiraz edilen bir başka Freudyen ön kabul ise kız çocuğunun büyüdükçe klitoral hazdan vajinal haza geçmesidir. Anne Koedt (1970: 37-38), Freud'un bu iddasını, kadının anatomisi üzerine yapılan incelemelere dayanmayıp daha çok kadının, erkeğin bir uzantısı olarak sosyal, psikolojik ve cinsel rolüne dayandığını vurgulamaktadır. Çünkü kadının cinsel hazzın doruğuna ulaşması için yalnızca bir bölge vardır, o da klitoristir, diğer cinsel organlar, bu bölgeden yayılan duyarlılığın uzantısıdır. Klitoris tek işlevi cinsel zevktir. Ama vajinanın işlevi daha çok üreme ile ilgili regl olma, penisi içine alma, meniye tutma ve doğum geçişini sağlamaktır. Bu yüzden de Freudyen feministler, erkeğin cinsel organının varlığına ve performansına dayanan vajinal hazdan ziyade klitoral hazzı yüceltmektedir.

Donovan'a (2014: 199-200) göre Freudcu terapistler, “kadın soğukluğunu” tedavi etmek gibi yanlış bir hedefe çok fazla zaman ve emek harcamıştır. Çünkü Freudcu terapistler arasında, kadının cinsel haz kaynağı tartışmaları, erkeklerin üstünlük ideolojisi üzerine kuruludur. Erkekler tarafından, vajinanın kadın cinselliğindeki

öneminin vurgulanması, kadınları, bir kez daha erkeklere cinsel yönden bağımlı hale getirmektedir. Klitoris, haz noktası olarak imlendiğinde ise erkek ve erkek organı, kadınların cinsel hazzı için gerekli olmaktan çıkmaktadır, bu da eril zihniyete dayanan psikoanalizin kabul edebileceği bir durum değildir.

Freud'un vajinalizmi, kadının ezilmesinin ideolojisi haline gelmiş, kadın, erkeğin edilgen nesnesi olmaya razı olmadığı sürece, kadının mutlu olamayacağı vurgulanmıştır. Böylece psikoanaliz, kadının bastırılmış kıskançlıklarından ve nevroitikçe eşit olma arzusundan kurtulması, aynı zamanda kadınların cinsel doyuma ulaşması için eril bir lütf olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla da psikoanaliz, kadınları edilgen durumda tutmaya yarayan temel bir beyin yıkama aracı olup kadınlara edilgen ve cinsel haz konusunda erkeklere bağımlı olmanın normal olduğunun altını çizmektedir (Friedan, 1963: 119).

Freud'un psikoanalist kuramı, kadının ezilmesinin rasyonalizasyonu oluşturmuş, Freud'un yarattığı bu fallik kültür, kadınları evcilleştirmenin ve bu evcilleştirmenin etkilerinin bir betimlemesi olarak psikoanalitik kuramı yaratmıştır. Freudcu kuram, kız çocuklarının gelişimini çoğunlukla acı, aşağılanma ve komplekse dayandırmakta ve küçük kızları, edilgen bir nesneye dönüştürerek sakatlanmalar yaratmaktadır (Rubin, 1975:197-198).

Freud (1966: 199), kızların anneye bağlı olduğu pre-oedipal adı verdiği bir dönemin, kızların gelişimi açısından önemini vurgulamakta, bu güçlü dönemin varlığı, anaerkil özellikler taşımaktadır.

Fransız feminist Luce Irigaray, Freud'un bu tespitinin, anne kız ilişkisinin otantik kadınsı imgelemine yeniden canlandırılmasına kaynak oluşturabileceğini belirtmektedir. Kadınlar, özne haline geldikçe anneler ve kızlar, kendi gerçeklerinin savunucuları haline gelmektedir. Dolayısıyla Fransız feministler, anne ve kız arasındaki

Freudcu pre-oedipal ilişkiyi, yeniden diriltmeyi, kadınsı imgelemin, kadınsı gücün ve kimliğin kaynağı olarak görmektedir. Baskı altına alınmış bir alandan doğan bu bakış açısı, fallus merkezli düzeni yıkmalı ve bir karşı toplum tasarlamalıdır (Donovan, 2014: 221).

## 5. Varoluşçu Feminizm

Varoluşçu feminizm teorisi üzerine çalışan Simone De Beauvoir ve Maryhabervs, kuramlarını Friedrich Hegel, Jean Paul Sartre ve Martin Heidegger'in kuramları üzerine dayandırmaktadır. Donovan'a (2014: 236-237) göre Hegel ve Sartre'dan beslenen varoluşçu feminizm, Simon de Beauvoir'in analizleriyle ilk olarak dikkat çekmekte, ataerkil düzenin erkeği, özne ve mutlak, kadını da nesne ve öteki konumuna iten tavrı, Beauvoir tarafından eleştirilmektedir.

Hegel'in "kendine yabancılaşmış ruh" şeklinde yaptığı insan ruhu tanımı, insanın "bilinçlilik" durumunun daha sonraki varoluşçu tanımları için bir temel oluşturmaktadır. Hegel, bilinçlilik durumunu, bir yanda aşkın ya da gözlemci ego; diğer yanda ise sabit ben ya da gözlemlenen ego olarak bölünmüş iki odak olarak almaktadır (Donovan, 2014: 224). Hegel'in (1977: 115) bölünmüş iki odak olarak aldığı iki farklı bilinç durumu, bir efendi-köle ilişkisini göstermektedir. Bir yanda, tabiatı, kendi için var olmak olan bağımsız bir bilinç; diğeri ise tabiatı basitçe yaşamak ya da bir başkası için var olmak olan bağımlı bir bilinç. Efendinin doğası sadece kendisi için var olmakken köleninki ise efendisi için var olmaktadır.

Heidegger (1962: 164-236) için de varoluş olarak adlandırılan benlik, yansıtıcı, üretken ve aşkın bir özne olarak varoluş ile bir nesne olarak yabancılaşmış varoluş arasındaki sonsuz bir gerilim üzerine kurulmakta ve varoluşun bu nesne düzeyini, kitlelerin varoluş biçimi örneklemektedir. Diğer yandan özne olan benlik, kalabalığa karşı kendini özelleştiren, kendini otantik bir yolla gerçekleştiren benliktir. Kendini

bulmanın anlamı, kendini özgünleştirme ya da özgürleştirme olanağına açmak, kendinin en yüksek varlık potansiyelini ortaya çıkarmak için özgür bir oluşu sergilemektir. Bazen bu varoluş biçimi, kamusal olanın yapmacık cazibesine kapılmaktadır. Kitlelerin, nesneleşme olarak varoluş biçimi ise bir yabancılaşmaya sürüklenmektir. Bu yabancılaşma, varoluşun tüm otantikliğini yitirmesine neden olmaktadır.

Hegel ve Heidegger gibi Sartre da benliğin iki boyutta var olduğunu düşünmektedir. Birincisi aşkın, yaratıcı, geleceği düşünen kendi-için ben (pour-soi); diğeri ise bütünüyle yapay, maddeleşmiş, kendi içinde nesne ben (en-soi)dir (Donovan, 2014: 227). Sartre (1956: 135-136, 212), kendi içinde nesne beni (en-soi), öteki bilinçler tarafından oluşturulmuş bir nesne olarak görmektedir. Sabit bir kimlik olarak kendi içinde ben, hiçbir otantik değişime izin vermeyen hep aynı kalan, yaşamı hep aynı deneyimleyen bir bendir.

Sartre'ın tartışmasında öteki kavramı, bu ilişkiyi tanımlamak için önemlidir. Sartre, ben-öteki ilişkisini, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinden incelemektedir. Sartre, ötekini, kamuların bakışıyla görüp kişiyi, yapay bir konuma sabitleyen ve onun otantik, bağımsız, ayrı bir bilinç düzeyine çıkmasına izin vermeyen güçlü bir göz hapsi şeklinde tanımlamaktadır. Ötekinin bu bakışı içselleştirilir ve bu, kendi içinde beni (en-soi) oluşturmaktadır (Donovan, 2014: 228).

Sartre'ın (1956: 43-504) diğeri bir kavramı olan kötü yazgı; benlik, kendini gerçekleştirmek, özgünleştirmekle uğraşmak yerine bir nesne olarak kalmayı isteğinde ortaya çıkmaktadır. Kişi bu seçimi, kendi-için benin (pour-soi) yaratıcılık özgürlüğündeki belirsizlik korkusuyla yaparak kendini, ötekinin yönlendirdiği yapay kimliğe teslim etmektedir. Kötü yazgıda kişi, öteki tarafından üretilen bir kimliğe bürünür, böylece kendini, ötekinin bakış açısında eritmektedir.

De Beauvoir (1956: 17-27), kadının kültürel ve politik statüsünü açıklamak için varoluşçu felsefeyi kullanmıştır. Ataerkil bir kültürde, eril olan olumlu bir norm olarak kurulurken dişil olan ise normal dışı, yani öteki olarak kurulmaktadır. Böylece erkek, kadına göre değil; kadın erkeğe göre tanımlanmaktadır. Asli özne olan erkeğin karşısında kadın rastlantısaldır. Erkek, özne ve mutlak konumdayken kadınsa nesne, öteki konumdadır ve kadınlar, kendilerini, erkeklerin onları, öteki konumunu benimsemeye zorladığı bir dünyada var olmaya çalışmaktadır. Sartre tarafından pour-soi ve en-soi arasında betimlenen mücadelede, kadınlar, kendi içinde nesne benin (en-soi) rolünü üstlenirken erkekler kendi-için benin (pour-soi) bağımsız, aşkın konumunu benimsemektedir. Bu durumda erkek, kadını, nesne olarak sabitleştirme ve onu ebedi bir içkinlik durumuna mahkûm etmektedir. Kadının, aşkın olmaya çalıştığı her durum, egemen olan erkek tarafından gölgelenecek ve bastırılacaktır. Böylece kadınlar, içlerinde pour-soi'yi hissederken eril kültürün en-soi olmaya zorlanmış ikliminde, sonsuz bir ikilemde yaşamaktadır.

Kadınların, tarih öncesindeki üretken konumundan dolayı erkeklerle yaptığı iş bölümünde, kadınlara düşen görev, tekrara dayalı işler olduğu için kadının bir en-soi kimliği oluşmuştur. Diğer yandan erkeklere düşen görev ise avlanma, dünyaya egemen olmaya yarayan aletlerin kullanılması olmuştur. Kadın, bu iş bölümüyle en-soi ya da öteki rolüne mahkum edilirken erkek, pour-soi'nin aşkın ayrıcalıklarını yaşamakta ve yaptığı tasarılarla doğaya ve kadına egemen olmaktadır (de Beauvoir, 1956: 60).

De Beauvoir, böylece ataerkil toplumda kadının yegane alanı olan evi ve ev işlerini tartışmaya açmakta, kadının bu sözde sorumluluklarını yerine getirerek öteki kimliğini yeniden ve yeniden üretmeye açtığını vurgulamaktadır. Kendi özel alanında, özne olduğunu düşünen kadınlar, aslında kendilerini, erkeklerin onları öteki konumuna ittiği bir dünyada yaşar bulmaktadır. Böylece ev kadınları, hiçbir yaratıcı, aşkın

uğraşları olmadan, yaşamlarını steril bir tekrara adanmış ve yaşamları, kocalarının tasarımları dolayısıyla yaşanmaktadır. Kadınlar, bin yıllardır, bu ötekileştirilmişliği içselleştirmektedir (Donovan, 2014: 234-237).

De Beauvoir (1956: 18, 581), kadınları, kendilerini öteki olarak tanımlanmaya izin vermekle ve eril kültürle iş birliği yapmakla bir ölçüde suçlamaktadır. Bu iş birliğinin nedeni de kadınların birbirlerinden ayrı olması, dolayısıyla hiçbir zaman kolektif bir özne olamayıp kendilerini biz olarak tanımlayamamasında görmektedir. De Beauvoir, kadının özgürlüğünün veya doyumunun ancak bir *pour-sai* olarak yaratıcı planlarıyla kendi geleceğini kuran aşkın bir özne olarak var olmayı seçmek ve eleştirel yeteneğini güçlendirmekle başlayacağını ileri sürmekte ve kadının aşkın bir özne olarak konumlanışını gerçekleştirmeye başladığını ifade etmektedir.

Daly (1973: 4-6, 34-40) de kadınların ilk olarak ötekilik ideolojisinden kurtulması gerektiğine vurgu yapmakta ve kadınların, cinsiyetçi bir toplumun gözünde hiç olma riskini göze alarak “görme” ve “olma” cesareti gösterip atarkil bir toplumdaki role saplanmadan kadının yaratıcılığına giden yollara ulaşmasını önermektedir. Daly’e göre kadın devrimi, ontolojik ve tinsel bir devrimdir, farklı bir bilinç düzeyiyle cinsiyetçi bir toplumun ötesine işaret etmekte, aşkınlığa yönelen yaratıcı eylemleri imleyerek gerçekliğin çok katmanlı yönünü vurgulamaktadır. Kadınlar, nesneleştirilmeyi reddederek ve kendi başına bir varlık olduğunu ortaya koyarak “biz”in yeni bir olanağı olarak feminist devrimi yaratacaktır. Nesne olmayı reddetmek, kadınları nesne olarak görenleri, kadınların varlığını özne olarak tanımaya zorlayacaktır. Böyle bir deneyim, Hegel’in efendi-köle diyalektiği olarak tanımladığı ilişkinin dinamiklerini zorlamaktadır. Nesne olmayı reddeden bir “ben” ve “biz” yeni bir uyanışa, yeni bir bilincin doğuşuna işaret etmekte, öteki olmayı reddederek

özgürleşmek, “ben” ve “biz”in bir başka öteki yaratmadan var olmayı sağlayabilmesinde yatmaktadır.

Varoluşçu feministler, kadınlara, eril kültür tarafından dayatılan ve erkeğe göre bir “öteki” olan benlik algısını, tanıma ve bu algıdan kurtulma çağrısı yapmaktadır. Kadının, kendisi için var olması gerektiğini vurgulamakta ve kadının kendi benlik algısını, kendisini merkeze alarak yeniden inşa etmesini istemektedir.

## 6. Radikal Feminizm

Radikal feminist kuram, New York'ta ilk kapsamlı radikal feminist yayın olan “*Radikal Feminizm*” kitabının 1968'de basılan Birinci Yılda Notlar, 1970'te basılan İkinci Yılda Notlar ve 1971'de basılan Üçüncü Yılda Notlar ciltlerinin etrafında oluşmaya başlamıştır. Radikal Feminizm kitabının 1970'te yayımlanan İkinci Yılda Notlar cildinde yazan Ellen Willis'e (1970: 55-56) göre radikal feminist teori, 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında New York ve Boston'da geliştirilmiştir. Radikal feministler, bu bilinci, “yeni sol”daki erkeklerin aşağılayıcı davranışlarına gösterdiği tepkilerle şekillendirmiştir. 1989'da, Washington'da yapılan bir etkinlikte, radikal feministlerin, kendi konumlarını anlatmaya kalktığı sırada, erkekler tarafından yuhalanmış, gülünmüş, ıslıklanmış ve sinkaflı sloganlarla sahneden indirilmiştir.

Dolayısıyla radikal feminist kuram, eril “yeni sol”un kuramlarına, örgütlenme yapılarına ve kişisel üsluplarına karşı bir direniş olarak ortaya çıkmıştır. Radikal feministler, kuramsal açıdan kendi kişisel öznellik sorunlarının “yeni sol”un uğraştığı toplumsal adalet ve barış sorunlarıyla eşit bir öneme ve meşruiyete sahip olduğuna, yani tüm bu sorunların birbiriyle ilişkisellik taşıdığına, erkek egemenliğinin ve kadınlara hükmetmenin, toplumdaki baskının temelini oluşturduğuna, devrimci bir değişimin feminizmi de kapsamak zorunda olduğuna inanmaktadır. Radikal feminizmin diğer tezleri, kişisel olanın politik olduğu, ataerkilliğin, kadınların baskı altına alınmasının

kökeninde yattığı, kadınların kendilerini ezilen bir sınıf olarak görmeleri ve diğer kadınlarla birlikte kendilerine baskı uygulayan erkeklere karşı mücadele etmeleri gerektiği, erkeklerin ve kadınların temelde farklı olduğu, farklı üsluplara ve kültüre sahip olduğu, kadınların bakış açısının gelecekteki herhangi bir toplumun temelini oluşturması gerektiği fikirlerini öne sürmektedir (Donovan, 2014: 265).

Yine “Radikal Feminizm” kitabının 1970’te yayımlanan İkinci Yıldan Notlar cildinde yazan Roxanne Dunbar (1970: 53), kadınların erkeklerden farklı olduğunu, kadınların çocukluktan beri başkalarının bakımını üstlenmek, esnek olmak, rekabet etmemek ve iş birliği becerisine sahip olmak gibi “anneliğe özgü tutumlara” koşullandırıldığını, bu yüzden de kadınların, ezilenlerin bilincine sahip olduğunu ve bu değerlerin insancıl olduğu için de yeni bir toplumun ahlaki temellerini belirleyebileceğini ileri sürmektedir.

Radikal feminizm, politik olarak baskıcı olan eril-dişil roller sisteminin, bütün baskıların ilk ve özgün modeli olduğunu savunmakta ve bu yüzden de evlilik, aşk, cinsellik heteroseksüel ilişki kurumlarını, kadınları ezmenin temel bir formülü olduğunu düşünmekte ve bu kurumları hem kuramda hem de pratikte reddetmektedir. Feministler aşkı; savunmasızlığı, bağımlılığı, sahipliği, acıya duyarlılığı geliştiren ve kadının, insan potansiyelinin tam olarak gelişmesini engelleyen bir kurum olarak gördüğü için eleştirmektedir (The Feminists, 1970: 116-118).

Laurel Galana (1975: 123), “*Radikal Üreme: Y’siz X*” adlı çalışmasında, evliliğin ve ailenin kaldırılmasını, üreme için de heteroseksüellik ve rahim dışı yollar geliştirilmesini savunmaktadır.

Radikal gelenek, bir çıkış yolu olarak da kadın kadına ilişkiler, erkeksiz üreme yollarının araştırılması, erkeklerin hormonlarına yapılacak bir müdahaleyle çocuk emzirebilecek hale gelmeleri gibi argümanları sunmakta, kadın erkek eşitliğini

sağlamaya çalışan bütün toplum bilimsel metotların eril kabüller üzerine kurulduğunu düşünmektedir. Yani kadın erkek arasında eşitlik adına uzlaşma sağlıyor gibi görünen bütün yöntemlerin, temelde erkeğin çıkarını daha fazla güçlendirdiği düşünülmektedir (Olgun, 2003: 5).

Tüm bu açık veya gizil eşitsizliklerden dolayı kadınlar, kendilerini bastırılmış bir sınıf ya da kast olarak görmeli ve erkeklere karşı, kadına ait kültürün ilkeleri öncülüğünde bir toplum oluşturmak için birlikte mücadele etmelidir. Gerçek bir insan toplumunun oluşması, ancak uzun zamandır baskı altında olan ve aşığılanan tüm ırktan, sınıftan kadının mücadelesi ile duygusallık, sezgi, sevgi ve kişisel ilişkiler gibi kadın kültürüne ait değerlerle mümkün olacaktır (Burris, 1971: 118 ).

Ataerki ideoloji, kadınları, erkeklere hizmet etmeye ve bu hizmet etme rolünü kabul etmeye şartlandıran erkek egemenliğinin ideolojisidir. Bu ideolojinin, kültürün her yanına sindiğini ve insanların en özel alanına bile dokunduğunu ileri sürmektedir. Kadınları, erkeklere bağımlı tutabilmek için ideolojik şiddet uygulama, peçe taktırma, klitoris sünneti yaptırma, pornografi bağımlılığı, tecavüz etme, cinayet işleme gibi şiddet biçimlerini kullanmaktadır (Millett, 1970b: 111). Kadınların her alanda ikinci konuma itildiğini söyleyen radikal feministler, pornografi konusu üzerine eğilmişler, pornografinin, kadının ikincil konumda tutulması için önemli bir araç olduğunu savunmuştur (Özsöz, 2008: 52).

Susan Brownmiller (1975: 209, 390-394), kadınlara karşı cinsel şiddetin kültürel olarak göz yumulan yaygın bir eylem biçimi halini aldığını, tecavüzün, kültürel açıdan, erkeklerin "erkekliklerini" kurmalarında temel bir araç olduğunu, kadın bedenini aşığılayarak kullanan bir ideolojiyi teşvik ettiği için pornografinin ve fahişeliğin, tecavüz kültürüne nasıl katkıda bulunduğuna işaret etmektedir. Pornografiye ve fahişeliğe karşı yürütülen mücadele, tecavüze karşı sürdürülen mücadelenin merkezinde

yer almalıdır. Pornografide kadınların bedenleri soyulmakta, teşhir edilmekte ve çarpıtılmaktadır. Pornografi, kadınların arzusunu, orta malı olarak nefes alan oyuncaklar, büyükler için oyuncaklar, insanlıktan uzak kullanılacak, suistimal edilecek, kırılacak ve ıskartaya çıkarılacak nesnelere olarak görerek erkekliği veya eril iktidarı güçlendirmekte, kadınları da aşağılamak amacıyla kullanılmaktadır. Bu aynı zamanda tecavüzün de kökeninde yatan bir düşüncedir. Andrea Dworkin'e (1980: 289) göre erkekler, kadınları hakir gördükleri için pornografi vardır ve pornografi var olduğu için erkekler, kadınları hakir görmektedir.

Shulamith Firestone (1970: 1-12, 197-199), kadının ezilmesine dair kökenin, biyolojik ayırmda olduğunu ileri sürmektedir. Cinsiyetler arasındaki doğal üreme farklılıkları, doğrudan sınıf bağlamında iş bölümüne yol açtığı gibi cinsler arasında kast paradigmasını da oluşturmaktadır, bu yüzden de feminist devrimin bir hedefi, "biyolojik aile diktatörlüğünü" sona erdirmek olmalıdır. Firestone, biyolojik bir devrimin zorunluluğunu vurgularken doğurganlığı, kadın bedeninden ayrı araçlarla gerçekleştirerek erkek-kadın arasındaki ezme/ezilme ilişkisinin yok edilebileceğini ileri sürmekte ve tüp bebek gibi yöntemlerin bu problemleri çözebileceğini önermektedir. Feminist devrimin başarıyla tamamlanması için üretim araçlarına el koymak yani teknolojiyi, kadınların biyolojik kaderlerinden kurtulması için kullanıma açmak gerekmektedir. Sadece doğum kontrolünü değil; tüpte dölleme ve yapay plasentalar gibi yeni üreme yöntemlerinin bulunması gerektiğini savunmakta ve böylece erkeklerin de çocuk sahibi olabileceğini vurgulamaktadır

Ann Oakley'e (1974: 187) göre kadınlar, anne olarak doğmamakta, anne olmayı toplumsal bir mit olarak öğrenmektedir, dolayısıyla toplumsal mitler değiştirilirse annelerin yaptığını babalar da yapabilecektir. Steeves'e (1994: 108) göre radikal

feminizm, genellikle kadınların değersizleştiriminin kökenlerini açıklamaktan ziyade daha çok radikal alternatiflerin betimlenmesi ve geliştirilmesiyle ilgilenmektedir.

Radikal feministlere göre biyolojik temellerde başlayan kadın erkek çatışması, teknolojinin yardımıyla değiştirilen biyolojik argümanlarla ve psiko-seksüel gelişimdeki değişimlerle ortadan kaldırılabılır, yerine kadının değerlerinin ve karakter özelliklerinin yerleştirildiği bir dünya inşa edilebilir ki bu dünya eril dünya gibi eşitsizlik ve adaletsizlik doğurmayacaktır (Demir, 2003: 10).

Radikal feminizm, liberal geleneğin “ontolojik eşitlik” kabulüne karşıt bir duruşla kadın ve erkeğin doğuştan farklı olduğunu ve erkeğin her zaman kadını boyunduruğu altına almaya çalıştığını savunmaktadır. Dolayısıyla kadınlar, erkeğe ihtiyaç duyulmayan bir dünya için her anlamda birbirlerine yönelmeli ve birbiri ile dayanışmalıdır (Özsöz, 2008: 52).

Radikal feministlerin, baskıcı fallus merkezli sömürüye karşı geliştirdiği önerilerden biri de lezbiyen yaşam biçimidir. Lezbiyen bir yaşam formuyla erkekle kadın arasındaki cinsel bağı ve dolayısıyla sömürü ilişkilerini ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Lezbiyenlik, radikal feministler için kişisel bir tercih olmaktan çok fallus merkezli toplumsal sistemin reddidir. Kısacası, seks, kişisel bir konu değil; tam tersine eril baskının, üstünlüğün ve iktidarın politikasıdır. Onun için kadın, kendini, heteroseksist sistemden zorunlu olarak uzak tutmalıdır (Çaha, 1994: 86).

## **7. Lezbiyen Feminizm**

Lezbiyen feminizm, 1970'ler boyunca, "düz" feministlerin, lezbiyenlere gösterdiği tutumlara karşı çıkılmasıyla başlayan bir dönemden, lezbiyenlerin kendi özgün bakış açısını ifade ettiği bir kuramın oluşumuna doğru gitmiştir. 1970'lerin sonları ve 1980'lerin başlarından itibaren lezbiyenler, kadınların ezilmesinin nedenini,

kurumsallaşmış "zorunlu heteroseksüellik" olduğunu düşünmektedir. Lezbiyenler, heteroseksist bir sistemde yalnızca kadın olmaktan ötürü değil; aynı zamanda eşcinsel olmaktan ötürü de kendilerini baskı altında hissetmektedir. New York'lu bir grup RadikaLezbiyen, lezbiyen feminist kuramın ilk büyük bildirisini hazırlayıp "*Radikal Feminizm*"in 1971'de yayımlanan Üçüncü Yıldan Notlar' adlı cildinde "Kadınlar Kadınları Tanımlıyor" adlı yazıyla ikinci dalga radikal feminizmin, en önemli kuramsal kavramlarından biri olan "kadın-tanımlı kadın"ı tartışmaya açmıştır. Lezbiyenliğin sadece cinsel bir kimlik olarak kavranmasından kurtarılmaya çalışılmıştır (Donovan, 2014: 301-302).

Sydney Abbot ve Barbara Love (1971: 447), feministlerin lezbiyenliği sadece bir cinsel birliktelik olarak görmediğini, onu, kendi içinde bütünlüklü bir yaşam biçimi olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Ti-Grace Atkinson'a göre de "Feminizm teoridir, lezbiyenlik ise pratik." Lezbiyenler, kadın hareketinin öncüsüdür, çünkü cinsiyetçi seks rollerinden kopmuş ve erkeklere ihtiyaçları yoktur (Koedt, 1971: 84-86).

Lezbiyenlik, kadınlar için benliğin kurtuluşu, iç huzur, kendinin ve tüm kadınların gerçek sevgisi ve tüm kadınlarla paylaşılacak bir şeydir. Lezbiyenlik, katı cinsiyet rolleriyle karakterize edilen, erkek üstünlüğünün hâkim olduğu, kadınları insanlıktan çıkararak cinsiyetçi bir toplumda mümkün olan bir duruştur. Lezbiyenlik, salt bir cinsel kimlik olmaktan öte, kadınların duygusal ve cinsel enerjisini erkeklerden çekip diğer kadınlara adadığı, eril bir zihniyet tarafından tanımlanmayı reddettiği, yaşamak için erkeklere ihtiyaç duymadığı, kadınların kapsamlı dünyasını ifade eden bir kavramdır. RadikaLezbiyenler, kadınları, sadece bir erkeğin "gücü", "egosu" "koruması" ya da "statusü"yle anılan kimlikleri, kadını "gerçek kadın" hissettiren tüm eril manipülasyonları reddetmeye çağırılmaktadır. Yani RadikaLezbiyenler, "erkek-tanımlı" olmayı reddetmekte ve kadınların, kendi kimliklerini, birbirlerinin deneyimleri

ve algılamalarıyla şekillendirmeleri gerektiğini savunmaktadır. Çünkü sadece kadınlar, birbirlerine yeni bir benlik anlayışı verebilir ve bu kimlik, erkeklerle ilişkili olarak değil; kadınların birbirine yaptığı referanslarla gelişmesi mümkün olabilmektedir (RadicaLesbians, 1971: 81-83).

Marta Shelly (1970: 127) de lezbiyenliğin, "Kadınların Özgürleşme Hareketi'nin kalbi" olduğunu söylemektedir. Çünkü, "eril zihniyetin baskısından kurtulmak için, kadınlar bir araya gelmeli, kendini ve birbirini sevmeyi öğrenmeli, erkeklerden bağımsız ve güçlü olmalı ki onlarla güçlü bir konumdan mücadele edebilsin." Elsa Gidlow'a (1977: 94) göre lezbiyenler, kendilerini erkeğin içsel ve dışsal hâkimiyetinden kurtardığı zaman lezbiyen kişiliğin alışılmadık bir biçimde yaratıcı olduğunu keşfetmektedir.

Her kadında, kadınlık enerjisini harekete geçiren, güçlü kadınlara doğru çekilen, o enerjiyi ve gücü ifade eden bakış açısı arayan şey, onun içindeki lezbiyendir. Yani "yaratıcılık, kadının içindeki lezbiyendir, kadının içinde, baba sözü dinleyen kız ise sadece bir dolap beygiridir" (Rich, 1979: 200-201). Lucia Valeska (1981: 29) de kadınların, erkek gücüne karşı psikolojik ve duygusal bağımlılıklarını koparmaları gerektiğini belirtmektedir. Lezbiyen feminist yaşam ve çalışma kolektifleri, alternatif bir kültür olarak özgün, kadın-tanımlı sanat, müzik ve edebiyatın, alternatif yaşam biçimlerinin gelişmesiyle mümkün olabilmektedir. Tüm bu olasılıklar, heteroseksüel hegemonya ve onun erkek egemenliğini muhafaza etmekteki rolüne temel bir karşı çıkışı yansıtmaktadır.

Lezbiyen feministlere göre kadınların, diğer kadınlarla sevgili olarak eşitlikçi bir ilişki aramalarının anatomik nedenlerinden biri, kadınların diğer kadınlarla insanlık temelinde bir ilişki aramasıdır. Bu ilişki çerçevesinde klitoral orgazmın, toplumsal yaşamda kurulması, heteroseksüel kurumu tehdit etmektedir. Çünkü klitoral orgazm

cinsel haz hem kadınlar hem de erkeklerle deneyimlenebilecek dolayısıyla heteroseksüellik mutlak bir norm olmaktan çıkıp bir seçenek haline gelecektir. Bu da mevcut erkek ve kadın arasındaki cinsel rol sisteminin yok olması demektir (Koedt, 1970: 41-42).

Lezbiyenlik, kadınlarla ilişki kuran, birbirleriyle yeni bir bilinç yaratan kadınların, kadın özgürlüğünün kalbinde yer alan ve kültürel devrimin temel felsefesi olan bir harekettir. Kadınların birlikte otantik benliğini bulması, güçlendirmesi ve onaylamasıdır. Kadının kendini özne olarak gördüğü, odağını bulduğu, tüm zorlayıcı eril dayatmalara son vererek kendi gerçekliğini hissettiği, bu gerçek benlik ve bilinçle insan olmanın maksimum özerkliğine ulaşmak için başladığı bir devrimdir (RadicalLesbians, 1971: 83-84).

## **8. Transfeminizm**

Transseksüel varoluş, ilk olarak 1920'lerde Alman seksolog Magnus Hirschfeld tarafından tıp alanında tanımlanmıştır. 1940 ve 1950'lerin başında da hormonların keşfi ve plastik cerrahinin gelişmesi, cinsiyete cerrahi müdahaleyi mümkün kılmıştır. Böylece dişil ve eril bedenler, hormonal olarak birbirinden farklı olsa da her iki cinsiyet de hormonal takviyelerle diğeri olarak yapılandırılabilmeyle mümkün hale gelmiştir (Hausman, 1992: 271).

Transseksüel varoluşlar, bedensel cinsiyetlerinin, yeniden belirlenmesini talep ederek biyolojik cinsiyetin de yeniden yapılandırılabilir olduğunu göstermektedir. Transseksüel teori, bedenlerin cinsiyeti üzerindeki hâkimiyeti, tıp kurumundan geri talep ederek cinsiyeti, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin düalist bakış açısıyla değil; çoğulluklarla anlaşılabilceğini savunmaktadır (Berghan, 2011: 141). Dolayısıyla trans bireyler, kendi bedenleri üzerinde karar verme yetkisinin sadece kendilerine ait olduğunu, hiçbir tıbbi, toplumsal, dini ve siyasi otoritenin, trans bedenlerin bütünlüğünü

ihlal etme ve bedenleriyle ne yapacağına karar verme sürecine müdahale etmeye hakkının bulunmadığının altını çizmektedir (Gülkan ve Aligül, 2012: 259).

Süreç içinde transseksüel beden ve kimlikler, feminist praksis içinde yer almaya, kendi sözünü söylemeye başlamış ve feminizmin dönüştürücü dinamiklerden biri olmuştur (Berghan, 2011: 140). Toplumsal cinsiyet rejimlerini sorgulamak ve ataerkil tahakküme meydan okumak, trans çalışmalar gibi feminizmin de temel amacı olmasına rağmen iki alan arasındaki ilişkinin gerilimli bir tarihi bulunmaktadır. Trans kadınlar ve feministler arasındaki gerilim, kadın kimliğinin ve bedeninin tanımlanması üzerine yürütülen tartışmalara dayanmaktadır (Berghan, 2014: 293-294).

Feminist teori içindeki biyolojik determinist yaklaşımlar, insanları biyolojik özelliklerine göre kadın ve erkek olarak iki kategoriye ayırmakta ve onların toplumsal yaşamdaki konum ve rollerini, bu biyolojik temelle meşrulaştırmaktadır. Biyolojik cinsiyet, anatomik farklılıklara işaret ederken toplumsal cinsiyet bu farklılıklar üzerinden sosyal ve kültürel olarak kurulup dayatılan ve eşitsiz bir toplumsal düzeni yaratan ilişkiler ağını nitelemektedir. Biyolojik cinsiyetin doğal bir uzantısı gibi görünen sosyal roller ve toplumsal konumlanma da ideolojik bir kurmaca ve toplumsal bir dayatma olarak şekillenmektedir (Berghan, 2011: 140-142).

İkinci dalga feminist hareket, toplumsal cinsiyet kavramını veya kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin doğal değil de yapay olduğunu, toplumsal cinsiyetin de cinsiyet farklılıkları üzerine kültürel ve sosyal olarak inşa edilmiş eşitsiz bir yapı olduğunu belirttiğinde, kadın sorununa ilişkin önemli bir tespitle geniş bir mücadele alanı açmıştır. Ancak feminist teori, toplumsal cinsiyeti, biyolojik olandan ayırırken biyolojik cinsiyetin ikili yapısını ise doğal kabul etmiş ve biyolojik cinsiyetin ikili yapısının üreme üzerinden tanımlanıyor olması sorgulanmamış, toplumsal cinsiyet de bunun üzerinden iki kutuplu olarak tartışılmıştır. Feminist teorideki bu tanımlamalarda,

transfeminizm açısından iki önemli sorun bulunmaktadır: İlki, toplumsal cinsiyetin bir sosyal inşa olmasına karşın trans kadınların kadınlık kimliklerinin reddediliyor olması. İkincisi ise biyolojinin, üreme üzerinden iki karşıt sabit konum olarak tanımlanması (Berghan, 2014: 293-294).

Transfeministlere göre feministler, toplumsal cinsiyeti, toplumsal bir kurgu olarak ele alsa da transseksüellerin kadınlık kimliğini inşa edebilecek olmasını, biyolojileri nedeniyle reddetmiştir Bir yandan feministler, Simone de Beauvoir, “Kadın Doğulmaz Kadın Olunur!” tezini benimserken diğer yandan da kadın olmaya çalışan trans kadınları, feminist mücadelenin içine dahil etme konusunda tereddüt etmektedir<sup>10</sup> (Berghan, 2011: 140).

Feministler ile trans kadınlar arasında süreç içinde gelişen tartışmalar, ortak yapılan etkinlikler hem feministlerin hem de trans kadınların kadınlık kurgularını tekrar gözden geçirmesine ve kendi kimliklerine eleştirel bakabilmesine olanak yaratmakta ve iki tarafın da teorik ve mücadele perspektifini güçlendirmektedir. 1990’larda queer teori, biyolojik ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı, biyolojik cinsiyetin de bir sosyal inşa olduğu iddiası ile sorunsallaştırmış, queer teoriyle birlikte cinsiyetin de toplumsal cinsiyet kadar iktidar tarafından söylemsel olarak kurulduğu vurgulanmıştır (Berghan, 2011, 140-148).

1990’larda transseksüel bireyler ve kendisini, iki kutuplu kimliklerin dışında bulan herkes, queer politika etrafında birleşmiştir (Berghan, 2011, 144-145). Queer çalışmalar, feministleri, düalist toplumsal cinsiyet sistemi dışında düşünmeye yönelttiği

---

<sup>10</sup> Türkiye’de, bazı feminist örgütler, 8 Mart alanlarında, trans bireylerin, kadın olup olmadığını anlamak için kimlik kontrolü yapmış ve feministlerin bu uygulamaları, “Feminizmin öznesi kimdir?” tartışmasını beraberinde getirmiştir (Aligül ve Gülkan, 2012: 286). Feministler, toplumsal cinsiyet rollerinin dönüştürülebilmesi için mücadele ederken bazı feminist örgütler, mücadelenin sınırlarını dönüştürülemez olarak tanımlayarak mücadeleyi, biyolojik cinsiyetle belirlenen sınırlar içine hapsetmiş ve trans kadınların, kadınlık deneyimlerini yok saymıştır. Transseksüeller ne kadın ne de erkek olarak kabul edildiği için bir tehdit olarak algılanmakta ve iki kategoriden birine dahil olmaları yönünde sürekli baskı ve şiddet görmektedir (Berghan, 2011, 140-148).

kadar transseksüel bireyleri de yanlış bedende değil; yanlış kültürde doğduklarını iddia etmesine imkân tanımıştır (Towle ve Morgan, 2002: 490-492).

Transfeminizm; feminizm, queer teori ve trans çalışmaların, herkesin ataerkil tahakküm altında yaşıyor olduğu ve bu tahakküme, topyekün bir karşı duruş noktasından birbirine eklenilebileceğini savunarak feminizmi herkes için istemektedir (Berghan, 2014: 295). 1990'larda Batı'da ve 2000'lerde Türkiye'de örgütlenmeye başlayan transseksüeller, yaşadıkları hak ihlalleri ve ayrımcı uygulamaların ideolojik alt yapısını ortaya koymakta, kadına karşı ayrımcılığı ve şiddeti anlamak için trans bireylere yönelik şiddetin ve ayrımcılığın anlaşılması ve iki durum arasındaki ilişkilerin fark edilmesi için mücadele yürütmektedir. Kadına ve trans bireylere yönelik ayrımcılık ve şiddetin ataerkil tahakküm odağında birbirleriyle derinden bağlantılı olduğunu savunmaktadır (Berghan, 2011: 141).

## 9. Queer Kuram

Queer kavramı, "sıradışı", "yamuk", "yoldan çıkmış", "çıkıntı", "sapkın", "tuhaf" ve "ayrık" olanı ifade etmektedir (Erdem, 2012: 45). Genellikle, eşcinsel bireyleri ötekileştirmeye yönelik homofobik bir bakışın dışavurumu olarak kullanılmıştır. Bu "ötekileştirme", sabit olmayan, kaygan ve değişip dönüşebilen öznel olan gey, lezbiyen, biseksüel, trans ve interseks gibi "imkânsız kimlikler" tarafından tersine çevrilip sahiplenilerek bir farkındalık ve strateji olarak heteronormatif sisteme karşı kullanılmaktadır (Özküralpli, 2015: 217).

Queer kuram, heteroseksüel eğilimleri dayatan ve bunun dışında kalan her türlü deneyimi "öteki" olarak gören heteronormatif düzenin normlarını merkezine alarak bu sistemin dayattığı öğretileri ve yaşam biçimlerini aşındırmaya çalışmaktadır (Özküralpli, 2015: 212). Queer kurama göre heteronormatif hegemonyanın normları, bir ilişkinin taraflarından birinin erkek diğerinin kadın olduğu heteroseksüel bir ilişkiden

daha fazlası olup “normal olan” ilişkiyi işaret ederek çeşitli ve çoğul ilişki deneyimlerini dışlamakta ve marjinalleştirmektedir (Erdem, 2012: 45).

Heteronormatif sistem, biyolojiye yaptığı referansla bu düzeni, “doğal olan” veya “mutlak olan” şeklinde ortaya koyarken queer teori, doğal addedilen biyolojik cinsiyetin, tarihsel ve kültürel bir inşa olarak toplumsal cinsiyetle olan ilişkisini tartışmaya açmaktadır. Queer kuram, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını tartışmaya açarken heteronormatif sistemin biyolojinin kader olduğu varsayımına karşı çıkmayı amaçlamaktadır (Özküralpli, 2015: 212).

Queer teorinin beslendiği düşünsel kaynaklar, iki hat üzerine kurulmaktadır. İlki, psikanalizin içinden gelen Jacques Lacan, Luce Irigaray ve Julia Kristeva gibi post-Lacancı bir hattın üzerinde durmaktadır. Psikanaliz, Batı geleneğinde ilk kez özneliği, cinsellikle bağlantılı bir şekilde ele almakta ve kimliğin aslında tutarlı olmaktan ziyade, kendi içinde yarılmış, çoklu, parçalı ve akışkan bir oluşum olduğunu savunmaktadır. Diğer hattın üzerinde ise psikanalizin eleştirisine dayanan Foucault ve Gilles Deleuze’un çalışmaları bulunmaktadır. Bu iki hat, öznellik, cinsellik, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve iktidar ilişkilerini düşünmek için yeni olanaklar sunmaktadır. Bu iki hattın kesiştiği yerde de queer teorinin temel metinlerinden biri olan Cinsiyet Belası (Gender Trouble) kitabının yazarı Judith Butler yer almaktadır (Özkazanç, 2018: 94-100).

Butler (2014: 50-53), cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin birbirinden farklı olmadığını, cinsiyet olarak ifade edilen bedensel farklılığın aslında toplumsal olan tarafından belirlendiğini, dolayısıyla toplumsal cinsiyetin, cinsiyeti aynaladığını ve ikisinin aynı şey olduğunu iddia etmektedir. Butler’a göre cinsiyet ve toplumsal cinsiyet farklılığı, heteroseksüel düzenin ikili cinsiyet anlayışının dayatması tarafından belirlenmektedir. Yani toplumsal cinsiyeti belirleyen cinsiyet değildir ve toplumsalın

öncesinde, cinsiyete neden olan doğal bir beden yoktur. Dolayısıyla cinsiyeti oluşturan aslında anatomik özelliklere yüklenen tarihsel ve kültürel anlamlardır; bu açıdan da cinsiyet doğal değildir.

Butler'a (2014: 77, 224, 229) göre cinsiyetin hem bedensel hem de kültürel açıdan "doğal" bir temeli kalmadığında, cinsiyet, kültürel bir kurgu, eylemlerin tekrarından oluşan performatif bir edim olmaktadır ve böylece kimlik, "dışavurumlar" ve "ifadeler" tarafından performatif olarak kurulmaktadır. Toplumsal cinsiyetli bedenin performatif olması demek, gerçekliğini oluşturan çeşitli edimlerden bağımsız bir ontolojik durumunun olmaması demektir. Performatif bir üretim olarak beden, tekrarlar ve ritüellerde kendini doğallaştırmaktadır.

Butler'a göre "cinsiyet", tıpkı toplumsal cinsiyet gibi toplumsal bir inşa olup inşa öncesi bir "kadınlık" ya da "erkeklik" kategorisi söz konusu değildir. Bedenin kendisi, sosyal normlar tarafından sınırları çizilerek kavranmaktadır. Beden bir neden değil; bir sonuçtur ve beden, belirleyen, sınır çizen değil; söylemsel inşa süreçlerince gerçekleştirilendir (Çaylı Rahte, 2010a). Dolayısıyla cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, bedenler ve kimlikler doğal olmadığı için mutlak da değildir ve değişime açık akışkan zeminlerde var olmaktadır (Özkürüalpli, 2015: 216). Kimliğin, tamamen içselleştirilemeyen, süreksizleşmeler ve akışkanlıklar içeren, yarılmalara, kendine dönük parodiye ve özeleştiriyeye açık yönlerinin olması, kimliğin alt üst edici pratiklerinin heteronormatif düzeni bozabilmesinin olanaklılığını göstermektedir (Çaylı Rahte, 2010a).

Butler, parodiyle yeni direniş kategorilerinin yaratabileceğini iddia etmekte ve direniş siyasetini, parodik bir performans olarak algılamaktadır. Cinsel kimlik normlarının parodik performansı yapılarak onlarla dalga geçilebilir, eğlenmenin bazı

politik yolları denenerek heteroseksüel normların aşındırılması sağlanabilir ve "ironik bir umut" yaratılabilir (Nussbaum, 1999).

Butler, performans ve performatiflik kavramlarının farklılığını vurgulayarak performatifliği, sergilenebilirlik/gösterisellik olarak ele almaktadır. Performans, bir öznenin kendi icrasını merkeze alırken performatiflik ise bir inşa sürecinde, toplum veya kültür tarafından üretilen özneye tekabül etmektedir (Çaylı Rahte, 2010b: 25). Butler, performatifliğin doğaçlama veya tiyatral bir kendini ifade biçimi olmadığını yani performans ile eşdeğer tutulmayacağını vurgulamaktadır (Jagose, 2015: 109).

Butler'a göre evrensel ve mutlak bir kadın-erkek düalizmi üzerine kurulan perspektifler, farklı cinsel kimlik deneyimlerindeki siyasal, kültürel ve toplumsal keşimlerin çeşitliliğinin ve çoğulluğunun önünü tıkamaktadır (Çaylı Rahte, 2010a). Butler, feminizmin, toplumsal cinsiyet alanındaki argümanlarını, kadın-erkek ikiliği üzerine kurmuş olmasını ve bu ikilik üzerinden yeni hiyerarşik formlar üretmesini eleştirmektedir (Butler, 2014: 12). Feminizmin, mücadelesini, düalist bir söylemle yürütmesi, feminizmin diğer cinsiyet kimliklerini dışarıda bırakmasına sebep olmakta ve ataerkinin yaptığını, feminizm, çerçevenmiş bir "kadın" tanımıyla başka bir yoldan yapmaktadır (Sever, 2014).

## **10. Biyoetik Feminizm**

Biyoetik, tıp alanında ortaya çıkan değer sorunlarını tespit eden, tartışan, çözüm önerileri sunan ve yeni normlar üreten bir disiplindir. Biyoetikte, tıp etiğinin uğraştığı sorunlar, insan deneyleri, gebeliğin yapay yollarla sona erdirilmesi, doğum öncesine dair tanı metotları, genetik danışmanlık, üremeye yardımcı teknikler, organ nakli ve ölümün tanımlanması gibi etik sorunlardır. Biyoetik yaklaşımın omurgasını, insanların haklarının gözetilmesi ve bireysel onurun korunması oluşturmaktadır. Biyoetik

perspektifiyle kadına bakmak ise tıp ve sağlıkla ilgili oluşumlar ve düzenlemelerin içerisinde kadının konumunu irdelemektir (Arda, 2011: 833-834).

Biyotik feminizm, 1990'lı yılların başlarında, feminist etik içerisinde medikal ahlaki değerlerin tartışılmaya açılmasıyla oluşmaya başlamıştır. Bu teori, sağlık alanındaki erkek egemen anlayışa sahip geleneksel biyotik kuralları eleştirmekte, bu kuralları kadın bakış açısıyla yeniden yorumlanmasını talep etmekte ve medikal alanda, kadının dezavantajlı konumunu iyileştirmeyi hedeflemektedir. Biyotik feminizm, beden politikaları üzerine kadınların da içerisinde yer aldığı bir biyotik kurul ve kadınları da kapsayan bir söylem geliştirilmesi gerektiğini savunmaktadır (Altuntaş ve diğ., 2015: 8).

Biyotik feminizm, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet sistemindeki güç dengesizliklerini, tıp pratiğinde ve bu pratiği çevreleyen teoride açığa çıkarmaktadır. Tıbbın, erkek merkeziliğine yani tıpta erkeklerin, insanlar için norm olduğu şeklindeki kalıcı varsayımına ve erkek merkezli tıbbın, kadınları “önemsiz” veya “patolojik” olarak etiketlemesine meydan okumaktadır. Tıbbın erkekler lehine olan yargılarını eleştirmekte, başta üreme sağlığı olmak üzere sağlık alanındaki cinsiyetçiliği ortaya çıkarmakta ve feminist bir lensle biyotik konuları incelemektedir (Nelson, 2000: 492-493).

Biyotik feminist kuram, etik bir analizle kadın açısından toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı çok uzun bir dezavantajlılık tarihini ortaya koymaktadır. Kadınların “örselenebilirliğini”, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve iktidar ilişkilerini merkeze alarak incelemekte, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin, kadınların sağlık, ekonomik, sosyo-kültürel, politik ve eğitsel gibi pek çok farklı alanda mağduriyete neden olduğunu göstermekte, yaşamın içinde kadını “örselenebilir nesne” haline dönüştüren geleneksel,

örfi ve kültürel söylemlerin altındaki eşitsizlikleri ortaya çıkarmaktır (Örnek Büken, 2018: 1-4).

Biyoetik feminizm, genellikle kadının üremesi, doktor-hasta ilişkileri, sağlık ve bakım kaynaklarının dağılımı, sağlık kavramının tanımı, kürtaj, korunma yöntemleri, ölü gebelik, anne-fetus uyumsuzluğu, fetusa yönelik genetik testlerin yapılması, yeni doğum yapmış ve hamile kadınların HIV testine tabi tutulması ve menopoz sonrası kadınlar için hormon takviyesi gibi konular üzerinde durmaktadır (Nelson, 2000: 494-495).

Biyoetik feminizm, aynı zamanda kadınların güzel ve fit olması gerektiğini düşünen cinsiyetçi toplumsal normları ve plastik cerrahinin bu cinsiyetçi normları medikalize etmesini eleştirmekte, kadın bedeninin, kapitalizm ve ataerkinin kısılcığında güzellik öğretisiyle bir tüketim nesnesi olarak algılanmasını tartışmaya açmaktadır. İdeal güzellik algısının, kadının sağlığı üzerinde neden olduğu anomaliler ele alınmaktadır. Kadınların zayıflama uğruna maruz kaldığı yeme-içme bozukluğu, daha genç bir beden imajı için defalarca yaptırılan estetik operasyonlar, sürekli genç ve güzel bedenlerle kıyaslanmaktan kaynaklanan özgüven eksikliği, depresyon ve anoreksiya nevroza gibi hastalıklar, kadının halk sağlığı bağlamında ele alınması gereken kadına özgü rahatsızlıklardır (Altuntaş ve diğ., 2015: 9).

Kapitalist toplumda kadınlar, "ideal güzellik" algısının yarattığı özgüven eksikliği ve içine sürüklendiği komplekslerin çaresizliğiyle devasa bir sektör halini alan kozmetik ve ilaç sanayine servet yatırmaktadır. Erkeğin arzusu, ataerkil kapitalizmin kurduğu dil ve tahakkümle kadının arzusuna dönüşmekte, bu tahakküm sermayenin dolayımı ve teknolojinin sağladığı olanaklarla yeniden üretilmektedir. Kadın bedeni, "olması gereken" beden imajına kavuşmak adına göz altı çizgileri gibi yaşın ilerlemesiyle oluşan "olumsuzluklardan" veya kalçalarında biriken yağlardan kurtulmak

için bedenlerini kozmetik sanayinin eline bırakmakta, böylece burun estetiği, yüz gerdirme, yağ aldırma gibi kozmetik operasyonlar, tüketim ilişkilerini beslemektedir. (Yaman Öztürk, 2012: 275-280).

Kapitalist ve ataerkil perspektifle bedeninin güzelleştirilebilen bir nesne olarak ele alınması, özellikle kadınların bedensel ve ruhsal bütünlüğüne zarar vermektedir. Kadınlar, kendilerine dayatılan güzellik ve gençlik normlarından dolayı zamanın, yaşam koşullarının ve üremenin bedenlerinde bıraktığı her izi, istenmeyen bir iz olarak taşımakta ve onlardan kurtulmak istemektedir. Bedenlerine estetik yaptırma, onları güzelleştirme ve tazeleme imkânı bulamayan kadınlar giderek daha fazla ayrımcılığa maruz kalmaktadır (İnceoğlu ve Kar, 2010: 165).

Biyoetik feminizme göre kadın bedenine yönelik bu baskıları ortadan kaldırmaya yönelik toplumsal cinsiyet eşitliğini dikkate alan biyoetik kurallar ve düzenlemeler oluşturulmalı, erkek estetik cerrahları ve spor eğitmenleri tarafından medikalize edilen kadın bedeni, kadınların katılımıyla oluşturulacak etik kurallar çerçevesinde söz konusu toplumsal baskıdan kurtarılmalıdır (Altuntaş ve diğ., 2015: 9). Çünkü bu baskılar, kadınları güçsüzleştirmek ve özerklikten yoksun bırakmak potansiyeline sahiptir. Kadınlar, biyo-teknolojik ürünleri kullanıp kullanmama, özellikle üreme döneminde genetik testler yaptırıp yaptırmama, yaptırdığı zaman, sonuçları açıklayıp açıklamama ve kendilerine önerilen müdahaleyi kabul edip etmeme konusunda bir irade sahibi olmalı ve bu iradeyi kullanabilecek şekilde bilgilendirilmelidir (İnceoğlu ve Kar, 2010: 165- 166).

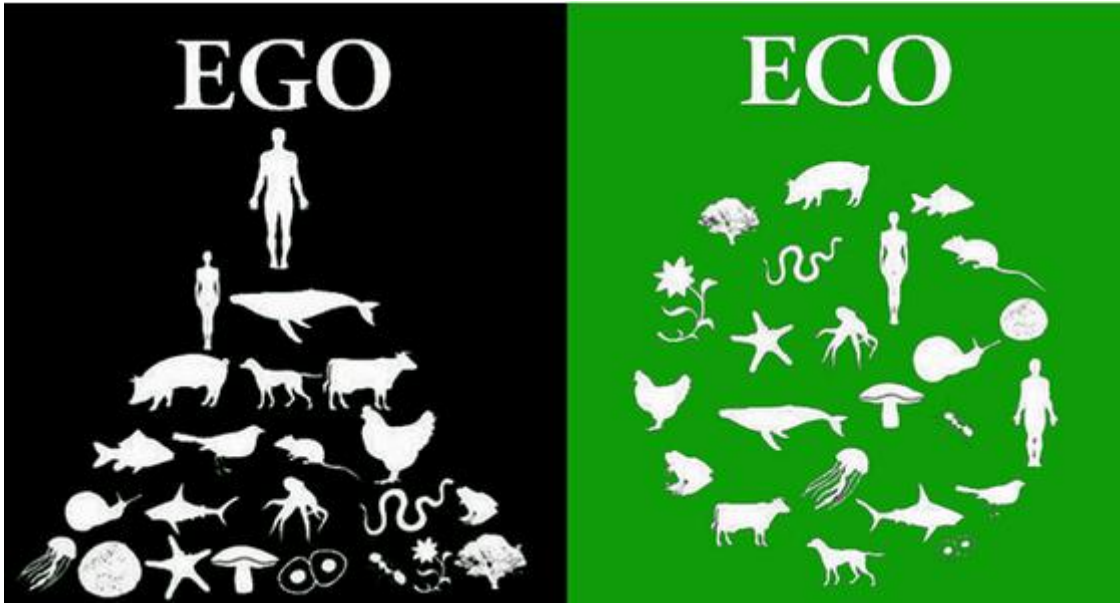
## **11. Eko-feminizm**

Birinci dalga feminist hareketin “Duygular Bildirgesi”ni, kendi hareketlerine model olarak alan eko-feministler, “Karşılıklı Dayanışma Bildirgesi”ni yazmış, bu bildirmede, yeryüzünde, insanları karşılıklı birbirine bağlayan doğa yasaları altında, insan türünün

ve yeryüzündeki tüm canlıların refahının korunması için eşit sorumluluklar alınması gerektiğini savunmuştur. Çağdaş feminist teoride merkezi bir rol oynayan eko-feminizm, Fransız feminist Françoise d'Eaubonne tarafından terimsel olarak ilk kez 1974'te kullanılmıştır. Eko-feminizm terimi, ekoloji ve feminizmin kesişimselliğinde kurularak kadınlar ile doğa arasında bir özdeşim kurmakta ve ekolojik konulara daha doğrudan bir odaklanmayı önermektedir. Eko-feminizm, erkek egemenliği ile doğanın talan edilmesi arasındaki bağlantıyı ortaya koymakta ve Batılı düşüncenin, küresel çapta doğayı ve kadınları sömürmesine karşı güçlü bir eleştiri sunmaktadır (Donovan, 2014: 351-398).

Marti Kheel'e (1990: 129) göre ekolojik krizde, suçlanması gereken "insan merkezli dünya" görüşüdür. Eko-feministler ise bu suçlamayı, erkek merkezli dünya görüşüne yöneltmekte, imtiyazlarını terk etmesi gerekenin eril dünya görüşü olduğunu savunmakta, doğayı yok eden hiyerarşik ve düalist düşüncenin, eril dünya görüşü olduğunu vurgulamaktadır.

Kare Warren (1987: 6) de patriyarkal değerler hiyerarşisi içinde düşünmenin, egemenlik mantığına yani iktidar ve öteki arasındaki ezilmeyi meşrulaştırıp sürdüren bir yönünün olduğunu belirtmektedir. Rosemary Ruether (1983: 87) ise insan bilincinin, diğer hayat biçimlerinden farklı değil; onlarda içkin biyomorfik bir tiple devr-i daim içinde görülmesi gerektiğini belirtmektedir.



Resim 1: Sürdürülebilirlik Döngüsü

“İnsan merkezli dünya görüşü” hatta “erkek merkezli dünya görüşü” ile “eko-sistem merkezli dünya görüşü”nü somutlaştıran bu şemada gösterildiği gibi insan egosu merkezli bir hiyerarşide erkek en üstte, hâkim olan ve yöneten pozisyonundadır, kadın ve diğer canlılar alttadır. Eko-sistemin öncelendiği bir bakış açısında ise insan dahil tüm canlılar birbiri üzerinde bir üstünlük kurmadan, sömürü ilişkisi barındırmadan, tüm canlılar için sürdürülebilir bir döngünün içinde tüm türler eşit var olabilmektedir.

Biyolojist Aldo Leopold, doğayı, insan kullanımı ve çıkarı için sömürmek isteyen geleneksel, muhafazakâr, eril bakış açısına karşı çıkararak doğanın, insan çıkarlarından bağımsız olarak kendisi için var olma hakkı bulunduğunu tartışmaktadır. Doğayı, insanlar da dahil olmak üzere her bir varlığın çıkarlarının tüm topluluğun bütünlüğünü ve yaşamını kapsayan bir bütün olarak görmektedir (Nash, 1989: 70-71). Varoluşçu feministlerin, kadınların, kendisi için var olma hakkına sahip olması gerektiği düşüncesine benzer bir bakış açısıyla eko-feministler, Sartre’ın kavramsallaştırılmasıyla doğanın kendi-için (pour-soi) var olma hakkının altını çizmektedir.

Barbara Starrett (1975: 108-119), eril zihniyetin egemenlik kurma davranışı olan tecavüz, kadına, çocuklara, doğaya, toprağa, hayvanlara ve yeryüzü kaynaklarına, aşağı uluslara ve gruplara, pazarlara ve maddi değerlere zorla egemen olma amacıyla kullanılan bir araca dönüşmektedir. Starrett, kadınların duygularını yaşayıp tanımlayabildiğini ve ötekinin gerçekliğine saygı duyan karşılıklar vermesini sağladığını belirtmekte, kadınların, doğa ve diğer canlılarla daha fazla empati kurduğunu söylemektedir.

Eko-feminist Ariel Salleh'e (2017: 142-143) göre evrensel olarak kadın, emeğiyle erkeklerle doğa arasında aracılık etmekte yani doğal malzemeyi kültürel olarak tüketilebilir ürünlere dönüştürerek sebze ve tohumları pişirerek yenilebilir hale getirmekte ve böylece kadınlar, doğa ile kültür arasında aracılık yapmaktadır. Salleh'e (2009: 9) göre kadınlar, erkeğin yabancılaştığı doğal süreçlere ilişkin bir bilinç taşımaktadır.

Kadınlar, doğayla kültür arasındaki bu rollerinden dolayı, doğanın ve bedeninin döngülerinin ve süreçlerinin daha farkında olmakta, bu süreçlere saygı duymakta, uyum sağlamakta (Donovan, 2014: 329) ve doğanın döngüsünü bozmadan, bu döngüye hâkim olmaya çalışmadan bu döngünün içindeki konumunu bilmektedir.

Küresel kapitalist gelişmeyle birlikte zehirli atıklardan yerel habitatların tahrip edilmesine kadar doğal dünyanın eril bir zihniyetle yağmalanması, çoğunlukla kadınların yaşam alanlarında ve emekleri üzerinde etkisini göstermektedir. Bu nedenle de bu yağmaya direnen ekolojik hareketler, yerli kadınların öncülüğünde olmaktadır. Bu hareketler, feminizmle özellikle eko-feminizmle çevre hareketi ve küresel adalet mücadelesi arasındaki bağlantı noktasını oluşturmaktadır (Donovan, 2014: 395).

Hindistanlı eko-feminist Vandana Shiva'ya (1988: XVIII-XIX) göre doğanın tahribatı, egemen kalkınma modellerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmekte ancak bu

durum kendilerinin, ailelerinin ve topluluklarının geçimi için doğaya bağımlı olan kadınlara yönelik bir şiddet içermektedir. Eko-feminist kadınlar, doğayı sömürülecek bir nesne olarak gören Batılı eril bakış açısına karşı doğayı, hayatı destekleyen canlı bir güç olarak korumakta, kâr ve sermaye birikimi gibi Batılı ekonomik kavramlara karşı çıkararak geçim ve ihtiyaçlarının karşılanması için üretim şeklindeki kendi ekonomik kavramlarını geliştirmektedir.<sup>11</sup>

Küresel şirketler düzeni, özellikle emekleri ve yaşamları, sağlıklı, sürdürülebilir bir doğal çevreye bağlı olan kadınlar üzerinde olumsuz etkilere sahip olmaktadır. Bu yüzden de kadınlar bu farkındalıkla küreselleşme karşıtı kampanyalara katılmakta, yoksulluğa ve kalkınmaya neo-liberal serbest piyasa yaklaşımı ile bakılmasına karşı çıkararak alternatif bir kalkınma modeli uygulanması gerektiğini savunmaktadır (Donovan, 2014: 403). Çünkü küreselleşme, geçim ve paylaşmayı öne çıkaran kadın merkezli bakış açıları, bilgi ve üretim sistemleri ile eril bilgi sistemleri arasında amansız bir çatışmaya neden olmaktadır. Yiyecek ve su, kâr amaçlı şirketler tarafından talan edildiğinde, kadınların ekonomisi ve bilgi sistemleri yok olmaktadır (Shiva, 2005: 133). Bu da kadınların yaşamlarını kuşatan ciddi tehditlere dönüşmektedir.

## **12. Vejeteryan/Vegan Eko-feminizm**

Kültürel feministler, eril kültürü, tarım öncesine ait avlanma ve et yeme törenlerine dayandırırken kadın kültürünü de ekolojik açıdan bütüncül bir bakış açısının içine yerleştirmektedir. Bu yüzden de birçok kültürel feminist, vejeteryenliği, kadın kültürünün önemli bir yönü olarak görmektedir. 19. yüzyılda, birinci dalga feminist hareketin öncüleri Grimke kardeşler, Lucy Stone, Amelia Bloomer, Victoria Woodhull,

---

<sup>11</sup> Kadınlar tarafından öncülük edilen hareketlerden bir tanesi Hindistan'da ormanları tahrip eden kalkınma projelerini engellemeye yönelik örgütlü kadınlardan oluşan Chipko hareketidir. Kadınlar, bu engelleme eylemini, Gandici şiddetsiz direniş taktikleriyle yürütmekte, dev testerelelerin karşısına geçerek ağaçlara sarılmaktadır (Shiva, 1988: XVIII-XIX). Benzer örnekler, neo-liberal politikaların küresel ölçekte kâr amaçlı doğa talanı ile tüm dünyada yaygınlaştığı gibi Türkiye'de de yaygınlaşmaktadır.

Anthony ve Stanton gibi birçok kültürel feminist teorisyen, hayvansal gıdalarla beslenmek yerine vejetaryenliği savunmaktadır (Donovan, 2014: 75-80, 316).

Eko-feminizm, 1980'lerdeki başlangıcından bu yana, hayvan özgürlüğü fikrini savunmakta, insan olmayan hayvanların baskısına "türcülük" kavramsallaştırması adı altında vurgu yapmakta ve türcülüğü, diğer ezilme biçimleri olan ırkçılık, cinsiyetçilik, sınıfçılık, heteroseksizm, doğacılık ile bağlantılı bir şekilde ele almaktadır. Vejetaryen/vegan eko-feminizm, beslenme tercihlerinin siyasi ve ekonomik bağlamlarını incelemekte, hayvanlara sempati duyup etik sorgulamalarla hayvanların varoluşsal yaşam haklarını savunmaktadır. Vejeteryan eko-feminizm, Carol Adams, Norma Benney, Lynda Birke, Deane Curtin, Josephine Donovan, Greta Gaard, Lori Gruen, Ronnie Zoe Hawkins, Marti Kheel, Brian Luke, Jim Mason ve Deborah Slicer gibi akademisyenler ve aktivistlerin çalışmalarında savunulmaktadır (Gaard, 2002: 117-118).

Carol Adams (1975: 149-151) cinsiyet ayrımcılığı ile etoburluk arasında birçok bağlantı olduğunu savunmaktadır. Kadınlara ve hayvanlara karşı uygulanan şiddet eylemlerini, eril bir kültürün devamı olarak görmektedir. Avlanma, savaşla olduğu kadar tecavüzle de açık bağlantıları olan eril bir etkinliktir ve birçok kadının, hayvanlara karşı hissettiği sempatinin, kadınlarla hayvanların erkekler tarafından kurban edilmesinde ortaklaşmasından kaynaklandığını öne sürmektedir. Adams, et yemeyi ataerkilliğin doğuşuyla ilişkilendirmekte ve anaerkil dönemde kadınların pasifist vejeteryanlar olduğunu öne sürmektedir.

Eril kültürün, insanı hatta erkeği zirve noktaya koyan hiyerarşik piramidinde, tahıllar ve meyveler, evrim piramidinin en altındadır. Erkeğin, gücünün ve başarısının kanıtı olan avlanma becerisiyle elde ettiği et, hiyerarşik sıralamada besin zincirinin en üst basamağında yer almaktadır. Adams'a (2015: 83-84) göre bu yüzden kendileri de

evrim piramidinin en altında görülen kadınlar ve farklı ırklar, sebze ve meyve yemeye itilir, et ise beyaz erkeğin yiyeceğidir. Böylece et proteinin hiyerarşisi, ırk, sınıf ve cinsiyet hiyerarşisini güçlendirmektedir.

Bu yüzden de et, erkek egemenliğinin bir sembolüdür, ataerkil kültürün mitlerine göre et gücü arttırır, erkeklik özellikleri de erkeksi yiyecekler yiyerek elde edilmektedir. Erkekler, güçlü olmak zorundadır, bu yüzden de erkekler ete ihtiyaç duymaktadır. Etin erkekle özdeşleştirilmesi gibi sebze de kadınla özdeşleştirilmekte ve bilinçaltı düzeyinde kadının toplayıcı olduğu zamana işaret etmektedir. Et yiyici egemen erkek, kadının ikincil bir duruma itildiği andan itibaren kadının toplayıcılık zamanından gelen yiyeceği olan bitkiyi de ikinci konuma itmiştir. Bitki kelimesi, kadınların edilgenliği ile eş anlamlıymış gibi kullanılmaktadır. Çünkü kadınlar, varlığın sersemliği ve edilgenliği içinde tekdüze ve eylemsiz bir şekilde bitkiler gibi istenmeyen özellikleri temsil etmektedir. Kadının yalnız başına yaşamını idame ettiremeyeceğinin düşünülmesi gibi sebzelerin de yalnız başına bir öğün oluşturamayacağı düşünülmektedir. Bu yüzden kul olan sebze, kendisine ayrılan konumdan memnun olmalı ve kral olan eti, tahtından indirmemelidir. Eti, yerinden etmek, kapsamlı ataerkil kültürü tehdit etmek demektir (Adams, 2015: 87-94).

Vejeteryan ve vegan feministler, insana yönelik şiddeti hayvana yönelik şiddetten ayrı görmemekte, bu yüzden de hayvanlarla özdeşleşmekte ve eril şiddet içeren eylemleri reddetmektedir. Erkeğin, kadınlar, hayvanlar ve ekolojik sistem üzerindeki egemenliğini tanımamakta, kadına ve diğer canlılara karşı tahakküm ve savaştan oluşan eril sistemin karşısında vejeteryanlık ve veganlık gibi barışçıl bir anlayıştan oluşan ideal feminist bir dünyayı yaratmak istemektedir (Adams, 2015: 231).

1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında Vietnam Savaşı protestolarını yapan birçok aktivist, kamusal şiddetsizlik duruşlarının bir tamamlayıcısı olarak barışçıl bir

beslenme seçerek vejetaryen olmuştur. Yine aynı zamanda erkek şiddeti ile et temelli beslenme arasındaki bağlantıyı kuran lezbiyen feministlerin vejeteryanlığı benimsemesi de 1970'li yıllarda olmuş ve lezbiyen feminist ütopyalar, barışçıl ve vejetaryan bir ideal üzerine kurulmuştur (Gaard, 2002: 124-128).

Vegan feministler, et üzerine yapılan tartışmaları, biraz daha ileri götürüp hayvansal ürünleri de yememeyi kapsayacak bir etik duruşu sergilemektedir. Örneğin ineklerin, sunni dölleme denilen rutin bir tecavüzle zorla hamile bırakılması, yeni doğan yavrularının onlardan koparılıp anneden ayrı bakılması ve dana eti olarak satılması, ineklerin yavruları için ürettiği süte insanın el koyması süreçlerine karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla bu hayvanların üreme sistemleri, sistematik olarak insan kazanımı ve zevki için sömürülmekte ve dişi hayvanlar, ömür boyu köleleştirilmektedir. Feminist teori ve eleştiride, kadınların ve hayvanların, aynı eşitsizlik sistemlerinin parçası olduğu kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Eril sistemde kadınların, erkeklerden aşağı olarak doğallaştırılmasının, hayvanların da insanlardan aşağı olarak doğallaştırılmasından farkı bulunmamaktadır. Kadın, erkeğin ve kapitalist sistemin hizmetine bir nesne olduğu gibi hayvanlar ve doğa da insan ve kapitalist sistemin hizmetindeki bir nesnedir (Colerato, 2018).

Vejeteryan/vegan feministler, kadınların sömürülmesine giden ataerkil-kapitalist hatla hayvanların sömürülmesine giden hattın, aynı saikler üzerine kurulduğunu düşünmektedir.

Vejeteryan/vegan feministler, hayvanların, gıda üretimi ve tüketiminde, spor olarak avcılıkta, şapka dekorunda, kürk yapımında, deri aksesuarlarda ve bilimsel araştırmalarda kullanımlarını, etik olarak kabul edilemez bulmakta (Gaard, 2002: 119), bu kullanımlara karşı etkili aktivist kampanyalar yürütmektedir.

Feminist teoriler içinde, liberal ve radikal feminizmde ataerki; Marksist ve sosyalist feminizmde kapitalizm, lezbiyen ve transfeminizmde zorunlu heteroseksüellik, zalim/ezen/sömüren olarak kategorize edilmektedir (Pruchniewska, 2019: 24).

### 13. İslami Feminizm

İslami feminizm, teorik temelini Kuran üzerine inşa eden, varlığın bütünlüğü içinde, kadınlar ve erkekler için hak ve adalet arayışını sürdüren bir paradigmadır. İslami feminizm kavramı, 1990'larda çeşitli küresel konumlarda görünür olmaya başlamıştır. İranlı bilim insanları Afsaneh Najmabadeh ve Ziba Mir-Hosseini, 1992'de, Tahran'da kadın dergisi *Zanan*'da; Suudi Arabistanlı akademisyen Mai Yamani, 1996'da yazdığı "*Feminizm ve İslam*" kitabında; Türkiye'de Yeşim Arat ve Feride Acar makalelerinde, Nilüfer Göle 1991'de yayımlanan "*Modern Mahrem*" adlı kitabında; Güney Afrikalı aktivist Shamima Shaikh, 1990'lardaki konuşmalarında ve makalelerinde, İslami feminizm terimini kullanarak yeni bir feminist paradigmaya işaret etmiştir. 1990'ların ortalarına gelindiğinde, küresel ümmetin uzak köşelerinde, Müslüman kadınlar tarafından yaratılan ve yayılan bir terim olarak İslami feminizm, feminist literatüre girmiştir (Badran, 1996).

Modernizmin, İslam ülkelerine yansımasıyla Müslüman kadınlar, sosyal ve siyasal eşitlik düşüncelerine ve modern yaşamın, özellikle de aile yapısı ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin feminist perspektiften yeniden yorumuna doğru ilerlemiştir. Bu sebeple İslamcı feminizm, Batılı feminizmden farklı bir alternatif sunmaya çalışmasına rağmen aslında modernliği kabul ederek modernizmle yapılan bir yüzleşme olarak da ele alınabilmektedir. Aynı zamanda Leila Ahmed, Riffat Hassan, Fatima Mernissi, Ziba Mir-Hosseini gibi bazı bilim insanları, İslam'ın modern, liberal, toplumsal cinsiyetçi ve sosyal-siyasal eşitlikçi reformunu, kadın haklarını kuşatacak bir şekilde daha geniş sosyal ve siyasi reform için bir gereklilik olarak öne sürmüştür. İslamcı feminist

kadınlar, İslam'ı, daha kadın-dostu ve toplumsal cinsiyet eşitlikçi bir din olması için yeniden tanımlanması, yorumlanması ve reforme edilmesine imkân verilecek feminist teori ve metotlarla donatılmasının acil bir ihtiyaç olduğunu savunmuştur (Tohidi, 2003: 139-140).

İslami feminizm, İslam kültürü içinde, Müslüman kadınların birey olma arayışlarını imlemektedir. Bu arayış, entelektüel Müslüman kadınların, din ve gelenek içinde kadının konumlanışını yeniden ele aldığı çalışmalarında ifadesini bulmaktadır. 1990'larda, entelektüel Müslüman kadınlar, Batılı feminist söylemi de dikkate alarak İslam kültürü içindeki kadın sorununu tartışmaya başlamıştır. Bu kültür içinde, feminist teoriden etkilenen yeni bir kadın söylemi ortaya çıkmış ve bu yeni söylem, içinde bulunulan siyasi-sosyal yapıları sorgulamayı, gelenek ve İslamiyet'teki kadınları rahatsız eden meseleleri ele almayı ve böylece feminist literatüre katkı yapan yeni bir teori oluşumunu sağlamıştır (Güç, 2008: 649-653).

İslamcı feminizm, geleneğin ve İslami yorumların ataerkil karakterini sorgulayan, bunları yaparken de başta Kuran-ı Kerim olmak üzere dini metinleri referans alan bir teori oluşturmuştur (Güç, 2008: 654). Talepleri ile feminist ama dili ve meşruiyet kaynağı bakımından İslami olan yeni bir bilinç, düşünme biçimi ve toplumsal cinsiyet algısı olarak tanımlanan İslami feminizm, dini kaynakları yeniden ve kadın bakış açısıyla yorumlama hareketi olarak baş göstermiştir (Mir-Hosseini, 2006: 640). Müslüman feminist kadınlar, Kuran'a yaklaşırken kadın olarak kendi deneyimlerini ve sorularını, okumalarına dahil etmiştir. İslamcı feministler, klasik ve aynı zamanda post-klasik Kuran yorumlarının çoğunun, erkeklerin deneyimlerine, erkek odaklı sorulara ve içinde yaşanan ataerkil toplumların genel etkisine dayandığına dikkat çekmiştir (Badran, 1996).

Müslüman kadınların, feminizmi tartışırken dini kaynaklarla kurduğu yeniden yorumlama ilişkisi, İslam dini içerisinde açılan bir toplumsal cinsiyet çatlağına işaret etmektedir. Bu çatlağın kökeninde, din ve din yorumu ayrımı bulunmaktadır. İslam dininin, erkek zihniyeti ile yapılmış yorumu, Tanrı'nın sınırlarının bittiği ve erkeğin yorumunun başladığı noktaya işaret etmektedir. Bu noktadan yapılan yorum da yorumlayanın içinde konumlandığı tarihsel dönemden, toplumsal yapıdan ve deneyim dünyasından bağımsız değildir. Dolayısıyla Müslüman kadınlar, Allah'la değil; İslami kaynakları yeniden yorumlayan erkek ve ataerkil zihniyetle çatışmaya başlamıştır (Keleş, 2021).

Kuranın birçok yorumu olmasına rağmen her bir yorum, tek bir ataerkil bakış açısı içinden çıktığı için kadınları dışarıda bırakmak veya onları, erkeklerin bakışı, perspektifi, arzusu ve ihtiyaçları çerçevesinde sunmak noktasında ortaklaşmaktadır (Barlas, 2001: 20-21). İslami feministler, Kuran'ı yeniden yorumlayarak şeriat hükümlerini, yapı-bozumuna uğratmaktadır (Moghadam, 2002: 1147).

Müslüman feministlerin, diğer bir tartışma noktası da kadın ve erkeğin tek bir nefesten yaratıldığı, aralarında ontolojik olarak bir farkın olmadığı, insanlar arasında ilahi olarak gözetilen ayrımın, yaratana ve yaratılanlara karşı sorumluluk bilinci olduğu, Kuran'ın iki cins arasında hak ve sorumluluk dengesini gözettiği ve toplumsal rollerin katı bir cinsiyetlendirme üzerine kurulu olmadığıdır (Keleş, 2021). Ancak bu ontolojik eşitlik prensibinin ataerkil düşünce ve uygulamalarla engellendiğini, toplumsal yapılarda, hiyerarşik cinsiyet rejimlerinin kurulduğunu, bu sebeple de Kur'an'ın kadında dostu bir bakış açısıyla yeniden yorumlanması gerektiği savunulmaktadır (Güç, 2008: 657).

İslami feministler, Kuran'ı ve hadisleri yeniden ele alırken İslam'ın, kadınlara yönelik şiddete göz yummadığına dair inandırıcı argümanlar öne sürmüş ve kadına yönelik şiddetin, İslam karşıtı olduğu fikrini desteklemiştir<sup>12</sup> (Badran, 1996).



---

<sup>12</sup> Özellikle son yıllarda, farklı Müslüman ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnsiyatifi ve Havle Kadın Derneği olmak üzere çeşitli toplumsal hareketler, İslam ve feminizmin birbirini dışlamadığı politik bir hattın mümkün olduğunu göstermektedir (Keleş, 2021).

### III. BÖLÜM: TOPLUMSAL HAREKETLERDE KOLEKTİF EYLEM REPERTUVARI

Tilly'nin (1986: 390, 8) toplumsal hareketler literatürüne kazandırdığı “kolektif eylem repertuarı” ya da “toplumsal hareket repertuarı” kavramları, insanların, paylaştığı çıkarlar temelinde, ortak hareket etmek için kullandığı araçları imlemekte ve bir birikimi özellikle de kültürel bir sermayeyi ifade etmektedir. Bir toplumsal yapının farklı taleplerde bulunmak amacıyla sahip olduğu olanak/araçlar bütünüdür. Repertuar, toplumsal hareket öznelerinin biriken deneyimleriyle egemenlerin stratejilerinin çarpıştığı ve toplumsal hareketler tarafından kültürel olarak kodlanmış, sembolik anlamları olan eylem formlarından oluşmaktadır. Repertuar, tarihsel olarak üretilmiş, öğrenilmiş, paylaşılmış ve uygulanmış toplumsal mücadelelerdeki kolektif eylemlerden doğru gelişmektedir. Tilly, “repertuar” kavramına, “performans” ve “epizot” kavramlarını da eklemiştir; performans, aktivistlerin öğrenebildiği düzenlenmiş etkileşim setleri; epizotu da performansların, gözlenebilir ve olası bileşimleri olarak tanımlamıştır. Tilly'e göre aktivistler, repertuarın içinden performanslar seçmekte, yeni performanslar, var olan performansların dönüştürülmesiyle elde edilmekte ve bazı performanslar da yok olup gitmektedir.

Repertuar kavramı, bir grubun üyelerinin halihazırda aşına olduğu ve bazılarını seçtiği özel beceriler, oyunlar ve etkinliklerden oluşan bir stoğu ifade etmektedir. Performans ise bilinen ve teslim edilen kolektif eylem şablonlarına, yaratıcı fikirler yoluyla deneysel ve doğaçlama davranmayı içermektedir. Bu kavram, sadece insanların kolektif eylemi, nasıl yapacağını göstermesi açısından değil, aynı zamanda izleyicilerin, kolektif eylemin içerdiği fikri bekleyerek anlayacakları bir duruma da işaret edip hem kolektif eylem öznelerinin hem de izleyicilerin birlikte oluşturduğu performansını imlemektedir (Alimi, 2015: 410). Tilly (1986: 390) repertuar kavramını, müzikte ve

tiyatroda kullanılan anlamıyla ele alıp toplumsal hareketlerde bir metafor olarak kullanılmaktadır.

Kolektif eylem repertuarı, toplumsal hareketler literatüründe, hareketin amaçları ekseninde, o amaçları gerçekleştirmek için kullanılan araç setini göstermektedir. Toplumsal hareket mücadelesi yürüten örgütlerin, çeşitli sorunlara dikkat çekmek, bu sorunlara dair taleplerini dile getirmek, çözüm için iktidarın harekete geçmesini sağlamak, kendi hareketlerine daha fazla insan kazanmak için kullandığı araçlar ve taktikler, toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuarını oluşturmaktadır.

Toplumsal hareketlerde kolektif eylemler, politik, toplumsal ve kültürel süreçleri etkilemenin alışılmadık yollarına işaret etmekte, dolayısıyla günlük yaşamın hareket biçimlerinden farklı olan formlarıyla kamuoyunu harekete geçirme ve karar alıcılara baskı uygulamak için kullanılmaktadır. Toplumsal hareketlerin kamuoyuna hitap etme kapasitesi, kolektif eylemlerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır (Della Porta ve Diani, 2020: 230-234).

Kolektif eylemler, kurumsallaşmış iktidar ilişkilerinde değişiklik yaratmak için bedenlerin, sembollerin, kimliklerin, pratiklerin ve söylemlerin kullanıldığı mücadele alanlarıdır (Taylor ve van Dyke, 2004: 268). Toplumsal hareketler için kolektif eylem biçimleri önemlidir çünkü toplumsal hareketler, amaçlarından çok kullandığı ikna taktikleriyle hatırlanmaktadır. Taktikler, toplumsal hareketlerin, kamusal alanda görünen yüzleridir ve toplumsal hareket kimliğinin inşasında önemli bir rolü bulunmaktadır (Wilson, 1973: 226).

Egemen sisteme, onun ürettiği sömürüye, şiddete ve ayrımcılığa karşı duyulan öfkeden doğan toplumsal hareketler, kolektif eylemlerini gerçekleştirebilmek için kolektivite içinde birbirine karşılıklı bağlılık gerektiren sembolik, kamusal ve politik bir iletişim biçimine gereksinim duymaktadır. Hâkim olan kültürel temsil ve sosyal

politikalara yönelik eleştirilerin karşılığı kabul edilen toplumsal hareketler, sosyal politikaları değiştirmek için kolektif eylem strateji ve taktiklerini kullanmaktadır. Kolektif eylemlerin ana motivasyonu, halka dayatılan sistem veya sosyal politikalardan başka bir politika yapma tarzını göstermek, dünyada var olmanın farklı yollarına ve olasılıklarına işaret etmek, daha adil bir yaşam için değişimin gerekliliğini vurgulamak ve yeni bir hakikate dair umutları yeşertmektir (Chvasta, 2006: 12).

Kolektif eylemlerle kamusal alana açılan toplumsal hareketler, sıradan insanın muktedirlere karşı açtığı, gayri resmi bir şekilde ilan edilen sembolik bir savaştır ve normalde sıradan insanların karanlıkta ifade ettiğini, toplumsal hareketler, kamusal alanda, herkesin önünde ve yüksek sesle söylemektedir (Avcı, 2013).

Dikkate değer kolektif eylem repertuarları, özel olayların ve anma günlerinin tasvirini, ortak ritüellerin seferberlik eylemlerine dönüştürülmesini ve hikaye anlatımını içermektedir. Bu repertuarlar genellikle ahlaki öfke, gurur, onur, cesaret ve diğer duyguları barındırmakta, bu duygularla kolektiviteyi daha da pekiştirmekte, belirli eylemleri meşrulaştırmakta, geçmiş anılar ve tarihlerle bağlantılı bir fikir ve eylem havuzu görevi görmektedir (Alimi, 2015: 412). Yani kolektif eylem repertuarlarının, bilişsel, ahlaki, duygusal ve sanatsal bileşenleri bulunmaktadır. Repertuarın bilişsel boyutunda, aktivistler, yaptıkları performansların bilincinde olmakta; ahlaki boyutunda, eylemler hak ve adaleti gözetmekte; duygusal boyutunda, farklı duygular etrafında “birlik”i hissetmekte ve sanatsal boyutunda da performanslar, bir yaratıcılık içermektedir (Jasper, 2002: 344).

Toplumsal hareketler ve kolektif eylemler, öz-kimliğin içine gömülmüş, derin ahlaki bir noktaya seslenmektedir. Ahlaki öz-kimlik de kültürel bağlamlarla yaratılmaktadır. Ahlak, kültürün, insanların duygularından ve bilişsel kavrayışlarından yargı ve eylem için çıkarımlarda bulunan boyutudur. Toplumsal hareketler, bireylere

yapılabilecek, üzerinde hayatlarını temellendirebilecek ve hayatlarına anlam kazandırabilecek faaliyetleri göstermektedir. Toplumsal hareketlerde ahlaki en derin tatmin, kişinin tüm hayatını, daha adil bir yaşam için toplumsal değişim arayışına adanmasıdır. Dünyanın, nasıl olduğu hakkındaki bilişsel düşünceler, nasıl olması gerektiği konusundaki ahlaki görüşler ve insanın, dünya ile arasında kurduğu duygusal bağlılıklar, toplumsal hareketler ve kolektif eylemle yakından bağlantılıdır. Dolayısıyla toplumsal hareketler içinde bireysel ve kolektif kimlikler, belli ahlaki yükümlülükler taşımakta (Jasper, 2002: 102, 174, 212-214) ve adil bir yaşam için hâkim kültürün yerine bir karşı kamusal alan ve karşı kültür inşa etmek istemektedir.

#### **A. Kolektif Eylem Repertuarına Dair Çeşitli Sınıflandırmalar**

Toplumsal hareketler literatüründe, toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuarlarını oluşturan taktiklerin çeşitli sınıflandırma ve tanımlamaları yapılmaktadır.

Ayşen Uysal'a (2017: 181-182, 194) göre toplumsal hareketler, içinde bulunduğu siyasal rejimlere göre farklı eylem repertuarları kullanmaktadır. Bazı politik rejimler, bazı kolektif eylem performanslarını kabul ederken bazı performansların kullanımına ise olanak tanımamaktadır. Bir toplumda, demokrasi geliştikçe uygun görülen performanslar artmakta yasaklanan performanslar ise azalmaktadır. Yani toplumsal hareketlerin içinde bulunduğu siyasal rejimlerle kullandığı kolektif eylem repertuarları arasında sıkı bir ilişkisellik bulunmaktadır. Repertuar, toplumsal hareket örgütlerine ve onların taleplerine göre biçimlenen ancak o kadar da politik atmosfer, medya ve devlet şiddeti gibi dış faktörlerden de etkilenmektedir. Dolayısıyla repertuar, tüm bu faktörlerin kesişme noktasında yer almakta ve tarihsel süreç içinde belirlenmektedir

Tilly (1986: 15), kolektif eylemleri, dört farklı repertuar tanımlamasıyla açıklamaktadır; a) Repertuvarsız eylemler: Öğrenilmiş ve birikmiş hiçbir kolektif eylem deneyiminin olmadığı, anlık tepkilerin dışavurumu olan eylemler; b) Zayıf repertuarlar: Sıradan ve sınırlı bir hayal gücünün, yaratıcı davranmaktansa tekrar etmeyi daha kolay kıldığı, repertuarın sadece bir taktikten diğerine tekrar edildiği eylemler; c) Güçlü repertuarlar: Tiyatro sanatçıların yaptığı gibi aktivistlerin, küçük yollarla yapılan yenilikleri, yaratıcılığı ve doğaçlamayı, mevcut senaryoların içinde canlandırması; d) Sert repertuarlar: Aktivistlerin, birkaç rutinsel eylemi, tekrar tekrar aynı şekilde yapmasıdır.

Tilly (1978: 156), aynı zamanda, kolektif eylem repertuarlarını, halkta baskın olan hak ve adalet standartlarının, halkın günlük rutinlerinin, halkın iç örgütlenmesi ve daha önceki kolektif eylemlerle birikmiş deneyimlerin ve toplumların içinde bulunduğu baskı örüntülerinin şekillendirdiğini belirtmektedir.

Patrick Jackson (1982: 215), toplumsal hareket örgütlerinin kullandığı kolektif eylem repertuarını şöyle sınıflandırmaktadır; a) Organizasyon faaliyetleri; b) Bilgilendirici faaliyetler; c) Sembolik faaliyetler; d) Sivil itaatsizlik ve e) Yasal faaliyetler.

**a) Organizasyon faaliyetleri:** Toplumsal hareket örgütlerinin, farkındalığı ve eylemi arttırmak için kullandığı kişilerarası iletişim örnekleridir. Belediye toplantıları, ev toplantıları, halka açık oturumlar, forumlar, paneller (Woods, 2017: 103-104), çorba dağıtım mutfakları, sağlık programları ve gıda sağlayıcıları gibi sosyal yardım ve sivil katılım faaliyetleri gibi yüz yüze iletişim ve etkileşim eylemliliklerini kapsamaktadır (Sommerfeldt, 2013: 355).

Gene Sharp, bu organizasyon faaliyetlerini ikna taktikleri olarak sınıflandırmakta ve bu taktikleri konuşmalar, sloganlar, afişler, toplanmalar, nöbetler,

şarkı söyleme, yürüyüşler ve tartışma toplantıları olarak örnelemektedir. Sharp'a göre bu taktikleri, toplumsal hareketlerin kolektif eylemi saymak için bunların geleneksel davranışların ötesine geçmesi gerekmektedir. Örneğin, günlük yaşamın akışında şarkı söylemek değil ama hapisanede bir protesto biçimi olarak şarkı söylemek politik bir taktik olmaktadır (Akt. Martin, 2007: 20-21). Çünkü şarkı, direniş için başka bir anlam yüklenmiş ve mücadelede, iletişimsel bir sembol haline gelmiştir.

**b) Bilgilendirici faaliyetler:** Toplumsal hareketler, basın konferansları da dahil olmak üzere röportajlar ve medya ilişkilerinin diğer biçimlerini kapsayan bilgilendirme amaçlı taktikler kullanmakta (Jackson, 1982: 215), toplumsal hareketler bu çabalar sayesinde, sorunlu buldukları konulara dikkat çekerek gündem belirleme etkisine sahip olmaktadır (Crable ve Vibbert, 1985: 8). Toplumsal hareket örgütleri, medya röportajları vererek, gazete yazıları veya editoryal yazılar yazarak, haber konferansları veya kendi medyalarını oluşturarak mesajlarının yayılmasını sağlamakta ve sorunlar için farkındalık yaratmaya çalışmaktadır (Sommerfeldt, 2013: 355). Toplumsal hareket örgütleri, yaygın olarak altı farklı bilgilendirici taktik kullanmaktadır (Woods, 2017: 104-106):

1) *Raporlar*; daha çok bilimsel çalışmalar yapmak zorunda kalan aktivist örgütler tarafından yaygın olarak kullanılmaktadır. Raporların, düzenleyici örgütler ve medya aracılığıyla farkındalığı artırmada etkisi büyüktür.

2) *Basın bültenleri ve basın toplantıları*; medyanın ilgisini çekmek için kullanılan bir taktiktir.

3) *Reklamcılık*; aktivistler, finansal kaynaklar veya kitle kaynak kullanımı yetenekleri ile reklamcılığı birleştirmektedir.

4) *Web siteleri*; aktivist örgütlerin görünürlüğünü artırma çabası ve bilgi paylaşımında öne çıkan araçlardan biridir.

5) *Sosyal medya*; bilgi yayma açısından sosyal medya da web siteleri gibi destekçilere bazı temel resim ve bilgi vermede kullanılan bir iletişim kanalıdır. Sosyal medya, kampanyaları yaymada önemli bir araçtır.

6) *Filmler*; film gösterimleri, kişilerarası ilişkileri içerdiği gibi sonrasında sorun ile ilgili sağladığı tartışma imkânı ile bilgilendirici bir işlevi de bulunmaktadır.

**c) Sembolik faaliyetler:** Bilgilendirici faaliyetler gibi sembolik faaliyetler de sorunun önceliğini ve soruna dikkat çekmeyi önemsemektedir. Aktivist örgütler, sembolik faaliyetleri sadece kendi gücünü göstermek için değil; aynı zamanda bu sorunu ne kadar güçlü hissettiğini göstermek için yapmaktadır (Jackson, 1982: 215). Aktivist örgütler, kurumların, sorunlar hakkındaki kararlarını etkilemeye çalıştıkları için yasal yürüyüşleri, gösterileri, protestoları, mitingleri veya organize boykotları içermektedir (Sommerfeldt, 2013: 355). Sembolik faaliyetler dokuz formda görünmektedir (Woods, 2017: 107-111):

1) *E-posta kampanyaları*: Aktivist örgütler, destekçilerinden hedef kuruma e-posta göndermesini istemektedir. Ayrıca kampanya aracılığıyla kongre üyeleriyle iletişime geçip sorunla ilgili yeni bir mevzuat oluşturmaya çalışmaktadır. Sorunla ilgili gönderilen çok sayıda e-postanın soruna dikkat çekeceği düşünülmektedir.

2) *Mektup yazma*: E-postaların gönderilmesi kolay olsa da bazı aktivist örgütler geleneksel mektup yazma kampanyalarını kullanmak istemekte, yerel ve ulusal gazetelere mektup yazmak da bu kampanyaya dahil olmaktadır.

3) *Telefon ile arama*: Aktivist örgütler, destekçilerini hedef kurum, düzenleme kurumları veya milletvekillerini telefonla arama kampanyasına çağırılmaktadır.

Aktivistlere göre imza veya e-posta kampanyası gözardı edilebilmektedir, ancak bir telefon görüşmesinde telefona birinin cevap vermesi gerekmektedir.

4) *Çalma*: Aktivistler tarafından kullanılan çevrim içi ve çevrim dışı bir taktiktir. Aktivistler, kurumların bilgilerini, power-point sunumlarını, hashtaglarını bir taktik olarak çalmakta ve bunları kampanyalarında kullanmaktadır.

5) *Gerilla aktivizmi*: Mesajların ucuz, etkili ve insanları şaşırtan yollarla iletilmesidir. Yapışkanlı etiketler, gerilla aktivistleri için önemli bir araçtır, küçük grupların veya bireylerin, inandıkları şeyle savaşmak, kendilerini ifade etmek için uygun fiyatlı, yaratıcı bir taktiktir.

6) *Dilekçe teslimi*: Hukuki bir faaliyet olarak dilekçe yazılması ve dilekçeyi teslim etmek için kurum merkezine veya daha lokal bir birime giderek kurumsal bir temsilciye dilekçeleri teslim etmektir.

7) *Protestolar*: Bir kurumda herhangi bir kimse, kurumun faaliyetleriyle ilgili kamudan gelen sesleri dinlemiyorsa veya kamuya cevap vermiyorsa bu durumda, protesto taktiği kullanılmaktadır. Protesto, kamunun, meydan okuyuşunun fiziksel bir manifestosudur ya da başka bir deyişle protesto, fiziksel bir iletişim biçimidir. Oldukça görünür bir taktik olan protesto, iki taraf arasındaki iletişimin merkezi rolündedir ve kurum önünde yapılan biçimiyle oldukça yaygındır (Benedict, 2017: 21-22).

Protestolar, tartışmalı konularda baskın söylemlerle çatışmayı ve onlara karşı direnişi dile getirmektedir (Weaver, 2010: 39). Bu protestolar, karmaşık sorunları, yıkıcı imgesel olayları kullanarak veya daha çarpıcı bir hale getirerek statükoya sırtını dayamış insanların rahatını bozmaya yönelmektedir (Derville, 2005: 531). Protestolar, performans veya karnaval olarak da tanımlanabilmektedir (Weaver, 2014: 112).

8) *Performanslar*: Toplumsal hareket örgütleri, performans tarzı eylemleri tasarlayarak bu performanslarla insanların dikkatini çekmeye çalışmaktadır. Bu performanslarda aniden ortaya çıkan kalabalıklar, kullanılan maskot ve kuklalar, aktivistlerin ölü gibi davrandığı performanslar sergilenmektedir (Woods, 2017: 111).

Müzik, tiyatro, sanat, şiir, konuşmalar ve sokak performansları gibi yeni taktiklerin kullanılması, toplumsal hareketlerin kültürel değişimin aracı olarak hizmet etme yolları arasındadır. Siyaseti, eğlence ile birleştiren kültürel performansların inançlarda, kimliklerde ve ideolojilerde dönüşümü sağlamada etkisi önemlidir (Taylor ve Van Dyke, 2004: 279).

Aynı zamanda bayrak direği oturuşu (flagpole sitting), sahte cenaze törenleri, sahte mahkemeler, kostümlü gözcü dikme (picketing in costume) gibi taktikler de performanslar olarak değerlendirilmektedir (Jackson, 1982: 215).

9) *Boykotlar*: Etkili taktiklerden olan boykotlar, hedef kurum üzerinde vurucu olup baskı yoğunluğu oluşturabilmektedir (Jackson, 1982: 215). Boykotlar veya yoksun bırakmanın vermek istediği mesaj; yapılan yanlışlara artık suç ortağı olunmayacağını belirtmektir. Bu eylemlerde talepler karşılanana kadar bir şey satın almama veya bir şirkete yatırım yapmayı bırakma, talepler yerine getirilirse de tüketici olarak geri dönüleceğine ya da bir kez daha yatırımcı olunacağına dair söz verilmektedir. Küresel dayanışma sağlanabilmesi, genel boykot kampanyalarında oldukça önemlidir (Burch, 2007: 262-264).

**d) Sivil itaatsizlik:** Henry David Thoreau, ilk baskısı 1849'da yapılan "Sivil İtaatsizlik" deneme türündeki kitabıyla sivil itaatsizlik teorisinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. "Sivil İtaatsizlik" kitabının etkileri, 20. yüzyıl başında Gandhi'ye, ortalarında Martin Luther King'e ve onları izleyen binlerce adalet yanlısı aktiviste uzanmaktadır. Sivil itaatsizlik, haksız yasaların, şiddet içermeyen ve kamuya açık bir

şekilde değişmesini talep etmekte, bireylerin zihinsel, fiziksel refahına zarar vermemeyi hedeflemektedir. Sivil itaatsizlik savunucuları, bu taktiğin demokratik sürecin önemli bir parçası olduğunu savunmaktadır; çünkü yönetim sürecine doğrudan katılımın en popüler biçimlerinden biridir. Bu taktik ile vatandaşlar, bulunduğu yerden doğrudan yasalar hakkında yorum yapmanın ve haksız yasaları yürürlükten kaldırmanın talebini sunmaktadır. Ayrıca sivil itaatsizlik, hükümete veya hukuka saygısızlık yapmaktan ziyade daha sonra yasaların dayanacağı temel ilkelere uygun olarak anayasaya en yüksek saygıyı göstermektedir (Calvert, 2007: 336-339). Gandhi'ye göre şiddet içermeyen eylem, dünyada en büyük eylemci güçtür ve hiçbir açıdan pasif değildir (Akt. Hakansson, 2007: 20).

Toplumsal hareket örgütleri, özellikle de ilerici örgütler, ablukalar, yasa dışı faaliyetler veya şüpheli yaklaşımlar (Woods, 2017: 111), oturma eylemleri, bir yere izinsiz girme, trafiği engelleme veya tutuklanma gibi sivil itaatsizlik kapsamına giren taktikleri kullanmaktadır (Jackson, 1982: 15). Sharp, sivil itaatsizlik taktiği örneklerini, geleneklere uymamak, kira grevleri, üretici boykotları, banka mevduatının geri çekilmesi, uluslararası ticaret ambargosu, oturma eylemleri, şiddet içermeyen işgaller, gerilla tiyatrosu ve oruç tutma şeklinde çeşitlendirmektedir (Akt. Martin, 2007: 20-21).

**e) Yasal faaliyetler:** İmza kampanyaları, hukuk davaları, mevzuat değişikliği başvurusu, duruşmada tanıklık yapma, yasal düzenlemeye teşvik etme gibi faaliyetlerdir, bu tür faaliyetlerin medyada, yasal haberlerle ilgili olduğu için çok çabuk yankı bulması söz konusudur (Jackson, 1982: 215). Örgütler, yasal veya politik süreç yoluyla kamuya açık ifadeler kullanılarak bir sorun için etkili olmaya çabalamaktadır (Sommerfeldt, 2013: 355).

Bu tür yasal çabalar, kurumları harekete geçirmede başarılı olmakta, mahkemeler yoluyla sorunlara çözüm bulunulacağı düşünülmektedir. *Dilekçeler;*

kurumlara sorunların çözümü ile ilgili yazılan talepleri içermekte ve bazı dilekçelerde yüz binlerce imza toplanabilmektedir. *Düzenleyici ve idari kurumlar*; örgütler, idari kurumlara yasal düzenlemeleri teşvik eden baskı uygulamaktadır. *Yasalar*; toplumsal hareket örgütleri, sorunların çözümü için yasa değişikliği talep etmektedir. *Davalar*; örgütler genellikle hedef kurumlara karşı sorunun yarattığı hak ihlallerinden dolayı dava açmaktadır. *Bilgi talebinde bulunma*; aktivistler sorun ile ilgili bilgi almak için ilgili kurumlardan veya bilim insanlarından e-posta ile bilgi ve belge talep etmektedir (Woods, 2017: 113-115).

Toplumsal hareket aktivistleri, genellikle politik kanalları denemek veya siyasi temsile güvenmek yerine doğrudan harekete geçerek sorunlar üzerinde gerçek zamanlı bir etkiye sahip olmak istemektedir. Doğrudan eylem, gerçek zamanlı ve acil bir etkiye sahip olmayı amaçladığı ve politik müdahalenin ana aracı olarak görüldüğü için aktivist örgütlerin önemli bir stratejisi ve aynı zamanda profesyonelliğin göstergesidir. Doğrudan eylem taktiklerinin çoğu, semboliktir ve hâkim kodları sorgulamaya, halka, politikacılara, şirket sahiplerine ve çalışanlarına mesaj göndermeye yönelik olduğu için gündem belirleme üzerinde etkisi olmaktadır. Doğrudan bir eylem, kendi başına toplumsal hareketlerin belirlediği sorunları çözemeyecektir ama soruna dikkat çekmesi açısından önemlidir. Aktivistler, dokuz farklı doğrudan eylem biçimi uygulamakta ve bu eylem biçimleri, ülkeden ülkeye, kültürel kodlara ve bir ölçüde o ülkenin yasalarına göre değişmektedir (Plows, 2007: 1340-1342):

**1) Hedeflenen Noktada İşleyişi Aksatma:** Genellikle mülk veya alan işgalini içeren, nispeten kısa bir süre için hedeflenen noktadaki işleyişi aksatmaya yönelik bir doğrudan eylem biçimidir. Böyle bir eylem biçimi sembolik olabilmekte ama hedeflenen noktalara zaman, para ve ün açısından zarar vermeyi, hedeflenen noktayı doğrudan bir stratejik değişikliğe zorlamayı amaçlamaktadır. İşleyişi bozan taktikler kullanan

aktivistler, mesajlarına aracılık etmesi için genellikle sahne, sembol ve diğer performans biçimlerini kullanmaktadır. Binalara tırmanmak, pankartlar asmak, kendini kilitlemek, kostümler giymek gibi.

**2) Taktik Samba:** Taktik samba, kitle gösterilerinde çekirdek bir taktik olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumsal hareketlerin samba bandoları, ritm üzerine ciddi bir şekilde çalışmakta ve çoğu zaman protestolarda, kamusal dikkati protestoya çekmek için kullanılmaktadır.

**3) Sokak Temelli Kitlese Protestolar:** Sivil toplum arasında yaygın olarak bilinen bir eylem biçimidir. Doğrudan eylemciler için amaç genellikle sadece sokaklarda toplanmak değil; aynı zamanda rutin işleyişe de engel olup dikkatleri aktivist örgütün taleplerine çekmektir.

**4) Protesto Kampları:** Belirli bir tehlikenin vuku bulacağı mekânda, beklenen tehlikeye karşı o mekânı korumak için kamplar kurulmaktadır. Aktivistler, bu mekânlardan kolayca çıkarılmayacağını garantilemek için bir dizi başka taktik kullanmaktadır. Ağaç evler ve çadırlar kurmak gibi.

**5) Buldozer dalışı (kazıcı dalışı):** Aktivistlerin, bedensel olarak makinelerin önüne konumlanışını içermektedir. Arazi-temelli, arazinin herhangi bir sebeple inşaat tehdidi altında olduğu yerlerde kullanılmakta ve makinelerin hareket etmesini durdurmak amaçlanmaktadır.

**6) Kilitleme:** Kilitlenmeler, bir veya daha fazla aktivistin bir nesneye kilitlenmesini içermektedir, böylece aktivistlerin kolay kolay hareket ettirilmesi mümkün olmamaktadır. Aktivistler genellikle boyunlarını bir nesneye kilitlemek için bisiklet kilidi kullanmaktadır. Eylemin içeriğine ve mekâna göre birçok farklı kilitleme türü vardır. Ağaçlara, şirket ofislerine, kurum binalarına, kapılara ve makinelere kilitleme

gibi. Kilitlenmeler, farklı birçok ortamda başarılı olmuş taktiklerdendir ancak kilitlenmelerin kullanımı, aktivistlerin can güvenliği için riskli olabilmektedir.

**7) Gerilla Bahçeciliği:** Meydanlar gibi önemli simge mekânlara ağaç, çiçek, sebze fidesi ve tohum ekerek gerilla bahçeciliği yapan birçok eylemci, doğrudan sembolik bir eylem gerçekleştirmektedir.

**8) Mahsülü Çöpe Dökme:** 1990'larda İngiltere'de geliştirilmiştir. Ürünlerin ve üretimin politik değişiklikler sonucu değersizleştirilmesini protesto etmek için üretilen ürünlerin çöpe atılmasıdır.

**9) Gizli Eylem:** Temel hedefi, mülke zarar vermektir. Genellikle doğrudan eylem kampanyası sırasında, bir dizi başka taktikle kullanan, bilinmeyen eylemciler tarafından uygulanan bir taktiktir. Birçok eylemci, yapılan hasarı, şiddetsiz bir taktik olarak görmektedir.

Toplumsal hareket örgütleri, tek bir taktik grubuna nadiren güvenmekte ve daha ziyade, sorun hakkındaki tartışmalar çoğaldıkça veya hedef kurum strateji ve taktik değiştirdikçe farklı yaklaşımlar kullanmaktadır (Botan ve Hazleton, 2006: 211).

Toplumsal hareketlerde kullanılan taktiklerin yayılımı, nesiller boyunca, eylemcilerin aktarma becerisine ve taktiklerin özelliğine bağlı olarak toplumsal ağlar arasında gerçekleşmektedir. Toplumsal hareketlerin koşulları ve ihtiyaçlarına göre önceki toplumsal hareketlerin taktiksel repertuvarlarından bazıları seçilmekte, uyarlanmakta, genişletilmekte veya reddedilmektedir (Plows, 2007: 1341). Dolayısıyla kolektif eylem repertuvarları, kuşaktan kuşağa geçmekte, süreç içinde yeniden üretilmekte, farklı kampanyalarda tekrar tekrar kullanıma sokulmaktadır (Della Porta ve Diani, 2020: 254).

Sharp “*Şiddetsiz Eylem Politikası*” adlı kitabında, yüz doksan sekiz farklı şiddetsiz kolektif eylem taktiğini, farklı gruplandırmalar içinde listelemiştir. Ona göre birey/kurum/kuruluş/örgütler, bu taktikleri birçok şekilde kombine edip kullanabildiği için kullanılan tüm taktiklerin kesin bir tanımını yapmak mümkün görünmemektedir.

Aktivistler, sadece mevcut repertuvarları uygulamayıp bu repertuvarların içinde yeni taktikler icat etmekte ve farklı zamanlarda farklı taktikleri birleştirerek hareket etmekte, aynı zamanda aktivistlerin bireysel biyografisine ait deneyimleri, kültürel birikimleri ve yaratıcılıklarından yararlanmaktadır. Aktivistlerin bu yaratıcılıkları, yeni bir yaşam ve hissetme yolları bulmaya yönelik deneysel girişimler olarak düşünülebilmektedir. Aktivistler, alışılmışın dışında düşünme, hissetme, yargıda bulunma ya da hareket etme yollarını büyük ya da küçük ölçüde deneyimleyebilmekte, etkili kolektif eylemlerin sanatlı taktikleriyle bu deneyselliği dışa vurmaktadır (Jasper, 2002: 348, 113-114).

<b>Kolektif Eylem Repertuarını Oluşturan Şiddetsiz Taktikler</b>	
<b>Resmi Demeçler</b> 1. Kamusal konuşma 2. Muhalefet veya destek mektupları 3. Kurum ve kuruluşların beyanları 4. İmzalı kamuya açık beyanlar 5. Niyet ve suçlama beyanları 6. Kitlesele dilekçeler	<b>Kafiler</b> 38. Yürüyüşler 39. Geçit törenleri 40. Dini kafiler 41. Hac Yolculukları 42. Konvoylar
<b>Daha Geniş Kitlesele İletişim İçin</b> 7. Sloganlar, karikatürler ve semboller 8. Afişler, posterler ve sergi materyalleri 9. El ilanı, broşür ve kitaplar 10. Gazete ve dergiler 11. Kayıtlar, radyo ve televizyon 12. Uçaklara asılan pankartlar veya toprağa yapılan büyük yazılamalar	<b>Öleni Onurlandırmak</b> 43. Politik yas 44. Hicivsel cenaze töreni 45. Eylemsel cenazeler 46. Mezar yerinde anma <b>Halk Toplantıları</b> 47. Protesto veya destekleme toplantıları 48. Protesto buluşmaları 49. Kamufule olunarak yapılan protestolar 50. Bilinç yükseltme toplantıları
<b>Grup Temsiliyeti</b> 13. Delegeler 14. Hicivsel ödüller 15. Grup lobiciliği 16. Gözcü dikme 17. Hicivsel seçimler	<b>Çekilme ve Reddetme</b> 51. İş bırakma 52. Sessizlik 53. Onurlandırılmayı reddetme 54. Arkasını dönme
<b>Sembolik Halk Eylemleri</b> 18. Bayrak ve sembolik renk kullanımı 19. Sembollerin giyilmesi 20. Dua ve ibadet 21. Sembolik nesnelere devretme 22. Soyunma protestosu 23. Kendi mülkiyetini tahrip etme 24. Sembolik ışıklar 25. Portrelerin gösterilmesi 26. Protesto olarak resim yapma 27. Yeni işaret ve isimler 28. Sembolik sesler 29. Sembolik iyileştirmeler 30. Kaba jest ve mimikler <b>Bireyler Üzerindeki Baskılar</b> 31. "Rahatsız edici" yetkililer 32. Alaycı yetkililer 33. Kardeşleşme (Polisi direnişe çekme) 34. Gece nöbetleri <b>Drama ve Müzik</b> 35. Mizahi skeçler ve şakalar 36. Oyun ve müzik performansları 37. Şarkı söylemek	<b>Sosyal İş Birliği Yapmama Taktikleri</b> <b>Kişilerin Dışlanması</b> 55. Sosyal boykot 56. Seçici sosyal boykot 57. Seks yapmama ve çocuk doğurmama eylemi 58. Aforoz etme 59. Men etme <b>Sosyal Etkinlikler, Gelenekler ve Kurumlar ile İş Birliği Yapmama</b> 60. Sosyal faaliyetleri askıya alma 61. Sosyal ilişkilerin boykot edilmesi 62. Öğrenci grevi 63. Sosyal itaatsizlik 64. Sosyal kurumlardan çekilme (Sosyal sistemden çekilme) 65. Evde kalma 66. Tüm kişisel iş birliğini kesme 67. İşçilerin göçü 68. Kutsal alana sığınma 69. Topluca ortadan kaybolma 70. Protesto biçimi olarak iltica etme

<p><b>Ekonomik İş Birliği Yapmama Taktikleri</b></p> <p><b>Tüketicilerin eylemleri</b></p> <p>71. Tüketicilerin boykotu</p> <p>72. Boykot edilen malların tüketilmemesi</p> <p>73. Kemer sıkma politikası</p> <p>74. Kira stopajı</p> <p>75. Kira ödemeyi reddetme</p> <p>76. Ulusal tüketicilerin boykotu</p> <p>77. Uluslararası tüketicilerin boykotu</p> <p><b>İşçilerin ve Üreticilerin Eylemi</b></p> <p>78. İşçilerin boykotu</p> <p>79. Üreticilerin boykotu</p> <p><b>Komisyoncuların Eylemi</b></p> <p>80. Tedarikçilerin ve denetimcilerin boykotu</p>	<p><b>Sıradan Endüstriyel Grevler</b></p> <p>105. Kuruluş grevi</p> <p>106. Sanayi grevi</p> <p>107. Sempatik grev</p> <p><b>Sınırlandırılmış Grevler</b></p> <p>108. Ayrıntılı Grev</p> <p>109. Tampon vuruşu</p> <p>110. Yavaşlatma grevi</p> <p>111. Kurallara uygun grev</p> <p>112. Sevk eylemi</p> <p>113. İstifa grevi</p> <p>114. Sınırlı grev</p> <p>115. Seçici grev</p> <p><b>Çok Sektörlü Grevler</b></p> <p>116. Genelleştirilmiş grev</p> <p>117. Genel grev</p>
<p><b>Mülk Sahiplerinin ve Yönetimin Eylemi</b></p> <p>81. Tüccarların boykotu</p> <p>82. Mülkiyet kiralama veya satışın reddedilmesi</p> <p>83. Kilitleme</p> <p>84. Endüstriyel yardımın reddedilmesi</p> <p>85. Tüccarların “genel grevi”</p> <p><b>Finansal Kaynak Sahiplerinin Eylemi</b></p> <p>86. Banka depozitolarının geri çekilmesi</p> <p>87. Ücret ve aidat ve ödemeyi reddetme</p> <p>88. Borç veya faiz ödemeyi reddetme</p> <p>89. Fon ve kredilerin kesilmesi</p> <p>90. Gelir reddi</p> <p>91. Hükümetin parasını reddi</p>	<p><b>Grev ve Ekonomik Kapatmaların Kombinasyonu</b></p> <p>118. Dükkan kapatma</p> <p>119. Fabrikayı kapatma</p> <p><b>Siyasi İş birliği Yapmama Taktikleri: Yetkinin Reddi</b></p> <p>120. Bağlılığı kaldırma veya geri çekme</p> <p>121. Kamusal desteğin reddi</p> <p>122. Direnişi savunan konuşmalar ve basılı materyaller</p>
<p><b>Hükümetlerin Eylemi</b></p> <p>92. Yerli ambargo</p> <p>93. Tüccarların kara listeye alınması</p> <p>94. Uluslararası satıcıların ambargosu</p> <p>95. Uluslararası alıcıların ambargosu</p> <p>96. Uluslararası ticaret ambargosu</p> <p><b>Ekonomik İş Birliği Yapmama Taktikleri: Grevler</b></p> <p><b>Sembolik Grevler</b></p> <p>97. Protesto grevi</p> <p>98. Ani (yıldırım çarpması) grevleri</p> <p><b>Tarımsal Grevler</b></p> <p>99. Köylü grevi</p> <p>100. Tarım İşçileri Grevi</p> <p>Özel Grupların Grevleri</p> <p>101. Etkilenen emeğin reddi</p> <p>102. Mahkumların grevi</p> <p>103. Zanaat grevi</p> <p>104. Profesyonel grev</p>	<p><b>Vatandaşların Hükümetle İş Birliği Yapmaması</b></p> <p>123. Yasama organlarının boykot edilmesi</p> <p>124. Seçimlerin boykot edilmesi</p> <p>125. Devlet istihdamı ve pozisyonlarının boykot edilmesi</p> <p>126. Devlet borçları, ajansları ve diğer organların boykot edilmesi</p> <p>127. Devlet eğitim kurumlarından çekilme</p> <p>128. Devlet destekli kuruluşların boykot edilmesi</p> <p>129. İcra makamlarına yardımın reddedilmesi</p> <p>130. Kendi imzanın ve makam işaretlerini kaldırma</p> <p>131. Atanan görevlileri kabul etmeyi reddetme</p> <p>132. Mevcut kurumları tasviyeyi reddetme</p>

<p><b>Vatandaşların İtaat Alternatifleri</b></p> <p>133. İsteksiz ve yavaş itaat</p> <p>134. Doğrudan denetim olmadığında itaatsizlik</p> <p>135. Popüler itaatsizlik</p> <p>136. Gizli itaatsizlik</p> <p>137. Bir toplantının yapılmasını ya da dağılmasını reddetme</p> <p>138. Oturma eylemi</p> <p>139. Askere alma ve sınır dışı etmeyi kabul etmeme</p> <p>140. Saklanma, kaçma ve sahte kimlikler</p> <p>141. “Gayri meşru” yasaların sivil itaatsizliği</p> <p><b>Devlet Personelinin Eylemi</b></p> <p>142. Devlet tarafından yapılan yardımların kasıtlı reddi</p> <p>143. Komut ve bilgi sıralaması engeli</p> <p>144. Durdurma ve engelleme</p> <p>145. Genel idari iş birliksizliği</p> <p>146. Yargı iş birliksizliği</p> <p>147. Kasıtlı verimsizlik ve iş birliksizlik</p> <p>148. İsyen</p>	<p><b>Şiddetsiz Müdahale Taktikleri</b></p> <p><b>Psikolojik Müdahale</b></p> <p>158. İlkesel bir duruşla bedeni teşhir etme</p> <p>159. Oruç</p> <p>a. Ahlaki baskı orucu</p> <p>b. Açlık grevi</p> <p>c. Sivil itaatsizlik orucu</p> <p>160. Tersine yargılama</p> <p>161. Şiddet içermeyen taciz</p> <p><b>Sosyal Müdahale</b></p> <p>174. Yeni sosyal modellerin oluşturulması</p> <p>175. Hizmetlerin aşırı yüklenmesi</p> <p>176. Durdurma</p> <p>177. Konuşma</p> <p>178. Gerilla tiyatrosu</p> <p>179. Alternatif sosyal kurumlar</p> <p>180. Alternatif iletişim sistemi</p> <p><b>Ekonomik Müdahale</b></p> <p>181. Tersine Grev</p> <p>182. Grevi sürdürmek</p> <p>183. Şiddetsiz toprak zapt etme</p> <p>184. Abluka başkaldırısı</p> <p>185. Siyasi amaçlı sahtecilik</p>
<p><b>Yerel Hükümet Eylemi</b></p> <p>149. Yarı yasal kaçamaklar ve gecikmeler</p> <p>150. Kurucu hükümetin iş birliksizliği</p> <p><b>Uluslararası Devlet Eylemi</b></p> <p>151. Diplomatik ve temsilciliklerdeki değişiklikler</p> <p>152. Diplomatik olayların geciktirilmesi ve iptali</p> <p>153. Diplomatik tanınmanın kısıtlanması</p> <p>154. Diplomatik ilişkilerin kesilmesi</p> <p>155. Uluslararası kuruluşlardan çekilme</p> <p>156. Uluslararası kuruluşlardaki üyeliğin reddi</p> <p>157. Uluslararası kuruluşlardan çıkarılma</p>	<p>186. Tekelci satın alım</p> <p>187. Servete el konulması</p> <p>188. Ucuzluk</p> <p>189. Seçici himaye</p> <p>190. Alternatif pazarlar</p> <p>191. Alternatif ulaşım sistemleri</p> <p>192. Alternatif ekonomik kurumlar</p> <p><b>Siyasi Müdahale</b></p> <p>193. İdari sistemlerin aşırı yüklenmesi</p> <p>194. Gizli ajanların kimliklerinin açıklanması</p> <p>195. Hapis cezası isteme</p> <p>196. “Tarafsız” yasaların sivil itaatsizliği</p> <p>197. İş birliksiz çalışma</p> <p>198. İkili egemenlik ve paralel hükümet</p> <p>(Sharp, 1973: 116).</p>

Hem bireyler hem de örgütler bazında Sharp’ın belirlediği şiddetsiz kolektif eylem çeşitliliğinin, günlük yaşam örüntülerindeki sanatsal, kültürel, hukuki, ekonomik ve dinsel alanlardaki eylemlerden beslendiği, bu eylemleri, egemenlere karşı bir meydan okuma yöntemi olarak yeni anlamsal kodlarla ürettiği ve onlara yaratıcı fikirlerle bir direniş ruhu kattığı görülmektedir. Örneğin, oruç, dini bir eylemken

toplumsal hareketler literatüründe, taleplerin yerine getirilmesi için bir direniş biçimine dönüşmekte, aktivistler, kendi iradeleriyle politik bir karşı çıkış taktiği olarak yemek yemeyi reddetmekte ve bu yolla egemelere meydan okumaktadır.

Uysal (2017: 185-197), Türkiye sokaklarında siyaset yapmanın biçimlerine dair yaptığı araştırmasının etnografik gözlem raporunda, Türkiye’de toplumsal hareketlerin kullandığı repertuvarları oluşturan taktik, performans, ritüel ve araçları şu şekilde listelemektedir:

<b>Eylem Biçimleri ve Performanslar</b> <b>Ritüeller ve Kullanılan Araçlar</b>	
Yürüyüş yapmak	Döviz yırtma
Basın açıklaması yapmak	Forum yapma
Alkış	Fotoğraflı tişört giyme
Slogan	Fotoğraf sergisi açma
Pankart, flama, döviz taşıma	Gaz maskesi takma
Miting yapma	Gürültü çıkarma
Yazılama Yapma	Halk oyunları gösterisi yapma
İslık çalma	İmza toplama
Pankart taşıma	İnsan zinciri oluşturma
Bildiri dağıtma	Kaldırım taşlarını sökmek
Zılgıt çekme	Kepen kapatma
Yolu trafiğe kapatma	Korna çalma
Oturma eylemi	Mektup okuma
Konser verme	Oyuncak toplama
Şarkı söyleme	Perküsyon çalma
Bayrak taşıma	Pet şişe atma
Düdük öttürme	Poşu/fular takma
Fotoğraf taşıma	Projeksiyon gösterimi yapma
Kokart takma	Resim taşıma
Yuhalama	Sapanla taş atma
Yelek giyme	Skeç gösterisi yapma
Arbani çalma	Tef çalma
Türkü söyleme	Maske takma
Baret takma	Yere pankart serme
Barikat kurma	Yolu trafiğe kapatma
Güvenlik güçlerine direnme	Yüzü boyama
Mor giyme	Şapka takma
Müzik yapma	Saygı duruşunda bulunma
Gazete dağıtma	Zafer işareti yapma
İşgal etme	Halay çekme
Kamufraj yapma	Beyaz tülbent takma
Kamu ve özel mallara zarar verme	Devrimci yumruğu yapma
Rozet takma	Yöresel kıyafet giyme
Siyah giyinme	Gelinlik giyme

Taş atma Tencere tava çalma Trampet çalma Anma yapma Anıt mezar oluşturma Atkı takma Ağıt yakma Bandana takma Bando çalma Barikata vurma Bağlama çalma Bildiri dağıtma Bilye atma Bisiklet sürme Boş teneke çalma Dans etme	Gaz maskesi takma Karanfil atma Selam gönderme Balon uçurma Cenaze namazı kılma Kartondan tabut yapma Kefen giyme Marş okuma Rengarenk kıyafetler giyme ve kurdele takma Alna bantlar takma Ölenlerin yoklamasını alma Zıplama Çıplak ayak yürüme  (Uysal, 2017: 185-197).
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Kolektif eylem performansları, genel olarak toplumsal hareket örgütlerine, destekçilerinin kimliklerini yeniden tanımlama, destekçilerini güçlendirme, üyelerine anlam duygusu verme, bunları yaparken de rakiplerinin cesaretini kırma (Derville, 2005: 527), kamuoyunda farkındalık ve tartışma yaratma, kamoyunda destekçi kazanma, harekete meşruiyet kazandırma ve en nihayetinde toplumsal değişim için farklı olanaklar sunma gibi çok çeşitli işlevlerde kullanılmaktadır.

Eylemlerdeki performanslar, ritüeller ve kullanılan araçlar, eylemleri zenginleştirmek, politika üretenlere ve topluma verilen mesajı güçlendirmek, medyanın ve kamuoyunun dikkatini çekmek için kullanılmaktadır. Tarihsel olarak yerleşmiş ve aktivistlerin eylem bilgisini önemli bir parçası haline gelmiş kolektif eylem ritüelleri, aktivistlerin karşı kültürünü yaratma düşüncesinin bir parçası olmaktadır. Aynı zamanda kolektif eylemler, düşüncenin farklı yollarla yansıtılması olduğundan beden de düşünceyi ifade etmek için en önemli araçlardan biri haline gelmekte, bir ifade biçimi olarak kullanılmaktadır (Uysal, 2017: 195-196).

Toplumsal hareketlerde kullanılan kolektif eylem formları, kurumsallaşmış güç ilişkilerindeki değişiklikleri takip etmek veya önlemek için bedenlerin, sembollerin,

kimliklerin, değerlerin, uygulamaların, inançların, fikirlerin, kültürel formların ve söylemlerin kullanıldığı tartışma sahalarını oluşturmaktadır. Kültürel ve sanatsal aktiviteler, toplumsal hareketlerin taktiksel repertuarının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Aktivister, sosyal değişimi sağlayabilecek tiyatro ve sanat sergilerini, direniş taktiği olarak kullanmaktadır. Kültürel ve sanatsal performanslarla alışılmışın dışında bir siyasi katılım yönteminin kolektif kullanımı olan taktikler, toplumsal hareketlerin talepleriyle yetkilileri ya ikna etmeye ya da zorlamaya çalışmaktadır. Toplumsal hareket öznelere, diğer siyasi aktörlerden ayıran tek bir özellik varsa o da politika üretirken kamuoyunu şekillendirmek ve otorite pozisyonlarındakilere baskı yapmak için alışılmışın dışında, kurumsallaşmamış, yeni ve heyecan verici politik ifade biçimlerini strateji ve taktiksel olarak kullanmasıdır (Taylor ve Van Dyke, 2004: 263-270).

Toplumsal hareketlerin kolektif performanslarının, görülesi güçlü ve sanatsal nitelikler taşıyan ritüel boyutları bulunmaktadır. Performansların formları, haykırılan sloganlar, sloganların temaları, taşınan pankartların yazıları, renkleri, üzerindeki çizimler, yürüyüş dizaynı, o toplumsal hareketi ya da örgütü, özgün kılan özellikleri oluşturmaktadır (Della Porta ve Diani, 2020: 154). Dolayısıyla taktikler, aktivistler arasındaki duygusal bağlarının güçlendirilmesine yardım etmekte, insanların hayatlarında duygusal ve ahlaki açıdan dikkat çekici olan önemli rutinleri temsil etmekte, toplumsal hareketin alt-kültürünü ve özgünlüğünü inşa etmektedir (Jasper, 2002: 345).

Uysal'a (2017: 198-204) göre karşı bir kültürün inşasında, sembolik eylem ve gürültülü eylem biçimleri ile bu eylemlerde kullanılan araçlar önemlidir. Uysal bu eylem biçimlerini şu şekilde gruplandırmaktadır:

<b>Sembolik Eylem Biçimleri</b>	<b>Gürültülü Eylem Biçimleri</b>
Gül bırakma	Alkış
Güvercin uçurma	Islık
Siyah naylon giyme	Düdük çalma
Mum Yakma	Siren çalma
Işık söndürme	Korna çalma
Kağıt uçak uçurma	Zılgıt çekme
Kafaya çuval geçirme	Tencere tava çalma
Saygı duruşu	
Kalem bırakma	<b>Eylemlerde Kullanılan Araçlar</b>
Kamera bırakma	Fotoğraf
Karanfil bırakma	Döviz
Balon uçurma	Pankart
Diploma yakma	Çelenk
Saç kestirme	Güvercin
Kitap okuma	Uçurtma
Önlük giyme	Bayrak
Kefen giyme	Kefen
Bayrak yakma	Bant
Kafes içine girme	Kurdele
Ağza bant yapıştırma	Davul
Kardan adam yapma	Karanfil
Kukla yakma	Kalem
Mahkum elbisesi giyme	Balon
Yöresel kıyafetler giyme	Kafes
Maket taşıma/bırakma/yakma	Kukla
Meşale yakma	Meşale
Mektup gönderme	Maket

(Uysal, 2017: 198-204).

Toplumsal hareket aktivistlerinin yaygın olarak kullandığı ve farklı sınıflandırılmalara tabi tutulan bu taktikler, toplumsal hareketlerin içinde olduğu toplumsal ve teknolojik bağlamlara göre değişmektedir. Bir asır önce, neredeyse tüm aktivist örgütler, ziyaret etme, posta sistemi kullanma ve kamuya açık bildirimler yapma yoluyla gruplar arasında koordinasyonu yüz yüze faaliyetlerle kurarken telefonun icadı ile daha uzak mesafelerde daha hızlı koordinasyonlar sağlanmış, internetle küresel koordinasyon çok daha kolay hale gelmiştir. Aktivist örgütlerin kullandığı taktikler, siyasi fırsatlar, kültür ve teknolojiye gelişmelerle zenginleşmeye devam etmektedir. Örneğin; siberaktivizm adı verilen çevrim içi aktivizm, interneti geleneksel eylemleri iletmek ve organize etmek, bir web sitesine saldırıda bulunmak

veya bir sistemi yavaşlatmak amacıyla büyük dosyalar göndermek gibi doğrudan bir aktivizm biçimi olarak kullanılmaktadır (Martin, 2007: 21).

Aktivistlerin erişebileceği kaynaklar, zamanla azalmakta ya da artmaktadır, zaman içinde bazı taktikler daha az etkili hale gelirken bazı taktikler de yeni retoriklerle daha işlevsel olmaktadır (Jasper, 2002: 113). Örneğin, karnaval kültürünün oldukça zengin retoriğinin toplumsal hareketlere etki etmesi, toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuarını oldukça beslemekte hatta 1960'lı yıllardan sonra ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin kolektif eylem tarzının üslubunu belirlemektedir.

Karnavalların, siyasi aktivizm için bir yaratıcılık alanı olması gibi siyasi aktivizm de karnavallar için bir yaratıcılık alanı olmaktadır (Hall, 2017). Karnavalesk anlatı, bir özgürleşme aracı olarak sivil itaatsizlik eylemlerinde katalizör görevi görmekte, yeni toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuarlarına yepyeni bir retorik kazandırmakta ve yeni toplumsal hareketler, karnavalesk özellikleriyle meydan okuma potansiyelini güçlendirmekte (Tancons, 2011) ve

## **B. Kolektif Eylem Repertuarının Kültürle İlişkisi**

Toplumsal hareketlerde, kolektif eylem deneyimleri, kültürel kodların bitmeyen üretimi ve yeniden üretimi olarak yorumlanmaktadır (Hunt ve Benford, 2004: 438). Toplumsal hareketlerin kültürel üretimi, bir toplumun geleneklerinin türlü veçhelerini keşfetmeyi ve yeniden canlandırmayı ifade etmekte, bu ifade de kolektif eylem için sonsuz bir kaynak oluşturmaktadır (Della Porta ve Diani, 2020: 123).

Kültür, eylemin arkasındaki hazlar, güdüler, eylemin kendisini oluşturan beceriler, alışkanlıklar ve beğeniler olabilmektedir. Kültür, anlam ve yorumlamayla ilgili olup kültürün içindeki performanslar, ritüeller, fikirler ve sloganlar, mevcut modellere kolayca eklenilen ayrı ayrı oluşumlardır. Dolayısıyla toplumsal

hareketlerde kültür, yapılaşmış kamusal simge sistemlerini, daha açık uçlu bireysel anlam ve yorumlarla birleştirmektedir (Jasper, 2002: 99, 117, 158).

Toplumsal hareketlerde kolektif eylem, kültür, kolektif kimlik, katılım, bağlılık, dayanışma, kolektif bilinç, kolektif coşku ve mobilizasyon gibi birçok kavramla ele alınmakta ve açıklanabilmektedir. Birbiriyle ilgili olan tüm bu kavramlar, bitimsiz bir oluşun içinde birbirini var etmekte ve toplumsal değişim için mücadelenin kavram ve taktik setlerini oluşturmaktadır. Toplumsal hareketlere katılarak kolektif kimliklere de katılım gösteren bir özne, ilk önce kendi yaşamını, sonrasında birlikte öğrenme yoluyla dahil olduğu kolektiviteyi ve bu kolektivitenin eylemlilikleriyle de kamusal yaşamda temas ettiği noktaları değiştirmek istemektedir.

Kimliklerin inşası ve yeniden üretimi, bireylerin kendi deneyimlerinin, zaman içindeki dönüşümlerinin ve anlam üretme süreçlerinin önemli bir bileşenini oluşturmaktadır (Della Porta ve Diani, 2020: 129). Kimlikler, çoğunlukla yetenekler, deneyimler, kültür ve sosyal örgütlenmeler aracılığıyla kişisel ve politik projeler olarak inşa edilmekte (Calhoun, 1994: 28), kimliğin inşası, kolektif eylemin temel bir bileşenini oluşturmaktadır. Aktivistlerin, kendilerini, çıkarlar, değerler, ortak tarihler ile birbirine bağlı ya da birbirinden ayrıştırılmış insanlar olarak görmelerini sağlamaktadır. Kimlikler, sembolik üretimin, kolektif pratiklerin ve ritüellerin çeşitli biçimlerini içermekte, çeşitli süreçlerde olgunlaşmakta, yeniden ve yeniden tartışmaya açılmakta, kimliğin tanımını etkileyebilecek politik süreçlerin içinde şekillenmektedir (Della Porta ve Diani, 2020: 158). Kolektif kimliğin ve kolektif eylemin üretimini, semboller, pratikler, ritüeller yani kültürel deneyim ve birikimler belirlemektedir.

Ann Swidler'e (1986: 281) göre kültür, farklı eylem strateji ve taktikleri oluşturmaya olanak sağlayan çeşitli kültürel öğelerin "bir araç setini" veya "alet kutusunu" sunmaktadır. William Sewel'e (1999: 46) göre de kültür, tutarlı bir sembol

ve anlamlar sistemi değil; ama eylemselliği gerçekleştirmek için çok çeşitli bir araç koleksiyonudur. Çünkü bu setteki araçlar, belirli amaçlar için tasarlandığında, açıklayıcı ve yorumlayıcı değişkenler geliştirilebilmektedir.

Swidler ve Sewell, kültürü yorumlayıcı terimlerle tanımlamakta, bireylerin yeni durumlarla karşı karşıya kaldığında, bir eylem haritası planlamak için bir dizi çeşitli kültürel anlamı kullanmalarının olanaklı olduğunu savunmaktadır (Vos, 2011: 133).

Swidler'in araç seti metaforunun bir parçası olarak düşünülebilecek anlamların, inançların, ideolojilerin, pratiklerin, değerlerin, mitlerin ve anlatıların mevcut stoğu, toplumsal hareketi çerçeveleme süreçlerinde kullanılan kültürel ürünlerdir ve böylece yenilikçi kolektif eylem çerçeveleri, bu çerçevelerin yorumlandığı ve değerlendirildiği bakış açıları, farklı farklı kültürel ürünlerin üretilmesini sağlayacak kültürel havuzu oluşturmaktadır. Böylece kültürel ürünler aracılığıyla geleneksel kültürel değerleri ve mitlere dayanan mevcut çerçeveleri kullanarak savunuculuğun yapıldığı değere göre yeni çerçeveler oluşturmaktadır. Dolayısıyla toplumsal hareketler hem mevcut kültürel anlamların tüketicileri hem de yeni anlamların üreticileri olmaktadır (Tarrow'dan akt. Benford ve Snow, 2000: 629).

Sewell'e (1996: 842) göre kolektif özneler, taktiksel repertuvarlar geliştirirken sosyal yaşamı yapılandıran yerleşik kültürel şemalardan yararlanmakta ve bunların, yeni bir anlam kazanmasını sağlayacak şekilde değiştirmekte, yeni anlamlar, motivasyonlar ve tanımlamalar sunmaktadır. Bu, kolektif öznelerin yeni ve yenilikçi protesto biçimlerini yaratma yollarından birini oluşturmaktadır.

İnsanların farklı türdeki problemleri çözmek için kullandığı semboller, hikayeler, ritüeller ve dünya görüşleri, farklı bir anlamlandırma ile toplumsal hareketler içinde, ödünç alınmış bir araç kiti olarak karşımıza çıkmaktadır (Swidler, 1986: 273). Pierre Bourdieu'nun tanımıyla kolektif eylemi motive eden bu kültürel anlamlar,

senaryolar ve bilgi birikimleri, kolektif öznelerin habitusunu oluşturmakta (Taylor ve Van Dyke, 2004: 277) ve kültürel değerler, ritüeller ve tutumlar, toplumsal hareketlerin meşruiyetini sağlamaktadır (Horwitz'ten akt. Vos, 1989:134).

Kolektif kimliğin oluşmasında, kolektif eylemlerdeki ritüel ve simgelerin yarattığı heyecan ve coşkunun belirleyiciliği, taktiklerin, insan yaşamında, duygusal ve ahlaki açıdan önemli rutinleri temsil ettiğini göstermektedir. Kolektif eylemler, belli rutinleri temsil ederken aynı zamanda, dünya hakkındaki yeni kavrayışlar ve yeni eylem örüntüleri için zengin bir kaynak olmaktadır. Kolektif eylemlerin bu yaratıcı ve üretken yanı, kültürün sanatla bulunduğu bir inşa sürecinin aktif veçhesidir. İnsanlar, ekonomik, teknolojik, demokratik ve başka değişimlere yönelik yeni duyarlılıklar geliştirmekte ve bu duyarlılıklarla kolektif eylemlerde kullanmak üzere taktiksel yenilikler oluşturmaktadır. Aktivistler, yeni simgeler bulmada, var olan duyarlılıkları, bakış açılarını ve ideolojileri yenilen düzenlemede ve çoğunlukla sezgisel olarak hissedilen şeyleri açıkça duyurmakta son derece yaratıcıdır. Böylece aktivistler, simgeler, ritüeller, dayanışma ve hazlarla toplumsal hareketlerin içinde bir karşı kültür oluşturmaktadır (Jasper, 2002:137-160, 271-272).

Şarkı söylemek, dans etmek ve ritüelleşmiş başka kolektif eylem taktikleri, dayanışmanın, hazzın, coşkunun ve diğer olumlu duyguların yaratılmasına yardım etmektedir. Kolektif dayanışma ve duygulanımın inşa edilmesinde dans, can alıcı bir önem taşımaktadır. Dans ve şarkı, bedenlerin birbirine dokunması yoluyla gerekli duygusal yükü açığa çıkarmakta, kolektif eylemin enerjisini arttırmaktadır. Dans, bir ritüelin parçası ya da kendi kendine ritüelleşmiş bir form olarak içinde mesajlar taşıyan hareketli bir retoriği oluşturmaktadır. Dans, beden hareketleri dikkatle koordine edilmiş bir kolektivitenin birliğini anlatmaktadır (Jasper, 2002: 288, 310). Dans, dans

eden ve dansı izleyen kişilerde, benzer kişisel ve kolektif bir güç duygusu yaratmaktadır (Lynne, 1979: 128).

## **1. Yeni Toplumsal Hareketlerin Kolektif Eylem Repertuvarında Karnaval Kültürünün Etkisi**

Yeni toplumsal hareketlerin oluşmaya başladığı 1960'lı yıllarda, toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuvarında, yaratıcı, heyecan ve coşkulu, kitleleri cezbedici, sıradışı politik ifade biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Yeni toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuvarındaki bu canlılığın sebebi, karnaval kültürünün çok katmanlı politik ve sanatsal yapısının toplumsal hareketlere etki etmesidir.

1960'lı yıllarda, toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuvarında, karnaval kültürünün retoriğinden beslenen taktikler, yeni bir tür karnavalesk-vatandaş katılımını ortaya çıkarmıştır. Vietnam Savaşı'ı protestoları, AIDS aktivizmi, küreselleşme karşıtı hareketler, Dünya Ticaret Örgütü protestoları, ABD ve İngilizlerin Irak'ı işgaline karşı yapılan gösteriler (Boje, 2001:432), 2010'da İngiltere'deki öğrenci hareketleri, 2010-2011'de Yunan protestoları, Arap Baharı (Tancons, 2011) ve Gezi Parkı eylemi, karnaval kültürünün politik ve sanatsal birikiminden beslenen toplumsal hareketlere örnek olmaktadır.

“Şenlikli Muhalefet” ya da “Varlığın Şenliği” olarak adlandırılan karnavalesk protestolar, ironi, hiciv, parodi, taşlama, mizah ve grotesk gerçekçilikle imgelerini bir direniş taktiği ve stratejisi olarak küreselleşme karşıtı yeni toplumsal hareketlerde kendini göstermektedir (Avcı, 2013).

Karnaval kültürünün zengin eylem retoriğinden beslenen toplumsal hareketler, vatandaşların eleştirel ve üretken kapasitesini arttırmakta ve siyaset, siyasi performans, mizah ve eleştirel demokratik vatandaşlık arasındaki karşılıklı olası ilişkileri,

karnavalesk ifade formlarıyla kurmaktadır. Karnavalesk eylem formları, baskıcı siyasi yapılanmalar içindeki baskıcı politikalara karşı çıkmak için kullanılmaktadır. Karnavalesk anlatı, kamusal mizah, demokratik siyasi düzen önerileri ve ilerici politik bir yaşam için gerekli siyasi koşulları, gerçeği ve kurmacayı harmanlayarak göstermektedir (Bruner, 2005: 136-141).

1960'lerden sonra karnavalesk anlatıyı, daha yaygın bir şekilde kullanmaya başlayan toplumsal hareketler, egemen sisteme olan öfkelerini, performatif bir retoriğe doğru evirip bu öfkeyi mizah, ironi ve şenlik şeklinde dışa vurmakta (Chvasta, 2006: 5) ve eylem alanları, karnaval alanına dönmektedir. Karnavalesk formlarda yapılan eylemler, egemen anlatılara duyulan öfkenin üretim ve tüketimini, sanatsal yaratımlarla kamufle eden, rasyonelleştiren ve meşrulaştıran tiyatral performatif anlatılarla kurulmaktadır. Böylece karnaval sahnesine dönen kolektif eylemler, aktivistlerin direnişe dair anlamı ürettiği, temsil ettiği ve tükettiği alanları oluşturmaktadır. Karnavalesk retorik, kapitalizmin yabancılaşma olgusunun, insanın ruhunda açtığı kör kuyuya karşı bir sıkıntı çığlığı, bir kurtulma çağrısı, kahkaha ve sarsıcı mizahla egemenlerin, insanları attığı kör kuyudan çıkmaya yönelik bir girişimdir (Boje, 2001: 437, 448). Dolayısıyla siyasal bir iletişim formu olarak kullanılan mizah ve ironinin birleşmesi sonucunda ortaya çıkan karnavalesk kolektif eylemler, geleneksel siyasal protesto biçimlerinden farklılaşmaktadır (Avcı, 2013).

Yeni toplumsal hareketlerin protestoları, karnavaldan ödünç alınan kültürel ürünleri kullanmakta, karnaval, harmanlanmış ve ritüelleştirilmiş gösterilerin, hayatın resmi çatlaklarından kaçtığı ve ütöpic özgürlüğün hayata geçtiği zaman dilimlerini oluşturmaktadır. Yeni toplumsal hareketlerde de karnavaldaki deneyimlenen benzer duygusal bir yapı vurgulanmakta, mücadele atmosferinde yaşanan yakınlık ve neşeyle katılımcılar arasında hiçbir ayırım olmaksızın mücadelenin amaçlarına yönelmektedir.

Karnavalla yeni toplumsal hareketler arasındaki bu benzerlikler, karnaval kültürünün, aktivizmin temeli olduğunu göstermektedir (Robinson, 2011b).

Karnavalesk kolektif eyleme katılan birçok aktivist, böylesine rengarenk bir gösteriye katılmalarının, hayatlarında önemli anlardan biri olduğunu, onları sonsuza dek değiştirebilecek bir ilhamın tohumunu attığını belirtmektedir. Karnaval ruhuyla başlayan bireysel değişim, toplulukların değişimine dönüşmekte ve yavaş ama sürdürülebilir bir sosyal dönüşüm deneyimlenmektedir (Branagan, 2007: 475).

Karnavalesk aktivizm, çok çeşitli sanat formlarını kullanmaktadır. Aktivistler, etkileşim, yaratıcılık, ekip çalışması ve farklı becerileri kullanma gibi çeşitli aktivitelere dahil olabilmekte ve yaratıcılıklarını ortaya çıkarma şansını gösterebilmektedir. Buldozere kilitleme, ablukaya alma gibi gerilimi yüksek taktikleri kullanmak ve aktivistleri, bu gerilim içinde tükenmişliğe itmek yerine, karnavalesk kolektif eylem taktikleri, katılımcıları fikirsel ve ruhsal olarak besleyen seçenekler sunmaktadır. Dolayısıyla da şiddetsiz eylem teorisyenleri, karnavalesk savunuculuk taktiklerini önemle desteklenmektedir (Reardon, 1990: 136-143).

Müzik, tiyatro, şiir, heykel, ateş sopası çevirme ve hokkabazlık gibi karnavalesk taktikler, aktivistleri ve izleyicileri strese sokan taktiklerden ziyade eğlenerek derinlemesine eğitmeyi ve zekayı ön plana çıkarmayı hedeflemektedir. Böylece karnavalesk aktivizm, şiddetsiz eylem biçimi ile toplumsal değişimi sağlamaktadır (Branagan, 2007: 473-476). Sokak tiyatrosu, maskeli kostümler giyme veya çıplak gösteri yapma, genel olarak şirket veya hükümetin söylem ve figürlerini parodileştirme gibi performatif taktiklerin tümü, karnavalesk aktivizmin taktiklerine örnektir (Boje, 2000: 432).

Karnavalesk kolektif eylem taktiklerindeki bu çeşitlilik, taktiksel olarak avantajlara sahip olmanın yanı sıra aktivist örgütlerin büyümesine ve eğitim için

kitleleri daha da genişletmesine yardımcı olmaktadır. Karnavalesk aktivizmin, geniş kitlelere ulaşma kapasitesi, retorığının zenginliğinden dolayı oldukça fazladır (Branagan, 2007: 477). Tiyatronun, parodinin, müziğin, ironinin ve eleştirel pedagojinin karnavalesk taktikler olarak harmanlanarak hegomonik ahlakı deşifre etmesi ve hegomonik söylemlere karşı direnmesi (Boje, 2001: 432), bu taktikler aracılığıyla kolaylaşmakta ve zenginleşmektedir. Aynı zamanda mevcut aktivist taktiklere yenilerinin eklenmesine veya daha önceki taktiklerle karnavalesk taktiklerin harmanlanarak daha zengin bir taktik repertuarının ortaya çıkmasına olanak sunmaktadır.

Karnavalesk aktivizmin performatif bağlamı, halkı, neşeyle bilgilendirmek için sokağı bir sahne haline getirmeyi talep etmektedir. Toplumsal bir sorunu, gün yüzüne çıkarmanın motivasyonu, hâkim olan sisteme duyulan öfkedir fakat karnavalesk aktivizm bu öfkeyi, sanatsal formlarla süzgeçten geçirip yaratıcılık ve zekayla mevcut sınırları aşarak politika yapıcıları etkilemekte, kolektif kimlik oluşturmakta ve kullanılan performanslar, toplumsal gücün bir göstergesi ve halkı eğitmenin bir yolu olmaktadır (Chvasta, 2006: 13).

Bu yüzden de karnavalesk taktikler, protesto amaçlı kullanımının yanı sıra kolektif kimlik geliştirmek, eleştirel pedagojik yaklaşımıyla eğitimi canlandırmak, bütüncül ve kapsayıcı öğrenme ve çalışma ortamı yaratmak, geniş kitlelere ulaşmak ve iletişimi geliştirmek için aktivist faaliyetlerde kullanılmaktadır (Branagan, 2007: 480).

### **1.1. Karnavalesk Anlatıda Retorik<sup>13</sup> Olarak Mizah veya İroni**

Karnaval, gerçekliğin bilişsel yönlerini, estetik kültürel oluşlara dönüştürme amacıyla tasarlanmış bir biçimken (Brandist, 2011: 222) halk mizahı da bu kültürün en yaygın

---

<sup>13</sup> Retorik: Konuşmacının, dinleyicinin/izleyicinin, kendi fikirleriyle özdeşlik kurmasını sağlamak için ortak anlamları, sembolleri ve birlikte hareket etme yollarını inşa ettiği üsluptur (Bitzer, 1981: 234).

ifade araçlarından biri olarak onun öğelerinin yapısına derinlemesine sinmektedir. Mizah, sadece dışsal bir biçim olarak değil; tersine hakikatin içsel biçimini belirleyen kurucu bileşenlerinden biri olarak ciddi otoriter söylemleri, parodileştirerek onları mutlaklıktan arındırmaktadır. Böylece onları, anlam bulduğu bağlamından koparıp almakta, halkın kendi ortak değer düzlemine taşıyarak göreceleştirmekte ve sonunda da aşağıya çekerek itibarsızlaştırmaktadır (Bahtin'den akt. İlim, 2017: 171-172). Mizah, beraberindeki gülme efektiyle karnaval maskesinin altından hâkim söyleme karşı kendi direniş manifestosunu oluşturmaktadır.

Mihail Bahtin'e (2019: 107-118) göre Ortaçağ'da resmi kült ve ideolojiden dışlanan gülme, hemen her karnavalın koruyucu kanatları altında, kendi gayri resmi ama meşru yuvasını yapmıştır. Gülmenin karşısında duran Ortaçağ ciddiyeti, bir yandan korku, zayıflık, tevazu, teslimiyet, yalan, riyakarlıkla; diğer yandan şiddet, bastırma, tehditler, yasaklamalar ile doludur. Bu resmi ciddiyet, halkı ezip korkuturken karnaval meydanlarında ise gülme, çılgınlık, uygunsuz davranışlar, sövgüler, küfürler, parodiler ve gülünçleştiren taklitler biçiminde deneyimlenen başka bir hakikat kendisini hissettirmekte ve resmi ciddiyete ait tüm korkuları ve yalanları, maddi bedensel şenlik atmosferinin kahkahasında dağıtmaktadır.

Kay Weaver (2010: 38), nükte, ironi, alay, ince zeka, kendinle alay etme de dahil mizahı, karnavalesk aktivizmin önemli bir bileşeni olarak görmekte hatta bazen karnavalesk aktivizm, mizahi aktivizm olarak da tanımlanmaktadır. Andrew Robinson'a (2011b) göre karnavalesk veya halk mizahı, çeşitli kültürel patikalardan gelen ve çeşitli kültürel ve sanatsal türleri harmanlayan bir retorik türüdür.

Her zaman varlığını sürdüren bu tuhaf halk mizahı olan karnaval, yönetici sınıfların resmi kültürüyle asla uzlaşmamaktadır (Boje, 2001: 432). Alt toplumsal

tabaka tarafından kullanılan halk mizahı, sembolik dil yardımıyla egemenlere yönelmekte ve uzlaşmaz bir farklılık ortaya koymaktadır (Weaver, 2010: 40).

Aktivizmde, karnaval kültürünün önemli bir bileşeni olan mizahın kullanımı, mücadelenin amaçlarına destek toplamanın, geleneksel taktiklerinden lobcilik, yürüyüş ya da ablukaya alma gibi yöntemlerin dışında, kendini ifade etme yollarını aramanın ve aktivizme daha fazla kişinin dahil olmasını sağlamanın olanaklarını sunmaktadır. Mizah, bir retorik olarak geleneksel retoriklerin didakliğinden çok, yaratıcılık ve şenlikli bir ortam sağlayarak diğer retorikleri tamamlayıp toplumsal hareket faaliyetlerinin ufkunu genişletmektedir. Mizah gibi sanat formları, karmaşık anlamları kapsayabilmekte ve basit bir şekilde iletişim kurulmasına yardımcı olabilmektedir. Binlerce kelimenin yerine geçebilecek bir resim gibi mizah da karmaşık bir argümanı kolay sindirilebilir bir forma dönüştürebilmektedir. Mizah, ayrıca iktidarın gizli süreçlerini açığa çıkarmaya, açık ve olgusal bir tartışma yürütmeye olanak sağlamaktadır. Bu yüzden de mizah, yüzyıllardır, egemenlerin ayrıcalıklarına meydan okumak, iktidarın gücünü zayıflatmak ve direnişi güçlendirmek için kullanılmaktadır (Branagan, 2007: 470-478).

Karnavalesk aktivizm içinde kullanılan mizah, derin bir öğrenme ile dönüşüme imkân yaratmaktadır (Branagan, 2007: 475). Bu dönüşüm zamanları, oyun, deneyimsellik, çeşitlilik, özgürlük, belirsizlik, otoriteye itaatin azalması, sosyal yaşamdaki olağan rollerin bir süreliğine askıya alınması, kolektif yoldaşlık ile karakterize edilmektedir (Turner, 1982: 22-59).

Karnavalesk aktivizm, mizah ve şenlikli duygularla kolektif kimlik inşa etmekte, sorunlar üzerine kafa yormakta, yaratıcı yollarla sorunları ilgili kişilere iletmekte, sivil diyalogu geliştirmekte ve medyanın ilgisini çekmektedir. Yani karnavalesk aktivizm, toplum ilişkilerini teşvik etmeye, kolektif davranışları, sorunların çerçevenmesini,

kamuoyunun düşüncesini ve hükümet politikalarını etkilemeye, toplumsal sorunlar üzerine kamusal diyalog için yeni alanlar açmaya olanak sağlamaktadır (Weaver, 2010: 35-40).

Karnavalesk aktivizm, güçlü bir topluluk kurma enerjisini mizah retorisiyle sağlamakta ve topluluk içinde bağlar, bu retorikle anında kurulmaktadır (Chvasta, 2006: 12). Çünkü kolektivite içinde, bu bağları oluşturan şeyler; aynı sembolik anlam setlerinde, aynı yaratıcılık ve zekada, aynı duygu yelpazesinde buluşmanın cazibesi ve özgürlüğün kolektif olarak deneyimlenmesinin hafifliğidir.

Mizah, benzer fikirlere sahip insanlarla yakın bir ilişki kurmak ve kolektif bir kimlik oluşturmak açısından olumlu bir iletişim stratejisi olarak kullanılmakta (Weaver, 2010: 37) ve karnavalesk aktivizmin kullandığı mizah, aktivistlerin moralini yüksek tutmaktadır (Chavsta, 2006: 8).

Aynı zamanda mizah ve mizah içeren tiyatro performansı, bir ilişki yönetimi aracı, karşıtlar arasında, diyalog için bir başlangıç noktası oluşturan, komik ama aynı zamanda muhalif bir insanlık hali olduğunu vurgulamaktadır. Mizah, kapsayıcı bir tür olduğu için destekçileri ve medyayı kendine çekmekte, iletişimi basitleştirerek geliştirmektedir. Aynı zamanda mizah, aktivistlerin öfke ve hayal kırıklığı gibi duygularını serbest bırakmalarını sağlarken izleyiciler için de olumlu ve keyifli deneyimler sunarak onları güçlendirip ilham vermekte ve böylece daha fazla destekçi toplayarak aktivizme çeşitlilik kazandırmaktadır (Branagan, 2007: 470-473).

Saul Alinsky'nin "*Radikaller için İlkeler*" kitabında, mizahı, yabancılaştırıcı olmayan bir iletişim, iktidarın havasını boşaltan, şiddet içermeyen, üretim yoluyla başarılı ve eğlenceli eylemler üreten, yaratıcı saygısızlık yoluyla da verili olan siyasi durum saçmalığını ortaya çıkaran bir retorik olduğunun altını çizmektedir (Akt. Branagan, 2007: 471).

Mizah, yaşamın ağır konularıyla yüzleşilmeye olanak sağlayan, mücadeleye hayat veren ve aynı zamanda tartışma kültürü için dönüşüme elverişli ortak bir zemin oluşturmaktadır. Mizah, son derece kapsayıcı bir tür olduğu için kalabalıkları, potansiyel taraftarları ve medyanın dikkatini çekmekte, böylece hareketin büyümesine olanak sağlamaktadır. Geniş bir şekilde iletişim kurup gizli süreçleri açığa çıkarmakta ve kamuoyunun düşüncesini, kurnazca ama emin adımlarla değiştirmektedir. Mizahın bir başka gücü de davranış değişikliğine karşı insanların oluşturduğu direnci kırabilmesi ve insanları duygusal, fikirsel ve çeşitli entelektüel düzeylerde, bütünsel yollarla eğitebilmesidir (Branagan, 2007: 474-480). Mizahın katarsis (arınma) özelliği (Chvasta, 2006: 6) aktivistlerin duygusal tükenmişliklerinin önüne geçip onları yenilenen ve sürdürülebilir bir enerji ile donatmaktadır.

Mizah, aktivistlerin tükenmişliğini önlemekte, aktivizm için denge, ilham ve sürdürülebilirlik kazandırmaktadır. Aktivizmde öfke önemli bir duygu olmasına rağmen bu duygu ile mücadele yürütmek uzun süre için sürdürülebilir olmamaktadır. Çünkü öfke, aktivistlerin veya kolektif kimliğin tükenmişliğine neden olmaktadır. Benzer şekilde, takipçiler de öfkeli mesajlar bombardımanına tutuluyorsa bu duygudan yorulup destek vermekten kopabilmektedir. Mizah, insanların ilgisini çekmek için kamulara çeşitli oltalar atmakta ve son derece kritik, rahatsız edici mesajları umut ile dengeleyebilmektedir. Birçok aktivist, stresle ilişkili fiziksel ve zihinsel sağlık sorunlarından muzdarip olduğu için tükenmişlik hissi, birçok aktivistin mücadeleden kopmasına neden olmaktadır. Mizahi eylemliliğin aktivizme getirdiği çeşitlilik, aktivistlere stresli ön cephe rollerinden daha az stresli faaliyetlere yönlendirmekte, aktivistleri ve destekçilerini iyileştirmeye ve sağaltmaya çalışmaktadır (Branagan, 2007: 472-480).

Mizah, birilerinin öfkelerini başkalarının üstüne boşaltmak yerine olumsuz eleştiriden başkalarının zevk alabileceği olumlu iletişime doğru bir dönüşümü içermektedir. Protesto geriliminin eleştirel bakışı ile bu mizahi yaratıcı sunumu, şenlikli havanın pozitifliği, karnavalesk aktivizmde bir denge sağlayarak daha sürdürülebilir bir yol için çabalamaktadır. Mizahi müzik ya da hiciv şarkıları da kişinin ruhuna derinlemesine girme özelliğiyle karnavalesk kolektif eylemin birleşenlerini oluşturmaktadır (Branagan, 2007: 472-480).

Karnavalesk aktivizm, çok katmanlı sarkastik yapısıyla aktivist örgütlere zengin bir araç seti sunmaktadır. Aktivist örgütlerin, ironi ve mizahı kullanarak oluşturduğu retorik ve performatif direniş taktikleri, egemen söyleme karşı yönelmekte (Chvasta, 2006: 5), böylece siyasi mizah ya da satirik, sarkastik bir anlatı oluşmaktadır (Boje, 2001: 435). Devlet ve onun düzenleyici sistemleri, her ne kadar aktivist örgütlerin fikirlerini ve karnavalesk taktiklerinin meşruiyetini reddetse de aktivist örgütler, karnavalesk taktiklerle çatışma, direnme ve uzlaşmaz farklılıklar savunuculuğunun demokratik süreçte ne kadar önemli olduğunu göstermektedir (Weaver, 2010: 40).

Aynı zamanda değişen teknolojilerin, karnavalesk taktiklere etkisiyle taktikler elektronik ortama taşınmaktadır. E-karnaval, siber bir parodi biçimi olarak sokak tiyatrosunu taklit edip küresel kapitalizme karşı tiyatral direnişi, dijitalleştirmektedir. Bazı e-karnavalesk aktivist grupları, interneti, kamuoyunda muhalefet etmek, itaatsizlik ve protesto olarak kullanmaktadır. Siber protestolar, geleneksel olana karşı yeni bir sivil itaatsizlik söylem biçimini oluşturmakta ve demokratik katılım için eleştirel postmodern alternatifler sunmaktadır. Sanal protestolar, politik tartışmalar üzerine düşünmek için geniş bir alan açmaktadır. Dolayısıyla bir ifade özgürlüğünü gösterme yöntemi olan e-karnavallar, adaletsizlik üzerine parodi yapmanın ve dikkat çekmenin bir yolunu oluşturmaktadır (Boje, 2001: 453).

### C. Karnavalesk Aktivizmin Kuramsal Kökeni Olarak Karnaval Kültürü

Avrupa’da karnaval kültürü, iktidar veya resmi kültür karşısında bir karşı kültür hareketi olarak konumlanmaktadır (İlim, 2017: 151-153). Bahtin’e (2019: 60) göre antik dönemden modern zamanlara, karakterleri ve eğilimleri farklı olsa da karnaval form, aynı işlevi üstlenmektedir; dünyaya hâkim olan bakış açılarının sabitleşmiş hakikatlerinden, klişelerinden, yavanlıklarından ve evrensel olarak kabul gören şeylerin baskısından özgürleşmesini sağlamak, yaratıcı özgürlüğü kutsamak, farklı kamuların kombinasyonları ve uzlaşmasına izin vermek. Bu karnaval ruhu, dünyaya yeni bir bakışla bakma, var olan her şeyin göreceli doğasını fark etme ve şeylere tamamen yeni bir düzene girme şansı vermektedir. Dolayısıyla karnaval, içinde barındırdığı özgürlük ve yüzü geleceğe dönük ütopyik karakteriyle bireysel ve toplumsal yeniden doğuşu ve tazelenişi ifade etmektedir.

Karnavalın tarihini anlayabilmek için yüzünü Antik Yunan’a dönen Craig Brandist’e (2011: 204-209) göre Antik Yunan’da komedi, trajedi ile yapısal bir özdeşlik içindedir. Antik komedi, kendisini, bağımsız bir tür olarak değil; trajedinin bir parodisi olarak sunmaktadır. Parodinin, kendi içinde kutsal bir kökeni bulunmakta ve bu köken, antik dönemlerden modern dönemlere, folklorik unsurlarda varlığını sürdürerek gelmektedir. Kültürel folklorik biçimler hem kamusal tapınma ve tutku biçiminde trajik öğeleri hem de kaba güldürüler ve müstehcenlik biçiminde mizahi öğeleri kapsamaktadır.

Hristiyanlıkta büyük perhiz öncesinde yapılan karnavallar, tersine çevirme ritüelleri, parodi ve toplumsal kısıtlamaların tümüyle askıya alınması gibi etkinliklerle karnavalların temel özelliklerinin birçoğunu paylaşan birçok festival, düğün töreni, taç giyme töreni, periyodik panayır, hasat kutlaması, bahar bereket kutlaması ve deliler bayramı karnavalın özelliklerini paylaşmaktadır Ayrıca ritüel takviminde, karnaval

benzeri etkinliği olmayan bir kültür bulmak zordur. Hint toplumunda Holi Bayramı, Güneydoğu Asya'nın Su Festivali, eski Roma toplumunda Satürn Bayramı, karnaval benzeri etkinliklere örnektir, bu etkinlikler, toplumsal düzenin tahlili için eşsiz bir analitik bakış açısı sunmaktadır (Scott, 2018: 259-260).

Ortaçağ'da, birçok kltsel folklorik ve parodik biçimi, çatısı altında toplanan karnaval, süreç içinde kilisenin kendi iktidar alanından uzaklaŐtırdıđı bir form olarak ortaya çıkmış (Moss, 1997: 16) ve bu itilme sonucu, kendi içine kapalı bir düşünce sistemi olarak gelişen karnaval, başka bir kapalı düşünce sistemi olan kilisenin yıkılmasını sağlayan glerden biri olmuştur (Bahtin, 2015: 198). Bu itilmeyle Ortaçağ'da, insanların, iki hayatı olmuştur. Biri yekpare ciddi ve kasvetli, katı hiyerarşik bir düzene dayanan, dogmatizm ve dindarlık yüklü resmi yaşam; diğerisi ise zgr ve kısıtlanmamıŐ, argo, küçük düŐürmeler ve mstehcenliklerle i ie geçmiş, samimi ve coşkulu bir karnaval yaşamı (Bahtin, 2020: 233).

Ortaçağ Avrupa'sının bütün ülkelerinde, gülmeye dayanan ritelsel karnaval biçimleri ortaya çıkmış ve bunlar, ciddiyet ve resmiyet taşıyan kilise, feodal ve siyasi kltsel formlardan keskin hatlarla ayrılmış ve komik formlar olarak dünyanın, insanın ve insan ilişkilerinin tamamen farklı, gayri resmi, kilisenin ve siyasetin ötesindeki yönlerini sergilemiştir. Dolayısıyla karnaval, resmiyetin dışında, başka bir yaşam formu inşa etmiş, yılın belli bir zamanında tüm Ortaçağ halklarının katıldığı ikinci bir hayat biçimini deneyimlemiŐ ve böylece halk, bu hayatta kolektif ruhun, özgürlüğün, eşitliğin ve bolluğun ütopik alanın olabilirliğini görmüştür. Bu deneyim, evrensel bir ruhu ortaya çıkmış ve tüm dünyanın yeniden hayat buluŐunun, yenileniŐinin ruhunu canlandırmıŐtir. Dolayısıyla karnaval, halkın gülmeye dayanarak örgütlediği Şenlikli ikinci bir yaşamı kurmuş ve Şenlik, Ortaçağ'ın tüm komik ritüel ve gösterilerinin kendine has bir niteliğini imlemiŐtir (Bahtin, 2019: 31-35).

Mizah biçimlerinin ve tezahürlerinin uçsuz bucaksız dünyası, Ortaçağ'da kilise ve feodal kültürün resmi ve ciddi tonuna karşı durarak halkın karnaval şenlikleri, komik ayinlerle kültler, palyaçolarla soytarılar, devlerle cüceler ve hokkabazlar, engin ve çok katmanlı parodi edebiyatı gibi bütün bu biçimler, tüm çeşitliliğine rağmen ortak noktada buluşmuştur (Bahtin, 2019: 30). Bu ortak nokta, kilisenin bağınaz düşüncesine ve yaşam formuna karşı tüm yasakların çiğnendiği halk için daha özgür ve eşit bir yaşam formunun karnaval kültüründe kolektif olarak inşa edilmesidir.

Karnavallarda farklı kılıklara bürünmenin ya da büyük bir kalabalığın parçası olmanın getirdiği anonimlik, aşırı serbestlik havasını artırmaktadır, fiziksel olarak kendini bırakma hali, dans, oburluk, açık cinsellik ve genel hayasızlık aracılığıyla beden kutsanması vurgulanmaktadır. Böylece karnaval ortamı, tahakküm altında olmayan söylemin hüküm sürdüğü, kölece davranışların, sahte tavırların, dalkavukluğun ya da dolambaçlı sözlerin olmadığı tek yerdir (Scott, 2018: 260-263).

Bahtin'e (2019: 30) göre karnavalesk kavramsallaştırması, belirli halk pratiklerini içinde barındırmakta ve Bahtin, halk mizah kültürünün tezahürlerini, üç formda sınıflandırmakta ve bu formların birbirine sıkı sıkıya bağlı ve pek çok açıdan da iç içe geçmiş durumda olduğunu altını çizmektedir:

- **Geleneksel gösteriler:** Karnaval geçitleri, pazar meydanlarında komedi gösterileri,
- **Söze dayalı komik anlatılar:** Yazılı ve sözlü gündelik dildeki parodiler,
- **Argonun çeşitli versiyonları:** Lanetler, küfürler, beddualar.

Karnavallarda kullanılan bu parodik formlar, belirgin bir şekilde, simgesel biçimlerin kanıtı olmakta ve eleştirel bilincin doğmasını sağlamaktadır. Bu parodi biçimleri, hayatın hiyerarşik kabuğunu kırarak bir öznenin veya nesnenin, yeniden, yenilenmiş ve yaratıcı bir biçimde tekrar anlamlandırılmasını sağlamakta ve aynı

zamanda kalıcı olduğu düşünölen “anlam setleri” üzerine düşünmek için gerekli olan a priori ögeleri sunmaktadır (Brandist, 2011: 206). Karnaval, kısır toplumsal durgunluğu ve resmi ideolojinin ardındaki güçleri, parodi yoluyla yıkmak istemekte ve bunun için de popüler şenlikli imgeler sistemini kullanmaktadır. Böylece karnaval, yukarıdan dayatılan kısır toplumsal bir durgunlukla aşağıdan gelen değişim isteği arasında, eski ile yeni olan, resmi ile gayri resmi olan arasındaki hattı oluşturmaktadır (Holquist, 2019: 18-19).

Karnaval, resmi bayramların aksine egemen hakikatten ve kurulu düzenden geçici bir özgürleşmeyi kutlamaktadır. Tüm hiyerarşik rütbelerin, ayrıcalıkların, normların ve yasakların askıya alınışının altını çizmekte, yeni oluşumların, değişimin ve yenileşmenin ruhunu oluşturmaktadır. Bu ruh, ölümsüzleştirilmiş ve tamamlanmış olan her şeye karşıdır. Karnaval zamanı, tüm hiyerarşik önceliklerin askıya alınmasının özel bir önemi bulunmaktadır. Çünkü egemenlerin resmi bayramlarında, özellikle rütbeleşmiş toplum sistemi öne çıkmakta ve bu bayramlarda herkes, bulunduğu sınıfın, rütbenin ve niteliklerin kuralları içinde hareket etmektedir. Herkesin belirlenmiş yeri ile gerçekleşen bu bayramlar, eşitsizliğin, hiyerarşinin resmi olmaktadır (Bahtin, 2019: 35-36).

Karnavallar ise toplumsal hayatın kolektif doğasını ve toplumsal bedenin bütünlüğünü, duysal kolektif bir deneyim aracılığıyla anımsatmakta ve yüceltmektedir. Karnavalda, toplumsal rollerin değişmezliği geri plana itilmekte ve toplumsal roller, bir süreliğine askıya alınmaktadır. Hiyerarşik figürlerin, parodileştirilmiş ikizleri devreye sokulmaktadır. Sözelimi, kralın yerini soytarı, rahibin yerini düzenbaz veya şarlatan almaktadır. Gerçekten de toplumun tüm yapısı, bir süreliğine tersine çevrilmekte, alayağı edilip gülünleştirilmektedir. Kolektif karnaval deneyiminde,

kamusal tapınma parodileştirilmekte, kiliseler müstehcenlik ve ayıp sunumlar için bir mekân işlevi görmektedir (Brandist, 2011: 204-210).

Korku ve bağınazlıktan sıyrılmış bu karnaval atmosferi ve bu atmosferdeki konuşma biçimlerinin, materyalist düşünce tarihinde rolü önemlidir. Karnaval, insan bilincini özgürleştirmekte ve insan için yeni bir bakış açısını mümkün kılmaktadır. Çünkü karnaval, değişimi, oluşu, ölümsüz halkın karşı konulmaz zaferini ifade etmektedir. Karnaval, imgeleri ve konuşmayı özgürleştirmekte, ona korkusuz ve serbest bir ton vermektedir. Böylece karnaval, dünyayı, bağınazlığın prangalarından ve Tanrı korkusundan özgür kılma gücüne sahip olmaktadır. Bu vesileyle her şey oyun ve eğlenceye açık hale gelmektedir (Bahtin, 2019: 288-310).

Karnaval, neşesi ve gürültüsü bol, taşkınlıkla özdeşleşen festivallere işaret etmekte ve bu festivallerde, katılımcıların her biri, festivalin kendisine dönüşmektedir. Böylece karnavallar, insanlar tarafından yalnızca seyredilen sanatsal bir gösteriden ibaret olmamakta; katılanların bizzat içinde yaşadığı bir sürece dönüşmekte ve sanat ile yaşam arasındaki o en üretken noktada durmaktadır. Karnaval, gerçekte yaşamı ve tüm insanları kucaklayan yaşamın ta kendisine dönüşmektedir (Bahtin, 2019: 33).

Karnavalesk bir atmosferde bireyler, gündelik kimliklerinden sıyrılıp bütüne dahil olmakta, bir özgürlük içinde farklı kimliklerde akmaktadır (Booth, 2010: 60). Böylece karnavalesk literatürde kimlik, bir süreç ve performans olarak düşünülmekte, akışkan, değişken ve şekillendirilebilir olduğu ileri sürülmektedir (Bondi, 1993: 95).

Karnaval atmosferi, absürtlük, tezatlık, savurganlık ve yasadışı gibi isyankar davranış biçimlerinin deneyimlenmesinden doğru, duygusal bir boşalım sağlamaktadır. Karnavala katılanlar, karnavalın kendisine dönüşürken bu duygusal boşalımını yerine getirerek gündelik ve resmi zamanların koyduğu kuralları gözardı etmektedir. Katılımcılar, birbirinin içinde var olurken aynı zamanda kendi başına özerk alanlar da

oluşturan bu arınmayla bir arada ve tek başına karnavalın kendisini oluşturmaktadır. Karnavala iştirak eden insanlar, tepetaklak olmuş değerlerin içinde, hayranlık duyulan bir konuma yerleştirilmekte, bu bağlamda karnaval, güvenli bir alan olarak görülmektedir (Kıpçak, 2016: 117, 139).

Karnavallarda bedenlerin çarpışması yani fiziksel teması, bir anlam kazanmakta ve birey, topluluğun ayrılmaz bir parçası olduğunu, insanların, halkın kütleli bedeninin bir uzvu olduğunu duyumsamakta ve bu bütünsel bedende, bireyin bedeni belli ölçüde kendisi olmaktan çıkmakta, adeta bedenlerin değiş tokuşu ya da mübadelesi veya yenilenmesi, kılık kıyafet ve maske değişimleri ile mümkün olmaktadır (Bahtin'den akt. Brandist, 2011: 210).

Brandist'e (2011: 208) göre hayat ile kültürün ortasında bulunan karnaval, soyut kavramlar ile yeterince ifade edilemiyor olsa da dünyanın somut bir şekilde duyusal olarak deneyimlenmesi ve sanatsal imgelerle ifade edilerek egemen bakış açısına karşı alternatif bir yaşamı göstermesidir. Bu sanatsal imgelerle oluşturulmuş karnavalın özellikleri ve amaçları şunlardır:

\*hiyerarşik yapı ve bu yapıyla bağlantılı korku, yüceltme ve adab-ı muaşeret kurallarının askıya alınması,

\*yeryüzünün ve bedenin üretken dinamikleri vurgulanarak kutsallığının gökten yeryüzüne indirilmesi ve hiciv yoluyla sorgulanması,

\*bir karnaval otoritesinin seçilmesi, otoriteyi taçlandırma ve tacını alma ritüelinin yapılması,

\*simgesel düzenin göreceliliğinin yüceltilmesi,

\*hayatın olağan rutininden kopuş ve alışılmadık olanı deneyimleme,

\*insanlar arasındaki hem fiziksel hem de statüsel mesafenin ortadan kalkması ve özgür, samimi bir temasın başlaması,

\*değerlere, düşüncelere, fenomenlere ve şeylere karşı özgür ve samimi bir tutum benimsenmesi.

Böylece karnaval kültürü, egemen olan ve halklara dayatılan tüm “kutsal” anlamsal setleri sokaklara, meydanlara indirip kolektif hicivsel bir yaklaşımla bu anlam setlerini sorgulamakta ve yeni bir yaşam formunun olasılığına işaret etmektedir. Bu yüzden de karnaval kültürünün, tüm toplumsal yapılar içinde devrimci dinamikleri bulunmaktadır.

#### **D. Mihail Bahtin ve Karnavalesk Kuram**

Bahtin, 1895-1975 yılları arasında yaşamış, Odessa ve Petersburg Üniversiteleri’nde filoloji öğrenimi görmüştür. Yaptığı araştırmalar hem yazın biliminin hem yazınsal eleştirinin hem de yazın toplum biliminin (edebiyat sosyolojisi) keşişimsellik noktasında konumlanmaktadır. Rabelais'den Dostoyevski'ye kadar uzanan Avrupa romanına, içerik ve biçim açısından yeni bir bakış açısıyla yaklaşan Bahtin'in yazılarının odak noktasını, genel olarak diyalog kuramı, parodi kuramı, romanda uzam-zaman sorunsalı (kronotop) ve metinlerarası ilişkiler oluşturmaktadır (Rıfat, 2013: 144).

Bahtin'in “*Bir Eylem Felsefesine Doğru*” (2001), “*Karnavaldan Romana*” (2001), “*Dostoyevski Poetikasının Sorunları*” (2004), “*Rabelais ve Dünyası*” (2005), “*Sanat ve Sorumluluk*” (2005), “*François Rabelais ve Ortaçağ-Rönesans Halk Kültürü*” (2016) ve “*Söylem ve Türleri*” (2016) adlı eserleri Türkçe'ye çevrilmiştir.

Rusya'nın, sosyal bilimler alanında, söylem teorisyeni ve göstergebilimci olarak yetiştirdiği en özgün düşünürlerden biri olan Bahtin, 20. yüzyılda ortaya attığı

karnavalesk kavramını, bir Ortaçağ ritüeli olan karnavalların kendine has doğasını, edebiyat alanına uyarlayarak kuramsallaştırmıştır (Kıpçak, 2016: 107).

Dilbilim ve göstergebilim üzerine çalışan Bahtin, edebiyatı, dünyayı yansıtan birçok gösterge dizgesinden biri olarak görmekte ve ona göre bütün insanlık tarihinde iki kültür göstergesi bulunmaktadır; sözcük ve çizim (desen). Sözcük, kültür göstergelerinden dilsel sanatları; desen ise figüratif sanatları doğurmuş olmasına rağmen bu iki göstergenin iç içe geçtiği durumlar da yaygındır (Rıfat, 2013: 145).

Bahtin, sanatın iletişime yöneldiği iddiasını ısrarla vurgulamakta ve ona göre sanatsal form, değerler sisteminin ifade edilmesi ve aktarılmasında oldukça etkili olmaktadır. Sanatsal formların bu iletişimsel işlevi, anlamlı mesajlarını alınıp verilmesi olan iletişimin doğasının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bahtin, aynı zamanda sözcüksel ve çizimsel göstergelerin, sanatsal formlar aracılığıyla hayatın örgütlenmesinde oynadığı rolün altını da ısrarla çizmektedir. Bahtin'in edebiyat kuramının önemli bir bölümü, karnaval başta olmak üzere halk kültürüne dair geliştirdiği fikirlerden oluşmaktadır (Pomorska, 2019: 10-12).

Ortaçağ Avrupası'nın görkemli karnavallarına çokça ilgi duyan Bahtin, bu karnavalları, kilisenin ve devletin politik, yasal ve ideolojik otoritesini, kısa süreli de olsa yerle bir edildiği anarşist ve özgürleştirici bir edim olarak görmektedir. Bu edim esnasında, inançlar ve kurallar, bir dalga geçme unsuru olarak kullanılırken yeni fikirlerin oluşabilmesi için de temiz ve berrak bir zeminin açılmasına olanak tanımaktadır (Kıpçak, 2016: 107-110).

Bahtin için parodi, devrimci ve özgürleştirici olduğu için özgürce konuşmanın örneklerini sunmakta ve dinsel gücü zayıflatmanın izlerini barındırmaktadır (Moss, 1997: 16). Karnaval, birçok ritüelvari pratiği ve etkinliği kapsadığı için şenliğe, dile ve söze dayalı çok çeşitli deneyimleri kucaklamakta ve bu deneyimlemelerle siyasi ve

sosyal yapıları, altüst etmeye çalışmaktadır. Ortaçağ'ın en mühim yapılaşma biçimlerinden olan hiyerarşik bir düzen ve otoriter bir anlayışta, iyi ve kötü, zengin ve fakir, yöneten ve yönetilen, kutsal ve dünyevi gibi simgesel olarak yukarıdalık ve aşağıdalık ile ifade edilmektedir. Yukarıda olan her zaman saygı duyulması ve korkulması gereken; aşağıda olan ise bayağı ve hor görülmesi gerekendir (Kıpçak, 2016: 110-128).

Bahtin, Avrupa'daki karnavalların ortak özelliklerine dair yaptığı analizlerden yola çıkarak karnavalesk kuramı oluşturmaktadır. Bu kuramın kategorilerinden ilki karnavalların, egemen olanı tepetaklak etme özelliğidir. Karnavallar, bilindik veya sıradan gibi görünen ilişki yapılarını ters yüz ederek tuhaflaştırmakta ve sınıfsal ilişkiler tarafından belirlenen toplumsal rollerin doğuştan edinilmediğinin, kültürel yollarla inşa edildiğinin altını çizmektedir. Bahtin de “ötekiliği” veya “ötekini” görünür kılmak için toplumsal yapılardaki hiyerarşik sistemlerin karşısında durmaktadır. (Holquist, 1990: 89). Bu yüzden de Bahtin, yaşamı boyunca karnavalesk kuram etrafında “benlik” ve “öteki” arasındaki ilişkiyle ilgilenmiş ve insan olmanın bu iki kutup arasındaki değiş tokuşunun nedenini (Holquist, 1983: 308) yapı-bozumuna uğratarak yerleşik egemen sistemleri aşındırmaya çalışmıştır.

Altüst etmeye giden bu aşındırma sürecinde, karnaval kültürünün ve karnavalesk kuramın başka kategorileri de yardıma koşmaktadır; kahkaha. Bahtin'e (2019: 98-113) göre Ortaçağ'da gülme kültürü, bedensel yaşamın tiyatrosudur ama bu tiyatro, tekil bir beden veya özel bir yaşam tarzının değil; tüm halkın bedeninin tiyatrosudur. Ortaçağ gülmesinin, evrensellik ile ilişkisinin yanında, özgürlük ile de ayrılmaz bir ilişkisi bulunmaktadır. Ancak, Ortaçağ'da gülme yasaklanarak ideolojinin ve toplumsal ilişkilerin tüm resmi ve katı biçimlerinin dışında bırakılmıştır. Gülme, dinsel kültürden, feodal törenler ve devlet törenlerinden, adab-ı muaşeret kurallarından ve tüm yüksek

spekülasyon türlerinden dışlanmış ve böylece hoşgörüsüz tek yanlı bir ciddiyet havası, resmi Ortaçağ kültürünün tipik bir özelliğini oluşturmuştur. Ortaçağ ideolojisinin içerdiği çilecilik, kasvetli kadercilik, günah, ceza, ıstırap, baskıcılık ve sindiricilikle feodal rejimin karakteri, buz gibi taşlaşmış bir ciddiyet havasını yaratmıştır.

Karnaval zamanlarında, halkın her kesiminden insanın, karnaval alaylarında bir araya gelmesi, parodik gülme biçimleri ve karnavalların gerçekleştiği pazar meydanlarına has argo bir dilin kullanılması, karnavalesk atmosferin en belirgin özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Böylece karnaval, halk gülüşü ve halk mizahının manifestosu niteliğindedir. Karnaval, egemenlerin resmi ve hiyerarşik hayatına karşı geliştirilen antipatinin, halk temelli bir kültürde muhalif bir duruşla vücut bulmasıdır. Karnavallarda kendine dönen kişi, karnaval esnasında resmi hayatın ona dayattığı tüm ahlaki, sosyal kuralları altüst ederek bir kahkaha patlatmaktadır. Böylece karnavallar, otoritenin gücünün kahkahayla sarsıldığı bir zaman dilimi olarak deneyimlenmektedir (Kıpçak, 2016: 110-116). Karnavallarda bu kadar önemli olan kahkaha, karnavalesk kuramda da egemenlerin egemenliğini aşındırmaya yönelik önemli bir araç olarak kullanılmaktadır.

Bahtin'in egemen yapıları yapı-bozumuna uğratmak için karnaval kültüründen esinlenerek önerdiği diğer bir kategorik set de grotesk beden ve dil imgelemidir. Groteskin özü, yaşamın çelişkili yanlarını; yani yaşamın zıtlıklarının çift taraflı bütünlüğünü sergilemesidir. Groteskin merkezinde, öngörülemezlik ve istikrarsızlık yatmaktadır. Bir beden, asla bitmeyen asla tamamlanmayan, sürekli olarak inşa edilen, yaratılan ve başka bir bedene dönüşen olarak tanımlanmakta ve bu akışın yaratıcı boyutları, grotesk tarafından vurgulanmaktadır (Bahtin, 2019: 88, 330). Yaşamın ve oluşun iki kutbu, türsel bir bütünlük gösteren karnavalda birleşmekte ve tıpkı bir çarkın dönüşü gibi hayat, döngüsel tarzda kavranmaktadır. Böylece zıtlar, ayrılmaz ama

sürekli değişen ve kendini yineleyen bir ilişkisellikte var olmaktadır. Ölüm yeniden doğuşu içermekte, cennet cehennemi, dua bedduayı (Brandist, 2011: 209).

Bedeninin, grotesk metamorfuzunu sağlayan grotesk bir dil anlayışıdır. Bu dil anlayışı da övgü, yergi, alay gibi duygu ve düşünceleri barındırmaktadır. Grotesk bir üslupta, aşırı uçlara gitme, bütün sınırları ihlal etme, özel toplumsal fenomenleri yerden yere vurma gibi eğilimler bulunmaktadır (Bahtin, 2019: 318-319).

Bahtin'in kategorilerinden bir diğeri de diyoloji kavramıdır. Bu kavram, karnavalesk kuramda temel kavramlardan biri olup diyalog kavramından yola çıkarak türetilmiştir. İki ya da daha çok kişinin karşılıklı konuşması anlamına gelen diyalog, Yunanca'daki 'dia' ve 'logos' kelimelerinin birleşmesinden elde edilmiştir. Dia; zıt yönlere gitme, aykırı olma, bir şeyin iki yanına değme anlamına gelirken; logos ise söz, ifade, söylem, bir şeyi göstermek, ortaya çıkarmak, hep birlikte bir araya gelmek anlamında kullanılmaktadır (Cuşa, 2014: 7).

Bahtin'in (2020: 220-221) anlayışına göre hayat doğası gereği diyalojiktir ve yaşamak diyaloğa katılmak demektir. Hayatta başkasına sorular sormak, bir başkasının sözlerine kayıtsız kalmamak ve ona karşılık vermek, ötekiyle uzlaşmak veya onunla mücadele etmek ancak diyalogla mümkündür. Kişi bu diyaloğa; gözleri, dudakları, elleri, ruhu ve tüm bedeni ile katılmaktadır. Yani kişi diyaloğa yalnızca düşünceleriyle katılmamakta, tüm benliğiyle dahil olmaktadır.

Bahtin'i diğer dil bilimcilerden ayıran özelliği, dili bu şekilde bir performans, bir konuşma birliği, bütünlüğü olarak ele almasıdır. Bahtin'in belirli bir şekilde kendilik ve ötekinin ilişkisini modelleme şekli, özel bir tür diyaloğu doğurmuştur (Holquist, 1983: 308-309). Bahtin, hakikati ortaya çıkarmada, Sokratik diyaloğu işaret etmekte ve tıpkı karnavalın, resmi kültürün karşısında konumlanması gibi Sokratik diyaloğu, otoriter sözün karşısında konumlandırmaktadır. Otoriter söz, hiçbir konuşma türünün kendisine

yaklaşmasına, ilişkiye girmesine izin vermemektedir. Başka söz türleriyle herhangi bir iş birliği hattından yoksun olan otoriter söz, diyalogu dışlamaktadır. Kendini, saygıya değer tek model olarak gören resmi kültür, diğer tüm kültürel katmanları zararlı ve geçersiz görüp defetmektedir (Pomorska, 2019: 13).

Monolojik otoriter söze karşı diyolojiyi savunan Bahtin, diyolojinin yanına çok-seslilik (polyphony) ve çok-dillilik (heteroglossia) kategorilerini de ekleyerek diyolojizm kategorisini daha da güçlendirmektedir. Bahtin, çok-seslilik kavramını, Fransızca “poly” (çok) ve “phonie” (ses) sözcüklerinin birleşmesinden elde etmiştir. Müzikal bir terim olan polifoni (çok-seslilik), farklı seslerin çeşitli enstrümanlarla kulağa hoş gelecek şekilde bir araya gelmesi olarak tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle çok-seslilik, aynı temayı farklı şekillerde söyleyen farklı seslerdir (Akt. Cuşa, 2014: 26). Bu seslerin her birinin kendi ideolojik perspektifi, kendi geçerliliği ve söylemde, kendi anlatı ağırlığı bulunmakta ve tek bir nesnel dünya yerine, her biri kendi dünyasına sahip çok sayıda bilinci oluşturmaktadır (Robinson, 2011a).

Bahtin'in (2020: 62-71) çok-dillilik (heteroglossia) kavramı da Yunanca kökenli ‘hetero’ (farklılık) ile ‘glossia’ (dil) kelimelerinin birleşmesinden oluşan, dilin toplumsal, kültürel ve ideolojik temsilinde ortaya çıkan dil çeşitliliğinin karşıtlık ilişkisi ama aynı zamanda sürekli bir etkileşim içerisinde olmasını ifade etmektedir. Bir toplumda çok-dilliliğin sağlanması durumunda, söylem, hâkim bir bakış açısı ve bütünlüklü tek bir sesin kısırlaştırıcı hegemonyasından kurtarılmış olmaktadır. Bu da ancak dilin, çok boyutlu ve çok çeşitli olarak algılanmasıyla mümkündür. Böylece heteroglossia, farklı toplumsal, ideolojik ve bireysel dillerin karşılaşma arenasıdır.

Grotesk imgeler hazinesi olan dil, kapsamına aldığı diyaloji, çok-seslilik ve çok-dillilik ile birlikte egemen söylemlere karşı durabilmesi için kendi ‘zaman-uzam’larına (kronotop) ihtiyaç duymaktadır (Bahtin, 2020: 229) ve bu yüzden dil, temelde

kronotopiktir; çünkü uzamsal kategorilerin kök anlamlarının zamansal ilişkilere taşınan aracı bir işaretidir (Bakhtin, 2011: 251).

Bahtin, karnavalesk kuramında dilin tüm bağlamlarıyla ihtiyaç duyduğu zaman-uzamsallığı da kronotop kategorisinde incelemektedir. Zamansal ve uzamsal ilişkilerin içsel bağlantısına, Yunanca'da *chronos* (zaman) ve *topos* (yer) sözcüklerinin birleşiminden oluşan kronotop (zaman-uzam) adını vermektedir. Genelde zaman-uzam terimi, Einstein'ın görelilik teorisinin bir parçası olarak fizikte ve matematikte kullanılırken Bahtin bu kavramı edebi eleştiri için ödünç almıştır (Bakhtin, 2011: 84). Tek başına soyut ve saydam bir kavram olan zaman, mekân ile birlikte somut ve kesif bir özellik kazanıp duyguların ve değerlerin izlerini taşıyarak kronotop adını almakta (Gezeroğlu, 2015: 42), anlatıların veya söylemlerin zeminini oluşturmaktadır.

Bahtin'in karnavalesk kuramı, egemenlere meydan okumak ve "öteki"nin yanında yer almak için a) tepetaklak dünya; b) karnaval kahkahası; c) bedenin grotesk metamorfozu; d) dilin grotesk metamorfozu; e) diyalojizm; f) çok seslilik (polyphony); g) çok dillilik (heteroglossia); h) kronotop (zaman-uzam) gibi kategoriler ve kavramsal setlerden oluşmaktadır. Aslında bu kategorilerin hepsi, egemenlerin dünyasını tepetaklak etmek için bir araç seti olarak kullanılmaktadır.

## **1. Tepetaklak Dünya**

Bahtin'in karnavalesk kuramında en nihai amaç yerleşik yapıları altüst etmek ve 'öteki'ne veya 'ötekileştirmiş' olana alan açmaktır. Dolayısıyla karnavalvari bir tepetaklak etme hali, yenileyici, dönüştürücü, özgürleştirici bir oluşu ifade etmektedir.

Bahtin' e (2020: 224-225) göre karnavalesk yaşam, alışıldık seyrinden çıkmış bir yaşam olduğu için bir ölçüde ters yüz edilmiş bir yaşamdır, dünyanın tersine çevrilmiş halidir. Sıradan yani karnavalesk olmayan yaşamın yapısı ve düzenini

belirleyen yasalar, yasaklar ve kısıtlamalar karnaval boyunca askıya alınmaktadır. Askıya alınanların başında da hiyerarşik yapı ve bu yapıyla bağlantılı tüm korkutup sindirme, hürmet, dindarlık ve adab-ı muâşeret biçimleri gelmektedir; yani sosyal hiyerarşik eşitsizlikten veya insanlar arasındaki yaş da dahil olmak üzere herhangi bir eşitsizlik biçiminden kaynaklanan her şey. İnsanlar arasındaki tüm mesafeler askıya alınmakta, özgür, içli dışlı, teklifsiz, samimi, sıcak bir temas bulunmaktadır. Bu karnavala özgü dünya anlayışının çok önemli bir boyutudur. Özgür ve teklifsiz bir tutum, tüm değerleri, düşünceleri, fenomenleri ve şeyleri kaplamaya başlamaktadır.

Polly McLean ve David Wallace'e (2013: 1520-1530) göre Bahtin'in karnavalında, hayat, artık öngörülemez ve tahmin edilemez bir hal alarak hiçbir şeyin kutsal olmadığına yönelik açıklamalı bir direniş stratejisiyle hoşnutsuzluklarını ifade etmekte, siyasi elitler ve sözcüleriyle alay ederken grotesk bir karnavalesk duruş sergilemektedir

Bahtin'in karnaval görüşü, özgürlük hakkındadır ve onu kurmak için gereken cesaret, onu devam ettirmek için gereken maharet ve her şeyin ötesinde, dünyayı tepetaklak ederek oluşturulan özgürlük kutlamasının beden, dil ve siyasi pratik arasında açığa çıkardığı yeni ilişkilerin akla yatkınlığı ile ilgilidir. Böylece karnaval, sıradan insanın, değişim isteğine, değişim gücüne bir methiyedir (Holquist, 2019: 20-23).

Bahtin'in (2020: 164) karnaval kültürü analizine göre karnaval, şeyler ve düşünceler arasındaki alışlagelmiş yanlış bağlantıları, değerler hiyerarşisini tahrip etmektedir. Yapılması gereken aşağı olanla yukarı olanı birbirine yaklaştırarak değerlerin ve sembollerin yanlış kurulmuş hiyerarşisini ters yüz etmektir. Karnaval, çağın insanıyla dünya arasında uyumlu bir bütünlük sağlayacak bir zaman-uzam anlayışı ve yeni iletişim formlarının önünü açmaktadır.

Bahtin'in karnaval kültürünün analiziyle geliştirdiği karnavalesk kuramda, hiçbir şey sabit ve durağan değildir. Her şey, bir değişim, başkalaşım ve dönüşüm halindedir. Bahtin, ağız, anüs, yemek ve dışkı gibi insan bedenine ait gizli kalmış değerler ağına yakından bakarak değişim ve dönüşüm dinamiklerini ortaya çıkarmaktadır. Oluşa dair imgeler, geleceğe dair umudun bir ifadesini taşımaktadır. Bahtin, bu umudu, geçmişin değiştirilemez ve önceden belirlenmiş “resmi” kaygılarıyla karşılaştırarak geçmiş, mitoloji ve otoriteyle ilişkilendirmekte ve bu durumu, insan hayatına uzak ve anlaşılmaz olarak imlemektedir. Abartılı eğlenceler, şölenler, ziyafetler, yiyip içmeler ve kendinden geçmeler karnavalın yaratıcı doğasına selam durmakta, yenilenmeyi ve değişimi müjdelemektedir (Elliot, 1999: 130-131).

Karnavalesk kuram, kültürel açıdan sembolik etki potansiyeli oldukça yüksek, sosyal yapılardaki alt ve üst ilişkilerin yeniden kodlanmasını sağlayacak bir düşünce sistemidir (Stallybass ve White, 1986: 19). Karnaval kültüründe olduğu gibi Bahtin'in karnavalesk kuramında da sınıf kültürünün şiddet ve korkuya dayalı otoriter hakikatinin yanlış bir hakikat olduğu ve bu hakikatin kendi egemenliğini sürdürebilmesi için kimi ideolojik katmanlar ürettiği ilan edilmekte ve insanlar göreceli bir hakikate çağırılmaktadır. Dolayısıyla da yaşamla yüzleşmek, onu onaylayabilmek için bu kabuğun soyulması gerekmektedir (İlim, 2017: 194).

## **2. Karnaval Kahkahası**

Bahtin'e (2019: 107-108) göre Ortaçağ'da resmi kültür ve ideolojiden dışlanan gülme, hemen her karnavalın koruyucu kanatları altında, kendi gayri resmi ama meşru yuvasını yapmıştır. Gülmenin karşısında duran Ortaçağ ciddiyeti, bir yandan korku, zayıflık, tevazu, teslimiyet, yalan, riyakarlıkla diğer yandan şiddet, bastırma, tehditler, yasaklamalar ile doludur. Bu resmi ciddiyet, halkı ezip korkuturken karnaval meydanlarında ise gülme, çılgınlık, uygunsuz davranışlar, sövgüler, küfürler, parodiler

ve gülünçleştiren taklitler biçiminde deneyimlenen başka bir hakikat kendisini hissettirmekte ve resmi ciddiyete ait tüm korkuları ve yalanları, maddi bedensel şenlik atmosferinin kahkahasında dağıtmaktadır.

Karnaval kültürü veya karnavalesk kurama göre otoriter hakikatin kabuğunun soyulması için en önemli belirleyiciler, mizah ve kahkahadır. Ortaçağ, her ne kadar karanlık, kasvetli ve baskıcı özellikleriyle zihinlerde yer etmişse de belirli zamanlarda deneyimlenen karnaval, tüm insanların katıldığı ve gülme eylemini, sınırsız deneyimlediği bir etkinliktir. Karnaval süresince, kilisenin baskısıyla dinselliğe, dualara ve hurafelere dayalı gündelik yaşam, yerini mizaha bırakmakta ve katılımcıları özgürleştirmektedir. Hiyerarşik düzen, gündelik hayatı renksiz, soğuk ve hastalıklı bir ortama dönüştürürken gülme, bu hiyerarşik ortamın gevşemesinin yanında yenileyici, yaratıcı bir ortamın doğmasına olanak sağlamaktadır. Karnaval gülüşünün bir biçimi olan parodiler, hiyerarşik ilişkileri yerle bir ederek gündelik hayatın yeniden yorumlanmasını sağlamakta, gülme, resmi ve suratsız hayata alternatif, başka bir hayatın anahtarını sunmaktadır. Böylece karnavalda kahkaha, eleştirel bir eyleme dönüşmekte ve karnavala katılan insanlar, zihinlerinin ve bedenlerinin sınırlarını zorlayarak katı, dogmatik ve asık suratlı sıradan hayatlarında, kahkahaya yer açarak yenilenmektedir. Böylece gülme ve mizahın, eleştirel, hicivsel ve yaratıcı özellikleriyle insanlar dönüşmekte, sağalmakta, yenilenmekte ve kendini yeniden kurmaktadır (Kıpçak, 2016: 112-122).

İnsanlar otoriter hakikatin kabuğunu soyup yeni bir hakikat örerken kendi kabuğunu da soymakta ve yeni bir benlik algısı örmektedir. Bahtin'e (2019: 104-106) göre yeninin doğuşu, organik olarak eskinin itibarsız bir düzeyde ölümü, karnavala özgü soytarıca alaşağı etme imgeleriyle bağlantılıdır. Gülme, itibarsızlaştırma ve yeniden canlandırma işlevleriyle anlam kazanmaktadır. Bu da gülmenin yeniden hayat

veren olumlu bir gücüdür. İtibarsızlaştırma, tepetaklak etme, alaycı taklit sistemi, toplumsal ve tarihsel dönüşümün zamansallığı içinde farklılıklar göstermekle birlikte halk şenliklerinin vazgeçilmez öğelerinden biri olan taklit, giysilerin ve toplumsal imgenin yenilenmesiyle icra edilmekte ve kahkahanın temelini oluşturmaktadır.

Karnaval kahkahasının kompleks bir doğası bulunmaktadır. Karnaval kahkahası, şenliğe özgü bir gülüştür, dolayısıyla da herhangi komik tek bir olaya verilen bireysel bir tepki değil; tüm halkın gülüşüdür ve bu yüzden de evrenseldir. Karnavala katılan katılmayan herkese yönelen bir gülüştür. Tüm dünya, gülünç yüzü ve neşeli göreceliği içinde görülmektedir. Bu gülüş müphemdir hem neşeli ve zafer dolu hem de alaycı ve taklitçidir (Bahtin, 2019: 37).

Bahtin, gülmenin, tıpkı dil gibi insan türünün en özgün özelliği olduğunun farkında olduğu için bulunduğu her koşulda gülmeyi yeşertmek için mücadele etmektedir (Pomorska, 2019: 14). Böylece gülme, Bahtin için insanı insan yapan, birleştirici ve dahil edici hayati bir eylemdir ve aynı zamanda bulaşıcıdır. Gülen bir insan, etrafındakileri de o gülmeye dahil edebilmekte ve gülme, kapsayıcı ve özgürleştirici kolektif bir eyleme dönüşebilmektedir (Kıpçak, 2016: 117).

Bahtin'e göre, insanın, iki farklı kültürel bakış açısında nereye konumlandığını en belirgin şekilde gösteren şey, insanın gülme karşısında aldığı tavidir. Bu iki kültürden biri olan resmi kültür, ciddi, dogmatik ve değişmez özellikleriyle gücü temsil ederken var olan hiyerarşik düzeni, dini, politikayı, ahlaki değerleri meşru kılmakta ve yeniden üretmektedir. Gülmenin temelini oluşturan halk kültürü ise istikrarsız, eşitlikçi, yerinde duramayan, özgür ve değişken yani resmi kültürün olamadığı her şeydir. Böylece resmi dünyanın dışına çıkmış olan halk, gülmeyi, kendine özel bir alan olarak korumuştur. Gülme, halkın, varoluşunun ve kültürlerinin bir parçası olmuş ve hayatını onun etrafında konumlandırmıştır. İnsan, bu gülme edimi ile birlikte yeni komik formlar

üretmiş ve bu formlar, halk bilincinin ve kültürünün bir ifadesine dönüşmüştür (Berrong, 1986: 10).

Bahtin'e (2019: 73-75, 108) göre halk, karnaval ile sofuca bir ciddiyetin ağır zincirlerinden, ebedi, yerinden kıpırdatılamaz, mutlak, değiştirilemez gibi kategorilerin kasvetli baskısından kurtulup bunun yerine, tamamlanmamış ve açık niteliği ile değişim ve yenilenme coşkusu taşıyan dünyanın neşeli ve özgürce gülen boyutuna açılmaktadır. Gülme, ciddiyet kadar evrenseldir; tüm dünyaya, tarihe, toplumlara ve ideolojilere yöneliktir. Korku ise dar kafalı ve aptal bir ciddiyetin en uç ifadesidir, bu da ancak gülme ile alt edilebilmektedir. Tam bir özgürlük ancak, korkudan tamamen arınmış bir dünyada mümkündür. Gülme, tamamen farklı bir dünyanın, başka bir düzenin başka bir yaşam biçiminin olanaklarını ifşa etmekte ve insanı, sahte birliğin sınırlamalarından, tartışılmaz olandan sabit olandan kurtarmaktadır.

Resmi kültürün dayattığı yaşamın içinde hiyerarşik engellerle birbirinden ayrılan insanlar, karnaval meydanında özgür ve teklifsiz bir temasa girmekte, sıcak, samimi temas kategorisi, kitlesel eylemlerin özel örgütlenme şeklinden, özgür karnaval jestlerinden ve sakınmasız karnavalesk sözden de sorumlu olmaktadır. Kişinin davranışı, jesti ve söylemi, resmi yaşamdaki tüm hiyerarşik konumların otoritesinden kurtarılmaktadır (Bahtin, 2020: 224-225).

Resmi kültür, normalde insanları kast, mülkiyet, meslek ve yaş bariyerleriyle birbirinden ayırırken karnavallarda ise herkes birbirine eşit kabul edilmekte, karnavallara has özgür ve dostane bir ilişki biçimi oluşmakta ve halk, saf insani ilişkilerini içinde yeniden doğar gibi olmaktadır. Bu hakiki insan ilişkileri, sadece hayal gücünün ya da soyut düşüncenin bir ürünü olarak kalmayıp yeni ilişki ve iletişim formlarını da hayata geçirmektedir (Bahtin, 2019: 35-36). Dolayısıyla karnaval kültürü, merkezileştirici gücü ile kitleyi bir araya getirme ve anlam için gerekli uzlaşma alanını oluşturma noktasında

ütopik bir yaşama, sıradışı bir katkı sağlamaktadır (İlim, 2017: 186). Böylece karnaval, kendi temasını, imge dokusunu, örüntüsünü ve ritüellerini oluşturmaktadır (Bahtin, 2019: 107).

Resmi kültür, ciddi ve otoriterken şiddetle yasaklarla ve sınırlamalarla ilişkiliyken ve daima bir korku ve sindirme ögesi içerirken halk kültürü ise hiçbir engelleme ve sınır tanımadığı için gülmeye korkuyu alt etmektedir. Ortaçağ insanını, karnaval kültüründe en fazla etkileyen şey, gülmenin korku karşısındaki zaferi olmuştur. Bu zafer sayesinde gülme, insan bilincini arıtır insana ve yaşama dair insanların, korkularını yenebildiklerinin farkına varmasını sağlamıştır. Karnaval imgelerinde, korkunun mağlubiyeti, ters yüz edilmiş güç ve şiddet imgeleri, neşeyle parçalanmış erklerin bedeni ve ölümün komik görüntüleri bulunmaktadır (Bahtin, 2019: 114).

Gülme, daima daha yüksek bir şeye yönelmekte, Tanrılar ve en yüce dünyevi otorite, küçük düşürülüp kendilerini yenilemeye zorlanmak üzere alaya alınmakta, otoritelerin ve hakikatlerin değişimine, dünya düzenlerinin değişimine olanak sunmaktadır (Bahtin, 2020: 229). Böylece korkuyla baş etmenin en önemli yollarından biri, korkunun kaynağına karşı hep birlikte gülmektir (İlim, 2017: 166).

Bahtin'e (2000: 480-481) göre dünya tarihi tiyatrosunun bütün perdeleri, bir gülen insanlar korosunun huzurunda sahnelenmiştir, bu gülen koronun sesine kulak vermeden, bir bütün olarak dünya tarihi tiyatrosunu anlamak mümkün değildir.

George Orwell'a göre de "Her şaka küçük bir devrimdir. Politik her şaka, egemenleri koltuklarından düşürerek onurlarını yok etmektedir. Şaka ne kadar büyük olursa egemenler de o kadar büyük düşmektedir" (Akt. Branagan, 2007: 478).

### **3. Bedenin Grotesk Metamorfozu**

Karnaval kutlamalarında bireyin, korku ile mücadele edebilmesinin diğerk bir yolu, kendi bireysel pozisyon ve kaygılarından sıyrılıp büyük bedenine içine çekilmesidir. Kolektif yapının kendisi olan bu büyük beden, herkesi eşit şekilde kapsayan diyolojik toplumsal bir yapı olarak monolojik eğilime sahip iktidar veya üst sınıflar karşısında pozisyon almakta, ona yönelmekte ve onu itibarsızlaştırmaya çalışmaktadır. Büyük beden imgesi, halkın, otoriteden duyduğu korku karşısında geliştirdiği ve toplumsal özbilinci göstermek için yarattığı karmaşık ve çok katmanlı bir imgedir. Bahtin, grotesk beden imgesinin, halkın kendi bütünlüğünün bilincine varması ve karnavala özgü örgütlenme tarzının gerçekleştirebilmesi için uygun bir model teşkil ettiğini savunmaktadır. Halkın kendine dair bütünsel beden imgesi, tek tek parçalarının çeşitliliği ve değişkenliğine rağmen dönüşen ve büyüyen biyolojik bir tümlük olarak görülmektedir. Büyük bedenine parçaları, karnaval pratiği içinde anbean değişmektedir (İlim, 2017: 160-175).

Bahtin'e göre hâkim düzende zorunluluk, daima tek parça, daima ciddi, koşulsuz, tartışmasız ve değiştirilemez bir şey olarak görülmektedir. Oysa tarihsel zorunluluk görelî ve değışkendir. Grotesk, insanı, hâkim dünya anlayışına nüfuz eden tüm o insani olmayan zorunluluk biçimlerinden özgürleştirmekte, bu zorunluluğun tacını elinden almakta ve onu sınırlı hale getirmektedir. Groteskin temelinde yatan gülme ilkesi ile karnavala özgü dünya anlayışı, yaratıcılıktan yoksun ciddiyeti ve tüm zorunluluk takıntılarını yıkmakta, zorunluluk anlayışlarını parçalamakta ve insan bilincini, insan düşüncesini ve imgelemine özgürleştirerek yeni potansiyellere açık hale getirmektedir. Büyük devrimlerin, hatta bilim alanındaki devrimlerin bile belli bir karnaval bilinciyle öncelenmesinin ve bu bilinç tarafından hazırlanmasının nedeni budur (Akt. Brandist, 2011: 214).

Grotesk imgelemin karakteristiği olan bedenın uzuvlarının simgesel olarak parçalanması ve yeniden birleştirilmesi, toplumsal hiyerarşinin yıkılıp parodik ve yadırgatıcı şekillerde yeniden biçimlendirilmesi, karnaval kutlamalarının kolektif ve bedensel deneyimiyle bağlantılıdır. Fiziksel beden, halkın kolektif “bedenin”in mikro kozmosu olmaktadır (Brandist, 2011: 211).

Maddi bedensellik ilkesinin, yani insan bedenini, yeme, içme, cinsel hayat gibi imgelerle temsil etmek karnavalesk kuramda önemli bir rol oynamakta ve bu ilkelere ait imgeler, halk mizah kültüründen miras alınmaktadır. Kozmik, toplumsal ve bedensel unsurlar bir bütün olarak verilmekte ve bu bütün, neşeli ve cana yakın bir varlığa dönüşmektedir. Grotesk gerçeklikte, bedensel unsurlar, hayatın diğer alanlarından kopuk, mahrem ve hodbince değil; son derece olumlu, tüm halkı temsil eden evrensel bir bütünlük içinde gösterilmektedir. Grotesk gerçeklik, dünyanın maddi ve bedensel köklerinden kopukluğın karşısında durmakta ve “kaba saba olan şeyler”le alakası yokmuş numarası yapmamakta ya da dünya ile bedenın bağımsız iki şey olduğunu iddia etmemektedir (Bahtin, 2019: 45). Bu algıyla grotesk imgelem hem beden-toplum hem de beden-kozmik bütün çerçevesini oluşturmaktadır.

Bu algının içinden, yeni bir dünyanın olanaklılığına yönelen bedensel katılım, yani başka bir dünyaya yönelen bedensel farkındalık, grotesk açıdan büyük önem taşımaktadır Grotesk, insanı, dünyaya ait egemen kavrayışı yöneten tüm insanlık dışı gereklilik biçimlerinden özgürleştirmektedir. Bu egemen kavrayışın tacı, grotesk tarafından alınmakta ve böylece sınırlı bir kavrayışa indirgenmektedir. Groteskin dayandığı gülme ilkesi ve karnaval ruhu, bu sınırlı ciddiyeti, zaman ötesi bir anlam ile gerekliliğın koşulsuz değerine yönelik bütün niyetleri alaşağı etmektedir. İnsan bilincini, düşüncesini ve hayal gücünü yeni olanaklılıklara açılmak üzere özgürleştirmektedir (Bahtin, 2019: 73-77).

Bireysel bir varoluşu imlemeyen grotesk beden, bedensel girinti ve çıkıntılardan oluşmaktadır. Grotesk beden, bedensel yapıyı tamamlanmış, sınırlanmış ve nüfus edilemez olarak gören bakış açılarını reddetmektedir. (Bahtin, 2019: 330-331). Grotesk beden, keskin sınırlara sahip ve toplumsal yaşamdan izole değildir. Uzuvarına dışarıdan gelen etkileri almaya, dışardakine uzanmaya ve onunla ilişkiye girmeye doğru hareket halindedir. Dolayısıyla grotesk imgede tüm delikleri kapatılmış bir beden, ölü bir bedendir (İlim, 2017: 176). Karnavalın mizahsal retoriğinde, bedensel ve cinsel müstehcenlik, abartma, alay, ironi, mizah ve küfür bulunmaktadır (Weaver, 2010:35).

Bahtin (2019: 33-38), halk mizahını, grotesk bedenin ifadesi olarak kuramsallaştırmakta, aşırı fiziksel ve duygusal sunumlar yoluyla sosyal tabuları aşan, değişken ve çelişkili bir üslup olarak tanımlamaktadır. Klasik estetik açıdan; yani hâkim veya tamamlanmış olanın estetiği açısından çirkin, canavarca ve kaba olanı ön plana çıkarıp kilise, kraliyet ve devlet hiyerarşisinin temsilcilerinin bedenlerini alaya alarak bu hiyerarşiyi zayıflatan muhalif bir yöntem olduğunu da altını çizmektedir.

Bu yüzden de bedeni tamamlanmış, bedeninin girinti ve çıkıntılarını yok sayan iktidarlara karşı alay ve sövgüden oluşan dil de grotesk ve bedenseldir. Böylece alaycı dilsel öge, muzafferane bir tema olan bedensel yeniden teşekkül ve yenilenme temasında derinden derine kök salmaktadır (Bahtin, 2019: 101). Bu alaylı grotesk ifadelerle iktidarlar tarafından kapalı bir sisteme dönüştürülmüş beden politikaları, iktidarların “kaba-saba” olarak nitelendirdiği bedensel gerçeklikler, iktidarın “kaba-saba” saydığı bir dille tartışmaya açılmakta hem beden hem de dil, iktidarların boyunduruğundan özgürleştirilmeye çalışılmaktadır.

#### **4. Dilin Grotesk Metamorfozu**

Karnavallar, konuşma eyleminin yani dilin karnavallaşmasını da kapsamaktadır. Dilin tüm katmanlarına, karnavala özgü bir dünya anlayışı sızmış ve kısıtlamasız, çok zengin

karnaval jestleri hasıl olmuştur. Karnavala özgü dünya anlayışının kategorileri, karnaval gülmesi, tahta çıkarma ve tahttan indirme ve kılık değiştirmelerle oluşan simge sisteminin yanı sıra özgür karnaval sözünün samimi, alaycı, alışılmadık, tuhaf, övücü ve yerici ifade biçimleriyle anlatı formlarının neredeyse tüm türlerine derinden sızmıştır (Bahtin, 2020: 233).

Karnavalların dili, hayata ve dünyaya başka bir şekilde yaklaşma ve başka kelimeler kullanma hakkı tanımaktadır. Sadece bütün uzlaşımlar bir kenara bırakılmamış hem insani hem ilahi bütün yasalar susturulmuştur. Hayat sıradan akışından çıkarılmış, uzlaşımlar ağı yırtılmış, bütün resmi hiyerarşik sınırlar silinmiş ve bu yüzden karnaval kendine özgü dilsel bir atmosfer yaratmıştır (Bahtin, 2019: 287).

Bahtin'e (2019: 204, 229) göre normlardan, hiyerarşilerden, oturmuş dilin sınırlarından özgürleşmiş olan karnavalesk konuşma biçimleri, kendine özgü bir argo oluşturmakta, dostane bir ilişkiyle özel bir kolektivite yaratmaktadır. Şenlikli karnavalesk panayırdaki kalabalık da böyle bir kolektivitedir. Bu kolektivite, otoriteyi, grotesk bir dil ile karnaval meydanında paramparça etmektedir. Marx'a göre: "Bağnaz otoritenin temsilcileri, otoriter dünya düzeninin komedyenleridir." Halk mizah kültürü, bütün bu yerinden oynatılmaz, ebedilik ve durağanlık numaralarını, her daim değişen ve yenilenen bir zaman perspektifinden algılamakta ve yerinden oynatmaya çalışmaktadır.

Karnaval meydanında yapılan teklifsiz konuşmaların özelliklerinden biri, sövgüsel bir dil ve hakaret dolu söz kullanılmasıdır. Sövgüsel ifadeler, ilahları alaya alan, onları küçümseyen, bir yandan onları küçük düşürürken bir yandan da yaşama tazelik veren olanaklara işaret etmektedir. Sövgü, hürmetsiz sözler ve küfürler, özgür karnaval atmosferinin gülünç yüzünün yaratılmasına katkıda bulunmakta, hepsi genel bir gülme tonu kullanmakta ve hepsi dünyayı tazeleyen karnaval ateşinin birer kıvılcımı haline gelmektedir. Sövgülerin tematik içerikleri, insan bedeninin parçalanmasıdır.

Sövgü, ayaklar, eller, ağız ve kafa gibi bedenin uzuvlarına edilmektedir. Böylece grotesk bir beden algısı, sövgülerin, bedduaların ve her türlü itibarsızlaştırma gibi grotesk dilin temelini oluşturmaktadır. Sövgüsel dil, grotesk imgeler üzerinde itibarsızlaştıran ve yeryüzüne indiren biçimleri ile doğrudan bir etki yaratmaktadır. Bu müstehcen ve sövgüsel sözlerle amaç, nesnelere, tezahürler ve değerler arasındaki bütün mesafeleri ihlal etmek ve yıkmaktır (Bahtin, 2019: 43,53-54, 209, 429).

Grotesk dilsel öge olarak geçen Cog-a-lane deyişi, sözlü absürtlükler ve tutarsız saçma konuşmalar olarak bilinmektedir. Dünyanın hiyerarşik resminin radikal bir şekilde bozulduğu ve yeni bir kavramın kurulduğu, bunun bütün eski kelimeler, nesnelere ve fikirlerin gözden geçirilmesine neden olduğu dönemde cog-a-lane deyişi, temel bir anlam kazanmaktadır. Bu bütün mantıksal bağlardan anlık bir özgürleşme sağlamaktadır. Özgür bir eğlence biçimi, başka bir deyişle konuşmanın karnavallaşmasıdır. Cog-a-lane konuşmayı resmi felsefenin kasvetli ciddiyetinden, aynı zamanda da doğruluğu kabul edilmiş önermelerden, beylik fikirlerden özgürleştirmektedir (Bahtin, 2019: 434).

## **5. Diyalojizm**

Diyaloji, Bahtin'in, ortak bir zemin bularak kendisini çözümleyemeyen tartışmaları adlandırmak için karnavalesk kuram kapsamında türettiği bir sözcüktür. Tartışmada, ortak bir anlaşmaya varılamasa da karşılıklı iletişim sürecinde insanlar, savundukları, inandıkları ya da ifade etmeye çalıştıkları düşüncelerini daha çok farkına varmakta ve diğerlerine yönelttikleri anlayışları daha fazla genişletmektedir (Sennett, 2012: 31).

Diyaloji, ideoloji, iletişim ve kültür etkileşiminin temelinde bulunmaktadır. Karşılıklı olmayı gerektiren diyalojik yapı, tektipliliğe ulaşmak gibi bir gayeyi asla barındırmamakta, daha çok düşüncenin ve zihnin çeşitliliğine olanak vermektedir. Bütünsel bir katılımın yarattığı ahenk, diyalojik bir iletişimin sonucunda ortaya

çıkılmaktadır. Bu ahenk, seslerin aynılığından ziyade karşıtlıkların bir araya gelmesine olanak tanımaktadır (Kıpçak, 2016: 126).

Bahtin'e (2020: 207) göre diyoloji, iki türü kapsamaktadır; Sokratik diyalog ve Menippos yergisi. Sokratik diyalogun temelinde, Sokrates'e ait hakikatin ve hakikate dair insan düşüncesinin diyolojik doğası fikri yatmaktadır. Hakikati aramaya yönelik diyolojik araçlar, hazır bir hakikate sahipmiş havası takınan resmi monolojizmin karşısına ve ayrıca bir şey bildiğini düşünen yani belirli hakikatlere sahip olduğunu düşünen insanların, saf özgüvenlerinin karşısına dikilmektedir. Hakikat, tek kişinin beyninin içinde doğmadığı gibi ancak ve ancak hakikati ortaklaşa arayan insanlar arasında ve bu insanların diyolojik etkileşimleriyle doğmaktadır.

Sokrates, Sokratik diyalogu, ciddiyetin tek yanlı retorliğini reddederek yeşertmiştir (Bahtin, 2019: 143). Sokratik diyalogda, Sokrates, kendisini bir muhabbet tellalı olarak tanımlamakta, insanları bir araya getirerek münakaşa yolu ile temas etmelerini sağlamakta ve bunun sonucunda da hakikat doğmaktadır. Sokrates, bu hakikatin doğmasına yardımcı olduğu için de kendisini ebe, yöntemini de doğum bilgisi olarak adlandırmaktadır. Sokrates, bu hakikati doğrultma çabası içinde kendisini hazır bir hakikatin tek sahibi olarak görmemiş, hakikatin sahibi olarak diyolojik ilişkisellik içindeki özneleri işaret etmiştir (Bahtin, 2020: 207-208).

Sokratik diyalog, yapısal olarak karnavalesk ve diyolojik özellikleri içinde barındırmakta, diyalojizmin temelini oluşturan çok-sesli, özgür ve yaratıcı bir iletişim ortamı, Sokratik diyalogun da temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, farklı fikirlerin özgürce ifade edilmesi ve bu farklılıklar üzerinden bir tartışma ortamının oluşması, diyolojik iletişimin ve Sokratik diyalogun temel özelliklerindedir (Kıpçak, 2016: 125).

Sokratik diyalogun iki temel aracı sinkrisis ve anakrisis kavramlarıdır. Sinkrisis, özgül bir konuya ilişkin çeşitli bakış açılarının yan yana getirilmesidir. Bir konuya

ilişkin muhtelif söylem ve kanıları yan yana sıralamak, Sokratik diyalogta büyük önem taşımaktadır. Anakrisis ise kişinin, muhatabının sözlerini kışkırtarak meydana çıkarmak, onu, fikirlerini açıklamaya ve doğru düzgün ifade etmeye zorlamak için bir araç olarak kullanılmaktadır; yani anakrisis, sözün sözle kışkırtılmasıdır. Sokrates, büyük bir anakrisis ustasıdır, insanları konuşmaya, budalaca ama direngen önyargılı kanılarını söylem içine sokmaya, bu konuları sözle aydınlatıp bu şekilde yanlışlıklarını ve eksikliklerini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Sinkrisis ve anakrisis, düşünceyi diyalojikleştirme yöntemidir, düşünceyi açığa çıkarmakta, bir yanıtı dönüştürmekte, insanlar arasında düşünceye diyolojik bir ilişki eklemektedir (Bahtin, 2020: 209-210) .

Ancak, uzun süre var olmayı sürdüremeyen Sokratik diyalogun çözülme sürecinde, Menippos yergisi de dahil olmak üzere diğer diyalojik türler ortaya çıkmıştır. Sokratik diyalog ile karşılaştırıldığında komiklik ölçüsünün ağırlığı Menippos yergisinde genellikle daha fazladır. Olay örgüsü ve felsefi yaratımın olağandışı özgürlüğü ile karakterize olmaktadır. Menippos yergisinin baş kahramanları, mitolojik, tarihsel, masalsı ve efsanevi figürlerdir. Fantastik olanı icat etmesi ve kullanması açısından Menippos yergisinden daha özgür başka bir tür bulunmamaktadır. Menippos yergisinin en önemli özelliği, fantastik, serüvensel ve masalsı olanın, sırf fikirselle ve felsefi bir amaç ile gerçeğe adanmış olmasıdır. Felsefi bir fikrin, bir söylemin, mitolojik veya masalsı bir anlatıda, hakikatin peşindeki bir insan imgesinde cisimleşerek hakikatin yolunu açmasıdır. Fantastik veya masalsı olan hakikatin cisimleştirilmesine hizmet etmemekte; daha ziyade hakikati arama yolunu açmaktadır (Bahtin, 2020: 211-214).

## **6. Çok-seslilik (Polyphony)**

Bahtin, karnavalesk edebiyat kuramını oluştururken bir müzik terimi olan çok-seslilikten yararlanmış ve bu kavramı bir metafor olarak kullanmıştır. Bahtin'e göre

“ses” dünyaya dair bir fikri, bir bakış açısını yansıttığı ve anlamsal bir konum belirttiği için Bahtin bu kavramı müzik kuramının dilinden alıp poetikanın diline aktarmıştır (Cuşa, 2014: V-2). Bu kavram, poetikanın da sınırlarını aşıp politikaya, toplumsal hareketlere hatta feminist aktivizme aktarılabilecek zenginlikte bir kavrama dönüşmüştür.

Robinson’a (2011a) göre Bahtin, varoluşu “biricik ve birleşik bir olay” olarak görürken aynı zamanda varlığın, varoluşu, her zaman diğer varlıklarla eşzamanlı olarak birlikte deneyimlediğini söylemektedir. Bu eşzamalı birlikte deneyimleme süreci de fikir üretme ve fikir alışverişiyle olmaktadır.

Bahtin, fikri, bir kişinin zihninde sabit durarak kalıplaşan bir yapı olarak görmemekte, aksine fikrin özneler arası bir akışla oluştuğunu düşünmektedir. Yani fikrin oluşum alanı, bireysel bilinçten ziyade bilinçler arasındaki diyalojik birliktelik olmaktadır. Dolayısıyla fikir, ses ile bilinç arasındaki temas noktasında doğmakta, hayat vermekte ve hayat bulmaktadır. Bu anlamda, fikir, diyalojik olarak birleştiği söze benzemekte ve tıpkı söz gibi başka konumlardaki öbür sesler tarafından işitilmeyi, anlaşılmayı ve yanıtlanmayı beklemektedir. Dolayısıyla fikir, yalıtılmış bir şekilde insanın bireysel bilincinde doğup gelişmediği gibi eğer orada uzun süre kalırsa çürüyüp yok olmaktadır. Bir fikrin, yaşamaya, şekillenmeye, gelişmeye, özsel ifadesini bulup yenilenmeye, yeni fikirler doğurmaya ihtiyacı bulunmaktadır, bunun için de başkalarının fikirleriyle sahici diyalojik ilişkilere girmesi gerekmekte ve ancak bu durumda, sahici bir düşünceye dönüşmektedir (Akt. Cuşa, 2014: 31-32).

Bilinç, fikir ve ses üçgeninden karnaval atmosferine bakıldığında her sesin, kendini özgür bir şekilde ifade etmesine ve diğer seslerle diyalojik ilişkilere girmesine olanak sağladığı ve çok-sesli bir ortam yarattığı görülmektedir. İnsanların, toplumun geniş bir kesiminden bir araya gelerek diyalog ortamında kendisini ifade etmesi ve

dünya görüşünü ortaya koyması, karnaval ortamının demokratik bir tür olmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte farklı seslerin, fikirlerin, ideolojilerin aynı düzlemde bulunması, birbirleriyle ilişki içinde olması (Cuşa, 2014: 34-36), toplumda yepyeni toplumsal temas formlarına olanak sağlamaktadır.

Çok-sesliliği oluşturan söylem tiplerinden biri parodik söylemdir. Parodide, bir başkasının söylemine göz dikme veya seslerin söylem mücadelesi bulunmakta, söylemler karşıtlık düzleminde, birbirine kastetme tarzında kendini göstermektedir. Bahtin, parodide seslerin birbirlerine konum alış tarzları, kimi zaman düşmanlık yaratacak boyutta gerçekleşmekte ve böylelikle onları birbirlerinden kesin çizgilerle ayıştırmaktadır. Parodik söylemde karşıt niyetlerin bu kadar keskin bir çizgide açıkça belirtilmiş olması, ondaki farklı seslerin işitilme derecesini de artırmaktadır. Söylemin karşıt tarafları, hiç olmadığı kadar amaç, niyet ve vurgularını kendi özgün içerikleriyle sunmaya çalışmaktadır (Toprak, 2017: 28).

Çok-sesliliğe katkı sağlayan diğer bir söylem tipi de polemik söylemdir. Bir başkasının sözüne, gözünün ucuyla bakan, edebi konuşmada olduğu kadar gündelik konuşmada da son derece yaygın olan bir türdür. Gündelik konuşmada “başkalarına taş atan” bütün sözcükler ve bütün iğneleyici sözler, kendi kendisini peşinen yadsıyan ve kendisini onaylamayan abartılı konuşmalar, polemik söylem içinde üslup şekillendirici bir öneme sahiptir (Bahtin, 2015: 270).

## **7. Çok-dillilik (Heteroglossia)**

Bahtin, karnavalesk kuram içindeki diyaloji analizini heteroglossia (çok-dillilik) kavramıyla genişletmektedir. Bu kavram, söylem oluşturmak için mevcut ifadelerin veya konuşma türlerinin kombinasyonunu vurgulamaktadır (Robinson, 2011a). Çok-dillilik, dili, farklı amaç ve vurgularla doldurarak dilin farklı biçimlerde

katmanlaşmasına olanak sağlamakta ve toplumun farklı kesimlerine ait söylemleri, değişik biçimlerde kullanarak yeni söylemler oluşturmaktadır (Cuşa, 2014: 17).

Bahtin'e göre dil, canlı ve dinamik bir yapıya sahip olduğu için toplumsal grupların dilleri, mesleki diller, kullanılan anlatımın türüne ilişkin diller, kuşakların dilleri gibi farklı katmanlardan oluşmaktadır (Akt. Cuşa, 2014: 47). Dilin katmanlaşmasını sağlayan bu toplumsal güçler, ne denli farklılaşırsa farklılaşın katmanlaşmanın her yerde gelip dayandığı nokta, dilin toplumsal olarak anlamlı amaçlar ve vurgularla inşa edilmiş olmasıdır. Dilde katmanlaşmaya yol açan bu güçlerin hiçbiri nötr değildir yani tüm sözcük ve biçimler, bir toplumsal yapıya aittir. Bu yüzden de dil, anlamlar, deneyimler ve ideolojilerle tamamen kuşatılmıştır. Tüm sözcükler bir mesleğin, bir türün, bir eğilimin, bir grubun, belirli bir kişinin, bir kuşağın, bir yaş grubunun, günün ve saatin tadına sahiptir. Her sözcük, toplumsal olarak yüklü hayatını sürdürmekte olduğu bağlamın tadını almakta ve belirli amaçlarla dolmaktadır (Akt. Toprak, 2017: 76-77).

Dolayısıyla tarihsel varoluşunun herhangi bir uğrağında dil, baştan aşağı heteroglot'tur: Şimdi ve geçmiş arasındaki, geçmişin farklı dönemleri arasındaki, şimdinin farklı toplumsal ideolojik grupları arasındaki, eğilimler, ekoller, çevreler, (Cuşa, 2014: 26), dergiler, toplumsal hareketler, kimlik grupları, toplumsal-ideolojik biçimlenişlerin dilsel yansımaları taşımakta ve bu oluşlar belirli bir zaman-uzamda olmaktadır.

## **8. Kronotop (Zaman-Uzam)**

Bahtin (2020: 299-306), olay, kişi, zaman ve mekân arasında kurulan organik ilişkileri daha iyi aktarabilmek için kronotop (zaman- uzam) kavramını kullanmıştır. Bahtin'e göre zaman-uzam, anlatısal olayları örgütleyen kilit bir rolde olduğu için anlatı açısından taşıdığı önem büyüktür. Zaman-uzam, anlatı düğümlerinin bağlandığı ve

birleştigi yerdir. Anlatıyı biçimlendiren anlam, bu zaman-uzamlara aittir. Olayların gösterilebilir ve temsil edilebilirliği için gerekli zemini hazırlayan, onların bir temsilinin yapılandırılmasını mümkün kılandır. Felsefi ve toplumsal genellemeler, fikirler, neden-sonuç analizleri zaman-uzamın çekimine kapılmakta, zaman-uzam aracılığıyla kan ve can bulup eyleme geçilmesine izin vermektedir. Zaman-uzamın temsil açısından önemi büyüktür. Uzamda belli bir özgül yer işgal eden anlatı, yer ve zaman boyutuna yerleştirilmekte ve bu anlatıyı yaratmak ve onunla tanışmak, zaman aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Kronopta, zaman olduğu gibi yoğunlaşmakta, ete kemiğe bürünmekte, eylemsel olarak görünür hale gelmektedir. Aynı şekilde mekân; zaman, olay örgüsü ve tarihin hareketi için bir zemin oluşturmaktadır. Eksenlerin bu kesişimi ve göstergelerin birleşimi, kronotopu karakterize etmektedir (Bakhtin, 2011: 84). Bahtin, Batı romanlarının kronotopsal analizini yaptığında sık kullanılan kronotopları şöyle kategorize etmektedir:

*Yol-karşılaşma kronotopu*, duygu ve değerlerin yüksek yoğunlukta yaşandığı, önceden belirlenmiş buluşmaların ya da toplumsal heterojenliğin kesiştiği yerleri işaret etmektedir. *Taşra kronotopu*, gündelik döngüsel zamanın bir kısırdöngü şeklini aldığı yerlerdir. Burada, sıradışı hiçbir olaya rastlanmamakta; yalnızca kendisini sürekli yineleyen etkinlikler bulunmaktadır. Zaman burada, ilerlemekte olan hiçbir tarihsel devrim barındırmayıp sadece dar devirler şeklinde ilerlemektedir. Bir kişinin yaşamının devri, günün, haftanın, ayın devri şeklinde her gün durmadan, aynı etkinlikler döngüsü şeklinde yinelenmekte, aynı konuşma konuları, aynı sözcükler sarf edilmektedir (Bahtin, 2020: 296-301).

Duygu ve değer yüklü bir başka zaman-uzam, *eşik kronotopudur*. Eşik, yaşamın bir kopuş noktası veya bir kriz ile dönüm anı ile bağlantılıdır. Kriz olaylarının, bir

insanın tüm yaşamını belirleyen düşüşlerin, dirilişlerin, yenilenmelerin, tecellilerin ve kararların gerçekleştiği yerlerdir. Bu karar anları, büyük bütünü kapsayıcı kronotoplar olan karnaval zamanının parçası haline gelmektedir (Bahtin, 2020: 302).

Eşik kronotopunda, bir dönüm noktası ya da kopuş kronotopu olması sebebiyle zaman ansaldır, uzun bir süreyi değil, kısa anları ifade etmek için kullanılmaktadır. Eşikler, kriz olaylarının, bir insanın tüm yaşamını belirleyen düşüşlerin, dirilişlerin, değişimlerin, yenilenmelerin, kararların gerçekleştiği yerlerdir (Gezeroğlu, 2015: 60). Dolayısıyla bir yaşamdaki kriz ve kırılmanın kronotopudur. Bir hayatın kırılma noktasını, kriz anlarını, bir yaşamı değiştiren kararları barındırmaktadır; yani bir insanın tüm yaşamını belirleyen düşüş, diriliş, yenilenme, tezahür veya karar anlarıdır. Bu kronotopta, zaman esasen anlaktır; sanki süresi yoktur ve biyografik zamanın normal seyrinin dışına çıkmaktadır (Bakhtin, 2011: 227).

*Meydan kronotopu*, yol-karşılaşma kronotopu ile ilişkili olsa da kendine has özellikleri bulunmaktadır. Meydanlar genellikle yuvarlak ya da yuvarlağa yakındır. Bu özellik, meydan kronotopuna etrafta dağınık hâlde bulunan insanları bir araya toplama ya da aynı amaç doğrultusunda birleştirme gibi bir işlev taşımaktadır (Gezeroğlu, 2015: 64).

Bahtin'in karnavalesk kuramına dair tüm bu kategoriler ve kavram setleri, siyasi direniş meseleleri için büyük önem taşımaktadır (Robinson, 2011a). Bu yüzden de Bahtin'in karnaval kültüründen esinlenerek oluşturduğu karnavalesk kurama dair tüm bu kavramların ve olguların mevcudiyeti, toplumsal hareketlerde ve feminist aktivizmde kolektif eylem taktiklerini ve retorliğini zenginleştiren birer direniş pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### **IV. BÖLÜM: FEMİNİST MÜCADELE VE FEMİNİST KİMLİĞİN İNŞASI İÇİN 2000 SONRASI ÜRETİLEN METİNLERİN ANALİZİ**

Tarih boyunca dört dalga şeklinde kategorize edilen ve birçok teoriyle zengin bir literatüre sahip olan feminist aktivizm, genel olarak toplumsal yaşamı, bir anlam inşası süreci olarak görmekte, “toplumsal cinsiyet” ve “toplumsal cinsiyet rejimleri” kavramlarını, toplumsal yapıların anlam inşası süreçlerini analiz ederken bir lens olarak kullanmaktadır. Bu kavramlar, feminizm tarihinde yer alan dört farklı dalga ve birçok feminist teori içindeki tartışma ve talepleri açığa çıkarmak, bu tartışma ve taleplerin bağlamlarını oluşturan güç ilişkilerinin üretildiği sosyal, politik, ekonomik ve teknolojik alanlardaki eşitsizlikleri analiz etmek ve yapı-bozumuna uğratmak için kullanılmaktadır.

Joan Scott’a (2010: 129-130) göre toplumsal cinsiyet, kültürel-simgesel anlamları çözmek ve insan etkileşiminin çeşitli biçimleri arasındaki karmaşık ilişkileri anlamak için bir perspektif sunmaktadır. Feminist teori ve pratik, toplumsal cinsiyet kavramının, toplumsal ilişkileri, hangi yollarla inşa edip meşrulaştırdığına bakarken siyasetin toplumsal cinsiyeti, toplumsal cinsiyetin de siyaseti inşa ettiğini ileri sürmektedir.

Ece Öztan’a (2019: 33-34) göre de toplumsal cinsiyet, feminist teoride analitik bir kategori olarak güç ilişkilerini çözümlenme, açıklama ve değiştirmede önemli bir işlev üstlenmektedir. Toplumsal cinsiyet rejimi kavramı da belirli bir kurum içerisinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini oluşturan, etkileyen bir dizi ilke, değer, norm ve siyasal çerçeveyi göstermektedir. Modern toplumlarda, hâkim toplumsal cinsiyet rejimleri aile, devlet, iş piyasası ve cinsellik alanında görülmekte ve bütüncül bir şekilde işlemektedir. İktidar ilişkilerinin analizini amaç edinen feminist politika, toplumsal cinsiyet rejimlerinin kadınların aleyhine işlediği aile/hane, iş piyasası/emek/görünmeyen emek, siyaset/devlet kurumları/hukuk sistemi, din ve cinsellik gibi yapısal oluşumları analize tabi tutmakta ve kadına yönelik ayrımcı pratikleri ifşa ederek toplumsal yapılarda ilişkileri düzenleyen toplumsal cinsiyet rejimlerini dönüştürmeyi amaçlamaktadır.

Feminist hareketin tarihi boyunca farklı tarihsel dilimlerde, mücadele yürüten feminist aktivistlerin, söylem ve eylemlerinde pek çok kültürün ve retorik'in izini sürmek mümkündür. Bu tezde de 2000 sonrası feminist hareketin, Bahtin'in karnavalesk kuramıyla örtüşen karnavalesk bir retorikle toplumsal cinsiyet rejimlerindeki güç dengelerini tartışmaya açması, bu güç dengeleri içinde kadınların maruz kaldığı ezilme ve sömürülme biçimlerine işaret etmesi, hâkim dengeleri altüst etmesi ve yaşamın her alanında tüm cinslerin eşit bir şekilde var olabilmesi için mücadele yürütmesinin analizi yapılmaktadır.

2000 sonrası feminist hareket, kendinden önceki dönemlerde olduğu gibi toplumsal cinsiyet rejimlerinin kadınların aleyhine işlediği alanları gündemine almakta ve ataerkil tahakküme karşı bir meydan okuma stratejisi olarak karnavalesk kuramla örtüşen bir retorikle bu alanlardaki eşitsizlikleri değiştirmek için mücadele yürütmektedir. Feminist hareketin eylemlerinde, kamusal alanda tartışmaya açılan toplumsal cinsiyet rejimlerinin yanı sıra toplumsal yapılar, hiyerarşiler ve ünvanlar, yapı-bozumuna uğratılmakta ve bu feminist yapı-bozumu, karnavalımsı bir atmosferde, karnavalesk kuramın meydan okuma stratejileriyle örtüşmektedir.

2000 sonrası feminist hareketin, toplumsal yapılarda, kamusal alana katılımı veya yaşamın her alanında cinsiyet eşitliğine dayanan bir değişim yaratmak ve eşitlikçi cinsiyet rejimleri kurmak için feminist politik anlam inşa etme süreçlerinde, anlamın oluşumuna katkıda bulunan şarkı, dans, slogan, döviz, pankart, duvar yazısı ve sosyal medya metinleri, karnavalesk kuramın kategorileri ekseninde, feminist nitel araştırma metodolojisi kullanılarak metin analizine tabi tutulmaktadır.

Bu analizde, 2000 ve 2021 yılları arasında, feminist mücadele ekseninde karnavalesk kuramla özdeş metinler, amaçlı örneklem yoluyla seçilmekte, 47 döviz,

5 pankart, 28 eylem fotoğrafı, 4 şarkı, 3 yazılı basın, 14 Instagram/Twitter postu, 3 duvar yazısı, 1 slogan, 1 afiş ve 1 logo, metin analizine tabi tutulmaktadır.

## **A. Araştırmanın Metodolojisi**

### **1. Feminist Nitel Araştırma**

Feminist nitel araştırma metodolojisinde, kadınların deneyimlerinin, erkekler veya eril bir zihniyet tarafından adlandırılması, yorumlanması ve kodlanması yerine kadınların kendilerini ifade etmesi yani kendi sesini bulması ve kendileri adına konuşması gerektiği fikri önemlidir (McHugh, 2020: 207).

Julia Kristeva ve Luce Irigaray'a göre kadının ezilmesinin kökeni, anlam inşasını oluşturan logosun kime ait olduğuyla ilişkilidir. Gerçek olarak tanımlanan ve binlerce yıldır gerçek diye algılanılan her şey, aslında erkekler tarafından oluşturulan sembolik düzenin yansımasıdır. Dolayısıyla gerçeklik diye sunulanın, fallosentrik analizinin yapılması ve fallosentrizmi, yapı-sökümüne uğratarak gerçekliğin yeniden inşa edilmesi, kadının ikincilliğinin sonlandırılması için elzemdir. Bu yüzden de feminist politikanın, kendi anlam çevrimini oluşturmak için kendi dil ve yazını geliştirmesi, böylece kadına ait bir dil, yazın ve araştırma metodolojisiyle politik, sosyal ve ekonomik yapılara da yansıtacak bir devrimi, kendi anlam sisteminde yaratabilmesi gerekmektedir (Gross, 1987: 125-127).

Feminist nitel araştırmalar, cinsiyete dayalı iktidar ilişkilerinin toplumsal yaşamın tüm alanlarına nasıl nüfuz ettiğine duyarlılık geliştirilmesini, kişisel ve toplumsal değişimi kolaylaştırmayı hedefleyen eyleme yönelmeyi, kadınların eğitime erişimi ve eşitlik değerlerini ilerletmek için insanlara güç kazandırmayı, kadınların gerçek koşulları ve güçlerini açığa çıkarmayı, kadınların daha iyi bir dünyaya giden yolu görmesine yardımcı olan bir eleştiri sunmayı, bu konuda farkındalığı arttırmayı ve insanlara dünyada değişiklik yapmak için ilham ve güç vermeyi amaçlamaktadır.

Feminist araştırma, eleştirel bir yaklaşım benimsemekte, toplumsal değişimi ve bu değişim içinde kadının özgürleşmesini, ısrarlı bir biçimde savunmaktadır. Araştırmacı, feminist değerler konumunu, feminist perspektifin savunuculuğunu, araştırmacının kişisel hisleri ve deneyimlerini araştırma sürecine katmaktadır (Neuman, 2008: 158).

Feminist nitel araştırma, kadınların yaşamlarını ele alma, kadın hakları savunuculuğu yapma, toplumsal cinsiyet baskısını değerlendirme, sosyal adalet için çalışma ve toplumu dönüştürme amaçları ile tanımlanmaktadır. Düşünümsellik, iş birliği, iktidar analizi ve savunuculuk, feminist nitel araştırmaların ortak noktalarıdır (McHugh, 2020: 200). Feminist nitel araştırmalar, özellikle kadınların yaşamlarının toplumsal cinsiyete dayalı bağlamını incelemekte, yaşamın her alanında toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini ortaya çıkarmakta, kadınları güçlendirmekte, sosyal değişimi savunmakta ve/veya kadınların yaşamlarının statüsünü veya maddi gerçekliğini iyileştirmektedir (McHugh ve Cosgrove'dan akt. McHugh, 2020: 200).

Feminist araştırmalar, feminist bir öz-kimlik taşıyan ve bilinçli olarak feminist bir bakış açısı bulunan araştırmacılar tarafından yürütülmektedir. Feminist araştırmacılar, kadınlara söz hakkı vermek, baskın olan erkek yönelimli perspektifleri çatlatmak ve bu çatlaklardan kadınların öznel, empatik, sürece yönelik ve kapsayıcı deneyimlerini yükseltmek için çalışmaktadır. Feminist araştırma, eylemsellik barındırmakta ve feminist değerleri ilerletmeye çalışmaktadır. Feminist araştırmacılar, objektif ya da yansız değildir. Araştırma kapsamına aldığı insanlarla etkileşime geçmekte, dayanışmakta, iş birliğinde bulunmakta, kendi kişisel ve profesyonel yaşamlarını birbirine eklemektedir (Neuman, 2008: 152-154).

Feminist araştırmacılar, araştırma sürecinin doğasında var olan gücü tanımakta ve bu gücü, toplumu bilinçlendirmek ve dönüştürmek için kullanmaktadır. Feminist araştırmacılar, katılımcıları, araştırma nesnesi olarak görmekten ziyade özneler olarak

saygı duymaktadır. Feminist araştırmacı, araştırma ekibi arasındaki ilişkilerde iktidar hiyerarşilerini yıkma girişimindedir ve feminist araştırma ekiplerinin ideal olarak hiyerarşik olmayan iş birliklerinin kurulmasına özen göstermektedir. Bilgiyi, iş birliği içinde geliştirmek ve mümkün olduğunca bilgiyi daha geniş bir kitleyle paylaşmak önemlidir. Araştırma süreci, araştırma katılımcılarının kendi adlarına konuşmasına veya seslerini bulmasına olanak sağlayan veya onların güçlenmek adına teşvik edildiği bir süreç olarak görölmektedir (McHugh, 2020: 213-214).

Feminist araştırmacılar, toplumsal ve bireysel değişim için kadınların yaşamlarında farkındalığı sağlayacak faydalı bilgi üretmeye yönelik politik bir adanmişlıkla çalışmalarını yürütmektedir (Letherby, 2003: 4). Aynı zamanda tarafsız, nesnel bir konumun mümkün olmadığını ve araştırmayı açık, iş birlikçi ve sömürücü olmayan bir Şekilde yürütmeye dayanan değer sistemini savunmaktadır (McHugh, 2020: 212).

Feminist araştırmacılar, değerlerden bağımsız pozitivist varsayımları, nesnel bir gerçeekliği veya evrensel, sabit bir gerçeekliğin arayışını alt üst ederek bilgi inşa etme perspektifini korumaktadır. İnsanın duyguları ve öznelliklerini, benzersiz deneyimleri ve dünya görüşlerini, bilgi arayışının önündeki engeller olarak görmek yerine, bu öğeleri, yeni anlayışlar kazanmak ve yeni bilgiler edinmek için kucaklamaktadır. Bir araştırmacının kişisel deneyimi, duyguları ve dünya görüşünü, bir araştırmanın oluşturulması için motivasyon kaynağı olarak görmekte veya bir araştırma konusunun seçimine rehberlik edebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla araştırmalar, tutkulardan uzaklaşmak yerine onlardan veya ilgi alanlarından türetilebilmektedir. Bu feminist epistemolojik çerçeve, yeni bir biçim sunarak kişisel deneyim, öznellik, konumsallık, dünya görüşü ve duygu gibi unsurlara yakından bakan yeni bir sorgulama biçimi ve uygulaması sunmaktadır (Brooks ve Hesse-Biber, 2007: 14).

Feminist araştırmanın işlevlerinden biri, bir dizi cinsiyetçi ve basmakalıp kadın tasviri yapan erkek egemenliğine dayanan bilimsel bilginin dönüştürülmesi ve kadınları değersizleştiren araştırmaların ortadan kaldırılmasını istemektir (McHugh, 2020: 203). Feminist araştırmaların dönüştürücü özelliği, erkek egemenliğine dayanan bilimsel bilginin genel geçer kabul ettiği inançları sorgulamak, paylaşılan varsayımlara meydan okumak ve araştırma sorularını yeniden çerçevelemektir (Hawkesworth 2006: 4). Feminist nitel araştırmalar, kadınlarla ilgili evrensel gerçekleri aramaktan ziyade giderek belirli kadın topluluklarına odaklanmakta, kadınların yaşamlarının iyileştirilmesine veya toplumsal yaşamın, toplumsal cinsiyet eşitliği ekseninde gelişmesine katkı sunmak açısından etkili olduğu savunulmaktadır (McHugh, 2020: 217).

Feminist nitel araştırmaların, toplumsal cinsiyete bağlı hiyerarşilere karşı mücadele etmek, kadınlara boyun eğdiren ve aşağılayan değerlere, uygulamalara ve bilgi sistemlerine karşı isyan etmek, kadınların özgürlüğünü ve güçlenmesini teşvik etmek gibi üç ortak noktası bulunmaktadır (Hawkesworth, 2006: 7). Feminist araştırma metodolojisi, doğası gereği nitelikseldir ve iki araştırma yöneliminden gelen teknikler kullanılmaktadır. Feminist araştırmalar, eylem ve değişim odaklıdır, bilginin inşası, politik bir süreç olarak görülmektedir. Saf bir bilgi üretimine götüren tek bir gerçek, tek bir otorite ve tek bir nesnel yöntem olduğu düşünülmemektedir. Feminist araştırmada, insan çeşitliliği temsil edilmeye çalışılmakta ve anlam, kadınların algılarından, deneyimlerinden ve yaşam öykülerinden oluşturulmaktadır (Gadbois, 1999: 5).

## **2. Amaçlı Örneklem**

Amaçlı örneklem, nitel araştırmacıların araştırılan olgu hakkında derinlemesine ve ayrıntılı bilgi sağlayabileceği örnekleri kullanmasıdır.<sup>14</sup> Derinlemesine araştırma yapabilmek için çalışmanın amacı bağlamında bilgi açısından zengin örnekler seçilmekte, seçilen bu örnekler, pek çok durumda, olgu ve olayların keşfedilmesi ve açıklanmasında yararlı olmaktadır (Yıldırım ve Şimşek 2016: 118).

Araştırmacı, amaçlı bir örnekleme, arzu ettiği özelliklere sahip olduğunu düşündüğü örnekleri seçtiği<sup>15</sup> ve araştırmacının kendi yargısına dayanan bir örneklem tekniği olduğu için amaçlı örneklem öznel, bu örnekleme yargı taşıyan, seçici veya öznel örneklem de denilmektedir.<sup>16</sup>

### 3. Metin Analizi

Metin analizi, çeşitli iletişim araçlarıyla anlamları ve değerleri iletmek için üretilen metinlerin, incelendiği bir araştırma metodudur. Metin analizi, genellikle iletişim çalışmalarında kullanılsa da sosyoloji, psikoloji, siyaset bilimi, sağlık ve tarih dahil, çeşitli sosyal ve beşeri bilimler alanında kullanılan disiplinler arası bir yöntemdir (Smith, 2017: 1).

Metin analizinde, araştırmacılar, insanların, dünyayı nasıl anlamlandırdığına dair bilgi toplamanın bir yolu olarak dergi, resim, fotoğraf, film, reklam, giysi, grafiti, web sayfası, kitap, mobilya ve başka başka objeleri, birer metin olarak görüp bu metinlere yüklenen anlamları veya insanların, çevrelerindeki dünyayı anlamlandırma çabasını yorumlamaya çalışmaktadır. Anlamının üretildiği her şey kitap, broşür, tişört veya kıyafet, ev eşyası veya süs eşyası, bir metin olarak ele alınmaktadır. İnsanların,

<sup>14</sup> <https://www.statisticssolutions.com/qualitative-sampling-techniques/#:~:text=Purposeful%20Sampling%3A%20Also%20known%20as,about%20the%20phenomenon%20under%20investigation>. Erişim Tarihi: 22 Ağustos 2021

<sup>15</sup> <https://scientificinquiryinsocialwork.pressbooks.com/chapter/10-2-sampling-in-qualitative-research/> Erişim Tarihi: 22 Ağustos 2021

<sup>16</sup> <https://www.statisticssolutions.com/qualitative-sampling-techniques/#:~:text=Purposeful%20Sampling%3A%20Also%20known%20as,about%20the%20phenomenon%20under%20investigation>. Erişim Tarihi: 22 Ağustos 2021

anlamlandırma pratiğinden geriye kalan maddi izler olan metinler, insanların dünyayı anlamlandırmak için nasıl davrandığına dair ampirik kanıt sunmaktadır. Dolayısıyla metin, anlamlandırılan her şeydir (McKee, 2003: 1-15).

Metin analizi, kültürün nasıl oluşturulduğu hakkında bilgi sağlamaktadır, genel olarak insanların dünyayı anlamlandırma ya da anlam yaratma süreçleri, grupların temsil edilme şekli, belirli siyasi partilerin medyada nasıl temsil edildiği, bir seçim kampanyasının nasıl ele alındığı, medyada hangi sosyal örgütlenme biçimlerinin çekici biçimde sunulduğu ve erkekler/kadınlar/lezbiyenler/yaşlılar gibi kimlik gruplarının medyada nasıl anlatıldığı (McKee, 2003: 31), aktivist grupların, kurumların ve kuruluşların kültürünü keşfetmek için kullanılmaktadır (Carlı ve diğ., 2016: 111).

Metinler, çeşitli nedenlerle çeşitli özneler tarafından üretilmektedir ve üretim, metin analizinin anahtarındır (Smith, 2017: 1). Metin analizi, bireyler ve grupların, metinleri, çeşitli kamularla etkileşim kurmak için nasıl ürettiğine bakmaktadır. Metinlerin kendi içeriğinin ötesinde, bireylerin, grupların ve toplulukların yaşamlarını nasıl etkilediğini anlamaya çalışmaktadır (Smith, 2017: 3). Hall'un kültür çevrimi modelindeki anlamın üretim, temsil ve tüketim süreci, bir çevrim şeklinde anlamı oluşturan döngüsüyle metin analizi yöntemine de ışık tutmaktadır.

Metin analizi, metinlerle iletmeye çalışılan mesajların sabit, durağan, genel geçer ve tek boyutlu bir anlamlandırma çerçevesi sunduğuna ilişkin bakış açlarına karşı çıkararak anlamın akışkan, dinamik ve devinim halinde olduğunu ileri süren, anlamı üreten momentlerin ne tür kesişimselliklerle işlediğini sorgulamak için metinlerin biçim ve içeriklerini derinlemesine incelemektedir (Mutlu, 1995: 248). Anlam, metin, okuyucu/izleyici/araştırmacı, hepsi birlikte bir oluş içinde anlam işçileri olarak anlamı inşa etmektedir. Bu nedenle anlamın üretim sürecinin nihai bir noktası yoktur, bu bir

döngüdür, durdurulamaz, sonlandırılmaz ve sürekli bir inşa halinde anlamı çoğaltmak (Akyol Oktan, 2021: 154) ve çeşitlendirmektedir

"Metin" kelimesi, anlamın üretimini imleyen post-yapısalcı çıkarım ve çağrışımlara sahiptir. Bu kelime, anlamın nasıl üretildiğini çözmeye çalışan post-yapısalcı kültürel bir yaklaşıma aittir. Kültürel yaklaşımda, kültürel ürünlerden bahsedildiğinde "yorumlamak" yerine "okumak" kelimesi kullanılmaktadır. Bu kültürel ürün, bir film ya da bir televizyon programı dahi olsa onları "okumaktan" bahsedilmektedir (McKee, 2003: 1-15).

Kültürel çalışmalar uygulayıcıları, bilginin iktidar olduğu, iktidarın söylemleriyle gerçekliğin tanımlandığı, "nesnel" diye bir şeyin olmadığı, her metodolojinin taraflı olduğu ve taraflı olarak üretildiğini düşünmektedir. Kültürel çalışmalar, metinlerde hakikati aramayıp iktidara dair ifadeler ve kimlik oluşumuna dair nüvelere bakmaktadır. Bir televizyon programına, bir dergiye veya bir şarkıya metin analizi uygulandığında, bu analizin "doğru" yorumu bulunmaya çalışılmamaktadır çünkü herhangi bir metnin tek, doğru, genel geçer bir yorumu yoktur. O metinlere dair çok sayıda olası yorum bulunmaktadır. Metnin, "gerçeklik"inin her bir versiyonu, her zaman başka bir temsil ve başka bir metindir. Farklı metinler, aynı olayı farklı şekillerde sunabilmekte ve hepsi her birinin olduğu kadar "doğru" olmaktadır (McKee, 2001: 138-145).

Metin analizi, gerçeği yorumlamanın farklı yollarını sunarken (McKee, 2003: 4) bir metin üzerinde, yapılabilecek en olası yorumlar, bilginin oluşturduğu bir tahminle şekillenmektedir (McKee, 2001: 139). Araştırmacının yorumu, yaratıcılık ve hayal gücüyle ilişkili olup ufuk açıcı, ilham verici, aydınlatıcı olabilmekte ve araştırmacının da anlam yükleme süreçlerini göstermektedir (Willig, 2017: 274-275). Bu yöntem, bir metnin okuyucuları tarafından yorumlanabileceği ve kullanılabilmesi için yolların

toplama dayanan bir yorumsal çeşitliliği tanımaktadır. Yorumlayıcı araştırma, anlamlandırma, betimleme ve açıklamayla anlamın nasıl ortaya çıkarıldığına ve deneyimlendiğine odaklanmaktadır (Smith, 2017: 3).

Feminist metin analizinde de metinlerin yorumlarında, toplumsal cinsiyetin nasıl inşa edildiğine, cinsiyetler aralarındaki eşitsizliğin nasıl oluşturulduğuna, cinsiyetlerin medya tarafından nasıl temsil edildiğine dikkat edilmekte ve cinsiyetçi metinlere yönelik alternatif feminist metinler oluşturulmaktadır (Lumby, 1997: 8). Metinlerin feminist analizleri, her geçen gün yaygınlaşmakta ana akım haline gelmektedir (McKee, 2001: 157).

Metin analizi, bazı kaynaklarda, söylem analizi, göstergebilim analizi, içerik analizi ve retorik analizi gibi yorumlayıcı bir şemsiye altında toplanan yöntemleri kapsamaktadır (Smith, 2017: 1).

Bu çalışmada da metin analizi yapılırken ihtiyaç duyulan yerlerde sınırlı da olsa retorik analizine, kimi zaman da dilsel analizin iletişim çalışmalarında yankı bulan söylem analizi yöntemine başvurulmaktadır. Tüm analiz boyunca verilerin çeşitliliği ve amaçlı örnekleme kuramın öne çıkarılma tercihi nedeniyle hâkim bir yöntem olarak tercih edil(e)meyen bu analiz türleri yerine, çeşitli metinlere sirayet edebilen metin analizi tercih edilmektedir.

## **B. Feminist Karnavalesk Anlatı**

### **1. Tepetaklak Eril Bir Dünya**

Terry Eagleton'a (1981: 145-146) göre karnaval, sonu gelmeyen bir tepetaklak etme durumunun, sosyal hayatın içine dalıp imajları yapı-bozumuna uğratarak metinleri tersten okutmasıdır. "Böylece anlam karmaşasının yarattığı duygu patlaması, her şeyin konuşulduğu ve söylendiği bir ortamı oluşturmakta, ölüm ve doğum, alt ve üst, imha ve

yenilenme zıtlığı içinde yeni bir yaşamın tomurcukları patlamaktadır. Karnaval, tüm kodların tersten okunduğu, bütün mesajların kendi anti-tezine dönüştüğü, mutlak kabul edilen tüm gerekliliklerin, hicivsel olarak sorgulandığı, varlıklar, nesnelere ve anlamların yer değiştirerek tam karşıtlarına dönüştüğü bir ortam olduğu için yapı-bozumundan daha fazlasını ifade etmekte, var olan güç yapılarını, alelade olana dönüştürürken aynı zamanda kişinin gerçek kendine dönüşmesini sağlamakta, kişinin topluma, ilişkilere ve kendine yabancılaşmasının önüne geçmektedir.”

Karnaval kültüründe köklenen ve Bahtin’in karnavalesk kuramında kategoriler şeklinde analiz edilen karnavalesk anlatı, yerleşik yapıları altüst ederek “öteki”ne veya “ötekileştirilmiş” olana alan açmakta ve “öteki”nin kendi sözünü söylemesine imkân sağlamakta dolayısıyla karnavalvari bir tepetaklak etme hali, meydan okuyan, yenileyen, dönüştüren ve özgürleştiren toplumsal ve bireysel bir oluşu ifade etmektedir.

Christine Mallinson’e (2017: 419, 434) göre dil, reform yapmak için bir araç, devrim yapmak için bir düzlemdir. Aktivizm içinde dilin devrimci potansiyeli kendini, meydan okuma, bozma ve yaratma biçiminde göstermektedir. Bu biçimler, sadece toplumsal önyargıları değiştirmekle kalmayıp aynı zamanda sosyal reform geliştirme potansiyeline de sahiptir. Dolayısıyla dili kullanan öznelerin, toplumsal değişim için yetenek ve gücü bulunmakta, kelimelerin anlamları, iktidar ilişkileri ve eşitsizlikten arındırılabilen, kelimelerin anlamları üzerine savaşılabilen, dilsel önyargılara karşı koyulabilen, güç dengeleri kurcalanabilen, dilsel kaynaklar, yaratıcı bir şekilde konumlandırılabilen ve dildeki iktidar biçimlerine meydan okunabilmektedir. Böylece tüm insanlar, dilsel aktivizminin bireysel özneleri olarak toplumsal ve dilsel değişimin elçileri olabilmektedir.

Karnavalesk kuramda olduğu gibi 2000 sonrası feminist hareketin eylemlerinde de mevcut sistemi tepetaklak etmek üzerine kurulu dilsel bir retorik bulunmaktadır.

Feministler, bu retoriğe, genellikle “ters yüz etmek”, “altüst etmek”, “batırmak”, “durdurmak”, “tozunu silmek”, “bozmak” ve “yıkmak” gibi eril sistemi tepetaklak etmeye yönelik fiileri kullanarak sloganlarında yer vermektedir. Kadınlar, kolektif eylemlerinde taşıdığı dövizlerle dünyayı değiştirme, eril iktidarı ters yüz etme ve feminist bir etik anlayışa dayalı yeni bir politik düzen kurma taleplerini sık sık dile getirmektedir.

Örneğin, 2017 yılında, İstanbul’da yapılan Feminist Gece Yürüyüşü<sup>17</sup>,nde, kadın sorunlarına duyarlı ve erkek egemen baskıcı topluma karşı şiirleriyle meydan okuyan Didem Madak’ın (2007: 23) “*Pulbiber Mahallesi Tarihi*” adlı şiirinden;

“Dünyaya bir kadın eli değse Zeyna!  
Şöyle ağır bir halı gibi çırpılsa  
Tozlar havalansa...”

dizelerinin, bir dövize, feminist bir talep olarak yazıldığı görülmektedir. Bu şiirdeki “dünyaya kadın elinin değmesi”



Resim 2: Feminist Gece Yürüyüşü , İstanbul, 2017.

ifadesinin, feminist bir eylemde, kadınlar tarafından bir dövize yazılmasındaki amaç, kadınların, dünyayı yönetmek istediğinin altını çizmektir. Dünyayı yöneten eril

<sup>17</sup> Feminist Gece Yürüyüşü, ilk kez 2003 yılında 8 Mart’ta "Savaş ve İşgal" temasıyla Taksim Meydanı’ndan başlayarak Mis Sokak’a doğru gerçekleştirilmiştir. Yürüyüşte, “Hitler, Mussolini, Şaron, Miloseviç, Bush, Saddam... Hepsi erkek, tesadüf mü?” yazan bir pankart taşınmıştır. 2004’te kadınlar yine aynı yerde, kadına uygulanan şiddete karşı toplanıp “Erkek vuruyor devlet koruyor, mezar değil sığınak istiyoruz.” yazan bir pankartla yürümüşür. 2005’te yürüyüş Galatasaray’dan Taksim Meydanı’na doğru “Erkek düzenine itaat etmiyoruz.” pankartıyla yapılmıştır. 2006’da “Feminist Başkaldırı” pankartı ile yürünmüştür. 2007, 2008 ve 2009 yıllarında yapılan yürüyüşlerin ana sloganı “Militarizme, Kapitalizme, Milliyetçiliğe, Patriyarkaya Karşı Feminist Mücadele” olmuştur. 2010’da kadınlar “Feminist İsyân, Kadın Cinayetlerine İsyandayız.” ve 2011’de “Erkek Egemen Düzene Karşı Feminist Mücadele” sloganı kullanmıştır. 2012’de kadınların gündeminde aile vardır. Pankartlarda “Aile Değil Kadınız, Feminist İsyandayız.” sloganı yazmaktadır. 2014’te yürüyüşe katılan kadınlardan bazılarının, yine yürüyüşe katılan bir grup erkek tarafından şiddete maruz kaldığı iddia edilmiş, bunun üzerine kadınlar ve LGBTIQ+ bireyler, tepkilerini göstermek için tekrar Galatasaray Lisesi’ne doğru yürümüşür. 2019 ve 2020’de polis İstiklal Caddesi’ndeki yürüyüşü engelleyip yürüyüş için toplanan binlerce kişiyi göz yaşartıcı gaz ve plastik mermi kullanarak zorla dağıtmış, birçok kişiyi de göz altına almıştır. 2021’de “Geceler de sokaklar da meydanlar da hayatımız da bizim!” sloganıyla meydanlara çıkmıştır. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Feminist\\_Gece\\_Y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC](https://tr.wikipedia.org/wiki/Feminist_Gece_Y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC) Erişim Tarihi: 31 Mayıs 2021

iktidarları ve onların yönetim biçimlerinin dünyayı, doğayı, insanı ve ilişkileri kirlettiği “toz” metaforuyla anlatılmaktadır. Dünya bir “halı”ya, eril iktidarın dünyaya verdiği zarar da “toz”a benzetilmektedir. Feminist kadınlar, karnavalesk bir imgeleme halıyı yerinden oynatıp silkeleyerek dünyayı, eril zihniyetin “kir”inden temizlemek istemektedir.

Özellikle eko-feminist ve vejeteryan/vegan feministler, dünyaya değen erkek elinin, ekoloji, kadın ve hayvan türleri için nasıl bir yıkıma yol açtığını teorilerinde tartışmaktadır (bkz. s. 205 ve 209). Bu tartışmalar, Aralık 2019’da dünyayı etkisi altına alan COVID-19 pandemi sürecinde yeniden alevlenmiştir. Kadın liderlerin olduğu Yeni Zelanda, Norveç, İsviçre, Danimarka, Finlandiya, Almanya, İzlanda, Belçika, Tayvan ve İskoçya gibi ülkelerde, kadınların, kriz yönetimindeki başarısına basın organlarının dikkat çekilmiş<sup>18</sup> ve kriz yönetimi açısından kadınların yönettiği ülkelerle erkeklerin yönettiği ülkelerin karşılaştırılması yapılmıştır.



Resim 3: Feminist Gece Yürüyüşü, 2019, İstanbul

Karnavalesk anlatıda, yerinden oynatmaya, tepetaklak veya ters yüz etmeye yönelik söylemler, güç dinamiklerini tartışmaya açma ve değiştirme olasılığını her zaman bünyesinde barındırmakta ve bu olasılığı güçlendirmektedir (McLean ve Wallace, 2013: 1528). Feminist aktivistler de ataerkil güç dinamiklerini tartışmaya açmak için feminist eylemlerde tepetaklak etmeye yönelik ifadeleri yaygın bir şekilde kullanmaktadır. Tepetaklak etmeye yönelik başka bir karnavalesk örnek, 2019 Feminist Gece Yürüyüşü’nde bir döviz yazısında, “Dünyayı yerinden oynatacağız!” şeklinde kullanılmıştır. Bu döviz yazısında, “dünya” ile imlenen ataerkil bir zihniyet üzerine kurulan hâkim tüm toplumsal yapılarıdır.

<sup>18</sup><https://www.sozcu.com.tr/2020/dunya/covid-19-ile-mucadelede-kadin-liderler-daha-basarili-6152810/> Erişim Tarihi: 25 Mayıs 2021

Feminist öznelerin, karnavalesk bir üslupla tepetaklak etmek istediği, egemen eril düşünce sisteminin inşa etmiş olduğu devlet, siyaset, hukuk, din, iş piyasası, aile ve cinsellik gibi yapısal oluşumlardaki toplumsal cinsiyet rejimleridir. Feminist kadınlar, kullandığı sloganlarla toplumsal bir inşa süreci olarak imlediği toplumsal cinsiyet rejimlerini hedef almakta, bu sloganlarda yazdıkları üzerinden kamuoyunda tartışma yaratmak istemekte, en nihayetinde bu cinsiyet rejimlerini yıkmak ve yerine daha adil bir toplumsal cinsiyet sistemi kurmak istemektedir.

2000 sonrası feminist hareketin eylemlerinde devlet, katmanlı kurumsallaşmış yapısıyla çok sık hedef alınan bir toplumsal yapıdır. Öztan'a (2019: 38-39) göre devlet, içinde ataerkil yapıların kurulduğu iktidar ilişkileri ve politik süreçler kümesinin merkezi olarak belirli bir toplumsal cinsiyet rejimine dayanmaktadır. Devlet, parlamentoların oluşumundan seçim sistemine, sosyal politikalar yoluyla hane ve iş piyasasına yapılan müdahalelerden eğitim ve sağlık politikalarına kadar toplumsal cinsiyet rejimleri açısından doğrudan merkezi bir önem taşımaktadır.

Feminist mücadele, devletin, özellikle ideolojik ve hukuki katmanlarında, toplumsal cinsiyet rejimi yapılanmasını sorgulamaya açmakta ve bu sorgulamayla devlet içindeki yerleşik yapıları ters yüz etmek istemektedir. 2019 Kasım'ında, Şili'de devletin baskı aygıtı olan polisin, sanatçı aktivist Daniela Carrasco'ya tecavüz edip öldürmesi üzerine bir protesto biçimi olarak başlatılan Las Tesis Dansı, uluslararası dijital bir kız kardeşlik ağıyla örgütlenen dördüncü dalga feminist hareketin (bkz. s.156) ve dünyanın gündemine oturmuştur.

Feminist aktivistlerin, öfkeyle hep bir ağızdan söylediği şarkının sözlerinde, kadına yönelik şiddet olaylarında, devlet kurumlarındaki başkan, hâkim ve polis gibi devletin farklı kademelerinde yer alan erkeklerin sahip olduğu yönetme yetkisiyle

kadına karşı şiddeti engelleyemediği bu yüzden de “suçlu”nun bu yetkilere sahip yönetici pozisyonundaki erkekler olduğu vurgulanmaktadır:

Ataerki bir yargıç,  
Kadın olmak suçumuz.  
Kestiğiniz cezamız,  
Seyrettiğiniz şiddet.

Tecavüzler...  
Cezasız katiller...  
Şüpheli ölümler...  
Kadın cinayetleri...



Resim 4: Las Tesis Dansı, 2019, İzmir

Suç bende değil; her nereye sem ne giydiysem.  
Suç bende değil; her nereye sem ne içtiysem.  
Tecavüzcü sensin!  
Öldüren sen!  
*Polisler!*  
*Hakimler!*  
*Devlet!*  
*ve*  
**BAŞKAN!**

Direnen kadınlar.  
Dünyada her yerde.  
Asla yalnız yürümeyeceksin  
Asla yalnız yürümeyeceksin.

Belli bir koreografi eşliğinde hep bir ağızdan söylenen bu şarkı, dalga dalga Kuzey ve Güney Amerika, Avrupa, Asya ve Ortadoğu coğrafyalarına yayılmıştır. Yüzlerce kentin meydanında ve devlet binasının önünde, binlerce kadın, kendi dilinde, eril devlet örgütlenmesinin kurumsal katmanlarındaki ataerki ideoloji, yönetim biçimi ve hukuk sisteminin, kadına yönelik şiddeti beslediğini, dolayısıyla eril bir akıl ve ahlak üzerine kurulmuş devletin, tüm kurumlarıyla “suçlu olduğunu” bir kadın korusu şeklinde dile getirmiştir.

Evrensel kolektif bir beden olarak kent meydanlarına çıkıp belli bir koreografiyle şarkı söyleyen evrensel feminist kolektif kimlik, kadın cinayetlerine karşı isyan ve mücadele kararlılığıyla feminist hareketin gücünü kamusal alanda ortaya koymuştur. Bu koreografi, evrensel olarak performe edilen kolektif bir eylem

repertuvarına dair bir ilke işaret ederken aynı zamanda feminist kolektif kimliğin oluşmasında, ortak bir sorunun etrafında uluslararası bir dayanışma ağıyla yek bir vücut olmada ve dans edip şarkı söyleyen devasa grotesk bir kadın bedeni imgesiyle toplumsal hareketler literatürüne damgasını vurmuştur.

Türkiye’de de geniş yankı bulan ve birçok kentte sahnelenen Las Tesis Dansı, performe edildiği sırada polis tacizine maruz kalmış, İstanbul’da bu koreografik protesto esnasında bazı kadınlar gözüaltına alınmıştır.<sup>19</sup> Yani feminist aktivist kadınlar, kadına karşı şiddete tepki gösterdiği bir performansta, devletin kamu görevlileri tarafından şiddet görmüştür.

Karnavalesk anlatının kökeni olan karnaval ortamlarında, insanın insanla ilişkisinin yeni bir kipi ele alınmakta ve bu ilişkinin temel özelliklerinden biri olan manipulatif iddialarla hakikati gizleyen “maske” düşürülerek hakikat açığa çıkarılmaktadır (Pomorska, 2019: 10-12). Tüm dünyaya yayılan Las Tesis Dansı’yla kadına yönelik şiddetin küresel ölçekte önemli bir toplumsal sorun olduğunu dile getiren feministler, iktidarların kadın politikalarının, kadına yönelik şiddeti önleyemediğini vurgulamış ve kadınların yaşamlarına mâl olan politikaların acilen değiştirilmesini talep etmiştir. Feminist aktivistler, kadına yönelik şiddet olaylarında, sorunun, sadece failin bireysel sorumluluğunda olmadığını, “Kadın Cinayetleri Politikadır.” sloganıyla ifade etmiş ve bu sorunda, devletin de politikalarıyla sorumluluğunun olduğu ısrarla vurgulanmış ve acil önlem alınması istenmiştir. Özellikle Las Tesis Dansı, bu hakikatin, yalın ve çarpıcı bir şekilde anlatıldığı etkileyici bir performans olmuştur.

Feminist praksisin, sıkça ele aldığı toplumsal cinsiyet rejimlerden bir diğeri, çok katmanlı yapısıyla aile kurumudur. Öztan’a (2014:177-178) göre aile, iktidarın, temel

<sup>19</sup> <https://www.evrensel.net/haber/392698/kadinlarin-tum-dunyaya-yayilan-dansli-protestosuna-istanbulda-gozalti> Erişim Tarihi: 15 Temmuz 2021

eksenlerinden birini oluşturan, kapitalist-ataerkil sistem için yeniden üretim alanı olan, kadın bedeninin denetimi üzerinden gündelik ve özel alana nüfus eden bir noktada durmaktadır. Bir ideoloji olarak aile, yalnızca evliliğin, ahlakın, toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü ve yeniden üretim davranışlarının normalleştirilmesini değil; refahın örgütlenmesi gibi siyasal ve ekonomik çerçevelerin de meşrulaştırılmasını sağlamaktadır. Aile bir yandan pratik ve maddi dinamikleri içerirken diğer yandan da muhafazakâr, ahlaki, ulusal ve modern normlar ile neo-liberal rasyonelitelere iç içe geçtiği, kültürel inşa ve müdahale süreçlerini içermektedir.

Eril iktidarların, özel alan olan aileye, politika düzeyinde nüfuz etmesi ve aile içinde kadının yaşadığı ezilmişliği, baskıyı ve şiddeti “tolere etmesi”<sup>20</sup> eril iktidarın kadın politikalarına yansımalarıdır. Feminist aktivizm tarihinde, ikinci dalga feminist hareket, aile içinde kadının ezilmişliğine dair “Özel olan politiktir.” diyerek (bkz. s.137) iktidarların ürettiği politikaların, aile kurumuyla kadının aleyhine işleyen köklü ilişkisini açığa çıkarmaktadır.

İkinci dalga feminist hareket, “Özel olan politiktir.” şiarıyla tarihsel bir hamle yaparken kadınların ikincilleştirilmesinin temel noktası olarak aileyi işaret etmiştir. Birinci dalga feminist hareketin, istihdam, siyaset ve eğitim alanlarındaki eşitlik taleplerinin, özel alanda ayrımcılık kalkmadığı sürece gerçekleşmeyeceği düşüncesiyle ikinci dalga feminist hareket, aileyi, politik mücadelenin odağına oturtmuştur. Böylece feminist aktivizm, ailenin toplumsal yapıdaki konumundan ziyade aile içinde olup bitenle ilgilenmeye başlamıştır (Zorlu, 2019: 49). İkinci dalga feminist harekette mücadele konusu yapılmaya başlanan aile kurumu, üçüncü ve dördüncü dalga feminist hareketlerde de önemli bir mücadele alanı olarak ele alınmıştır.

---

<sup>20</sup> 20 Mayıs 2021’de, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanı Derya Yanık, kadına yönelik şiddetin tolere edilebilecek düzeyde olduğunu söylemesi, sosyal medyada #DeryaYanıkIstifa ve #TolereEtmiyoruz etiketleriyle birçok tepkiye yol açmış ve kadınlar, bakanın istifa etmesi için bu kampanyaları başlatmıştır. <https://tr.sputniknews.com/turkiye/202105221044565361-aile-bakani-yanika-gore-kadinlara-yonelik-siddet-tolere-edilebilir-sayilarla-artiyor/> Erişim Tarihi: 26 Mayıs 2021

Eril bir bakış açısı üzerine inşa edilmiş toplumsal cinsiyet rejimlerinden biri olan aile kurumu, feminist eylemlerde çok sık gündeme taşınarak bu kurumun içinde kadın ve erkekler arasında yaşanan eşitsizlikler, kamusal alanda tartışmaya açılmak istenmekte ve bu eşitsizliklerin ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır. Örneğin, 2019 yılında İstanbul’da yapılan Feminist Gece Yürüyüşü’nde Müslüman feministler, İslami-feminist teoriden (bkz. s.213) referansla hazırladığı bir dövizde, eril iktidara “Allah mısınız?” diye sorarak eril iktidarın sorgulanamaz gücünü tartışmaya açmakta ve bu iktidarın “kutsal aile” algısını, “Aileniz Batsın!” bedduasının içerdiği değersizleştirmeye alaşağı etmek istemektedir.



Resim 5: 8 Mart Gece Yürüyüşü, 2019, İstanbul

2000 sonrası feminist hareket, aile içinde kadınların yaşadığı sorunları tartışmak ve çözüm bulmak isterken Aralık 2020’de, ‘Türk Kadınının Seçme ve Seçilme Hakkını Kazanışı’nın 86. yıl dönümü programında, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan yaptığı konuşmada: “Milletimizin aileerkil bir millet olduğunu söylüyoruz. Aileye yönelik her saldırıyı doğrudan varlığımıza yapılmış kabul ediyoruz.<sup>21</sup>” cümlesiyle kadının aile içinde yaşadığı problemleri gözardı ederek ailenin bütünlüğüne öncelik verdiğini ifade etmiştir. Cumhurbaşkanı Erdoğan, kadınların, içinde yaşadığı sorunlardan doğru ataerkil aile kurumuna getirdiği eleştirileri, milliyetçi bir “bizlik” veya “birlik” algısıyla “saldırı” veya “tehdit” olarak yorumlayarak kadınların aile içinde yaşadığı sorunların çözümünden ziyade “ailenin ve milletin bekası”na önem verdiğinin altını çizmiştir.

<sup>21</sup><https://yeni1mecra.com/erdogan-milletimiz-ataerkil-veya-anaerkil-degil-aileerkil-bir-millet/>Erişim Tarihi: 04 Aralık 2020

Feminist kadınlar, iktidar tarafından yapılan bu ve benzeri ataerkil açıklamalara, karnavalesk anlatının retoriğini kullanarak feminist mücadelede kararlılığını göstermektedir. 2021 yılında, Ankara’da, COVID- 19 pandemisinin gölgesinde yapılan 8 Mart eyleminde, “Erkek Tanrılarının Hükümünü Bozacağız!” şeklinde, tepetaklak etmeye yönelik karnavalesk bir karşı çıkış



Resim 6: 8 Mart 2021, Ankara

ifadesi kullanılmıştır. Bu döviz yazısında, iktidar sahipleri “erkek Tanrılar”, onların yaptığı açıklamalar da “hüküm” kavramıyla eleştirilerek “Tanrılarının hükmü” karşısında feminist hareketin karşı duruşu ve kararlılığı “bozacağız” vurgusuyla yüceltilmiştir.

Toplumsal cinsiyet normlarına dayanarak inşa edilen aile, aşk, arzu ve cinselliğin toplumsal pratikleri, feminist mücadelenin değiştirmek için hedef aldığı temalar olmaktadır. Çünkü toplumsal cinsiyet normlarının yarattığı eşitsizlikler, kadına yönelik fiziksel, cinsel, ekonomik, duygusal, psikolojik, sözel her türlü şiddeti beslemektedir.

Kadın cinayetlerinin nedenlerini açıklayan görüşlerden biri olan toplumsal cinsiyet eşitsizliği perspektifi, kadın cinayetlerinin önemli nedenlerinden biri olarak kadın bedeni ve kadının hayatı üzerinde erkek iktidarının tahakkümü olduğunu ileri sürmektedir. Bu eril tahakkümün temelinde, eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine kurulu, ataerkil yapılar bulunmaktadır. Bu ataerkil kültür, kadını ikincil plana iterken erkeği ön plana çıkarmakta ve kadının düşünsel, bedensel ve ruhsal yönden değersizleşmesine neden olmaktadır. Erkeğin, kadın üzerindeki hâkimiyeti, nesnenin- eşyanın doğasına uygun olarak görülmekte, erkeğin kadının bedeni, hayatı ve namusu üzerinde söz sahibi olması, erkeğin cinayet dâhil her türlü şiddet içeren eylemine meşruiyet zemini sağlamaktadır (Erdem, 2019).

Bu algı, Türkiye’de her gün en az bir kadının ölümüne neden olmaktadır. Feminist kadınlar, kadın cinayetlerinin bir “kadın kırımına” dönüştüğü bir noktada, ataerkil sisteme yönelik öfkesini “Aşıktan Katil Yaratan Düzeniniz Batsın!”<sup>22</sup> diyerek dile getirmekte, kadın cinayetlerinin, politik bir düzenin sonucu olduğunun altını çizmektedir.

## **AŞIKTAN KATİL YARATAN DÜZENİNİZ BATSIN!**

www.Haberler.com

*Resim 7: 8 Mart 2016*

2000 sonrası feminist hareketin eylemlerinde bahsi geçen konulardan bir diğeri, işgücü piyasasındaki eşitsizlikler, kadınlara yönelik sömürü, taciz ve şiddettir. Feminist hareket, Marksist ve sosyalist feminist teorinin perspektifinden işgücü piyasasında, kadının emeğinin sömürüldüğü, erkek emeği ile kadın emeği arasında bir hiyerarşinin olduğu ve kadın emeğinin daha az ücretlendirildiği, kadının hem emekçi hem de kadın olarak kapitalizm ve ataerkinin kısılcacında katmanlı bir şekilde ezildiği vurgulanmaktadır.

Cinsiyete dayalı iş bölümünün, iş piyasalarındaki görünümü, cinsiyete dayalı katmanlaşmanın yarattığı ayrımcılık şeklinde görülmektedir (Öztañ, 2019: 38). Kadınlar, işliklerde hem kapitalizm hem de ataerkinin yarattığı iki sömürü biçimine maruz kalmakta ve bu sömürü biçimlerine karşı mücadele yürütmektedir. Örneğın, sendikalı oldukları gerekçesiyle kozmetik şirketı Flormar tarafından işten atılan 132 kadın işçi, Mayıs 2018’de iş yerinde bir kadın grevi başlatmış ve 297 gün süren eylem

---

<sup>22</sup> 2007’de öldürülen gazeteci Hrant Dink’in cenaze töreninde, eşi Rakel Dink’in “Bir bebekten bir katil yaratan karanlığı sorgulamadan hiçbir şey yapılamaz kardeşlerim.” sözünden yola çıkarak kadınların oluşturduğu bir slogan,

<https://www.cnnturk.com/2007/turkiye/01/23/rakel.dinkin.veda.konusmasi/290669.0/index.html>

Erişim Tarihi: 27 Mayıs 2021

sürecinde, kadın grevine Türkiye'nin birçok yerinden hatta yurt dışından destek eylemleri yapılmış ve kadınların bu grevi kazanımla sonuçlanmıştır.<sup>23</sup>



Resim 8: Flormar Direnişi, 2018-2019, Kocaeli

Kadınların sendikal haklarına saldıran, sendikalı olduğu için kadın işçileri işinden atan Flormar şirketine<sup>24</sup> karşı Marksist ve sosyalist feminist hareketin mücadele azmiyle örgütlenen grevde, işçi kadınlar, direniş için çeşitli sloganlar üretmiştir. Bu sloganlardan biri, güzelliğin kozmetik ürünlerle mümkün olduğunu savunan hâkim bakış açısını altüst eden bir noktadan kurulmuştur. İşçi kadınlar, kozmetik şirketi Flormar'a karşı “Flormar Değil; Direniş Güzelleştirir.” diyerek kozmetik ürünlerin kullanımı üzerinden kurulan yaygın güzellik algısına karşı kadınları güzelleştirenin hak, hukuk, emek ve özgürlük için yapılan direniş olduğunu vurgulamaktadır.

Bu slogan hem Marksist ve sosyalist feminist teorinin (bkz. s.177) emek sömürüsü hem de biyoetik feminist teorinin (bkz. s.202) karşı çıktığı egemen güzellik anlayışının birbirine eklemlendiği bir noktadan örülmüş ve kozmetik şirketi Flormar'ın “kadının güzelliği” üzerine yaptığı reklamları boşa çıkaracak bir “değilleme” ile karnavalesk bir karşı çıkış ortaya koymuştur.

İş piyasasında, kadınlara karşı uygulanan ayrımcılığın çok katmanlı yapısına dair yürütülen mücadelede, dilsel düzlemde öne çıkan cinsiyetçi kavramsallaştırmalar da feminist hareketin gündemindedir. “Bilim adamı” kavramsallaştırması, kadınların,

<sup>23</sup><https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/297-gun-suren-flormar-direnisi-sona-erdi-1283670> Erişim Tarihi: 27 Mayıs 2021

<sup>24</sup>Flormar, 1950 yılında İtalya'da kurulan uluslararası kozmetik ve güzellik markasıdır. Şirket, 1970 yılında genel merkezini İstanbul'a taşımıştır. Başlangıçta sadece oje tarzı ürünler üreten Flormar, Türkiye pazarına giriş yaptıktan sonra hızla gelişerek Türkiye'nin en büyük kozmetik markalarından birisi haline gelmiştir. Flormar'ın günümüzde 7 kıtada, 100'den fazla ülkede, 1000'in üzerinde mağazası bulunmaktadır. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Flormar> Erişim Tarihi: 27 Mayıs 2021

ataerkil dilsel sembolik sistem içinde değiştirmeye çalıştığı örneklerdendir. İş piyasasındaki meslek dallarının isimlerinde, emek verilen alanın sanki sadece erkeklere aitmiş, bilimsel çalışma yürüten herkes erkekmiş gibi kodlanması, kadınların iş piyasasından dışlandığını göstermektedir.

Feminist mücadele, ataerkil ve kapitalist iş piyasasındaki cinsiyetlendirilmiş dilsel sembolik sisteme müdahale etmekte ve iş piyasasında, kadınlara alan açmak için mücadele yürütmektedir. 2018 yılında yapılan Feminist Gece Yürüyüşü'nde taşınan bir dövizde, bilimsel bilgi üretiminin sadece erkeğe zgymşsesine “bilim adamı” olarak kavramsallaştırılması hedef alınmaktadır. Türkçe’de



*Resim 9: 8 Mart Gece Yürüyüşü, 2018, İstanbul.*

cinsiyetçi bir kavram olarak kalıplaşmış bu sözcük, kadınların taşıdığı dövizlerde, bilimin, erkeğin tekelinde olmadığının altı çizilerek kamusal dikkatlere sunulmaktadır. Feminist tartışmalarla gündeme taşınan “bilim insanı” gibi cinsiyetsiz ve kadınlara alan aan yeni kavramsallaştırmalar, Türkçe’ye kazandırılmaya çalışılmaktadır.

Dil ve iletişimsel süreçler, anlamı dönüştürebilmek için bilinen en etkili yollardan biridir (Demetrious, 2013: 5-6). Feminist aktivizm, egemen sembolik sistemlerin karşısında, direngen ve dönüştüren bir anlam seti kurarak değişimin olanaklarını dil aracılığıyla da zorlamaktadır. Statükonun değiştirilmesi için mcadale yürüten feministler, stratejik iletişim pratikleriyle direnenlere yeni bir anlamsal alan yaratmakta ve statükonun eril diline karşı değişimi, cinsiyet ayrımcılığına dayanmayan dilsel bir yapı üzerine kurmaktadır.

Lal Zimman’a (2014: 30) göre öznelerin dilsel farkındalığı, sosyal değişimin güçlü bir aracıdır. Özneler, kelimelerin nasıl kullanılacağını seçebilmekte, birbirinin dil

kullanımını, dildeki iktidar ilişkilerini, eşitsizlikleri açığa çıkarıp bunları tartışmaya açabilmekte ve dili cinsiyetçi yapılardan arındırabilmektedir.

Feminist teori ve pratikte, üzerine yoğunlaşılacak alanlardan biri de cinsellik üzerine kurulan toplumsal cinsiyet rejimidir. Öztan'a (2019: 35) göre toplumsal cinsiyet rollerinin en aktif olduğu rejim alanı, cinselliktir. Feminist harekete göre eril iktidarlar, heteroseksüelliğin tek, doğal ve meşru cinsel yönelim olduğunu ileri sürüp diğer cinsel yönelimleri yok saymakta, baskılayan ya da aşağılayan bir ideolojiyle cinsellik alanı düzenlemektedir. Sadece farklı cinsel yönelimlerin dışlanması ötesinde, cinsler arası geçişleri, trans bireyleri de dışlamakta, cinselliğin "normal" ve "meşru" yollarını tanımlamaktadır.

Öztan'a (2015: 277) göre queer teori, kadın ve erkek şeklinde "normal"ler üzerine kurulan ikili sistemleri ve sabitlikleri açığa çıkararak, cinsellik üzerine kurulu toplumsal cinsiyet rejiminin yarattığı sabitlenmiş kimlikleri reddederek bu heteronormatif rejimi altüst etmekte, toplumsal cinsiyet teorisi ve feminist politikaya büyük katkı sunmaktadır.

Feminist hareketin, cinsellik üzerine kurulu toplumsal cinsiyet rejimine, karnavalesk bir retorikle müdahalesi özellikle Feminist Gece Yürüyüşü etkinliklerinde dikkatleri çekmektedir. 2019'da, İstanbul'da yapılan yürüyüşte, cinsellik rejiminin normlarını, yapı-bozumuna uğratan bir kostümle elinde döviz tutan trans birey, mizahi bir dille heteronormatif eril iktidarın, cinsiyetleri, kadın ve erkek olarak ayırmasını ve cinsiyetler arasındaki "kurumsal" atamaların kolay yapılmadığını mizahi bir dille



Resim 10: 8 Mart Gece Yürüyüşü, 2019, İstanbul

belirtmektedir. Bunu yaparken aynı zamanda, cinsiyet atamasına dair kendi durumunu,

ülkede farklı kurumlarda çalışmak için atama bekleyen birçok gencin atanamamasına da benzeterek iki farklı toplumsal sorunun kesişimselliğini, mizahi bir dille kurmakta ve eril iktidarın heteronormatif politikalarını eleştirmektedir.

Türkiye’de, feminist aktivizmin simgelerinden biri olan ve karnaval havasında geçen Feminist Gece Yürüyüşü etkinliklerinin, heteronormatif kalıpların dışında farklı cinsel kimlikten birçok özne için güvenli bir atmosfer yarattığı görülmektedir. Bu etkinliklerde, kendi varoluşunu istediği gibi yaşayan, kendini ifade ettiğini düşündüğü kıyafetlerle kamusal alana çıkan trans bireyler, fiziksel görünümleri ve dövizlere yazdıklarıyla eril iktidarın kadın ve erkek algısını tepetaklak etmektedir.

İktidarların cinsiyet düalizmi ya da kadın ve erkek cinsi üzerine konumlandırılan ikili cinsiyet karşıtlığı, iktidarın hegomonik anlamının bir parçası haline gelmekte ve bunların, herhangi bir açıdan sorgulanması ya da değiştirilmesi, bütün bir sistemi tehdit etmektedir. Ancak feminist aktivizm, queer teoriyle kurduğu kesişimsellik noktasından, bu düalist anlayışı tartışmaya açarak mevcut sisteme bir tehdit oluşturmakta, erilliğin ve dişillığın, sabit, içsel özellikler olmadığını, öznel ya da kurgusal inşalar olduğunu ileri sürmektedir. Feminizm de tıpkı queer teori gibi erkek ve kadın kategorilerini sorun haline getirerek öznenin sürekli bir inşa sürecinde olduğunu imlemekte ve toplumsal cinsiyet rejimlerinde, “erkek” ve “kadın”ın hem boş hem de kendi dışına taşan kategoriler olduğunu ileri sürmektedir. “Erkek” ve “kadın” cinsleri, sabitmiş gibi görüldüğünde dahi kendi içlerinde alternatif, reddedilmiş veya baskı altına alınmış tanımlar barındırabilmektedir (Scott, 2010: 123-133).



Resim 11: Onur Yürüyüşü, İstanbul, 2016

Feminist eylemler gibi Onur Yürüyüşleri<sup>25</sup> de düalist cinsiyet yapılarının tartışmaya açılıp heteronormatif sistemin tepetaklak edildiği eylem alanları olmaktadır. 2016'da yapılan Onur Yürüyüşü'nde, bir aktivist, saçlı, sakalı ve bedensel yapısıyla bir erkeği temsil

ederken giydiği beyaz elbiseyle kadını temsil etmektedir. Butler'a (2014: 224-225) göre cross-dressing (karşı cinsle bağdaştırılan kıyafetleri giyme) orijinal, sabit veya mutlak kabul edilen cinsiyet mefhumunu parodileştiren bir tepetaklak etme taktiğidir. Bu taktikle heteroseksüellik pratiği içindeki cinsel rol stereotipleri, kombine edilerek kafa karışıklığı yaratılmakta, düalist cinsiyetçi yapı eleştirilmekte, cinsiyetin akışkanlığı ve değişkenliği vurgulanmaktadır (bkz. s.207).

Drag queen ve king<sup>26</sup>ler, toplumsal cinsiyet kodlarını taklit ederek toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını açığa çıkarmakta, "mutlak" cinsiyeti ve toplumsal cinsiyet kimliğini altüst ederek alaya almaktadır (Butler, 2014: 225-226). Drag: "Benim 'dış' görünümüm dişil, ama 'iç' özüm eril." veya "Benim 'dış' görünümüm (bedenim,

<sup>25</sup> 1969'da, New York'ta, Stonewall Inn adlı barda baskı, şiddet ve ayrımcılığa dayanamayan eşcinseller ayaklanmış, kendileri üzerinde baskı kuran polisi bara hapsedilmiş, dört gün boyunca sokaklarda çatışmış ve eylemler yapmıştır. LGBTIQ+ mücadelenin dönüm noktalarından biri olan gün, dünyanın her yerinde onur haftası olarak kutlanmakta ve "onur" ile kişinin kendi oluşunun ve kendi varoluşundan utanmayışının onuru kastedilmektedir. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Onur\\_Y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC](https://tr.wikipedia.org/wiki/Onur_Y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC) Erişim Tarihi: 9 Ağustos 2021.

Türkiye'de, LGBTIQ+ bireylerin Onur Yürüyüşü ilk kez İstanbul'da 2003'te yaklaşık otuz kişi tarafından yapılmıştır. 2010'da, beş bin, 2011'de on bin kişiyle yürünmüştür. 2013'te, Gezi Parkı olaylarının da etkisiyle 100.000 kişinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Gezi Parkı Protestoları'ndan sonra daha görünür hale gelen LGBTIQ+ hareketi, İzmir, Antalya, Mersin, Kocaeli ve Tunceli kentlerinde meydanlara inerek LGBTIQ+ Onur Yürüyüşleri gerçekleştirmiştir. Benzer şekilde, Boğaziçi Üniversitesi ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde üniversite öğrencileri, çalışanlar ve akademisyenler Onur Yürüyüşleri gerçekleştirmektedir.

[https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0stanbul\\_Onur\\_Y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC](https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0stanbul_Onur_Y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC) Erişim Tarihi: 9 Ağustos 2021.

<sup>26</sup> Drag queen, eğlence veya moda için genellikle abartılı feminen tavırlar ve toplumsal kadın rolleri benimseyerek kadın kıyafetleri giyen kişi. Drag queen kişilikler, genellikle erkekler tarafından yaratılır. Genel olarak drag queenler, kadın cinsiyet rolüne göre giyinmekte, komik, dramatik veya hicivsel bir etki yaratmak için makyaj veya göz kirpikleri gibi geleneksel olarak kadınlarla özdeşleşmiş bazı özellikleri abartmaktadır. Drag king'ler de erkek cinsiyet rolüne giren kadınlardır. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Drag\\_queen](https://tr.wikipedia.org/wiki/Drag_queen) Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2021.

toplumsal cinsiyetim) eril ama 'iç' özüm (kendim) dışıl." ifadesiyle kendini tanımlamaktadır (Newton, 1972: 103).



Resim 12: Onur Yürüyüşü, Mersin, 2016

2016'da Mersin'de yapılan Onur Yürüyüşü'nde Sezen Aksu'nun "Arka Sokaklar" şarkısından "Sende Erkeklik Sır, Ben de Kadınlık Muamma<sup>27</sup>" sözleri bir pankart olarak taşınmış ve bu pankartta, Scott'un "erkek" ve "kadın"

cinslerinin sabit ve mutlakmış gibi görüldüğünde dahi kendi içlerinde baskı altına alınmış yönler barındırdığı ve kendi dışına taşıdığı ifadesine benzer bir vurgu ön plana çıkarılmıştır.

Sistemi tehdit eden "erkek" ve "kadın" cinsine dair bu taşkınlık halleri, eril iktidar tarafından heteronormatif tanımlara hapsedilmek istenmekte ve iktidar, inşa ettiği cinsellik rejimiyle heteronormatif bir arzu üretmektedir. Sistem, ürettiği bu arzuyu organize edip yönlendirerek kadın ve erkek olarak bilinen sosyal varlıkları inşa eden bir süreç olarak işlemekte ve bu ilişkiler ağı ile "normal" in normlarına dayanan bir toplum oluşturmaktadır (McKinnon, 1982: 516).

2000 sonrası feminist hareketin eylemlerinde görüldüğü üzere tıpkı karnaval ortamındaki gibi cinsiyetçi yaşam pratikleri ve düalist bakış açısına sıkıştırılmış kimlikler tepetaklak edilmekte, yerleşik hiyerarşik düzen tersine çevrilmekte, görevler, meslekler, ahlaki normlar, dilsel kodlar ve cinsiyetler ters yüz edilmektedir. Feminist aktivizmin, egemen düzeni bu tepetaklak etme hali, tüm cinsler arasında eşitlik ve adalet talebine dayanan başka bir dünyanın tasvirini sunmaktadır.

<sup>27</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=1a6hl6OqQkg> Erişim Tarihi: 9 Ağustos 2021.

Feminist karnavalesk protestolar, sistem tarafından kontrol edilemeyen bir alan yaratmak için iktidar ilişkilerinin yapı-sökümünü gerçekleştirmekte, bu yapı-söküm, yaşam ile sanatsal formlar arasında kurulmaktadır. Oyunun praxisine göre aşırılık ve tuhaflıkla bir tür kolektif performansa dönüşen feminist protestolar, farklı seslerin duyulduğu ve etkileşime girdiği bir ortam yaratmakta, gelenekleri bozmakta, iktidarın monoloğunu şaşırtmakta ve geri püskürtmekte, gerçek diyalogu mümkün kılmakta, var olan her şeyin göreceli doğasını göstererek yeni bir politik düzen için şans yaratmakta, günlük yaşamda potansiyel bir karşı-güç oluşturarak eril iktidarı aşındırmaktadır (Robinson, 2011b).

## **2. Feminist Mor Bir Kahkaha**

Karnavalda gülme, hedef olarak alınan kişinin, günlük yaşamın içine indirilmesi ve kendini, bu hedef kişi üzerinden yeniden ve yeniden üretmesidir. “Böylece parodi biçimleri içindeki gülme edimi, hayatın hiyerarşik kabuklarını teker teker kırmakta ve egemen simgesel dünyanın ve toplumsal hiyerarşinin katılığı, gülmenin iyileştireceği toplumsal hayatın ‘hastalıkları’ olarak sunulmaktadır. Gülme edimi, hiyerarşik söylemin gösterişçiliğini, iğneleme yoluyla alaşağı etmekte ve iktidarın bedeninin yıpranmış organları, toplumun bağırsaklarından atılarak bağırsaklar temizlenmektedir” (Brandist, 2011: 209-210).

Karnavalesk kuramın karnavalesk kahkaha kategorisinin, Türkiye’de feminist harekette, bir retorik olarak yer almasında ve feminist karnavalesk anlatıyı oluşturmasında, erkek politikacıların eril dilinin rolü büyüktür. AKP hükümetinin, cinsiyetçi açıklamaları, özellikle kadının kamusal alanda kahkaha atmaması gerektiğine yönelik beyanları, sadece Türkiye’de değil; Türkiye feminist hareketin çağrısıyla uluslararası bir ölçekte feminist bir dayanışma ağı üzerinden kocaman evrensel bir kahkahaya dönüşmüştür.

2014 yılında, dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç, "Kadınsa iffetli olacak. Mahrem namahrem bilecek. Herkesin içerisinde kahkaha atmayacak, bütün hareketlerinde cazibedar olmayacak."<sup>28</sup> beyanında bulununca



Resim 13: Dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç'ın açıklamasına dair haber, 2014.

feminist eylemlerin yapıldığı meydanlar, sokaklar ve sosyal medya platformları, kahkaha şenliklerine dönüşmüştür.



Resim 14: 8 Mart 2018, Ankara

Kadının iffetli olması için sokakta gülmemesi gerektiğini düşünen AKP hükümetinin temsilcisi Bülent Arınç'a, kadınlar, sokaklarda, meydanlarda kahkaha atarak cevap vermiş ve iffetli olamadıklarını söyleyip alaycı bir dille bu erkek akılla dalga geçerek bu akıllı tepetaklak etmiştir. Dolayısıyla feminist "iffetsiz" bir kahkaha, eril iktidarı tepetaklak etmeye yönelik bir eylem tarzı olarak önemli bir rol oynamıştır. Feminist kadınlar, ataerkil toplumsal yapılarda, kangrenleşmiş organları, yani bu yapılarda mizojenik söylemleriyle kadını baskılayan, kimliksezleştiren hatta ölümüne sebebiyet veren eril zihniyeti, toplumsal yapılardan söküp atmak istemektedir.

<sup>28</sup><https://www.cnnturk.com/haber/turkiye/bulent-arinc-kadin-herkesin-icinde-kahkaha-atmayacak>  
Erişim Tarihi: 13.10.2020



Marilyn Monroe'un kahkaha atan fotoğrafları, çok fazla hesap tarafından paylaşılmış ve bu hashtag, küresel ölçekte çok sesli bir kahkaha senfonisine dönüşmüştür.

Sosyal medya kampanyalarının gösterdiği ve Shanti Elliot'ın (1999: 131) belirttiği gibi kahkaha, evrensel, “kolektif karnavalesk bir bedenden püskürüp yaşamın ve toplumun üzerinde felsefi değişiklikler yaratmaktadır.” Kahkaha, en önemli işlevini, kişide düşünce ve hareket özgürlüğü yarattığı için içsel olarak gerçekleştirilmektedir.

#direnkahkaha, #kahkaha, #direnkadin, #ResistLaughter, #ResistWoman gibi dünya çapında yankı bulan “iffetsiz” kahkahaların fotoğraf ve videolarının paylaşıldığı bu kampanyaların da aslında Elliot'ın dediği gibi bir felsefesi bulunmaktadır. Kahkaha, evrensel bir yankıyla ataerkil baskıya direnmenin keyifli, bulaşıcı, insani ve dayanışmacı karakterini oluştururken kadınları, ataerkil sistemden özgürleştirmektedir. Dünya'nın birçok yerinden kadınların özgürce attığı kahkahalar, grotesk dev bir ağza dönüşmüş ve kahkaha atan bu grotesk ağız, feminist eylemlerde güçlü bir taktik olmuştur. 2014'te uluslararası ölçekte yayılan bu kahkaha eylemi, 2000 sonrası Türkiye feminist hareketin çağrısıyla küresel ölçekte dayanışma içinde hareket etmenin ilk örneklerini sunmuştur.

Amerika'dan Sophia Markowska, Türkiyeli kadınlarla dayanışma göstermek için 5 Ağustos 2014 tarihinde @sopiesuds<sup>29</sup> adlı Instagram hesabında, #direnkahkaha etiketiyle kahkaha atarken çekilmiş bir fotoğrafını paylaşmış ve bu fotoğrafın altına “Belki de Türkiye’de hükümet, kadının kamusal alanda attığı kahkaha ile ilgilendiği kadar kadın cinayetleri ile ilgilenmiyordur.” notunu düşmüş, yine İsveç’ten Elinor Magnusson, 6 Ağustos 2014’te @elinor\_magnusson<sup>30</sup> adlı Instagram hesabında #direnkahkaha etiketiyle “Kim olduğunuz umrumda değil; bana kahkaha atıp

<sup>29</sup>[https://www.instagram.com/p/rTpydPE-km/?utm\\_medium=copy\\_link](https://www.instagram.com/p/rTpydPE-km/?utm_medium=copy_link) Erişim Tarihi: 5 Aralık 2020

<sup>30</sup>[https://www.instagram.com/p/rXgVymKjs2/?utm\\_medium=copy\\_link](https://www.instagram.com/p/rXgVymKjs2/?utm_medium=copy_link) Erişim Tarihi: 8 Aralık 2020

atamayacağımı asla söyleyemezsiniz.” ifadesiyle Türkiye’deki iktidara meydan okuyarak Türkiyeli kadınlarla dayanışma duygusunu paylaşmıştır.

Toplumsal cinsiyet rejimlerindeki “ıffet”, “erdem”, “sadelik” gibi kavramlar, cinsel ahlaka ilişkin göndermelerde bulunarak kadınların cinselliğinin denetlenmesinde, İslamcı, modernleşmeci ve milliyetçi söylemler arasında önemli tarihsel bir ortaklık hattı kurmaktadır (Öztañ, 2019: 35). Ancak feminist aktivizm, tüm politik çevrelerden kadınlara yönelik yapılan “ıffetli/ iffetsiz”, “ahlaklı/ahlaksız” ayırımının, kadına yönelik şiddeti yeniden ürettiğini gören ve gösteren bir yerden feminist politika üretmektedir (Özgün, 2019: 56).

Feminist kadınlar, kurmaca bir erkeklik ahlakı çerçevesinden oluşturulmuş toplumsal cinsiyet rejimlerinin, kendilerine atfettiği bu yargıları, bir anlamda “sahiplenip” tersine çevirerek kolektif eylemlerinde kullanmakta böylece hem karnavalvari bir eğlence unsuruna dönüştürmekte hem de bu erkek ahlakı alaşağı etmektedir. Feminist kadınlar, erkek ahlakın, kadınları baskılamak, aşağılamak ve ötekileştirmek için kullandığı “sürtük”, “fahişe”, “orospu”, “iffetsiz”, “şırfıntı”, “yollu”, “kaltak”, “yelloz”, “aşufte” ve “kevaşe” gibi etiketlemeleri, söylemsel anlamda bir direniş retoriği olarak örüp kolektif eylemlerinin önemli bir dinamiği olarak kullanmakta ve bu tersine çevirmeler, feminist aktivizmin dinamik eylem taktiğini belirlemektedir.

2019 yılı Feminist Gece Yürüyüşü için aktivist kadınlar, kolektif eylem taktiği olarak ‘Yılın En Sürtüğü’ başlıklı hatıra fotoğrafı çekirme çerçevesi hazırlamış ve birçok kadın, bu çerçeve içinde poz vererek fotoğraf çerçevesinin teması olan “sürtük” etiketini sahiplenerek ataerkil zihniyete meydan



Resim 17: Feminist Gece Yürüyüşü, 2019, İstanbul.

okumuştur. Bu fotoğrafta kıyafeti ve saç tarzıyla daha geleneksel bir çevreden olduğu düşünülebilecek bir kadın, “sürtük” etiketinin altında, keyifli bir kahkaha ve özgüvenli bir duruşla hatıra fotoğrafı çektirmiştir. Aktivist kadınlar, bu tür etiketleri sahiplenerek eylemlerinde kullandığında, bu kavramların, kadınları yargılayan ataerkil gücünü kırmaktadır.

Ataerkil zihniyetin kadınlara yapıştırdığı bu etiketlerden oluşturulan başka bir eylem taktiği de 2000’li yıllarda yaygınlaşan ‘kaltak yürüyüşü<sup>31</sup>’dür. Türkiye’de ‘kaltak yürüyüşü’ (slutwalk) eylem taktiği henüz kullanılmamış olsa da Toronto, Kudüs, New York, Kosta Rika gibi 75 ülkede, feminist kadınlar, bu taktiği kullanmış hatta bu taktik üzerine eylemler düzenlemiştir (Pinçe, 2015). Bu yürüşlere kadınlar, iç çamaşırlarıyla katılıp bedenlerine çeşitli sloganlar yazmış, kahkahalar atmış ve dans etmiştir.

Kahkaha, halk tarafından hayat veren evrensel felsefi bir ilke olarak tanımlanırken iktidar tarafından ise ciddi bir tonda, yaşamın düzenlenmesi ve hizaya sokulmasına dair temel politik bir araç olarak kullanılmaktadır (Bahtin, 2019: 96). Kadınlar için kamusal alanda kahkaha atmanın iffetsizlik olarak addedilmesi, eril iktidarın kadın ve beden politikalarını, kadınları hizaya sokmak için nasıl bir araç olarak kullandığının en yalın ifadesini, Bülent Arıncı’nın açıklamalarında bulmaktadır. Ancak feminist kadınlar, bu açıklamaları ciddiye almak bir yana bu açıklamalarla dalga geçerek eril iktidarın itibarını sarsmaktadır.

---

<sup>31</sup>Kaltak Yürüyüşü Hareketi: Kadınların, kışkırtıcı kıyafetler giydiği için cinsel saldırıya sebebiyet verdiğini ve bu yüzden suçlu olduğunu söyleyen “mağduru suçlama” zihniyetine karşı mücadele vermek için kurulan bir harekettir. Hareket, üniversite öğrencilerine “Kadınlar mağdur olmamak için kaltak gibi giyinmekten kaçınmalı.” diyen Toronto polis memuruna bir cevap olarak kurulmuştur. [https://gaiadergi.com/kaltak-yuruyusu-hareketi-nedir/#:~:text=Kaltak%20Y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC%20Hareketi%3A%20Kad%C4%B1nlar%20k%C4%B1%C5%9Fk%C4%B1rt%C4%B1c%C4%B1,su%C3%A7lama%E2%80%9D%20zihniyetine%20kar%C5%9F%C4%B1%20verilen%20m%C3%BCcadele](https://gaiadergi.com/kaltak-yuruyusu-hareketi-nedir/#:~:text=Kaltak%20Y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC%20Hareketi%3A%20Kad%C4%B1nlar%20k%C4%B1%C5%9Fk%C4%B1rt%C4%B1c%C4%B1,su%C3%A7lama%E2%80%9D%20zihniyetine%20kar%C5%9F%C4%B1%20verilen%20m%C3%BCcadele.). Erişim Tarihi: 28 Mayıs 2021

Türkiye'deki eril iktidarın, kadının yaşamını hizaya sokma çabasına karşı başka bir tepki de Datça Dayanışma Platformu kadınlarından gelmiştir. Kadınlar, kent meydanında dakikalarca kahkaha atarak



Resim 18: Datça Dayanışma Platformu, 2014, Datça

Arınç'ın yaptığı konuşmayı protesto etmiş ve taşıdıkları dövizlerle devletin kadın ve beden politikalarına karşı feminist mücadelenin tavrını net bir şekilde ortaya koymuştur.

Datçalı feminist kadınların dövize yazdığı "Gülme, devrimci bir eylemdir." sloganı, insanlığın kültür tarihinde, gülmenin işlevi ile ilgili engin düşünceleri olan Rus düşünür Alexander Herzen'e ait olup yüzyıllar önce söylenmiştir. Herzen'e göre gülme, devrimci bir eylemdir ve gülmenin şakaya gelir bir yanı yoktur. Ona göre tarihte, Voltaire'in gülmesi, Rousseau'nun ağlamasından daha yıkıcıdır ve insanlık, gülme hakkından vazgeçmemelidir (Akt. Bahtin, 2019: 115-116).

Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu, sürekli bir mağduriyet hikayesi yaratarak TV ekranlarında ağlayan Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç'a, Herzen'in "Voltaire'in gülmesi, Rousseau'nun



Resim 19: Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'ndan Bülent Arınç'a cevap

ağlamasından daha yıkıcıdır." sözüne göndermede bulunurcasına "Sen ağlamana bak! Kadınlar kahkaha atmaya devam edecek!" cevabını vermektedir.

Bahtin'e (2019: 117) göre gülmenin ayrıcalıkları vardır. Sansürden, baskıdan ve ölüm cezasından bir noktaya kadar kurtuluş sağlamaktadır. Gülme edimi, insanı, dışsal

sansürden kurtarmakla kalmaz, her şeyden önce, büyük içsel sansürden kurtarmaktadır. Kahkaha, binlerce yıldır insanda yer etmiş korkulardan, kutsal olandan, yasaklamalardan, geçmişten, iktidardan duyulan korkudan kurtarmaktadır. Gerçek anlamıyla iktidarların ve gücün peçesini aralamakta ve insanların gözünü, yeni olana, geleceğe açmaktadır. Gülme, iktidarlar için bir baskı aracıyken halkın elinde bir özgürlük aracına dönüşmektedir.

2019'un son aylarında Şili'de kadın cinayetlerini protesto etmek için performatif bir eylem şeklinde meydanları dolduran Las Tesis Dansı, tüm dünyaya yayılmış ve İstanbul Kadıköy'de de bu performatif eylem sırasında, polisler 6 kadını gözaltına

almıştır. Bu kadınlardan biri olan Nisa Öğretmen, onlarca polisin arasında elleri kelepçeli, Türkiye'deki muhafazakâr ideolojinin baskı aygıtlarına, yüzünde alaycı bir gülümsemeye karşılık verirken



Resim 20: Nisa Öğretmen, Kadına Karşı Şiddet Protestosu, Aralık 2019, İstanbul.

aktivist bir kamera tarafından fotoğraflanmıştır.

Nisa Öğretmen; “Haklıysanız eğer ne korku ne de endişe duyuyorsunuz. Aklınıza sadece gülümsemek geliyor.”<sup>32</sup> diyerek hakikate ve kadın mücadelesinin haklılığına vurgu yapmakta ve içinde bulunduğu o baskı ortamında “gülme” ile güçlü kaldığını ve gülmenin gücünü vurgulamaktadır.

Fotoğraf karesinde, Bahtin'in dediği gibi gülme, hakikatin ve haklılığın dışsal bir görünümünü almakta ve aynı zamanda gücün, dünyevi iktidarların, dünyevi üst sınıfın, ezen ve kısıtlayan herkesin, her şeyin zayıflığının, kırılabilirliğinin altını çizmektedir (Bahtin, 2019: 115-117). Michael Holquist (2019: 24) de “Gülmenin

<sup>32</sup> <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/ogrencilerim-beni-kahraman-gibi-karsiladi-1709537> Erişim tarihi: 15.10.2020

aşındırıcı etkisi, baskıyı, gülme yoluyla def etmektedir.” diyerek Bahtin ile benzer düşüncelerini paylaşmaktadır.

Gülme eyleminin, hicvetmenin, farklı jest ve mimikler kullanmanın, karnaval kültürüyle feminist protestolar arasında benzer olmasının yanı sıra dans ve şarkıların varlığı da benzerdir.



Muğla’da kadınlar, 8 Mart *Resim 21: 8 Mart etkinliği, 2020, Muğla*

etkinliğinde, bendir çalarak türküler, kahkahalar ve sloganlar eşliğinde meydanlara çıkmış, böylece Türkiye’nin dört bir yanında kadınlar, feminist bir yaşama olan inançla eril sisteme karşı bir isyanı, rengarenk giysileri, çaldığı enstrümanları, halayları ve zılgılarıyla kolektif bir beden olarak deneyimlemiştir. Bir karşı-kültür olarak tanımlanan karnavalda, dikkat çekici renkli kıyafetler, dikkat çekici farklı insan ve enstrüman sesleri, şarkılar, bağırımlar ve danslar, ortamın karnavalesk ruhunu besleyen önemli yapı taşlarını oluşturmaktadır.

Bahtin’e (2019: 115) göre gülme, zamanın kesintisiz akışının öznel, bireysel ve biyolojik bilinci değil; tüm insanların toplumsal kolektif bilincidir. İnsan, zamanın bu akışını, şenlikli karnaval meydanında, karnaval güruhunun içinde, farklı yaş grubu ve toplumsal sınıftan başka bedenlerle temasa geçerek derinden deneyimlemektedir. Sürekli olarak büyüyen ve yenilenen bir topluluğun üyesi olduğunun farkına varmaktadır.

Bahtin'in dediği gibi kadınların eylemlerinde attığı kahkaha ve zılgıtlar da öznel değil; kolektif feminist kimliğin kahkahası ve zılgıtıdır. Özellikle 8 Martlarda, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de kadınlar, farklı statü, ırk, dil, din ve kuşak aidiyetleriyle meydanlara



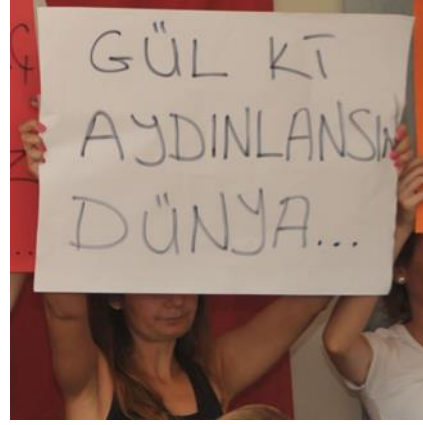
*Resim 22: 8 Mart etkinliği, 2020, Diyarbakır*

çıkmakta ve yaşamı üreten öznel olarak taleplerini ve hayallerini haykırmaktadır. Aynı zamanda günümüz iletişim teknolojilerinin sağladığı olanaklar çerçevesinde, #8M hashtagiyle, evrensel feminist kolektif bir kimliğin karnavalesk protestolarına sahne olmaktadır. Böylece atılan her bir kahkaha, bireysel olmaktan çıkıp feminist kolektif kimliğin, ataerkiyi alaya alan, onu alaşağı eden devasa grotesk bir kahkaya dönüşmektedir.

Bahtin (2019: 122), feodalizmin yıkılışından modern bir dünyaya geçiş sürecine dair “İlerlemeci Avrupa'nın, yüzlerce yıllık feodalizmi mezara sokarken patlattığı kahkahanın sağır edici gürlmesi, insanlık tarihinde bir ideoloji değişikliğinin neşeli ve belirgin kanıtıdır.” dediği gibi kentlerde, meydanlarda, sokaklarda ve sosyal medyada, kadınların attığı her bir kahkaha da ataerkinin binlerce yıllık iktidarının yıkılışının ve kadınların, ataerkinin prangalarından kurtuluşunun kahkahası olmaktadır.

Bahtin'e (2019: 122-142) göre kahkaha, ideolojik duruşu, felsefesi, estetiği kısaca gücüyle karnaval kültürünün sınırlarını aşmakta ve ideolojik yaşamın tüm alanlarına sızmaktadır. Kahkahanın politik gücü, farklı alanlarda yeni bir farkındalık yaratmakta ve bu farkındalık, en radikal anlatımını gülmede bulmaktadır.

Bahtin'in bahsettiği kahkahanın ideolojik, felsefi ve estetik gücüne dair deneyimler, Türkiye'de feminist harekette, erkek politikacıların mizojenik söylemlerine karşı oluşturulan karşı söylemler ve performanslarla bir karnaval ortamı renkliliğinde yaşanmaktadır. Gülmenin ideolojisine dair bir ifade de 2014'te İzmir de yapılan bir basın açıklamasında



*Resim 23: İzmir , Basın Açıklaması, 2014.*

döviz yazısı olarak gündeme yansımıştır. Aydınlık bir yaşam için gülme, bir koşul olarak sunulmuştur. Feminist hareketin birçok eyleminde tanık olunduğu gibi kahkaha, iktidardan kaynaklanan baskıya karşı durmakta, umudu çoğaltmakta, alternatif hakikatleri açığa çıkarmakta ve aydınlık bir toplum sunmaktadır.

Bahtin'e (2019: 116-119) göre şarkılarla, danslarla kimi zaman sövgülerle ifade edilen bu gülen hakikat, iktidarları itibarsızlaştırmaktadır. Gülme, korkuyu değil; bir güçlülük ve dayanıklılık hissini ifade etmekte; yaratıcı edimler olan doğum, yenilenme, doğurganlık ve bolluk hep aydınlıkla ilişkilenebilir; doğacak şeylerin geleceği ile ilişkili olup hep onların yolunu açmaktadır. Bahtin'e göre gülme, tarih boyunca hiçbir dogma yaratmamış, otoriter ve insanları bastırıp körleştirmeye yönelik bir araç olmamış; daima özgürlüğe giden bir yol olarak görülmüştür. Bu nedenle de ciddiyet insanlara güven vermezken şenlikli gülme insanlara güven vermektedir.

2000 sonrası feminist hareket, kadın koroları, şarkılar ve danslarla feminist mücadeleye dair mesajlarını, şenlikli bir atmosfer içinde üretmektedir. Örneğin, İstanbul Eğitim-Sen 2 No'lu Şube Kadın Müzik Topluluğu "Koro Mor" feminist mücadele için birkaç şarkı bestelemiş, Temmuz 2021'de "İsyan Var" adlı şarkıyı İstanbul Sözleşmesi'ne sahip çıkmak için koreografik bir anlatımla klip şeklinde

yayımlamıştır.<sup>33</sup> Yine Nar Kadın Dayanışması örgütü, farklı temalardaki eylemlere çağrı niteliğinde şarkılı ve danslı videolar çekmekte ve bu videoları sosyal medya hesaplarından yayımlanmaktadır. Nar Kadın Dayanışması, 2018, 8 Mart eylemlerine çağrı videosu niteliğinde “İsyana Kat-caz Kahkaha”<sup>34</sup> adlı bir şarkı bestelemiştir.

<p>İSYAN VAR! Anıtsayaç'ta bu kadar kadın ismi Yeter artık, yeter çıkalım zıvanadan Hayatımız bizim vazgeçmiyoruz! İSYAN VAR İSYAN VAR İSYAN!</p> <p>Kadınlara barikat, katillere iyi hal Genel ahlakınız, aileniz batsın. Uçtuk sıcak yuva masalından İSYAN VAR İSYAN VAR İSYAN!</p> <p>Biter mi sandın bizdeki direnç? Bizim değil sizin uykunuz kaçsın. Susma haykır, susma bitsin! İSYAN VAR İSYAN VAR İSYAN!</p> <p>İşsizliğe, yoksulluğa mahkum değiliz. Parça başı, esnek, sen çalış evden. Tencere, tava dursun dünya! İSYAN VAR İSYAN VAR İSYAN!</p> <p>Gece gece dışarda ne işim var sana ne? Beyaz atlı prens hadi kuzum evine. Makbul değiliz, çıktık zıvanadan! İSYAN VAR İSYAN VAR İSYAN!</p> <p>Patriyarka gri, biz rengarenk. Hande bize bakıyor, burdayız aşkım! Alışın gitmiyoruz, çıktık zıvanadan! İSYAN VAR İSYAN VAR İSYAN!</p> <p>Barikata, gaza karşı dayanışma, Geliyor öfke, coşku, kahkaha. At bir slogan, çık zıvanadan! İSYAN VAR İSYAN VAR İSYAN!</p> <p>Sözümüz, sesimiz, rengimizle, Sahip çıktığımız hayat bizim. Ritmik zıpla, durma dans et! İSYAN VAR İSYAN VAR İSYAN!</p> <p>Beden bizim, karar bizim! İstanbul Sözleşmesi bizim! Biz buradayız, her yerdeyiz!</p>	<p>İSYANA KAT-CAZ KAHKAHA Çekilin kardeşim peşimden Bana ne hocam müftü sözünden Yeaaaaa ohhhh yeaaaaa İtaat etmem, boynumu eğmem Gelecek benim, özgürüm ben Yeaaaaa ohhhh yeaaaaa</p> <p>İsyana katcaz kahkaha Baloya gitme Sindirella Adım adım umutla Haydi haydi 8 Mart'a</p> <p>Eteğin fir fir neşemde pır pır Evde balkon yok bitmiş dırdır Saçını kesmiş Rapunzel asi, Deyyus düşmüş, ah bu da nesi? Yeaaaaa ohhhh yeaaaaa</p> <p>İsyana katcaz kahkaha Baloya gitme Sindirella Adım adım umutla Haydi haydi 8 Mart'a</p> <p>Gece ile sokak benim sana ne Aman be herkes her şeye nane Yeaaaaa ohhhh yeaaaaa Rüzgarlı asi deli divane E, hadi adımla özgürlüğe Yeaaaaa ohhhh yeaaaaa</p> <p>İsyana katcaz kahkaha Baloya gitme Sindirella Adım adım umutla Haydi haydi 8 Mart'a</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>33</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=zx22o2v5Dfw> Erişim Tarihi: 22 Temmuz 2021

<sup>34</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=X7PyhDTP-mE> Erişim Tarihi: 22 Temmuz 2021

İstanbul Sözleşmesine sahip çıkmak için yazılan “İsyan var” adlı şarkıda, kadın cinayetleri, kadın yoksulluğu, kadınların kimlik çeşitliliği, isyan ve direniş gibi temalar ekseninde oluşturulduğu görülmektedir. “İşsizliğe, yoksulluğa mahkum değiliz. /Parça başı, esnek, sen çalış evden.” dizelerinde Marksist-sosyalist feminizmin söylemi (bkz. s.177), “Patriyarka gri, biz rengarenk. /Hande<sup>35</sup> bize bakıyor, burdayız aşkım!” dizelerinde transfeminizm ve queer teorinin izi (bkz. s.196 ve 199), “Beden bizim, karar bizim!” dizesinde ise biyoetik feminist kuramın (bkz. s.202) etkisi görülmektedir.

### 3. Feminist Bir Biyo-politika İçin Kadının Bedensel Grotesk Metamorfozu

Türkiye’de 2000 sonrası feminist hareketin, en çok söz ürettiği alanlardan biri de devletin beden politikalarıdır. Eril bir zihniyetle beden ve cinsellik üzerine üretilen politikalarla erkekler daha fazla güçlenirken kadın ve LGBTIQ+ bireyler ise bedenleri ve cinsel yaşantılarından dolayı utandırılma, ezilme, ötekileşme ve şiddete maruz kalmaktadır. Bu yüzden kadınlar, egemen beden politikalarını eleştirirken karnavalesk kuramın grotesk beden imgesini, iki hat üzerine kurmaktadır: a) Bedensel ve cinsel performansıyla şişirilmiş bir erkeklik egosunu alaşağı etmek için kullanılan grotesk bedensel imge ve b) Gizlenmiş, ayıplanmış ve ötekileştirilmiş kadın bedenini görünür kılmak için kullanılan grotesk bedensel imge.

Feminist hareket, karnavalesk kuramda geçen grotesk imge kurma yöntemini, devletin beden veya cinsellik politikaları üzerine kamusal alanda dikkat çekmek, bu politikaları tartışmaya açmak ve değiştirmek için kullanmaktadır.

<sup>35</sup> Hande Kader, 2016’da translara yönelik nefret cinayeti sonucu hayatını kaybeden trans bir kadın ve LGBTIQ+ hakları savunucusu. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Hande\\_Kader\\_cinayeti](https://tr.wikipedia.org/wiki/Hande_Kader_cinayeti) Erişim Tarihi: 22 Temmuz 2021

Karnavalesk kuramın grotesk imge kurma yönteminde hem yıkıcı hem de yapıcı eylemlerle işleyen üç süreç bulunmaktadır: a) bedensel uzuvları deforme etme ve bozma; b) yerleşik gerçekliklere meydan okumak ve yenilerini inşa etmek için farklı bedensel uzuvları birleştirme; c) bedensel metamorfik olanaklara kapı aralama. Bu grotesk imgeler, birbirlerini dışlamamakta, imgesel yöntemlerle mükemmellikten canavarlığa uzanabilmekte ve var olan bedensel uzva başka bir açıdan bakılabilmelerini sağlamaktadır. Grotesk, "trans-" kavramı ile daha iyi anlaşılabilir. Grotesk, sınırları bozan, parçalayan, birleştiren, taşan ve istikrarsızlaştıran şeylerle tanımlanmaktadır (Connelly, 2003: 2- 4).

Grotesk gerçeğin temel ilkesi, itibarsızlaştırmak, yani yüksek, ruhani ve ideal olanı, yukarıdan aşağıya indirmektedir. Grotesk yöntemle özel toplumsal fenomenler, yerden yere vurulmaktadır. Özellikle erotik anlamda ters yüz edilmiş bir biçim, itibarsızlaştırmada oldukça önemlidir. Eski zamanlardan beri grotesk gerçeğin bütün biçimlerini belirleyen halkın gülüşü, bedenin alt bölgeleriyle ilintilidir. Bu yüzden de fallusu temsil eden bazı objeler, karnavallarda sürekli belirmektedir. Bu objelere veya bu objelerin taşıdığı simgesel anlamlara yönelen kahkaha, o toplumsal fenomeni itibarsızlaştırmakta ve dünyevileştirmektedir. İtibarsızlaştırmak, daha adil bir dünya yaratmak için hem öldürmek hem gömmek hem de tohum atmak için kullanılmaktadır. Bu itibarsızlaştırma, taze bir canlılığın tezahürleri için yapılmaktadır (Bahtin, 2019: 46-50, 350).

**a) Bedensel ve cinsel performansıyla şişirilmiş bir erkeklik egosunu alaşağı etmek için kullanılan grotesk bedensel imge**

2000 sonrası feminist hareket, grotesk imge kurma yöntemiyle bir yandan patriyarkal sistemin göklere çıkardığı erkek bedenini, parçalara ayırıp bu “kutsanmış gücü” değersizleştirmeye çalışırken diğer yandan da bin yıllardır, ataerkil sistem tarafından

değersizleştirilmiş kadın bedenini görünür, özgür ve değerli kılmaya çalışmaktadır. Grotesk imge kurma yöntemiyle yürütülen mücadelede amaç, kadın ve LGBTIQ+ bireylerin bedenini, ataerkil politikaların sınırlarından çekip özgürleştirmek ve öznelerin, kendi bedenleri üzerine söz söyleme hakkını kazanmasını sağlamaktır.

Ataerkil sistemde, erkeğin gücünün toplandığı en simgesel organ, penistir. Bu, Antik Yunan'da, büyük bir penisle simgelenen Bereket Tanrısı'ndan günümüz modern erkek imgesine kadar bu şekilde



Resim 24: Feminist Gece Yürüyüşü, İstanbul, 2016

devam etmektedir. Dolayısıyla feminist hareket, ataerkil sistemin olumlayarak erksel bir anlam yüklediği erkek cinsel organına, grotesk imge yapısını kullanarak bu erki parçalayıp değersizleştirmek istemektedir. Feminist hareket, erkeğin bedeninde toplanmış bu sembolik iktidarı, metamorfaza uğratıp erkek bedeninden çekip almak için de sloganlarında “penis”, “çük”, “fallus” kavramları, alay edilen bir üslupla sıkça kullanılmaktadır. 2016 yılında, İstanbul'da yapılan Feminist Gece Yürüyüşü'nde “Çükünüz Gücünüz Değildir.” yazısının yer aldığı bir dövizle penisin, bir gücü temsil etmediği kafiyeli/redifli bir sözcük oyunuyla karnavallaşan eylem alanlarına taşınmıştır. Dolayısıyla feminist hareketin grotesk bedensel imge yapısını kullanması, itibarlı olarak addedilenle mücadelede önemli bir yöntem olmaktadır.

Kadınlar, feminist eylemlerde kullanılan “penis”, “çük”, “fallus” gibi kavramların itibarsızlaştırılmasıyla toplumda inşa edilen kurmaca erkeklik olgusuna dikkat çekmek istemekte ve erkeklerin yaşamı boyunca inşa edilen bu sürecin, kadınların yaşamını olumsuz etkilediğini vurgulamaya çalışmaktadır.

Bu vurgu üzerinden eylemlerde, erkeklik kurmacası ve erkeklerin cinsel organının gücü, kadınların taşıdığı dövizlerin konusu olmakta, fallus üzerinden hicivsel bir dille erkeklik olgusu sorgulanmakta ve bu güç, alaşağı edilmeye çalışılmaktadır. Genelde günlük konuşma dilinden tıp literatürüne, mitolojiden sanata, erekte olmuş bir fallus, erkek gücünün sembolü olarak imlenirken



Resim 25: Feminist Gece Yürüyüşü, 2018, İstanbul

feminist kadınlar ise “Erkeklik Nedir? Küçülebilen Bir Şeydir.” ifadesiyle eylemlerinde bu fallusu, ereksiyon dışındaki küçük biçimiyle ele alıp o gücün sönümüne vurgu yapmaktadır. Erkeklik ile fallus arasında bağ kurularak toplumsal-kültürel alanda inşa edilen kurmaca erkekliğin fallus gibi değişebileceği vurgulanmakta, ataerkil kültür, fallusun küçülmüş hâli üzerinden esprili bir dille diyalogik bir zemine çekilerek farklı bir hakikat olarak tartışmaya açılmaktadır.

Aynı zamanda feminist kadınlar, erkeklerin, kadınları, küçümseyen bir üslupla kadınlara bir şeyler anlatması anlamına gelen İngilizce “mansplaining”<sup>36</sup> kavramını, grotesk bedensel ve dilsel imgelem yöntemini kullanarak Türkçe’ye “a-çük-lemek” olarak kazandırmıştır. Feminist yazar Rebecca Solnit’e göre bu fenomen, “aşırı özgüvenin ve bihaberliğin kesişimi”nde ortaya çıkmaktadır.<sup>37</sup> Kadınların, ataerkil toplumlarda çok sık yaşadığı bu duruma, “a-çük-lemek” kavramının dışında yine grotesk bedensel ve dilsel imgelem yönteminiyle oluşturulmuş farklı kavram önerileri

<sup>36</sup> Mansplaining, İngilizcede man (erkek) ve explaining (izah etmek veya açıklık getirmek) sözcüklerinin birleşmesiyle oluşan ve "birine, karakteristik olarak bir erkek tarafından bir kadına, küçümseyici veya büyüklük taslayan bir biçimde bir şeyler anlatmak" anlamına gelen türetme bir sözcüktür. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Mansplaining> Erişim Tarihi: 17 Temmuz 2021

<sup>37</sup><https://tr.wikipedia.org/wiki/Mansplaining#:~:text=The%20Atlantic%20dergisinden%20Lily%20Rothman,erkek%20taraf%C4%B1ndan%20bir%20kad%C4%B1na%20yap%C4%B1lmas%C4%B1d%C4%B1r%22.&text=T%C3%BCrk%C3%A7e'ye%20a%C3%A7%C3%BCklama%2C%20a%C3%A7%C3%BCkleme%20ya%20da%20erkekleme%20olarak%20%C3%A7evrilm%C5%9Ftir.> Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2021

de gelmiştir: “sıkzah etmek”, “çükümsemek”, “açük oturum.”<sup>38</sup> Feminist kadınlar, eril bir zihniyetle erkekliği güçlendirmek için kurulmuş erkek argosunu, tersine çevirerek erkek argosundan sözcüklerle bu zihniyeti aşındırmaktadır.

Hâkim düzende otorite veya güç, sözde parçalanamaz ve tahrip edilemez bir olgu olarak kabul edilmektedir. Oysa grotesk imgelem, kahkaha efektini de yanına alarak karnaval ortamında, resmi dünyanın parçalara ayrılması mümkün olmayan bedenini ve sınırları belirlenmiş dilini bozarak hicivsel bir retorik oluşturmaktadır. Resmi söylem tarafından idealize edilmiş tek parça beden, parçalarına ayrılarak yeni ve yaratıcı olasılıkların doğuşuna imkân sağlamaktadır. Karnaval, grotesk bedensel ve dilsel imgelem yöntemiyle ciddiyeti ve yıkılmaz tekilliği parça parça ederek çoğulcu ve şenkli yeni bir dünyanın müjdesini vermektedir (Kıpçak, 2016: 128).

Feminist ve queer eylemlerde, heteroseksist bedenlerin parçalara ayrılmasıyla heteroseksüel tutarlılığa dair düzenleyici kurgu, kesintiye uğramakta ve heteroseksüel düzen, tanımlayıcı iktidarını yitirmektedir. Böylece düzenleyici sistemin, “mutlak”ı tanımladığını iddia ettiği cinsel alanın, aslında değişebilir normlar olduğu ortaya çıkmaktadır (Butler, 2014: 224).

#### **b) Gizlenmiş, ayıplanmış ve ötekileştirilmiş kadın bedenini özgürleştirmek için kullanılan grotesk bedensel imge**

Kadınlar, feminist eylemlerde, grotesk bedensel imgeyi, erkeğin bedeni veya erkeğin cinsel organı odaklı bir iktidar yoğunlaşmasını aşındırmak için kullanırken kadının bedenine dair imgeleri de kadını, ataerkil sistemin baskısından özgürleştirmek için kullanmaktadır. Feminist aktivistler, grotesk bedensel imgeyle ezilmiş, aşağılanmış, dışlanmış, ayıplanmış ve örtülmeye çalışılmış kadın ve LGBTIQ+ bireylerin bedeni için yeni ve özgür bir bedensel politikanın olanaklarını tartışmaktadır.

<sup>38</sup><https://www.Sharfililer.com/yoksa-size-hala-acuklamadilar-mi/>Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2021

Dolayısıyla kadınlar, feminist bir biyo-politika için çoğulcu ve şenlikli yeni bir dünyanın müjdesini, grotesk bedensel bir retorikle “Memeler başkaldırdı.” şeklinde tanımlamaktadır. Türkiye’de hükümet yetkilileri, muhafazakâr politikalarıyla kadının cinsel ve üreme organlarının adının, kamusal alanda ağza alınmasından



*Resim 26: Feminist Gece Yürüyüşü, 2016, İstanbul.*

rahatsızlık duyarken kadınlar, üreme ve cinsel organlarını rahatlıkla dile getirmektedir. Aktivist kadınlar, Urfa yöresinin “Dam Üstünde Un Eler” türküsünde geçen “Memeler Başkaldırdı” dizelerine atıfta bulunarak halk arasında bir zamanlar popüler olmuş, anonimleşmiş bir kültürel ürünü, feminist bir anlamla tekrar gündeme getirip yani kamusal hafızada yer alan kültürel bir ürünü, feminist direnişle yüklenen yeni anlamlarla kamusal hafızaya tekrar sunmakta, feminist direnişin tema ve araçlarını beslemekte, mücadeleyi, kolektif hafızadaki bu referanslar üzerinden yapınca beraberlik hissini güçlendirmektedir.

Kadınlar, kadın bedenini, kadının cinsel organlarını, bedensel üreme döngülerini, hijyen ve sağlık açısından ihtiyaçlarını ve cinsel arzularını, feminist eylemlerde yüksek sesle dile getirmekte ve bunu, kamusal alanda tartışmaya açmaktadır.

Grotesk imge, dönüşüm halinde olan bir fenomeni; doğumdan ölüme, büyümeden oluşa doğru giden, henüz tamamlanmamış bir metamorfozu yansıtmaktadır. Bu metamorfozun zamanla ilişkisi, grotesk imgenin belirleyici özelliklerinden birisidir. Grotesk imgeler, zamansal açıdan döngüsel değişimlerin biyo-kozmik akışında var olmakta; yani doğanın ve insanın üremeye ait evrelerinde hareket etmektedir. Çiftleşme, hamilelik, doğum, büyüme gibi tüm bu zamansal döngüler, grotesk imgeler sisteminin temel unsurlarını oluşturmaktadır (Bahtin, 2019: 50-51).



2016

Karnavalesk kuramın, bedensellik ve kozmik-zamansallığın kesişiminde konumlandığı çiftleşme, hamilelik, doğum ve ergenlik gibi insanın grotesk bedenine dair tüm biyo-kozmetik zamansal döngüler, devletlerin beden politikalarının konusudur. Özellikle muhafazakâr liderler, ataerkil sistem gereği, kadının biyo-kozmetik döngülerine dair söz söylemeyi ve bu döngüleri denetlemeyi sevmektedir. Özellikle kadının ergenlik dönemi, cinsel yaşantısı, hamilelik süreci, iktidarların baskılamaya ve kontrol altına almaya çalıştığı süreçlerdir. İktidarlar, devlet politikalarıyla kadınların, özellikle içinde özgürleşme ve direnme pratikleri barındıran çiftleşme, hamilelik, doğurma ve ergenlik gibi biyolojik döngülerini kontrol altında tutmak istemektedir. Ancak feminist hareketin özneleri, biyoetik feminist kuramın (bkz. s.202) da feminist praksise katkılarıyla kendi bedenleri üzerindeki bu kontrol politikalarını, “Sevişirim Evlenmem, Hamile Kalırım Doğurmam, Sana Ne Tayyip!” diyerek reddetmektedir.

Heteroseksüel ilişkilerin ve heteronormatif cinselliğin “normal” ve “meşru” yollarının tanımlandığı toplumsal cinsiyet rejiminde, evlilik dışı cinsellik deneyimi dışlanmakta, cinsellik, evlilik bağıyla yalnızca üremeye indirgenmekte hatta çocuk sayıları dahi belirlenmektedir. Kısacası bu gibi baskı biçimleri, beden politikaları aracılığıyla cinsellik rejimi ekseninde, devletler tarafından denetlenmektedir. Doğurganlık yoluyla anneliğin düzenlenmesi, sağlık söylemi, zayıflama, ideal güzellik ve moda endüstrisi aracılığıyla kadının bedeni belli şablonlara sokulmaya çalışılırken (Öztañ, 2019: 35) biyoetik feminizm, ideal bedenlere sahip olunmasını empoze eden kapitalist ve ataerkil toplumsal normları reddetmektedir (bkz. s.202).

Karnavalesk grotesk bedenler, incelik, güzellik, moda ve temizlik kaygısı gibi hiçbir denetim ve disiplin aracına tabi olmadığı için tüketim toplumundan

dışlanmaktadır. Güzel, temiz, ince, uzun ve estetik bir görünüşüne sahip olmanın, kel, göbekli, bıyıklı, tüylü-kıllı olmamanın boğucu söylemi karşısında direniş de karnavalesk unsurlarla bedende cisimleşip bu kalıplara bilinçli olarak uymayarak muhalif bedenleri oluşturmaktadır (Işıkdoğan, 2007: 52). Karnavalın grotesk bedeni, kendiliğindenliğin, orantısızlığın, dolaysızlığın bedenidir, pürüzlerle dolu maddi bedendir; bu beden güzel, simetrik, ideal, belli bir mesafeden algılanan klasik beden, ideal beden karşıtını göstermektedir (Featherstone, 1996:136).

Karnavalesk ve feminist kurama göre grotesk beden, tamamlanmış ve dünyanın geri kalanından ayrılmış değildir. Bahtin'e (2019: 52-53) göre:

“Beden, akışkandır, kendine büyük gelmekte ve kendi sınırlarını aşmak istemektedir. Grotesk bedende vurgu, bedenin dış dünyaya açılan, dış dünyanın bedene girdiği ve oradan yine dışarı fıskırdığı uzuvlarıyla ilgilidir; yani bedenin, dışarıyla bağlantısını kuran noktalarıyla... Bedendeki delikler ve tümseklerle... Memeler, penis, göbek, ağız, vajina, anüs... Her daim tamamlanmamış, her daim yaratma halinde olan uzuvlar... Dolayısıyla bu oluş haliyle beden de kozmik döngüye dahil olup yenileme ilkesine dayanmaktadır. Grotesk beden, tohum ekilmiş, bağrından taze filizlerin fıskırmaya hazırlandığı bir toprağı hatırlatmaktadır.”



Resim 28: 8 Mart 2016

Feminist hareket, ataerkil iktidarlar tarafından törpülenmeye, ayıp öğretisiyle saklanmaya çalışılan meme uçları, hamile göbekler, vajina ve klitoris gibi çıkıntısız ya da girintisel uzuvlar üzerinden politika üretmektedir. Çünkü; ataerkil iktidarlar, kadın bedenini kontrol etmek amacıyla özellikle kadınların bu uzuvlarını yok sayan eril söylemleri sıkça kullanmaktadır. 2016'da yapılan 8 Mart eyleminde, taşınan bir dövizde “Meme Uçları Vardır!” diyen kadınlar, erkekler için cinsel bir tahrik noktası sayılan ve dolayısıyla yok sayılmaya çalışılan meme uçlarının, kadının bedeninde var olduğunu kamusal alanda dile getirmektedir.

2013 yılında, TRT ekranlarında Avukat Ömer Tuğrul İnançer'in "Hamileliği davul çalarak ilan etmek bizim terbiyemize aykırıdır. Böyle bir karınla sokakta gezilmez. Her şeyden



önce estetik değildir. 7-8 aydan sonra *Resim 29: TRT önünde 'Diren Hamile' Eylemi, 2013, Ankara*

anne adayını biraz hava almak için beyinin otomobiline biner, biraz dolaşır. Sonra, akşam üstü çıkarlar... Şimdi ise maşallah, kanatlısı kanatsız televizyonlarda uçuyor. Ayıptır ayıp. Bunun adı realizm değildir. Bunun adı terbiyesizliktir."<sup>39</sup> şeklindeki açıklaması, kadın bedeni üzerinde tahakküm kurmak isteyen eril zihniyetin örneklerinden bir tanesi olmuştur. Bu konuşmanın üzerine feminist kadınlar, farklı şehirlerde "Diren Hamile" eylemleri örgütlemiş, bu eylemlerde, özellikle hamile kadınlar, göbeklerinin ön plana çıktığı grotesk bedensel performanslar sergilemiştir.

Toplumsal hareketler içinde direnişe, direniş, iktidar ve toplumsal değişim arasındaki ilişkiye odaklanan "direniş çalışmaları" (resistance study), dikkatleri, "diren!" veya "resist!" çağrılarıyla direnişe yöneltip demokrasi, kültür, güvenlik ve kadın sorunları konularını gündeme taşıyarak muhalefeti temsil eden çok sayıda eylem biçimi üretmektedir. Bu bağlamda, yerel gruplar ve bireyler tarafından yapılan gündelik direniş örneklerinin yanı sıra, güç ilişkileri ve biyo-politikanın çeşitli yönleri üzerine eylemler son derece önemlidir (Cassegard ve diğ., 2021). Türkiye'de, hamile kadınların hedef alındığı açıklamadan sonra, "hamilelik" kadının bir gerçekliği olarak "diren!" çağrısıyla feministlerin biyo-politika temalı eylem repertuarını güçlendirmiştir.

Bahtin'e (2019: 332) göre "bedenin tüm delikleri, iktidarlar tarafından kapatılmaya ve bedenin vadileri öbür bedenlerle ve dünyayla kaynaşmaya kapalı bir

<sup>39</sup><https://www.youtube.com/watch?v=9JYO7cMZ5Y0>

bireysellik içine hapsedilmeye çalışılmaktadır. Resmi kültür ve dilin sözel normları, doğurganlık, hamilelik ve doğum ile ilgili her şeyi yasaklamaktadır.”

Bahtin’in iktidarlara dair yaptığı bu tespiti, kadınların varlığını eril bir dille sürekli tanımlayan Türkiye’deki cinsiyet rejimlerinin politik bakışıyla örtüşmektedir. Feminist aktivistler, kadınların erkekler tarafından tanımlanmasına hem sokaklarda, parklarda, meydanlarda hem de sosyal



*Resim 30: "Diren Hamile" eylemi, İstanbul, 2013*

medya platformlarında “diren hamile” eylemleriyle karşılık vermiştir. Kadınlar, iktidarların hamile kadınlardan duyduğu rahatsızlığa karşı hamile göbeklerini açarak dans etmiş, göbeklerini, bir döviz veya afiş gibi kullanarak üzerine yazılar yazmıştır. Feminist kadınlar, üreme süreçlerine dair bedensel gerçekliğini, hamilelik süreçleriyle barışık, sevgi ve canlılık dolu ruhlarını, bir karnaval havasında kamuoyuyla paylaşmıştır.

Yeni toplumsal hareketler ve feminist harekette, protestocuların bedenleri ve uzuvları, onların görünürlük stratejilerinde kilit bir roledir. Böylece çağdaş toplumsal hareketlerde görsellik, görünürlük ve bunların dijital ağlar aracılığıyla paylaşılması ana kaynaklardır. Aktivistler, sloganları ve politik açıklamaları için bedenlerinin tuval olduğuna inanmakta ve aktivistlerin bedenleri, performatif anlatının doruk noktasına ulaşabilmekte (Hermansen ve Roberto, 2020: 101-104), böylece groteskleştirilmiş imgelerle performatif bedenler, kamusal alanda biyo-politik özgürlüğe dair sınırları zorlamaktadır. Bu performatif eylemlerde, beden veya uzuvlar, mesajın iletiildiği bir medya aracı olarak kullanılabilir ve aktivistler giderek daha yaygın bir şekilde kendi bedensel performatif görüntülerini yaratmakta ve bu görüntüleri yaymaktadır. Dolayısıyla aktivist araştırmacılar için performatif etnografi çalışmaları doğmaktadır.

Devletin toplumsal cinsiyet rejimleri çerçevesinde ürettiği beden politikaları, Bahtin'e (2019: 55) göre "bedenin tamamlanmamışlığına, büyümesine ve tomurcuklanmasına işaret eden her şeyi yok etmekte, bedenin yumrularını, çıkıntılarını kesip atmakta, bedenin yeni sürgünlerinin ve tomurcuklarının işareti olan bedensel tümsekleri budamakta ve bedenin haz deliklerini kapamaktadır. Bu iktidarlar, bedenin tamamlanmak bilmeyen doğasını sır gibi saklamaktadır."

Feminist aktivizm, eril iktidarlar tarafından dışlanan kadın bedenlerinin görünürlüğüne bir karnaval havasında odaklanmaktadır. Feminist aktivizmin amacı, ataerkil güçlere meydan okumak, ötekileştirilmiş kadın bedenini özgürleştirici değerlerle yüklemek ve kadınların kendi varlığıyla gurur duymasını sağlamak için eylemler organize etmektir (Hermansen ve Roberto, 2020:103).

Bahtin'in, iktidarların, bedenin doğasını bir sır gibi sakladığı tezini Türkiye bağlamında ele alan en çarpıcı örnek, Başbakan yardımcısı Bülent Arınç ve milletvekili Aylin Nazlıaka arasında, 2012 yılında TBMM'de yaşanmıştır. Aylin Nazlıaka'nın kürtaj tartışmasında dile getirdiği; "Başbakan, vajina bekçiliğini bıraksın." sözlerine karşılık, Arınç; "Aylin Nazlı öyle bir söz sarf ettiniz ki, benim yüzüm kıpkırmızı oldu. Ben o zaman mahcup oldum. Asıl o zaman utandım, asıl o zaman yerin dibine geçtim. Bir evli bir bayan milletvekili, bir çocuğu olan milletvekili kendisiyle ilgili organını nasıl böyle açıkça konuşabilir, nasıl bundan yüzü kızarmaz, benim o zaman yüzüm kızardı, o zaman mahcup oldum."<sup>40</sup> açıklamasında bulunmuş, bunun üzerine kadınların hem sokaklardaki hem de sosyal medyadaki eylemleri coşkulu bir karnaval havasına bürünmüştür:

"Umarım kimse Bülent Arınç'a nasıl doğduğunu anlatmaz, kesin kalp sertesinden gider adam. Sezaryeni yasaklamasalar idi iyiydi bak, karından halloluyordu."

<sup>40</sup><https://www.medyaradar.com/ne-diyek-mahmut-mu-diyek-bulent-arinc-vajinadan-utandi-twitter-sallandi-haberi-92224> Erişim Tarihi: 10 Aralık 2020

“Bülent Arınç bayan milletvekilinin organının olduğunu duyunca yüzü kızarmış. Olmadığını düşünüyordu sanırım.”

“Bülent Arınç'ın "Vajina'ya" kendisinin koyduğu başka bir ad varsa onu söyleyelim bundan sonra.”

“Kadına vajina dediği için kızan; ama mesir macunu dağıtırken 'al bu mesir macununu, senin ihtiyacın var.' diyen Bülent Arınç mı edepli?”

“Devlet benim organım üstünden siyaset yapıyorsa, ben de zarif bir hanım olarak sabaha kadar organımdan bahsederim.”

“Günün ilk kahkahasını Bülent Arınç attırdı: VAJİNA!”

“Bülent Arınç'ın annesiyle babası keşke sadece sarılıp uyusalarmış. Böylece hem bizim için hem onun için utanılacak hiçbir durum kalmazdı!”

“Eee ne diyek Mahmut mu diyek?”

“Arınç, "bi kadının kendi organı için vajina demesi çok ayıp, utanıyorum" demiş. Çok haklı, ecdadımızın da vajinası yoktu zaten.”

“Bülent Arınç "vajina" kelimesinden utanıyormuş. Allah'ımı seven adamın üstüne Cinsel Bilgiler Ansiklopedisi atsin.”<sup>41</sup>

Bahtin'in (2019: 332-333) aktarımıyla Montaigne'e göre: “Bu kadar doğal, bu kadar gerekli ve yasal olan cinsel edim, insanlığa ne zarar verdi ki ondan utanmadan söz etmeye cesaret edemiyoruz? Onu, ciddi, düzgün sohbetlerden dışlıyoruz. Öldürmek, çalmak, ihanet etmek gibi kelimeleri cesurca telaffuz ediyoruz da cinsellikle ilgili konuşmaları ancak fısıltıyla yapmaya cesaret ediyoruz. Ve bunu yasaklayan cinsiyet, bu konuşmaları susturmak konusunda da en çok suçu olan cinsiyettir.”

Bülent Arınç ve Aylin Nazlıaka arasındaki bu tartışmayla gündeme gelen ‘vajina’ kavramı, feminist eylemlerin güncel tartışmalarının odağı olmaya uzun süre devam etmiştir. Kadınlar, Montaigne'nin belirttiği gibi kadınlar için bu kadar doğal bir uzvu, yapılan eylemlerde sık sık gündemine almıştır. 8 Mart 2018 yapılan eylemde



Resim 31: 8 Mart 2018

<sup>41</sup><http://www.objektifhaber.com/bulent-arinca-vajina-tepkisi-147206-haber/> Erişim Tarihi: 15 Aralık 2020

“Bacak Aramdaki Namus Değil; Vajina” yazılı bir dövizde ‘vajina’ kavramına yer verilmiş ve aynı zamanda, muhafazakâr çevrelerin, kadının namusunu iki bacak arasına; yani kadının bekaretine indirgeyen zihniyet, eylemlerde alaşağı edilmiştir.

Grotesk bedensel gerçeklik, kozmik evrenin bedensel köklerinden kopukluğun karşısında durmakta, bu kopukluğun yarattığı yabancılaşmaya meydan okumakta, eril ahlakın “ayıp” addettikleri üzerine açık açık konuşmayı talep etmekte ve doğa ile beden, bağımsız iki şey olduğunu düşünmemektedir.



Resim 32: 8 Mart 2018

Dolayısıyla kadınlar, kendi yaşamlarına ve insanın yaşamına dair birçok gerçekliği, grotesk imgelemin sunduğu olanakları deneyerek kamusal alanda açık açık konuşmakta ve kadınların gerçekliğinin, toplum tarafından utanılmadan konuşulmasını istemektedir.

Montaigne’in sorgulaması gibi feminist kadınlar, kendileri için bu kadar doğal, bu kadar gerçek olan biyo-kozmetik süreçlerin, neden günlük yaşamın, günlük diyalogların uzağında konumlandırıldığını sormakta ve kendi bedenlerine, cinsel ve üreme organlarına, üreme döngülerine, cinsel haz taleplerine dair öykülerini, kendi ifadeleriyle paylaşmak için mücadele vermektedir.

Yine 8 Mart 2018’de yapılan eylemde, “Ben, senin kaburgandan yaratılmadım; sen benim vajinamdan çıktın!” itirazı, İslam dininde, Havva’nın, Adem’in kaburga kemiğinden yaratılması inancına göndermede bulunarak döviz yazılarından yükselmektedir.

2017 yılında, Feminist Gece Yürüyüşü'nde kullanılan bir dövizde, feminist kadınlar, "Regliyim Ziya, Çok Mu Merak Ettin?"<sup>42</sup> ifadesiyle regl olduğunu, tampon çizimleriyle de süsleyerek belirtmiştir. Feminist kadınlar, grotesk imgelemi, nükte ve eğlenceyle harmanlayarak ortaya cesur bir meydan okuma yöntemi çıkarmaktadır.



Resim 33: Feminist Gece Yürüyüşü, 2017, İstanbul.

Feminist Gece Yürüyüşleri'nde özellikle grotesk beden üzerine açılan dövizler, kamuoyundan rahatsızlık yaratmış ve 8 Mart 2018'deki etkinlikten sonra bir grup feminist kadın "Pankartlarımızın Feminizmle Alakası Var! Hem de Çok." başlıklı bir yazı kaleme alarak devletin beden politikalarını kapsayan toplumsal cinsiyet rejimini sert bir şekilde eleştirmiştir:

"İktidarların beden politikaları vardır. Kaç çocuk yapılacağından, hangi yolla doğurulacağına; nerede kiminle sevişileceğine, kimin ne kadar haz alacağına kadar karışır ataerkil iktidar. Söz üretir, ahlak inşa eder. Bugün ülkemizde de sık sık maruz kaldığımız, genelde iktidar yanlısı erkekler tarafından üretilen kimi söylemler münferit



Resim 34: 2017

değil; tam aksine normalin ne olduğunu belirlemek üzere yapılmış planlı açıklamalardır. Kadınların kendi bedenleri hakkında söylem sahibi olmaları, hazlarına sahip çıkmaları mücadele ettiğimiz ataerkil karanlığın tam kalbine saplandığı için bu kadar rahatsızlık yaratıyor. Kadınlar kendi bedenleri, cinsel organları, hazları üzerinde söz sahibi olduklarında erkekliğin tahakkümünü kırabilme gücünü de kazanmış olacaklardır. Kadınlara taşıdıkları pankartlar üzerinden ahlakçı eleştiriler yönelten herkesi dönüp yaslandıkları ahlaki değerlere bakmaya davet ediyoruz. Biz kadınların önemsedığı bir soru var: Genel ahlak, kimin ahlakı?" (Bali ve diğ., 2018).

<sup>42</sup>Demet Akalın, sosyal medyada, bir konserden fotoğrafını paylaşınca paylaşımın altına Ziya adında bir hayranı, "Abla bu ne göbük! Hira'ya kardeş mi geliyor? diye soru sorunca Demet Akalın da "Regliyim Ziya, çok mu merak ettin? diye karşılık vermiş, bu cevap, feministlerin döviz yazılarına ilham olmuştur. <https://www.dailymotion.com/video/x5ebwsw> Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2021.

Feminist eylemlerin düşünsel zeminini açıklamak için kaleme alınan yazılar ve feminist eylemlerde, aktivist kadınlar cinsel hazlarından bahsetmekten çekinmemiş ve cinsel yaşamlarına dair taleplerini dövizlerde ifade etmiştir. Ataerkil toplumlarda erkeklerin fantazileri ve cinsel performansları alkışlanırken kadınların fantezileri susturulmakta, ayıplanmakta ve toplumsal normlar açısından ahlaksız kabul edilmektedir.



Resim 35: Feminist Gece Yürüyüşü, 2016, İstanbul

Damla Bali ve arkadaşlarının (2018), ‘Haftada En Az 3 Orgazm’ sloganına dair yaptığı açıklamada, AKP hükümetinin ‘En az üç çocuk’ söylemine karşı çıktıklarını ve feminist kadınların “yumurtalarını kapitalizme feda etmek istemediklerini”, kadının, haftada en az üç kere sadece istediği için sevişeceğini, kadın bedenini “bir çocuk fabrikası” gibi gören iktidarın eleştirisini, ironik bir dille ifade ettiklerini belirtmiş ve beden/cinsellik ile ilgili olan konuların politik olduğunu vurgulamıştır.

Kadınlara, her fırsatta üç çocuk doğurmasını söyleyen buyurgan iktidar dili ve kürtağı yasaklayan/kısıtlayan politikalar, kadın bedenini, erkeklerin ve devletin denetimine sokmayı hedeflemektedir (Yaman Öztürk, 2012: 277-278). Kadının bedeninin, ataerkil sistem tarafından bir “kuluçka makinesi” olarak görülmesi üzerine



Resim 36: 2012

tartışmalar, 1980’li yıllarda ikinci dalga feminist hareket (bkz. s.137) ile başlamış daha sonraki feminist dalgalarda da devam etmiştir. Örneğin, 2012 yılında yazılan bir dövizde, feminist kadınlar, güçlü bir Türkiye için genç nüfus politikasını savunan ve ailelere kimi zaman üç çocuk kimi zaman beş çocuk yapmasını öneren dönemin

Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'a "Tayyip! Kendin Yat Kuluçkaya." diyerek itirazda bulunmuştur.

2013 yılı, 8 Mart eyleminde, aynı konuya başka bir itiraz da "Aç kapıyı bezirgânbaşı"<sup>43</sup> çocuk oyunun şarkı sözlerinin değiştirilmesiyle tekerlemeye benzeyen bir sloganla yükselmiştir:

"Bana Bak Başbakan,  
Sabrımızı Taşırma!  
Kendin Yat Kuluçkaya.  
Bir Türkçük,  
İki Türkçük,  
Üç Türkçük Doğurmaya."<sup>44</sup>

Feminist kadınlar sloganlarını belirlerken anonim bir çocuk oyununun şarkısında geçen tekerlemeyi, kolektif hafızadan ödünç alıp bu tekerlemeyi feminist ve milliyetçilik karşıtı yeni anlamlarla donatarak kamusal alana ve kolektif hafızaya bir mücadele taktiği olarak yeniden kazandırmakta ve Başbakan Erdoğan'ın "Türkçülük" üzerine kurulu genç nüfus politikalarını eleştirmektedir.

Onur Yürüyüşleri'nde LGBTIQ+ aktivistleri, grotesk beden imgesini, çeşitli performanslarla düalist cinsiyet yapısını aşındırmak için kullanmaktadır. 2012 yılı, Onur Yürüyüşü'nde bir aktivist, düalist cinsiyet anlayışını ve her bir bedenin tek bir cinsiyetli



Resim 37: Onur Yürüyüşü, İstanbul, 2012

olması gerektiği heteronormatif algısını eleştirmek için giydiği kostümün sağ kısmını erkek kıyafeti sol kısmını ise kadın kıyafeti şeklinde tasarlamıştır. Yüzünün sağ tarafı, bıyıkları ve kısa saçlarıyla erkeği temsil ederken sol tarafı, makyaj ve uzun sarı

<sup>43</sup> Aç kapıyı bezirgan başı, bezirgan başı, kapı hakkı ne alırsın ne verirsin, arkamdaki yadigar olsun, yadigar olsun. Bir sıçan, iki sıçan, üçüncüsünde dolaba kapan.

<https://www.acevokuloncesi.org/etkinlikler/motor-gelisim/ac-kapiyi-bezirgan-basi-4/> Erişim Tarihi: 18 Temmuz 2021

<sup>44</sup><https://www.facebook.com/360925193993662/posts/418846128201568/> Erişim Tarihi: 09 Aralık 2020

saçlarıyla kadını imlemektedir. Bu aktivist, bedeninin yarısını erkek yarısını da kadın olarak inşa ederek bedenin çoklu cinsiyet yapısını vurgulamakta ve bedenin cinsiyetinin yapılandırılabilirliğini göstermektedir. Her bir bedeni, sadece bir cinsiyete hapsedmeye çalışan heteronormatif sistem, bu performansla eleştirilmekte ve cinsiyetin akışkanlığı vurgulanmaktadır (bkz. s.207).

Karnavalesk kuramda, grotesk beden imgesi oluşturmak için başka bir yöntem daha bulunmaktadır. Bu yöntem, zamanları ve mekânları aşan tarihsel, kolektif bir bedenin oluşturulmasıdır. Bahtin'e göre bireyin bedeni aşkın hale gelirken insanlığın tarihsel ilerleyen bedeni, imgeler sisteminin merkezine kaymaktadır. Karnaval ruhunu deneyimleyen bireyin bedeni ölmesine rağmen insanların, halkın bedeni yaşamaya, büyümeye devam etmektedir. Biyolojik hayat son bulmakta ama tarihsel hayat devam etmektedir (Akt. Brandist, 2011: 214).

Bireysel beden artık kendisini değil; hayatın evrensel diyalektiğini ve bizzat tinin iç hareketini temsil etmektedir. Bu bakış açısı, evrenin statik, hiyerarşik, tamamlanmış kavranışına karşı daha yeni, daha derin ve niteliksel olarak farklı bir içgörüyü yol açmakta ve evrenin yapısal temeli olan yaratım süreci, kendi kendisinin nesnesi haline gelmektedir. Bahtin için bu bakış açısı hem ütöpik hem de özgürleştirici nitelikler taşımaktadır (Brandist, 2011: 214).

Feminist ideoloji de Bahtin'in bahsettiği gibi tarihsel kolektif bir beden aktarımı üzerinden işlemektedir. Feminist teorideki dalgalar metaforu, feminist dalgalar içindeki aktivistler ve teorisyenler de böyle bir mirası devralmakta ve sonraki kuşaklara devretmektedir. Bireysel olarak aktivistler ölse de



Resim 38: Feminist Gece Yürüyüşü, İstanbul, 2016

grotesk kolektif feminist beden veya çağları kapsayan mücadelenin grotesk gövdesi,

tarihsel hayatına yeni aktivistler, yeni fikirler, yeni mücadele alanları, yöntemleri ve kolektif eylem repertuvarlarıyla devam etmektedir. Bazen bu grotesk kolektif feminist beden, #direnkahkaha gibi sosyal medya kampanyalarıyla evrensel kolektif bir ağza veya evrensel kolektif bir kahkaha senfonisine dönüşebilmekte ve devletlerin toplumsal cinsiyet rejimlerine meydan okuyabilmektedir. Kadınlar, tıpkı 2016 yılındaki Feminist Gece Yürüyüşü'nde bir dövizde belirttiği gibi "Kadının Direnişi Kadına Mirastır." diyerek direnişin vücut bulmuş hali olan bu grotesk kolektif feminist bedeni, bir miras olarak algılamakta ve kuşaktan kuşağa aktarmaktadır.

#### **4. Erk'eğliğin Aşındırılması ve Kadının Özgürleşmesi İçin Dilin Grotesk Metamorfozu**

Karnavalların gerçekleştiği kent meydanlarında, günlük konuşma dilinin sınırlarının dışına çıkılmakta ve otoriter sistemin, dil üzerinde uyguladığı tahakküm, karnaval zamanında diğer her şey gibi tepetaklak edilmektedir. Dilin sınırları zorlanarak dil de o dili kullanan kişiler de özgürleşmekte ve otoriteye başkaldırmaktadır. Dilin, kendi doğasının esnekliğinden ve zenginliğinden faydalanarak küçümseyici ifadelerle yöneticiler aşağılanmakta ve alaya alınmaktadır. Karnavalın atmosferine uygun olarak dil, yererken aynı zamanda yenileyen bir nitelik taşımaktadır (Kıpçak, 2016: 122-123). Böylece direniş, toplumsal yapıya hâkim olan kelimelerin, bilginin ve imgelerin egemen akışını sekteye uğratmaya dayalı dilsel ve semantik müdahaleye dönüşmektedir (Kuryel ve Fırat, 2015: 37).

2000 sonrası feminist hareket, dilin grotesk metamorfozu yöntemini tıpkı bedenin grotesk metamorfozu yöntemini kullanırken yaptığı gibi iki hat üzerinden örmektedir: a) Deyimleri, atasözlerini, sövgüleri ve bedduaları, erkeklik kurmacasını aşındırmak ve b) Günlük konuşma diline yerleşmiş cinsiyetçi ifadeleri fark ettirmek ve dili, bu cinsiyetçi ifadelerden arındırmak için kullanmaktadır.

**a) Deyimleri, atasözlerini, sövgüleri ve bedduaları, erkeklik kurmacasını aşındırmak için kullanmak**

Feminist aktivizm, grotesk dilin olanaklarını, toplumsal cinsiyet rejimlerine meydan okumak için kullanmaktadır. 2020 yılının Feminist Gece Yürüyüşü'nde, kadınlar; çok sinirlenmek, öfkelenmek, aklını yitirmek, çılgın gibi davranmak, denetlenemez duruma gelmek<sup>45</sup> anlamlarına gelen “zıvanadan çıkmak” deyimini, devasa harfler şeklinde pankart gibi taşımıştır. Taşınan bu pankartla ataerkil



*Resim 39: 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü, 2020, İstanbul.*

sisteme duyulan öfke ve bu sistemin ahlak anlayışına karşı bir meydan okuma görülmektedir.

Grotesk üslup, karnavalesk kuramda, sövgüler, taç almalar, dalga geçmeler, parmakla birini işaret etmeler, birinin yüzüne tükürmeler gibi münasebetsiz hareketlerin temelidir. Grotesk dil, itibarsızlaştırmak için “geğirme, osurma, dışkıyla ve çişle kirlenme, dışkıyla ve çişle boğma” gibi anlamları kullanmaktadır. Hepsinin ardında, geleneksel bir alçaltma, itibarsızlaştırma mantığı bulunmaktadır. Bir nesnenin, mekânın, rolün “boka dönüşmesi” küçültme ve yıkımı, anlamına gelmektedir (Bahtin, 2019: 166-167, 352, 381).

Feminist hareket, eylemlerinde bu dilsel grotesk yöntemi çok sık kullanmaktadır. Özellikle ataerkil yaşamın tüm dayatmalarına, kadına atanan tüm rollere, eril bir aklın, kadın hakkında söz sahibi olup karar vermesine, beden politikalarına ve kurmaca erkekliğin romantize edilerek kadınlara yönelik bir

<sup>45</sup><https://sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 06 Aralık 2020

manipülasyon aracı olarak kullanılmasına karşı dilin grotesk metamorfozu kullanılmaktadır.

Devletin toplumsal cinsiyet rejimini anlamak için devletin resmi kurumu olan Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde, “kadın” kelimesinin anlamlarına bakıldığında a) Analık veya ev yönetimi bakımından gereken erdemleri olan; b) hizmetçi bayan<sup>46</sup> tanımları görülmektedir. Bu tanımlar, devletin toplumsal cinsiyet rejiminin, kadını nasıl gördüğünü açıkça göstermektedir. Kadınlar, feminist eylemlerde,



Resim 40: 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü, 2017, İstanbul.

toplumun birçok yapısında yaygın olan “hizmetçi bayan” algısını, “Bırak Evi Bok Götürsün.” ifadesiyle alaya almaktadır. Toplumsal cinsiyet rollerine göre ev içi emeğin tamamen kadının üzerine yıkıldığı ataerkil toplumlarda, kadınlar bu adil olmayan rol paylaşımını, “bok götürmek” deyimini kullanarak itibarsızlaştırmakta ve reddetmektedir.

Feminist eylemlerdeki döviz yazılarının radikal olduğuna yönelik eleştirilere Bali ve arkadaşarının (2018) kaleme aldığı yazıda:

“Kadınlar, ‘Bırak evi bok götürsün’ derken ‘atanmış’ ev işleri sorumluluğunu reddetmektedir. Ev işleri, kadın ve erkek olarak ayrılmış iki kutuplu/çift cinsiyetli toplum yapısında tamamen kadına atfedilmiş bir görevdir. Kamusal alanda para kazanma ve bakma sorumluluğu erkeğe atfedilirken ev içerisinde yani özel alanda hapsolmuş kadınlara da ‘evinin idaresi’ uygun görülmekte, bu ‘evi çekip çevirme’ görevi içerisinde, o evin içerisinde yaşayan bütün bireylerin (kocanın ve çocukların) karnını doyurmak, giysilerini yıkamak vb. gibi temel yaşam ihtiyaçları da kadının sırtına yüklenmektedir. Kadınların kamusal hayata katılımı ve çalışmaya başlaması ile hayatın müşterekleşmesi gerekirken tersine kadının sırtındaki yük ikiye katlanmata ve işten eve gelen kadının, aynı ev işlerini sürdürmesi beklenmektedir.”

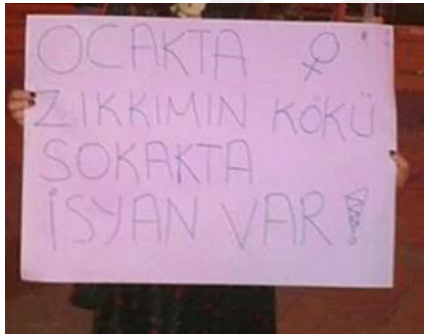
<sup>46</sup><https://sozluk.gov.tr/> Erişim tarihi: 02 Aralık 2020

Bakım işlerinden temizlik işlerine kadar tüm işlerin kadının üstüne yıkılması ve bir de yemek işlerinin “Erkeğin kalbine giden yol midesinden geçer.” sözüyle romantize edilmesi, kadınları “zıvanadan çıkarmış” ve feminist kadınlar, eşitsizliğin romantize edilmesini “Erkeğin Kalbine Giden Yola Sıçarım.” ifadesiyle öfkelerini göstermektedir.



Resim 41: 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü, 2015, İstanbul.

‘Sıçmak’ deyimiyile üretilmiş bu sloganla Bahtin’in dediği gibi bir alay ve küçümseme bulunmaktadır. Kadınlar, yemek yapmayı bir zorunluluk ve erkeğin aşkına bir gerekçe olarak gören “romantik bakış açısını” dilin grotesk metamorfuzu yöntemini kullanarak eleştirmektedir.



Resim 42: 8 Mart 2018, İstanbul.

“Ocakta Zıkkımın Kökü<sup>47</sup>, Sokakta İsyân Var.” diyen feminist kadınlar, özel alanı temsil eden “ocak” ve kamusal alanı temsil eden “sokak” arasında iç uyak (seci)<sup>48</sup> kullanarak kadının eşitlik talebiyle mutfakları terkedip sokaklara çıktığını gösteren, özel alandan kamusal alana doğru yönelen bir slogan üretmiştir. Kadınlar, kendilerine eril sistem tarafından atanmış ev işlerini yapmayacağını “zıkkımın kökü” deyimini kullanarak belirtmektedir. Bali ve arkadaşlarına (2018) göre;

“Feminist kadınlara göre ev işleri üzerindeki bu cinsiyetlendirme doğal değil; yapay bir ayırmadır yani yemek yapmak için bir vajinaya ihtiyaç yoktur. Biyolojik olarak kadın ve erkek bireyler arasında temel yaşam fonksiyonlarını gerçekleştirme kapasitesi açısından herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bu

<sup>47</sup>Zıkkımın kökü: Aslında gerçek hali zakkumun köküdür. Zakkum çiçeğinin kökü zehirlidir ve yenmesi talep edilirse bu bir hakarettir. <https://www.haberhurriyeti.com/makale/3366011/nur-saylan/zikkimin-koku> Erişim Tarihi: 20 Kasım 2020

<sup>48</sup>Seci: Düzyazıda cümleleri, kulakta aynı sesi bırakan sözcüklerle kafiyelendirip süsleme sanatıdır.

sebeple belirli bir yaşam alanını yaşanabilir halde tutmak, kadına yüklenen bir sorumluluk olmaktan çıkmalı ve o alanı paylaşan herkesin dahil olması gereken bir süreç haline gelmelidir. Eşlerine yardım eden kocalara değil; eşleriyle beraber, aynı zamanda kendi yaşam alanları da olan evi derleyip toplayan, temizleyen, kendi karnını ve çocuklarının karnını doyurabilen, kendi giysilerini giyilebilir kılan partnerlere ihtiyaç vardır. Bir kadın ev işlerini yapmayı reddettiğinde o evi bok götürüyorsa, tam da ihtiyaç olunan budur.”

Bahtin’e (2019: 36-37) göre karnavallarda hiyerarşik ünvanların askıya alınışı, gündelik yaşamda pek mümkün olmayan karnaval meydanına özgü konuşma ve davranış biçimlerinin ortaya çıkarılması gibi özel bir tür iletişim yaratmaktadır. Bu açık ve rahatça sürdürülen iletişim biçimi, insanları, başka zamanlarda dayatılan görgü kuralları ve kibarlık normlarının bağlayıcılığından uzaklaştırmakta ve karnavalın gelişiminde, özel biçim ve sembollerin dilini oluşturmaktadır. Bu dil, halkın eşsiz ve kompleks karnaval yaşantısını ifade eden son derece zengin bir dildir. Hazır, verili ve tamamlanmış olan, değişmez olmaya heves eden her şeyin aksine, bu deneyim, kendine dinamik bir ifade aramakta ve sürekli değişen, tarife gelmeyen, oyuncu biçimler talep etmektedir. Karnaval dilinin tüm sembolleri, bu değişim ve yeniden biçimlenmeye duyulan sempatiyle geçerli olan hakikatlerin ve otoritelerin aslında göreceli olduğu şeklindeki neşe hissi ile doludur. Bu dilin özgül mantığı, bir ters yüz etme mantığıdır.

2020 yılı Feminist Gece Yürüyüşü’nde, kadınların, “Sana mı Sorucaz ‘Kel!’” döviz yazısıyla seslenen, dönemin İçişleri Bakanı Süleyman Soylu’dur. Süleyman Soylu’nun Feminist Gece Yürüyüşü’nü yasaklaması sonucu kadınlar dövizlerinde, bakanın bir



Resim 43: 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü, 2020, İstanbul.

uzvundaki “eksikliği” ön plana çıkarıp bakanın kel olmasına vurgu yapmış, hiyerarşik ünvanları ve kibarlık normlarını alaşağı ederek karnavalesk kuramda hem grotesk bir beden hem de grotesk bir dil kategorisini kullanmıştır. Feminist eylemlerdeki dilsel retorik, iktidarı sembolize eden bedenleri deforme edip parçalayarak seçtiği bir bedensel

uzvu ya da deformasyonu, alay konusu yaparak eril iktidarı yerle yeksan etmektedir. Böylece grotesk dil ve grotesk beden birbirine yönelerek eril iktidara meydan okumanın imgesini oluşturmaktadır.

Bahtin'e (2019: 204-229) göre sövgüler, beddualar, hürmetsiz ve yakışsız sözler, konuşmanın gayriresmi öğeleridir. Bunlar kurulu normları, ihlal eden şeylerdir. Anlaşmaları, adab-ı muaşeret kurallarına, edebe, saygınlığa uyum göstermeyi reddetmektedir. Bu özgürlük öğeleri, kolektif bir kimlik olarak ve belirli bir niyetle kullanıldığında konuşmanın tüm içeriği üzerinde güçlü bir etkide bulunmaktadır. Sövgü, tarihsel bir ölüm yaşaması gereken kişiyi yansıtan komedinin aynasıdır. Feodal krallar, ihtiyar hocalar, kilise adamları, iki yüzlü keşişler, suratsız itiraflılar, asla gülmeyen köhne adamlar sövülür, kovalanır, lanetlenir, alay konusu edilir, dövülür, parçalanır ve öldürülür. Sövgü, kişisel hakaret niteliğine bürünmez, sövgü evrenseldir ve her şey söylenip bittiğinde hep görünenin daha ötesinde bir şeyler amaçlanmaktadır.

Marx ve Engels'e göre tarih, köktenci bir şekilde hareket etmekte, eskiyen hayat biçimlerini mezara gönderen çeşitli evrelerden geçmekte ve evrensel tarihsel biçimin son evresi, tarihin komedisi olmaktadır. Tarihin böyle bir yürüyüş tutturmuş olmasının nedeni, insanlığın geçmişine, neşeli bir hoşçakal demek istemesidir (Akt. Bahtin, 2019: 443).

Feminist eylemlerin yapıldığı meydanlarda kullanılan karnavalesk unsurlardan biri de dönemin Başbakanı Tayyip Erdoğan'ın imgesel olarak "yumurta" ile kovalanmasıdır. Üniversiteli Kadın Kolektifi, 2012 yılında, "Tayyip, kaç, kaç, kaç, kadınlar geliyor!"<sup>49</sup> şeklinde bir sloganı ve "Tayyip, kaç, kaç, kaç, yumurta geliyor!" şeklinde



Resim 44: Üniversiteli Kadın Kolektifi, 2012

<sup>49</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=5mmO9nOV8B8> Erişim Tarihi: 18 Temmuz 2021

bir döviz yazısını kullanmıştır. Kamusal alanda, halkın katılımıyla gerçekleşen “fırlatma” etkinliklerinin temel amacı, hedef alınan kişinin aşağılanmak ve küçük düşürülmek istenmesidir.<sup>50</sup>

Feminist eylemlerin böyle bir yöntem tutturmuş olmasının nedeni, feminist kadınların Marx ve Engels’in tabiriyle iktidardaki ataerkil temsilcilere, alaycı bir dille “hoşça kal” demek istemesidir.

Bahtin’e (2019: 389, 442) göre insan, nesne, kavram ve mekânla oynanan neşeli ve serbest oyun, aynı zamanda uzaklardaki bir hedefin peşindedir. Bu hedef, dünyayı ve onunla ilgili bütün fenomenleri sarıp sarmalayan kasvetli ve sahte ciddiyet atmosferini dağıtmak, ona farklı bir görünüm kazandırmak, onu, daha maddi, insana ve bedenine daha yakın, daha anlaşılır ve bedensel anlamda daha hafif kılmaktadır. Grotesk dildeki bu imgelerin hepsi, kovalamak, yere çalmak, küçültmek, yutmak, lanetlemek, inkar etmek, öldürmek, yeraltı dünyasına göndermek, sövmek; ama aynı zamanda her şeyi yeni bir gözle algılamak, döllemek, tohumları dikmek, gençleştirmek, yeniden hayat vermek, övmek ve yüceltmek için oluşturulmaktadır.

---

<sup>50</sup> 17. yy sonrasında Avrupa’da bir protesto biçimi olarak görülmeye başlayan “fırlatma” veya “atma” tarihinde yumurta, meyve, sebze ve balık; Arap ülkelerinde ayakkabı, GDO karşıtları organik sebze ve meyve; adil ticaret aktivistleri, çocuk işçi tulumları; hayvan hakları örgütleri, hayvan dışkısı; birçok farklı aktivist grup boya ve yumurtayı, bu eylemlerin nesnesi olarak kullanmıştır. Hedeftekiler ise genellikle siyasetçiler, her çeşit bürokrat, ırkçılar ve büyük şirket yöneticileri olmuştur. Yakın tarihten bazı fırlatma protestoları:

\*2010 Dublin’de, kitabını imzalamak için kente gelen Tony Blair’e savaş-karşıtları yumurta, ayakkabı ve şişe fırlatmıştır.

\* 2010, Tel Aviv’de, Obama’nın Netanyahu’ya “yerleşimleri dondurması” konusunda yaptığı baskıyı protesto edenler, Amerikan Konsolosluğu’nu yumurta yağmuruna tutmuştur.

\*2010, İzlanda’da, parlamentonun girişinde toplanan göstericiler, ekonomik krizden sorumlu tuttuğu, başbakan, bakanlar ve milletvekillerini yumurta atılmıştır.

\*2010, Londra’da, öğrenci gösterileri sırasında, bir yardım etkinliğine katılmak için aracıyla eylemcilerin arasından geçmeye çalışan İngiltere Prensi Charles ve eşi Camilla’nın arabasına yumurta fırlatılmıştır (Morgül, 2010).

\*2010-2011 Ankara’da, Devlet Bakanı ve Başmüzakereci Egemen Bağış ve Anayasa Komisyonu Başkanı Burhan Kuzu’ya üniversitelerde katıldığı konferanslarda yumurta atılmıştır (Habervs, 2013)

Kadınlar, her şeyi yeni bir gözle algılayıp daha eşitlikçi bir dünya için kendi hikayelerini dillendirmeye ve kendi yaşamlarının kararını vermeye çalıştığı yeni bir hayatta, erkekliğin, kadınlar için yarattığı kurmacaya artık inanmadığını “Sen, Onu,



Resim 45: 8 Mart 2018, İstanbul

Benim Klitorisime Anlat.” diyerek ifade etmektedir. “Külahıma Anlat”<sup>51</sup> deyiminde, Bali ve arkadaşlarına (2018) göre erkeklerin başına taktığı ve erkeklikle ilişkilendirilerek iktidarın sembolü olarak kullanılan külah ile kadın bedeninde tek işlevi zevk vermek olan klitoris yer değiştirmekte ve erkeklik, mizah aracılığıyla yerle bir edilmektedir.

Kadınlar, eylemlerinde erkek bedenini, grotesk imgenin nesnesi haline getirip bu beden parçaları üzerinden kurmaca erkekliği yapı-bozumuna uğrattırken; kadın bedenini de özellikle kadının cinsel organlarını, üzerine utanıp sıkılmadan konuşabilmek için grotesk dilsel imgeninin öznesi yaparak görünür kılmaya çalışmaktadır.

#### **b) Günlük konuşma diline yerleşmiş cinsiyetçi ifadeleri fark ettirmek ve dili, bu cinsiyetçi ifadelerden arındırmak.**

Feminist kadınların, Haziran 2020’de #ErkeklerYerinibilsin kampanyası, karnavalesk kuramın dilin grotesk metamorfozu kategorisi için başka bir örnektir. Bu kampanyayla kadınların, aile, devlet, iş piyasası gibi toplumsal cinsiyet rejimleri içinde çok yaygın bir şekilde karşılaştığı cinsiyetçi yargılardan dolayı maruz kaldığı ayrımcılık ve şiddet gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu kampanyada, günlük yaşamın kılcal damarlarına kadar sinmiş kadına yönelik ayrımcı yargıların içindeki “kadın” sözcüğünün yerine “erkek”

<sup>51</sup>**Külahıma anlat:** “Söylediklerine inanamıyorum, beni kandıramazsın” anlamında kullanılan bir deyim. <https://sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 20 Kasım 2020

sözcüğü konulmuş ve bu eril yargıların, kadını aşağılayan cinsiyetçi boyutu, bir ters çevirme yöntemiyle gün yüzüne çıkarılmıştır.

Bu feminist kampanya, kadınlar için söylenen “eteği uzun aklı kısa”, “kır dizini otur”, “elinin hamuruyla erkek işine karışma”, “kadının yeri kocasının yanındır” gibi geleneksel cinsiyetçi yargılara karşı çıkararak kadınların yüzlerce yıldır bu yargılarla karşılaştığında hissettiklerinin, empati yoluyla erkeklere hissettirilmesi ve bu yargıların, dilden ve düşünce sisteminden arındırılması amaçlanmaktadır. Bu tweet eylemine katılan katılımcıların tersine çevirerek yarattığı ironik tweetler şu şekildedir:

“Erkek herkesin içinde kahkaha atmayacak.”

<https://twitter.com/acarkizii/status/1268810269364543488> ,

5 Haziran 2020

“Elin kızı diplomana değil, yaptığın sarmaya bakar.”

<https://twitter.com/duuyguben/status/1269357074267410439>,

6 Haziran 2020

“Erkeğin sırtından sopayı, karnından sıpayı eksik etmeyeceksin!”

<https://twitter.com/t24comtr/status/1269163614482526213>,

6 Haziran 2020

“Ne olmuş 3 kadın tecavüz ettiyse? O da herkesin içinde kahkaha atmasaymış!”

<https://twitter.com/mineamaeysan/status/1269268603104362497>,

6 Haziran 2020

“Yemeğin salçalısı erkeğin kalçalısı.”

<https://twitter.com/aynuofficial/status/1269252949236240384>,

6 Haziran 2020

“Erkek erkekliğini bilmeli, kapıyı güler yüzle açıp masaya bir tabak sıcak yemek koymalı çünkü kadının kalbine giden yol midesinden geçer.” <https://twitter.com/esinile/status/1268915138079404042>,

5 Haziran 2020

“Erkek dediğin zariftir, kırılığandır. Erkekler çiçektir.”

<https://twitter.com/sahoguz2/status/1269051064814272512>,

6 Haziran 2020

“Hiçbir kadın, sebepsiz erkeğini dövmez.”

<https://twitter.com/tobiaswils0n/status/1269020929318944772>,

6 Haziran 2020

“Erkeğin yeri, kadının dizinin dibidir.”

<https://twitter.com/aaktasnaz/status/1275177428910997505>,

23 Haziran 2020

“Neymiş efendim kadınlar gece işten eve giden adamı taciz etmişler falan. Kadın doğası gereği bunu yapar arkadaşım sen namusunu korumayı öğreneceksin.”

Haziran 2020

Feminist kadınlar, atanmış toplumsal cinsiyet rollerinden doğru toplum tarafından maruz kaldığı ayrımcılık ifadelerini, tepetaklak ederek ve dilin grotesk metamorfozu yöntemini kullanarak toplumsal yapılar içinde kadınların yaşadığı ayrımcılığa yönelik farkındalık yaratmaya çalışmaktadır.



Resim 46: Metro İstanbul'un reklam afişi, 2021

Feminist kadınların, Haziran 2020'de #ErkeklerYerinibilsin kampanyası, kurumsal ilişkileri etkilemiştir. Mart 2021'de, İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin metro hatlarında çalışan kadın makinistlerin sayıca fazla olduğunu gösteren duyuru, kadınların, atanmış toplumsal cinsiyet rollerinden doğru yaşadığı ayrımcılık ifadelerinin tersine çevrilmesiyle reklamlanmış ve Metro İstanbul'da kadın istihdam oranının 2020 yılında, %92 olduğu vurgulanmıştır. Bu reklamla #ErkeklerYerinibilsin kampanyasının, kamusal ve kurumsal alanlarda farkındalık yaratmaya yönelik çabasının yankı uyandırdığı, değişim yarattığı görülmüş ve toplum nezdinde, makinistliğin bir erkek mesleği olduğu yargısı altüst edilmiştir.

Dilsel sistemler, toplumların, toplumsal cinsiyeti temsil etme, onu, toplumsal ilişki kuralları içinde ifade etmek için kullanma veya deneyimin anlamını inşa etme biçimleridir. Bu yüzden, dili dikkate almayan bir kuram, insan kişiliğinin ve insan tarihinin tanımlanmasında söz oyunlarının, alayların, yergilerin, yaftaların, deyimlerin simgelerin, metaforların ve kavramların oynadığı önemli rolü gözden kaçırmaktadır. Dolayısıyla da toplumsal cinsiyetli kimlik, dil aracılığıyla inşa edilmektedir. İktidar tarafından dilsel sistemdeki kavramlar, sürekli tutarlı ve sabitmiş gibi görünse de aslında son derece istikrarsızdır. Öznel kimlikler de sözcüklerin kendileri gibi

farklılaşma ve ayrışma süreçlerinin potansiyellerini taşımaktadır. Oysa egemen sistemler, tutarlılığı ve ortak anlayışı garanti altına almak için belirsizliklerin ve zıt unsurların bastırılmasını talep etmektedir (Scott, 2010: 122-123).

#ErkeklerYerinibilsin kampanyası da Scott'un dilin, toplumsal cinsiyet rejimleri ve iktidarla ilişkisine dair analizini destekler niteliktedir. Bu kampanyanın ardından AKP hükümetine yakın çalışmalarıyla bilinen kadın derneği KADEM; “#erkekleryerinibilsin akımı inandığımız değerleri zedeleyecek boyuta ulaşmıştır, kınıyoruz.”<sup>52</sup> açıklamasında bulunmuş, kadına ayrımcılık barındıran genel yargıları, iktidarın istikrarı adına sahiplenmiş, dildeki ve düşüncedeki özgürleşme manevralarını bastırmaya çalışmıştır.

Karnavalesk kuramda, dilsel grotesk imgeleme örnek olan başka bir yöntem de sözlü absürtlükler, tutarsız ve saçma konuşmalar olarak bilinen cog-a-lane deyişidir. Bahtin'e (2019: 431-432) göre cog-a-lane deyişi türünün, sanatsal ve ideolojik anlamı, mantıksızlaştırılmış, içeriği boşaltılmış terimlerle oyun yaratmaktır. Bu oyunda kelimeler, sanki anlamın prangalarından, özgür bir oyun zamanının keyfini çıkarmak ve kendi aralarında sıra dışı ilişkiler kurmak üzere kurulmaktadır. Çoğu cog-a-lane deyişi örneğinde tutarlı bir bağ kurulmamaktadır; ancak bu kelimelerin, deyişlerin ve bildik mantıksal koşullarının dışındaki nesnelere kısa süreli de olsa bir aradalığı, bunların içsel müphemliklerini dile dökmektedir. Normal koşullarda kendilerini göstermeyen çoklu anlamları ve potansiyelleri açığa çıkarmaktadır.

---

<sup>52</sup><https://tr.euronews.com/2020/06/07/kadem-erkekleryerinibilsin-akim-inandigimiz-degerleri-zedeleyecek-boyuta-ulasti> Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2021



Resim 47: Vegan-feministlere ait bir duvar yazısı

Vegan feministlerin yazdığı bu duvar yazısında, erkeklik ve brokolinin ilişkisi, “dam üstünde saksagan, vur beline kazmayı” ilişkisine benzese de vejetaryan/vegan feministlere göre kadınların sömürülmesiyle hayvaların sömürülmesi aynı ataerkil-kapitalist kökenden gelmektedir (bkz. s. 209). Dolayısıyla bu bakış açısıyla kurmaca erkeklik, zehirli bir ayrık otuna benzetilmekte, sardığı her şeyi zehirlemekte bu yüzden de ayrık otuna benzetilen erkekliğin, yerinden sökülüp onun yerine insanlar için besin değeri yüksek bir sebze olan brokolinin yetiştirilmesi tercih edilmektedir. Böylece kamusal dikkatler, grotesk dilsel bir oyun olan cog-a-lane deyişiyile hem erkekliğin altüst edilmesine hem de vegan feminist teoriye çekilmektedir.

Karnavalesk kuramın temellendiği karnaval alanlarıyla 2000 sonrası feminist hareketin eylem alanları arasında başka bir benzerlik daha bulunmaktadır. Karnaval alanlarının “çığırtkanları” ile feminist eylemlerin elinde megafonla slogan atan/attıran, ajitasyon yapan, kitleleri coşturan ve basın açıklaması okuyan aktivist kadınları, birbirine benzemektedir.

Bahtin’e (2019: 172-204) göre çığırtkanlık, kendine özgü bir retorikle karnaval atmosferi ve sözel dilin örgütlenmesi ilişkisi içinde ortaya çıkmakta, çığırtkanın reklam yapan ruhu ile eylemektedir. Çığırtkanlar, karnaval ortamında, övgü ve yüceltmelerle sadece ürün satmamakta, şanlı şerefli halkı öven ve üçüncü kişileri lanetleyen bir gösteri yapmaktadır. Halk arasında, ürünün popülist reklamı, her zaman ironik olup popüler şenliğe özgü bir gülüşle duyurusunu yaptığı nesnelere dalga geçmekte ve halk, kendi gülüşünün ayrıcalığının keyfini çıkarmaktadır. Çığırtkanlar, uzlaşımsal biçimlere ya da resmi konuşma tarzlarına ihtiyaç duymamakla birlikte, özgür ve dürüst bir

tutumla mutlak anlamda korkusuz bir konuşma yapmakta, yaptığı konuşma, şenlikli meydana söz konusu olan tüm kısıtlama ve yasakların ötesinde yankılanmaktadır. Konuşmakta olan kişi, kalabalığın içinden biri olup dinleyici kitlesinin hedef alan dostane bir tonla konuşmakta, kalabalığın yüksek sesli ifadesi olmakta ve kalabalıkla birlikte duygu ve düşüncelerini göstermektedir. Konuşmasında, “boş kafalı bir rahip”, “ahmak bir adam” ve “asık suratlı herif” gibi üçüncü kişilere yöneltilmiş sövgüler ve lanetlemeler de bulunmaktadır. Karnaval meydanı, kendi içinde bütünsel bir dünya olup bütün gösterilerin ortak özelliği, aynı özgürlük, içtenlik ve ahbaplık atmosferiyle harmanlanmasıdır.

Karnaval atmosferi ile feminist eylemlerin atmosferi birbirine oldukça benzemektedir. Feminist eylemlerde, elinde megafonla sokaklarda, meydanlarda feminist mücadeleyi anlatan, mücadelenin taleplerini kamusal alanda haykıran çığırkan aktivist kadınlar bulunmakta ve bu çığırkan kadınlar, feminist aktivizmin kamusal alanda tanıtımını yapmaktadır.

Feminist eylemlerde, meydan veya sokaklarda toplanan kadın kitlelerine elindeki megafonla sesini duyurmaya veya kadınların sesini kamusal alanda var etmeye çalışan birden çok aktivist çığırkan kadın



Resim 48: Feminist Gece Yürüyüşü, İstanbul, 2014

bulunmaktadır. Eylemlerin ruhunu, duygu durumunu, coşkunu belirleyen kişiler, feminist çığırkanlardır. Attırdığı sloganlar, başlattığı şarkı sözleri, çığırkan aktivistlerin ses ve söylemlerindeki kendine güven, kararlılık, özgürlük, coşku ve öfke, feminist eylemlere rengini vermektedir.

Feminist ıgırtkan kadınlar, kamusal alanda feminist mücadelenin reklamını yapmakta, taleplerini sıralamakta, bir araya gelme nedenlerini basın açıklaması Şeklinde okumakta, lanetlenecek üçüncü kişi olarak da eril iktidarı seçmekte ve onun, kadının özgürleŐmesinin önünde engel teşkil eden tüm politikalarına lanet okumaktadır. Hem karnaval ortamında hem de feminist eylemlerde gırtkanların temel amacı, egemen sistemi aşındırmak, egemenler ve onların politikalarıyla alay etmek, halkın veya ezilenlerin yanında yer almak ve onların seslerini duyurmaktır.

### **5. Erk'in Monolojisine Karşı Feminist Diyoloji**

Bahtin, diyolojinin temelini oluştururken karnavalın dünya anlayışının temelleri konusunda, hayat verici ve dönüştürücü gücüyle neşeli bir görelilik atmosferini birleştiren Sokratik diyalogu ve Menippos yergisinin altını çizmektedir. Bu yarı ciddi yarı mizahi türler, ortak bir yönelime sahiptir. Bilinçli olarak deneyime ve zgr buluŐa dayanmakta, çok-slplu ve çok-sesli özellikleri barındırmakta, farklı temalarla dilleri harmanlamaktadır. Sokratik diyalog, sinkrisis ve anakrisis gibi araçlar kullanmaktadır. Sinkrisis, bir konuya ilişkin farklı bakış açılarının yan yana konulması olarak tanımlanırken anakrisis ise kişinin muhatabının konuşmaya teşvik edilmesi veya sözün sözle kıŐkırtılması olarak tanımlanmaktadır. Böylelikle kişinin, tüm yanıŐları ve eksikleriyle kanılarını, fikirlerini açıklaması sağlanmakta ve hakikat diyolojikleŐmektedir (Brandist, 2011: 219).

Menippos yergisinde yer alan baŐkahramanlar, mitolojik, tarihsel, masalsı ve efsanevi figürlerden seçilmektedir. Fantastik serüvenler ve masalsı anlatılar, felsefi bir fikirle organik ve bölünmez sanatsal bir bütünlük içinde bulunmaktadır. Söz konusu olan bireysel veya toplumsal tipte belirli bir insan karakterinin sınanması değil; bir fikrin veya bir hakikatin sınanmasıdır. Böylece Menippos yergisi, dünyadaki bir fikrin veya bir hakikatin serüvenini taşımaktadır. Fantastik ve masalsı ge, Menippos

yergisinde, olağanüstü felsefi bir evrenselcilik ile dünyayı olası en geniş ölçekte düşünme kapasitesi birleşmektedir. Menippos yergisi, bir nihai sorular türü ve bizzat felsefi bir problem ortaya atma süreci ve biçimidir. Böylece mitolojik veya masalsı bir kişiye, yeni bir şekilde bakılmasına olanak sağlanmaktadır (Bahtin, 2020: 214-217).

Feminist eylemlerde, kadınların mitolojik ve masalsı kahramanları çok sık kullandığı ve karnavalesk bir retorik oluşturan Menippos yergisine başvurduğu görülmektedir. Masallar aracılığıyla çocukken öğretilen toplumsal cinsiyet rejimleri, feminist eylemlerde yazılan dövizlerde sorgulanmaya ve tartışılmaya açılmış, sevgi veya aşk adı altında



Resim 49: Feminist eylemlerden bir döviz

öğretilen öğretilerin, kadının emeğine ve sömürüsüne dayandığı vurgulanmıştır. “Topla Saçlarını Rapunzel, Deyyus<sup>53</sup> Merdivenleri Kullansın!” yazılı dövizde, Rapunzel masalına ve masaldaki Rapunzel’in, upuzun sarı saçlarını pencereden bir merdiven gibi sarkıtarak prensi her defasında, kuleye almasına vurgu yapılmış ve kadınların emeği üzerinden “aşk” yaşayan erkeklerin, kendi emeğiyle bir ilişki kurması salık verilmiştir.

Nar Kadın Dayanışması adlı feminist örgüt de 2018, 8 Mart etkinliklerine “İsyana Kat-caz Kahkaha” adlı şarkıyla yaptığı çağrıda “Saçını kesmiş Rapunzel asi, Deyyus düşmüş, ah bu da nesi?<sup>54</sup>” dizeleriyle Rapunzel masalına atıfta bulunmuş ve Rapunzel’in bir isyan göstergesi olarak saçlarını kestiği ve saçlarına tutunan prensin de yere düşerek tepetklak olduğu vurgulanmıştır. Cinsiyetçi anlatılarda itaatkâr olarak tasvir edilen kadın masal kahramanları, feminist karnavalesk anlatılarda birer rol model olarak isyan etmekte ve özgürleşmektedir.

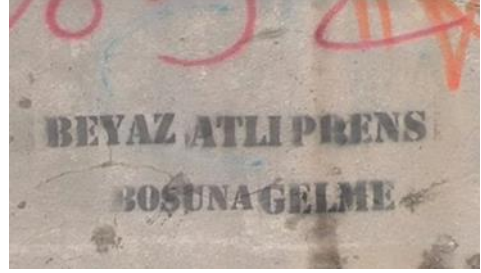
<sup>53</sup> Deyyus, sövgü olarak kavat (gavat), pezevenk, beş para etmez, değersiz, işe yaramaz anlamlarında kullanılmaktadır (Sezgin, 2013: 161).

<sup>54</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=X7PyhDTP-mE> Erişim Tarihi: 22 Temmuz 2021

Kadın eylemlerinde atıfta bulunulan diğerk bir cinsiyetçi masal da Beyaz Atlı

Prens'tir:

“Beyaz atlı prensle tanışıklığımız, çocukluğumuzda okuduğumuz ya da dinlediğimiz masallara uzanır. O öyle bir adamdır ki, hayatın karanlığının içinde adeta bir yıldız gibi parlar. Hem asildir, hem cesur, hem yakışıklıdır hem sadık. İçten içe bir gün bizim de tıpkı masallardaki prensesler gibi bir prens tarafından uyandırılacağımızı, bu zorlu hayattan kurtarılacağımızı kurarız. Devamıysa beş yaşından beri bellidir zaten, sonsuza dek mutlu yaşayacağızdır...” (Kamışlı, 2007).



Resim 50: Bir Duvar Yazısı

Mitlerin, simgesel temsiliyetler olarak nasıl ve hangi bağlamlarda kullanıldığı ve bu mitler içinde kadının nereye konumlandırıldığı önemlidir (Scott, 2010: 127). Beyaz atlı prens miti, kadının pasif olarak konumlandırıldığı bir mittir, sonsuz uykuda olan bir kadın, yaşama dönmek için prensinin öpücüğünü beklemektedir, yani yaşamı, ona yeniden bahşedecek olan bir erkeği beklemektedir. Feminist eylemlerde hem slogan hem döviz hem de duvar yazısı olarak karşımıza çıkan beyaz atlı prens miti ters yüz edilmekte ve yüzyıllardır her genç kızın hayali olan o yakışıklı prens reddedilmektedir. Kadınlar, sonsuz bir uyku olarak sembolize edilebilecek ataerkinin kabusundan feminist mücadeleyle uyanacağını vurgulamaktadır.

Japon feminist akademisyen Kazue Muta, beyaz atlı prensler nezdinde güç sahibi erkeklerin cinsel saldırılarının meşrulaştırıldığını iddia etmekte ve Pamuk Prenses, Uyuyan Güzel gibi masalların, prensesin, prensin öpücüğüyle uyanmasının aslında bilinci kapalı bir kişiye cinsel saldırı olduğunu ve bu masalların, cinsel şiddeti teşvik ettiğini ileri sürmektedir.<sup>55</sup>

<sup>55</sup><https://www.milliyet.com.tr/beyaz-atli-prens-masallari-cinsel-tacize-tesvik-ediyor-molatik-1709/>

Erişim Tarihi: 07 Aralık 2020

Nar Kadın Dayanışması örgütünün 2018, 8 Mart etkinliklerine çağrı niteliğinde bestelediği “İsyana Kat-caz Kahkaha” adlı şarkıda geçen “İsyana katcaz kahkaha/ Baloya gitme Sindirella/ Adım adım umutla/ Haydi haydi 8 Mart'a<sup>56</sup>” dizelerinde Külkedisi masalının ana kahramanı Sindirella'ya seslenilmiş, kendisine eş seçmek için sarayda balo düzenleyen, kadınları ayağına çağıran prensin balosuna gitmemesi salık verilmiş ve Sindirella, 8 Mart'ta feminist eyleme davet edilmiştir. Feminist kadınlar, 8 Mart çağrısını, masallardaki toplumsal cinsiyet yargılarını ters yüz ederek, Sindirella'ya feminist bir kimlik yükleyerek, bir masal kahramanı olan Sindirella'yı feminist eylemlere katılabilecek ve onunla dayanışma gösterilebilecek bir kızkardeş gibi görerek yapmaktadır.

2000 sonrası feminist hareket, karnavalesk imge kurma yöntemleriyle masalarda prensleri bekleyen, onlara kendini beğendirmeye çalışan, yaşamını onlara göre kuran kadın kahramanlar Rapunzel ve Sindirella'yı, imgesel düzeyde feminist bir kimlikle özgürleştirerek eril sistemin masallar üzerinden anlatılarını yıkmaktadır. Kamusal hafızada önemli yeri olan popüler kültür ürünlerinin kurmaca kahramanları, feminist karnavalesk bir anlatıyla yeniden anlamlandırılarak kamusal alanda toplumsal cinsiyet eşitliğine dair farkındalığın artırılması için kullanılmaktadır.

Kolektif hafızada film, kitap, masal, deyim, atasözü, şarkı ve dans gibi kültürel ürünler, toplumsal hareketlerin direniş retoriğinin bir parçası olduğu zaman kendisi de semantik değişime uğramaktadır. Popüler kültür, radikal politikayı etkilediği gibi radikal politikanın anlam üretme momentleri de popüler kültür referanslarını direniş anlam çerçeveleriyle dönüştürmektedir. Direniş içindeki popüler kültür formları, geçmişten veya başka coğrafyalardan taşınan kültürel referansları, farklı anlam dizgeleriyle yeniden kurarken yaratıcılığı, hatırlayan, hatırlatan ve anlamsal olarak dönüştüren bir süreç gibi görmeye olanak sağlamaktadır. Mücadele, başka

<sup>56</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=X7PyhDTP-mE> Erişim Tarihi: 22 Temmuz 2021

bağlamlardan taşınıp direnişin içine çekilen kültürel formları dönüştürmekte, bu formlar üzerinden kurulan ilişkilerin yeni dinamikleri ortaya çıkarma potansiyeli kolektivite ve kolektivitenin yaratıcılığıyla mümkün hale gelmektedir. Böylece yaratıcılığı mümkün kılan kolektivite, aktivistlerin politik olarak bir araya getirdiği farkı kültürel ve estetik kodların birlikteliği ve etkileşimi ile mümkün olmakta (Kuryel ve Fırat, 2015: 42) ve bu kodlarla zengin bir direniş retoriğine sahip olmaktadır.

Menippos yergisinde, yakışsız söz kullanımı da bir hayli yaygındır. Bu söz biçimi, alaycı bir şekilde açık sözlü olup efsanevi, mitsel ya da kutsal olan şeylerin maskesini saygısızca yere düşürdüğünden veya adab-ı muaşeret kurallarını kabaca çiğnediğinden ötürü yakışsızdır. Menippos yergisi, keskin tezatlar ve zıt kavramlardan oluşan kombinasyonlarla doludur. Erdemli orospular, bilgenin gerçek özgürlüğü ve kölece konumu, köle olan bir imparator, ahlaksal çöküntüler ve arınmalar, Menippos yergisinde kullanılan imgelerdir (Bahtin, 2020: 218).

Bianet'te, Bali ve arkadaşları (2018) tarafından yazılan ve feminist eylemlerde kullanılan sloganları anlamak için yararlanılacak bir kaynak olan "Pankartlarımızın Feminizmle Alakası Var! Hem de Çok" yazısında, "Lilith'in Sürtükleriyiz." döviz yazısı açıklanmaktadır:



Resim 51: Feminist Gece Yürüyüşü, 2018

"Efsaneye göre Tanrı, kadın ve erkeği topraktan yaratır. Kadının adı Lilith, erkeğin adı ise Adem'dir. İnsanlığın ilk çifti cennette yaşarlar fakat bir türlü mutluluğa erişemezler. Adem, Lilith'ten kendisine tabi olmasını ister. Lilith ise ikisinin de topraktan yaratıldıklarını ve eşit olduklarını söyler. Adem kendisini, bağışlayan ve bereketli gökyüzüne benzetirken; Lilith'i de ürün veren toprağa benzetir. Asla huzuru bulamayacaklarını düşünen Lilith, Tanrı'nın kesinlikle söylenmemesi gereken ismini söyleyerek ona bahşedilen tüm nimetlerden vazgeçer ve göğe yükselir. Şeytandan ve cinlerden çocuklar yapar. Artık o da dışlanmışların arasındadır. Yalnızlığa dayanamayan Adem, Tanrı'dan Lilith'i

geri getirmesini ister. Lilith'i ikna etmeleri için üç melek yollar Tanrı. Lilith, Adem'e geri dönmelidir yoksa her gün çocuklarından yüz tanesi ölecektir. Lilith yine de boyun eğmez ve bu tehdit gerçekleşir. Lilith, isyankâr ruhlu, eşitsizliğe tahammülü olmayan ve bu uğurda sahip olduğu her şeyi silerek hayatına sıfırdan başlama cesaretine sahiptir ve Lilith, sürtük olmakla yaftalanmıştır. Bir kadının hak, adalet ve eşitlik arayışı onu bir sürtük yapıyorsa, feministler de pekâlâ bu yaftayı üstlenerek birer sürtük olabilirler. Hem de en iyisinden!”

Ataerkil sistem, kadınları “makul” veya “makbul” olanlar ve olmayanlar olarak ayırmak üzerine kurulmakta, bu da kadınlar arasındaki hiyerarşiyi besleyip körüklemektedir (Zorlu, 2019: 47). “Makul” veya “makbul” olanların tanımı ise eril iktidarların sahip olduğu ideolojiler çerçevesinde tanımlanmaktadır. Bu ideolojiler kimi zaman modernleşme kimi zaman Türkçülük kimi zaman da İslamcılık olmaktadır (Üstel, 2008: 112-126).

Feminist hareket, iktidarların, kadınları, ideolojilerinin bir aracı olarak gören zihniyetine karşı çıkmakta ve bu durumu aşabilmek için “makul veya makbul olmayan” etiketini sahiplenerek “makul veya makbul olanı” alaşağı etmektedir. İktidarların eril ahlaki normlarıyla kadınların yaşamını belirleyemeyeceği ve kadınların, kendi yaşamları üzerinde kendilerinin söz sahibi olacağını vurgulamaktadır.

Ortaçağ'da yaşamış cadılar<sup>57</sup> da feminist eylemlerde en çok ilişki kurulan ve tarihsellik içinde dayanışma gösterilen bir kadın grubu olmuştur. Çünkü, ataerkil politikalar altında “cadı” olarak yaftalanan ve milyonlarcası öldürülen “cadı” kadınlar,

---

<sup>57</sup>Feodalizmden kapitalizme geçiş evresinde, heretik halk hareketleri, eşitlik talebiyle yeni bir toplum yaratmayı amaçlayan, köylü ve kentli işçilerden oluşan proletarya isyanıyla doğmuş bir alt sınıf hareketidir. Kadın heretikler, serflerin en alt tabakalarından gelmiş ve zaman zaman kendi topluluklarını kurarak bir kadın hareketi oluşturmuştur. Ortaçağ Avrupası'nda, işkenceleri ile bilinen Engizisyon Mahkemeleri de heretik halk hareketini yok etmek amacıyla kurulmuştur. Kilise, heretik hareketleri gittikçe kadınla özdeşleştirmeye başlamış ve emekçi kadınları, hayvanlara tapmak, ormanda ayin yapmak, uçmak ve çocukları kurban etmekle itham ettiği “Luciferciler” adında bir mezhebe üye olmakla suçlamıştır. 15. yüzyıl itibariyle heretiklere karşı yapılan saldırıların ana hedefi cadılar olarak adlandırdığı bu kadın grubu olmuştur. Cadı avlarında, cadılar, zina, örgütlülük ve tıbbi eylemlerde (şifacılık ve ebelik gibi) bulunmakla suçlanmıştır. Literatür, modern tıbbın, cadı ilan edilen kadınların örtük bilgi ve deneyimlerinin çitlenmesiyle ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. (Kalonya, 2021). Avrupa'da neredeyse yüzyıl boyunca cadı avcılığıyla kadın şifacıların tıp alanından uzaklaştırılması, kadına yönelik ayrımcılığın ve şiddetin tarihteki en çarpıcı örneklerinden olmuştur (Örnek Büken, 2018: 8).

cadı figürünün tarihsel belleğine başvurularak eylemlerde diyolojik bir ilişkisellikle hatırlanmakta ve hatırlatılmaktadır.

2016 yılında kullanılan bir dövizde, Türkiye'de birkaç kuşağı etkisi altına almış, Yeşilçam filmlerindeki “Senin annen bir melekti yavrum” repliğine göndermede bulunan bir ifade seçimiyle “Annen, Bir Cadı Yavrum.” yazılı bir döviz taşınmıştır. Hâkim toplumsal algıda kötü kadınlar olarak bilinen cadılar, feminist eylemlerde sahiplenilmiş ve hatta Yeşilçam repliğindeki gibi bir



*Resim 52: Feminist Gece Yürüyüşü, 2016.*

çocuğa hitap eden bu dövizde, çocukların cadılara karşı bakış açısı değiştirilmeye çalışılmıştır. Türkiye halklarının kolektif hafızasındaki Yeşilçam’a ait sinematografik unsurlar hatırlanıp feminist karnavalesk bir anlatıyla yeniden üretilerek kamuya tekrar hatırlatılmakta ve kamunun feminist mücadeleyi benimsemesi, kolektif hafızadaki güçlü bağlarla kolaylaştırılmaya çalışılmaktadır.

Feminist eylemlerdeki dövizlerde yer alan bu karnavalesk anlatılarda, kolektif hafızadaki “geçmiş kültürel ürün formlarını çağırın ve bu ürünleri, yeni anlamlarla dönüştüren ve kolektif politik özneleşme süreci içerisinde şekillenen bir deneyim görülmektedir” (Kuryel ve Fırat, 2015: 40). Anonimleşmiş bu popüler kültür ürünlerinin feminist eylemlerde yer alması, bu eylemlerin yerelliğini, yaratıcılığını, özgünlüğünü ve kültürel kodlarla bağını göstermektedir. Feminist aktivizmin kullandığı argümanların ve eylemlerin çeşitli kültürel kaynaklardan ve anlatılardan besleniyor olması feminist aktivizmin anlatılarındaki zenginliğe işaret etmektedir.

Aynı zamanda Türkiye’de feminist mücadelede kadın temalı filmlerin gösterildiği, Uçan Süpürge Uluslararası Kadın Filmleri Festivali (bkz. s. 156), cadılık kültürünün tarihsel belleğine atıfla organize edilmekte, bu festivalin ismi ve logosu, cadılar ve onların



Resim 53: Uçan Süpürge Uluslararası Kadın Filmleri Festivali logosu

uçan süpürgesini temsil eden çizgisel anlatılarla tasarlanmakta ve bu festival kapsamında Genç Cadı ödülleri verilmektedir. Böylece egemen “cadı” kavramını da yerinden ederek bu kavramı sahiplenenler, ödüllendirilmektedir.

Aynı zamanda Türkiye feminist hareketi içinde, üniversiteli kadınların, kadın olmaktan kaynaklı yurttan, kampüste, sınıfta ve sokakta karşılaştığı sorunlara ve kadına yönelik her türlü taciz, tecavüz ve şiddete karşı bir araya gelme ve dayanışma amaçlı kurduğu “Kampus Cadıları<sup>58</sup>” örgütü de cadılık geleneğini devam ettirmek, cadıların tarih içindeki gücünü gün yüzüne çıkarmak için mücadelesini sürdürmektedir.

Varoluşçu feminist Beauvoir’e (1956: 850-852) göre erkek, en-soi (maddeleşmiş, kendi içinde nesne ben) olarak gördüğü kadın cinsi üzerine çeşitli stereotipler üretmektedir. Aşkın, yaratıcı, geleceği düşünen kendi-için ben (pour-soi) olan erkek, bütünüyle nesneleşmiş olarak gördüğü kadını, öteki olarak gördüğü “orospu”, “sürtük”, “fahişe” ve “cadı” gibi çeşitli stereotiplerle aşağılamakta ve değersizleştirmektedir. Aslında bu durum, erkeğin her birey gibi içinde olan "hiçliği" yalanlaması, bu “hiçliği” kadına atfetmesi ve burdan kendine sahte bir aşkınlık durumu yaratmasını göstermektedir. Eğer kadınlar, erkeklerin biçtiği kötü yazgıyı benimserse bu, onların özgürce yaratan özneler olarak kendi potansiyelini yalanlamasına, öteki ya

<sup>58</sup> <http://www.kampuscadilari.com/> Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2021

da nesne olarak kendi konumunu kabul etmesine ve özgürlükten kaçıp kendine yabancılaşmasına neden olmaktadır.

Aslında feminist hareket, tam da kadının, varoluşçu bir sorumluluk düşüncesinden; aşkın, yaratıcı, geleceğini düşünen, tercihlerinin sorumluluğunu alan, yaşamı ve geleceğiyle ilgili kendi sözünü söylemek isteyen bir noktadan inşa edilmiş ve feminist mücadele hattı bu varoluş perspektifi üzerine kurulmuştur. Varoluşçu feminist Daly'e göre feminist hareket, konumlandığı noktadan "cadı", "kocakarı", "kız kurusu", "lezbiyen", "kuş-kız" ve "şirret karı" gibi kadınlar için kullanılan olumsuz terimlerin geleneksel tanımlarını tersine çevirmeyi denemektedir. Tarihsel olarak olumsuz, marjinal ve aşağılanan kadın imgesini olumlu, "kadın tanımlı kadın" prototiplerine ve eril hegemonyaya ödün vermeyi reddeden kadına dönüştürülmesini savunmakta ve tüm kadınları, kendi içlerindeki cadı / kocakarı / kız kurusu / lezbiyen yönleriyle tanımaya çağırmaktadır (Donovan, 2014: 288).

Daly'e (1978: 34) göre "fallus odaklı zihniyetler tarafından karikatürize edilmiş, tutsak alınmış, bodurlaştırılmış ancak asla tamamen öldürülmemiş kadınların, kelimeleri, yeniden adlandırabilme ve tanımlayabilme gücü bulunmaktadır. Bu kadınlar, ataerkilliğin yeraltı dünyasından çıkıp yeni bir varlık veya kendi için varlık dünyasına geçişi 'jinerji'yle yani kadınların sihirli enerjisiyle sağlamaktadır."

Bahtin'in diyolojisinin temelini oluşturan diğer bir yöntem Sokratik diyalog türünde, aralarında yüzyıllar olan insanlar ve fikirler, aynı diyalogun tarafları olarak resmedilmektedir. Farklı dönemlerde yaşamış ve birbiriyle hiç ilgisi olmayan tarihsel kişiliklerin fikirleri ve karakterleri kışkırtıcı bir şekilde yan yana getirilmekte, çok-sesli ve çok-tonlu yeni bir ilişki biçimi kurgulanmaktadır (İlim, 2017: 190-191). Gerçek aktörler, özneler veya eylemciler, bazen yüzyıllar süren zamanlar ve büyük uzamsal mesafelerle birbirinden ayrılan farklı zaman-uzamlarda konumlanabilmektedir. Bununla

birlikte hepsi de gerçek, bütünlüklü ama henüz tamamlanmamış tarihsel bir dünyada yer almaktadır (Bahtin, 2020: 307).

Feminist eylemlerde, feminist tarihin içinden seçilen Simone de Beauvoir, Frida Kahlo, Rosa Luxemburg ve Emma Goldman gibi mücadeleye katkı sunmuş kadınlar ile Afife Jale, Semiha Berksoy ve Sabiha Gökçen gibi yaptığı işlerle örnek olmuş kadınların fikirleri, emekleri ve sözleri aracılığıyla hem birbirleri hem de feminist hareketin güncel özneleri arasında Sokratik diyoloğa örnek olabilecek bir ilişki kurulmakta, böylece bu kadınlar, feminist eylemlere ve öznelere ilham vermektedir.

8 Mart 2020'de Ankara'da yapılan "*Sonsuzluğun 8 İkonu*" adlı performatif etkinlikte Mona Lisa, Coco Chanel, Afife Jale, Frida Kahlo, Semiha Berksoy, Sabiha Gökçen, Marilyn Monroe ve Lady Diana gibi tarihin farklı zamansal dilimlerinde yaşamış ve dünyanın akışını değiştirmiş kadın karakterler, tiyatral bir şekilde, aynı etkinlikte yan yana getirilerek bu kadınlar arasında, feminist harekete güç



Resim 54: Opera Sanatçısı Semiha Berksoy'un canlandırılması

verebilecek karnavalesk kuramın Sokratik diyalog yöntemine denk düşen bir muhabbet kurgulanmıştır.

## 6. Kadın Öykülerinin Çeşitliliğini Kapsayabilmek İçin Çok-sesli Feminizm

Çok-seslilik, farklı ideolojilerin birbiriyle etkileşmesine izin vermekte ve çok-sesli bir dünya yaratmak için monolojik nitelik taşıyan yerleşik formları yok etmeye çalışmaktadır (Nesari, 2015: 645). Söylemdeki çok-seslilik, iki farklı öznenin sesinde olabildiği gibi (Toprak 2017: 24) kolektif kimliğin, kolektif kimliğin ürettiği toplumsal hareketlerin içinde de kendini gösterebilmektedir. Örneğin, feminist aktivizm farklı dünya görüşlerini, ideolojileri ve kültürleri, diyalojik bir bakış açısıyla bir araya

getirmesiyle çok-sesli bir yapıya sahip olduğunu göstermekte ve demokrasinin gelişmesi için çok-sesliliği önemsemektedir.

2000 sonrası feminist hareket, üçüncü dalga feminist hareketin kadınların etnik, ideolojik, dini ve cinsel yönelim bakımından birbirinden farklı kimliklere sahip olduğu (bkz.



s.148) kabulünü devam ettirmiştir. Dolayısıyla

Resim 55: 8 Mart 2020

Türkiye’deki feminist eylemler, Marksist, sosyalist, liberal, Müslüman, ekolojist, vegan, vejeteryan ve queer ideolojilerle birbirine eklemlediği noktada çok-sesli bir ortamda taleplerini dile getirmektedir. Dolayısıyla feminist hareket, erkek egemenliğine karşı diğer ideolojilerle kesişimsellik kurmakta ve çok-sesli yapısını güçlendirmeye çalışmaktadır.

Feminist hareketin farklı ideolojilerle diyalog ortamında, kesişimsellik kurduğu yerden kendini ifade etmesi ve içinde barındırdığı farklı dünya görüşlerini kapsayarak özgürce ortaya koyması, feminist eylemlerin demokratik yapısını göstermektedir. Farklı seslerin, fikirlerin, ideolojilerin aynı düzlemde birbirleriyle temas halinde olması hem feminist hareketi hem de demokrasiyi güçlendirmektedir.

8 Mart 2020’de taşınan “Trans Feministler Burada” ve “Hem Müslüman Hem Feministim, Var mı Diyeceğin?” dövizlerinin aynı eylemde bir aradalığı, feminist eylemlerin çok sesli yapısını göstermektedir. “Hem Müslüman Hem Feministim, Var mı Diyeceğin?” ifadesi, kolektif çağrışımları harekete geçirerek



Resim 56: 8 Mart 2020

anonimleşmiş “Seviyorum İşte Var mı Diyeceğin?”<sup>59</sup> şarkısına yapılan atfın zengin kültürel çağrışımlarıyla kamusal hafıza ile daha güçlü bir bağ kurmakta ve feminist aktivizmin kullandığı sloganların, kamusal yaşamda daha geniş bir yankı bulmasına imkân sağlamaktadır.

Kolektif hafızada, var olan kültürel değerlerin, sembollerin ve performatif unsurların hatırlanarak tekrar hatırlatılması, direnişin gücünü artırmakta ve çeşitli kesimlerin yan yana durmasını kolaylaştırmakta, bu durum gerçekleşirken kolektif yaratıcılık içerisinde dönüşmekte, radikal politik hayal gücüne eklemlenmekte, siyasetin ve kültürel formların iç içe geçişini ve birbirini dönüştürme gücünü göstermektedir (Kuryel ve Fırat, 2015: 53).

Feminist hareket, farklı bakış açıları veya ideolojilerin etkileşimli yapısını çeşitli kültürel ürünlerin yardımıyla ortaya koymakta, anlamın ve söylemin gücünü tekelinde tutmaya çalışan monolojik erke karşı çok-sesli demokratik yapısını göstermektedir. Erkin tek bir gerçeklik olarak sunduğu monolojik dünya, tek bir bilinçle bütünleşmiş nesnelere oluşurken diğer özneler de yalnızca bu tek bilinçle ilişkilene biçimine göre bir değere sahip olmakta, farklı bir bilinç olarak kabul edilmemekte ve böylece nesne durumuna indirgenmektedir. Monolojik erk, nihai bir gerçeklik gibi davranarak temsil ettiği dünyayı tartışmalara kapatmaktadır. Monolojide hakikat, soyut ve sistematik olarak egemen perspektiften inşa edilmekte ve her öznenin özerk anlam üretme yeteneği reddedilmektedir. Diyalog ise tersine, bakış açılarının ve seslerin çokluğunu tanımaktadır. Diyalojik iletişimsel bir çaba, sürekli olarak diğer seslerle etkileşim kurmakta, onlardan bilgi almakta, değişmekte ve değiştirilmektedir.

---

<sup>59</sup> Sözleri, Metin Milli'nin olan “Seviyorum İşte Var mı Diyeceğin?” şarkısı, Zekin Müren'in yorumuyla tanınmıştır. Yağmur olsan toprağınım/ Rüzgâr olsan yaprağınım/ Irmak olsan bir dalınım/ Seviyorum işte varmı diyeceğin?/ Sen baharsan mevsim benim/ Sen muratsan yeşil benim/ Sen mızrapsan nağme benim/ Seviyorum işte varmı diyeceğin?/ Derya olsan alem benim/ Nefes olsan neyzen benim/ Gönül olsan sevda benim/ Seviyorum işte varmı diyeceğin? <https://www.haberler.com/seviyorum-iste-var-mi-diyecegin-sozleri-14183258-haberi/> Erişim Tarihi: 21 Temmuz 2021

Diyalojinin her zaman başka birinin sözüyle yoğun ilişkisi ve kavgacı bir niteliği bulunmakta, kapalı düşünce sistemlerine veya kesin ifadelere karşı parodi ve polemik söylem ile direnmektedir (Robinson, 2011a).

Feminist aktivizm, kendi dinamikleri içinde diyolojik bir iletişim kurma çabasıdayken iktidarın kapalı monolojik sistemine karşı parodik söylem ile toplumsal cinsiyet rejimleri altında ezilen kadınların sesini duyurmaya çalışmaktadır. Bahtin'e (2015: 266-267) göre parodik söylem, bir söyleme doğrudan doğruya karşıt bir anlamsal niyet katmaktadır. Böylece fikirler arasına giren mesafeyle birbirinden ayrılmakla kalmaz, düşmanca bir karşıtlığa da girmektedir. Bir kişinin üslubu, bakış açısı, düşünme ve konuşma tarzı ya da kişinin söylemini belirleyen en derin ilkeler, parodi konusu olabilmektedir. Parodik söylemde, iki ses arasındaki mücadele, çok özgül dil fenomenlerini doğurmaktadır. Parodik söylemde, şüphe, öfke, ironi, alay ve dalga geçme gibi karşı tarafın konuşmasına yeni bir değer yüklenen eleştirel bir tarz hâkimdir. Butler (2014: 228) da toplumsal cinsiyeti aşındırıcı bir edim olarak parodiyi işaret etmektedir.

İktidarın, kadınların kamusal alanda mini etek giymesinin, kahkaha atmasının, geç vakitte sokakta olmasının taciz olaylarına davetiye çıkardığına yönelik beyanları kimi zaman öfkeyle kim zaman kahkahayla kimi zaman da alay etme duygusuyla parodik söylemi oluşturmaktadır. 2015 yılında Adana'da yapılan 8 Mart eyleminde, basmadan dikilme şalvarı ve bluzu, el örgüsü yeleştiği ve oya işi yazmasıyla elinde iktidarın beyanlarına



Resim 57: 8 Mart 2015, Adana

cevaben "İnadına Mini Etek Giyeceğiz." yazılı dövizi taşıyan geleneksel kıyafetleriyle bir kadın, giyim konusunda talep ettiği özgürlükle kapalı geleneksel kıyafetlerinin

oluşturduğu zıtlık ve ironi, feminist eylemlerde parodik söylemi oluşturan performanslara bir örnektir. Bu parodik söylem, izleyiciler için “parodik kahkaha<sup>60</sup>”yı beraberinde getirmekte, izleyiciyi, mizah duygusuyla iletinin içine çekmekte ve parodiden feminist politikaya giden bir hattı örmektedir. Kadınlar, bu politikayı üretirken “gülme ve parodi hakkı<sup>61</sup>”nı kullanmaktadır.

Parodik söylemin esnek yapısı, söylemi çeşitlendirdiği gibi parodik göndermelerin niteliği de kişileri, düşünceleri, bakış açılarını, metinleri, türleri, dilleri, toplumsal ve ideolojik grupları kapsayan bir tarzda çok amaçlı geniş bir perspektifle çalışmaktadır (Toprak, 2017: 29). Feminist eylemlerde, efsaneler, masallar ve mitolojik unsurlara yapılan atıfların ve aynı zamanda türküler, şarkılar, atasözü ve deyimlerin türsel olarak farklı dilsel ve anlamsal özelliklerinin çeşitliliği görülmektedir.

Tarih boyunca süre gelen feminist dalgalar, feminizmle kesişimsellik oluşturan diğer ideolojiler, farklı kimliklere sahip feminist kadın portreleri ve kampanyalar, birbiriyle diyalojik bir iletişim içinde çok-sesli demokratik bir ortam oluşturmakta ve monolojik eril otoriteye karşı durmaktadır. Feminist mücadeledeki çok-seslilik, aynı zamanda, kadınların, kendi anlatılarını ve öykülerini kendi dillerinde, jargonlarında ve argolarında kurmak ve anlatmak istemesinden dolayı çok dilli bir yapıyı da barındırmaktadır.

## **7. Ulusal ve Uluslararası Ölçekte Bir Kadın Dayanışması İçin Çok-dilli Feminizm**

Toplumsal, ideolojik ve bireysel olarak farklı dillerin karşılaşma zemini olan heteroglossia (çok-dillilik) (Toprak 2017: X), 2000 sonrası feminist hareketi hem ulusal hem de uluslararası ölçekte bir kadın dayanışması ve demokrasisi olarak

---

<sup>60</sup> Kavram, Butler’a (2014: 228) aittir.

<sup>61</sup> Kavram, Bahtin’e (2019: 196) aittir.

yapılandırmakta ve dijital bir kız kardeşlik bağıyla enternasyonalist feminist kolektif bir kimliği oluşturmaktadır.

#### a) Ulusal Ölçekte Bir Kadın Dayanışması İçin Çok-dilli Feminizm

Bahtin, herhangi bir ulusal dili, lehçe, ağız, grup konuşması, mesleki jargon, nesillerin ve yaş gruplarının ifadesi, otoritelerin, çeşitli çevrelerin ve geçici modaların dili şeklinde katmanlaştırmaktadır. Tarihsel varoluşun herhangi bir uğrağında, her dilde mevcut olan bu iç katmanlaşma (Akt.Toprak, 2017: 77), feminist mücadele içinde de bulunmakta ve farklılıkları kapsamaktadır.

Örneğin, 2016 yılında yapılan Feminist Gece Yürüyüşü için farklı basın organları: “Feminist Gece Yürüyüşü göstericileri, Kürtçe, Ermenice, Rumca ve İngilizce dövizler taşıdı. Kürtçe “Jin, jıyan, azadi (Kadın, yaşam,



Resim 58: 8 Mart 2016, Gece Yürüyüşü, İstanbul

özgürlük)” en sık tekrarlanan sloganlardan biriydi. Göstericiler, Kürtçe ve Türkçe basın açıklaması yaptı.”<sup>62</sup> veya “İngilizce, Ermenice, Türkçe, Kürtçe, Yunanca, Almanca, Fransızca ve Arapça yüzlerce dövizin taşındığı yürüyüşte, sık sık ıslık ve zılgıtlar yükseldi.”<sup>63</sup> şeklinde, feminist aktivizmin çok-dilli yapısını vurgulayan yazılar kaleme almıştır. Bu gece yürüyüşünde taşınan farklı dillerdeki dövizler, feminist mücadelenin çok-dilliliğe verdiği önemi göstermektedir.

<sup>62</sup><https://www.dw.com/tr/istanbulda-co%C5%9Fkulu-feminist-y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC/a-37861795>

Erişim Tarihi: 3 Ocak 2021

<sup>63</sup><https://artigercek.com/haberler/taksim-de-feminist-gece-yuruyusu> Erişim Tarihi: 3 Ocak 2021





Resim 60: 8 Mart 2017, İstanbul.

Bahtin'e göre merkezi bir gücün aracı olan hegemonik dil, çoklu gündelik konuşma türlerinin heteroglossisini bastırmaktadır. Hegemonik dilde sözcükler ve anlamları, yakın ve istikrarlı bir ilişkiye sahip olup diyalogun özgür gelişimi ciddi şekilde engellenmektedir. Dil, çeşitliliğin seslerine kapatılarak sağırlandırılmakta ve dilin, kendine bu kapanışı milliyetçilikle ilişkili olmaktadır. Özellikle, karnavalesk özellikler taşıyan halk ve festival dilleri, hegemonik dile meydan okumaktadır (Robinson, 2011a). Türkiye'de de Türkçe üzerine kurulu tek dilli hegemonik iktidar yapısı, feminist eylemlerin çok dilli yapısıyla aşındırılmaktadır.

Kadınların eylemlerinde aynı zamanda Karadeniz, Ege, Trakya gibi farklı yörelerin ağız özellikleri görülmektedir. Kadınlar, sloganlarını yazarken ya da haykırırken farklı yörelerden kadınların dilsel özelliğini kapsayacak şekilde eylem dilini kurmaktadır. Bu durum hem eylem dilinin farklı kadın öykülerini kapsayıcılığını hem de eylemlerdeki



Resim 61: 8 Mart 2019

dilsel yapının katmanlarının derinliğini göstermektedir. “Fıtrat diyo la<sup>64</sup> bu be!<sup>65</sup>” sloganında olduğu gibi farklı yörelerden seslenme ünlemleri de sloganların çok katmanlı dilsel yapısını oluşturmaktadır.

<sup>64</sup>Lan, la, lay, layn, le, len, ley, lo, looğ. Ey, ulan anlamında kabaca seslenme ünlemidir. Afyon, Çankırı, Kastamonu, Ordu, Ankara, Afyon, Bolu, Afyon'da kullanılmaktadır (Aydın, 2018: 125).

<sup>65</sup>Be, Trakya ağızında bir seslenme ünlemidir.



Resim 62: 8 Mart 2016

Bahtin'e göre biçimsel tarzda gerçekleşen ve daha çok lehçe ya da ağız şeklinde kategorize edilen klasik dil çeşitlemesinin yanı sıra mesleklere ilişkin diller, kuşakların dilleri, toplumsal-ideolojik diller halinde katmanlaşan, dillerdeki bu geniş heteroglat yapı (Toprak, 2017: 79), feminist aktivizmin çok farklı çevrelere ulaşmasını, onların desteğini almasını ve onlara destek vermesini sağlamaktadır. Yine trans kadınların, kendi jargonlarındaki "ayol" ünlemiyle hazırladığı pankartlar, feminist eylemlerin en vazgeçilmez dilsel zenginliklerini göstermektedir.

Feminist eylemlerin heteroglat yapısının bu şekilde, farklı diller ve dilsel özellikler aracılığıyla katmanlaşması, heteroglossianın birçok açıdan feminist aktivizmi zenginleştirdiğini göstermektedir. Aktivistlerin hem dünya görüşünü hem de içinden çıktığı sosyal çevrenin özelliğini yansıtan bu diller, karşılıklı olarak diyalojik ilişki içine girmektedir (Cuşa, 2014: 105 ).

Heteroglossiayı, feminist aktivizme dahil etmenin bir diğer yolu da farklı edebi, sanatsal, görsel, işitsel türleri, dilsel farklılaşmaya ve katmanlaşmaya katkıda bulunmak için kullanmaktır. Kadınlar, eylemlerinde şarkı, müzik, dans, bedenlerine yazı yazma, desenler çizme ve dövizlere çizimler yapma gibi farklı güzel sanat türlerini, bu türlerin kendine özgü dilleriyle aktivizme dahil ettiğinde, mücadelenin heteroglot bir yapıya bürünmesine önemli katkı sunmaktadır. Dolayısıyla heteroglossia, bir yandan aktivistlerin, etnik, dilsel ve ideolojik çeşitliğini, diğer yandan da aktivistlerin kullandığı edebi, sanatsal ve toplumsal türleri (Cuşa, 2014: 23-25) bir araya getirmektedir.

Feminist eylemlere coşkulu müzikler eşlik ederken bu eylemlerde, renkli çizimler de kullanılmaktadır. Feminist kadınlar, toplum tarafından ataerkil toplumsal normlara göre ayıp olduğu düşüncesiyle yok sayılan bedenlerini ve cinsel organlarını, kadının bedenine dair temel biyoloji dersi anlatır gibi basit çizimlerle anlatmaktadır. Kadınlar, bir



Resim 63: 8 Mart 2019

yandan çizdiği desenlerle “ayıp” ve “günah” olana meydan okurken diğer yandan da eylemlerin çok-dilli yapısını farklı sanat türleriyle güçlendirmektedir. Bu çizimlerde, üreme döngülerini dile getirmek için rahim ve yumurtalıkların, haz noktalarını göstermek için de meme ve klitorisin çizimleri kullanılmaktadır. Aynı zamanda, kadın bedeninin cinsel uzuvlarına yönelik yazılar ve çizimler, Freudyen feminist teorinin tartışmalarına atıfta bulunmakta ve kadının haz noktasının klitoris olduğu imlenmektedir (bkz. s.181).

### **b) Uluslararası Ölçekte Bir Kadın Dayanışması İçin Çok-dilli Feminizm**

Türkiye’deki feminist hareketin, diğer ülkelerdeki kadın hareketleriyle dayanışması hem kullanımı yaygınlaşan sosyal medya platformlarında hem de sosyal medya mecralarında alınan dayanışma motivasyonu ile meydanlarda yaygınlaşmaktadır. Feminist örgütler, #8M etiketiyle tüm dünyada yapılan 8 Mart Dünya Kadınlar Günü eylemlerini paylaşmakta, dünyanın her yerinde yürütülen feminist mücadelenin nabzını aynı anda tutmakta ve 8 Mart eylemlerinin dijital arşivini oluşturarak birbirinden mücadele stratejisi ve taktiği açısından ilham almaktadır.

Kasım 2019’da, Şili’de kadın cinayetlerine karşı ‘Las Tesis Dansı’ adlı feminist bir protesto gösterisi, sosyal medya platformları aracılığıyla çok kısa bir süre içinde dalga dalga Şili, Fransa, Almanya, Lübnan, Yemen, Türkiye, Tunus, İspanya, İngiltere,

ABD, Yunanistan, İtalya, Meksika ve diğer ülkelere yayılmış, feminist örgütler, Las Tesis performansının şarkı sözlerini dilden dile çevirmiştir. Las Tesis performansı, küresel feminist mücadele içinde İspanyolca, İtalyanca, İngilizce, Almanca, Fransızca, Türkçe, Arapça ve Yunanca dilleri arasında heteroglat bir yapı oluştururken aynı zamanda küresel feminist isyanı ve dayanışmayı hem dillerin hem de kadınların dayanışmasıyla güçlendirmektedir. Böylece her ulusun kendi dili, feminist hareketin bu küresel heteroglat (çok-dilli) yapısında katmanlaşmakta ve feminist mücadeleyi dilsel açıdan zenginleştirmektedir. Las Tesis Dansı, dördüncü dalga feminist hareketin birçok özelliğini barındırıp dördüncü dalga feminist harekete damgasını vurarak küresel çapta feminist bir devrimin tartışmasını gündeme getirmektedir (bkz. s.156).

<p><b>Un Violador en tu Camino</b> Play "Un Violador en tu..." on Apple Music El patriarcado es un juez que nos juzga por nacer, y nuestro castigo es la violencia que no ves.</p> <p>El patriarcado es un juez que nos juzga por nacer, y nuestro castigo es la violencia que ya ves.</p> <p>Es femicidio. Impunidad para mi asesino. Es la desaparición. Es la violación. Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía. Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía. Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía. Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía. (İspanyolca)</p>	<p><b>le Patriarcat Nous Juge à la Naissance</b> Le patriarcat est un juge qui nous juge à la naissance Et notre punition est la violence que vous ne voyez pas Le patriarcat est un juge qui nous juge à la naissance Et notre punition c'est cette violence que tu vois Ce sont les féminicides, l'impunité des assassins,  C'est la disparition, c'est le viol.  Et le coupable ce n'est pas moi, ni mes fringues, ni l'endroit Le violeur c'était toi Le violeur c'est toi Ce sont les policiers, les juges, l'État, le président  L'État oppresseur est un macho violeur (bis)  Le violeur c'était toi Le violeur c'est toi Le violeur c'était toi Le violeur c'est toi  (Fransızca)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p><b>A Rapist in Your Path</b>  The patriarchy is a judge  That judges us for being born.  And as women we are punished  By the violence you don't see.</p> <p>The patriarchy is a judge  That judges us for being born.  And as women we are punished  By the violence we have seen.</p> <p>The crime is femicide.  The judges let the killers go.  They make the women  disappear,  The crime is rape.</p> <p>And the fault it wasn't mine,  Not where I went or how I  dressed.  And the fault it wasn't mine,  Not where I went or how I  dressed.</p> <p>(Ingilizce)</p>	<p>المجتمع الذكوري يقاضينا، لمجرد أننا ولدنا نساء، وعقوبتنا هي العنف الذي لا تراه. النساء تُقتل، والجاني يفلت من العقوبة. في حالات الإخفاء القسري أو الاغتصاب، لست أنا المذنبة. لا تلق اللوم علي أو على المكان الذي كنت فيه أو على اللباس الذي كنت أرديه. المغتصب هو أنت. المغتصب هو أنت. المغتصبون هم الشرطة والقضاة والحكومة والرئيس. الحكومة الظالمة مغتصبة. المغتصب هو أنت. نامي بهدوء أيتها الفتاة البريئة دون القلق من قطاع الطرق، فهناك من يحرس أحلامك الجميلة. المغتصب هو أنت، المغتصب هو أنت.</p> <p>(Arapça)</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Bahtin, farklı seslerin işitildiği heteroglot bir dünyada, insanlar arasındaki diyalojik ilişkilerin onları birbirine yaklaştırdığını, çok-dilliliğin ve çok-sesliliğin söz konusu olduğu bir ortamda ancak insanın özgürlüğünden söz edilebileceğini ileri sürmektedir (Cuşa, 2014: V).

Feminist aktivizmin tarihinde, Las Tesis performansı göstermiştir ki kadınlar hem ulusal hem de uluslararası ölçekte kadın dayanışması için bu çok-dilli feminist bağı güçlendirdikçe hem daha fazla kadının öyküsünü kucaklamakta hem de feminist mücadeleyi dünya genelinde dalga dalga büyütmektedir. Feminist kadınlar, ataerkil iktidarların politikalarıyla kadına yönelik şiddeti engellemediğini ve kadın kırımında en büyük sorumlunun eril iktidarlar olduğunu, birçok ülkenin çok sayıdaki meydanından vurgulamaktadır. Küresel bir problem olan kadın cinayetlerine karşı feminist hareket, küresel feminist kolektif bir kimlikle mücadele etmektedir.



Resim 64: Tunus, Aralık 2019



Resim 65: Meksika, Aralık 2019



Resim 66: İtalya, Aralık 2019



Resim 67: ABD, Ocak 2020

*Dünya'da birçok ülkede, Las Tesis performansı ile meydanları dolduran kadınlar*

Farklı ideolojiler, diller, sınıflar ve etnik yapılar, farklılıklarını koruyan diyalojik bir bakış açısıyla feminist hareketin içinde, ortak anlam sistemlerinin etrafında yer almaktadır. Bu da heteroglossianın, feminist aktivizmdeki katmanlarını göstermektedir. Küresel feminist aktivizm, farklı dünya görüşlerini, ideolojileri ve kültürleri hem ulusal hem de küresel bir heteroglossia içinde diyalojik bir bakış açısıyla yansıttığından çoksesli yapısını zenginleştirmekte ve aynı zamanda farklı türden anlatıları bünyesine dâhil etmesiyle de çok-biçimli eylemsel özellikler göstermektedir.

Küresel ölçekte feminist aktivizmin, dayanışma gösterdiği bir diğer konu da İstanbul Sözleşmesi'nin imzalanması ve uygulanmasına dair iktidarlara yönelik taleplerdir. Feminist ve LGBTIQ+ örgütler, İstanbul Sözleşmesi'nin, kadınların ve LGBTIQ+ların toplum içindeki statüsünün iyileştirilmesi ve etkin bir şekilde korunması

için önemli bir antlaşma olduğunu düşünmektedir. Feminist örgütler, İstanbul Sözleşmesi'ne taraf olan ülkelerle deneyim paylaşmak ve dayanışmak için birçok ağ kurmakta, İstanbul Sözleşmesi'nin uygulanmasına yönelik taleplerle meydanlara çıkmakta ve uluslararası konferanslarla bu konu hakkında gündem yaratmaya, ataerkil iktidarlara ve toplumsal cinsiyet eşitliği karşıtı hareketlere karşı strateji ve taktik geliştirmeye çalışmaktadır.

2000 sonrası küresel feminist hareketin, bu protestolar sırasında kullandığı karnavalesk taktiklerden bir tanesi de Margaret Atwood tarafından kaleme alınıp sonrasında televizyon dizisine uyarlanan, kadınların haklarının elinden alındığı ve üremek için sömürüldüğü bir dünyayı anlatan distopik roman *Damızlık Kızın Öyküsü*'nden ilham alınarak tasarlanan kostümlerle kadınların meydanlara çıkmasıdır. Kadına yönelik şiddeti sona erdirmek için küresel bir kampanyanın parçası olan bu karnavalesk eylem formu, Hırvatistan, Polonya ve Türkiye'de İstanbul Sözleşmesi'nin uygulanmasına yönelik eylemlerde, Kuzey Amerika ve Güney Amerika'ya da yasal ve güvenli kürtaj hakkı eylemlerinde kullanılmaktadır.



Resim 68: İstanbul Sözleşmesi'ni uygula eylemleri, Hırvatistan, 2018



Resim 69: İstanbul Sözleşmesi'ni uygula eylemleri, Polonya, 2020



Resim 70: Yasal ve güvenli kürtaj hakkı eylemleri, ABD, 2017



Resim 71: Yasal ve güvenli kürtaj hakkı eylemleri, Arjantin, 2018

*Damızlık Kızın Öyküsü* kitabından ilham alınarak oluşturulan söylemler ve dizi versiyonundan seçilen kostümlerle oluşturulan küresel eylemler koreografisine, Türkiye'den Kampüs Cadıları<sup>66</sup> adlı kadın örgütü, İstanbul, Ankara, İzmir ve Antakya'da yaptığı eş zamanlı eylemlerle Ağustos 2021'de katılmıştır.

<sup>66</sup> Kampüs Cadıları, üniversitelerde genç kadınların kadın olmaktan dolayı yaşadıkları sorunlar karşısında örgütlenen bağımsız bir topluluktur. <https://www.instagram.com/kampus.cadilari/> Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2021.



Resim 72: İstanbul, 2021



Resim 73: İzmir, 2021

Kampus Cadıları aktivistleri, kırmızı pelerinlerini giyerek “Yaktığınız cadıların, katlettiğiniz kadınların hesabını sokak sokak sormaya geliyoruz!” sloganıyla alanlara çıkmıştır. Yaptıkları açıklamada “Patriyarka tarafından nesneleştirilmemize, ikincil konuma itilmemize ve ‘Damızlık Kız’ muamelesi görmemize isyan ediyoruz!<sup>67</sup>”, “Cadılık yadigârdır. Bir zamanlar özgürdün, bunu hatırla. Bilge kadındın, şifacıydın, avcıydın, Amazondun, hatırla!<sup>68</sup> “Bizler yakamadığınız cadıların torunlarıyız! İtaat etmiyoruz, isyan ediyoruz!<sup>69</sup>” diyerek ataerkil zihniyetin temsili olan ve kadınları hapseden kırmızı pelerinleri çıkarıp cadıları ve özgürlüğü temsil eden sivri başlıkları takmışlardır.

## 8. Feminist Bir Zaman-Uzama Doğru

Bahtin’e (2011: 250) göre kronotopların (zaman-uzamın) önemi, anlatı için oluşturduğu anlamlardır. Temel anlatının, olaylarını düzenleyen sahalardır, anlatı düğümlerinin bağlandığı ve çözüldüğü yerlerdir. Anlatıyı şekillendiren anlam, hiçbir şart olmaksızın onlara aittir ve kronotopun temsili olarak içeriği, anlam dünyasında çok önemlidir. Kronotop kavramıyla uzamın dördüncü boyutu olan zaman, elle tutulur ve görünür hale gelmekte, anlatının olaylarını somutlaştırmakta, ete ve kemiğe

<sup>67</sup> <https://www.instagram.com/p/CSj198po48A/> Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2021.

<sup>68</sup> <https://www.instagram.com/kampus.cadilari/> Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2021.

<sup>69</sup> <https://www.instagram.com/p/CSj8nKWILsf/> Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2021.

bürünmesini sağlamaktadır. Böylece bir olay, iletilebilir bir bilgi haline gelmekte, meydana geldiği yer ve zaman hakkında veri sunmaktadır.

Bahtin'e göre uzayda, zamanı somutlaştırmanın birincil aracı olarak işlev gören kronotop, temsilin somutlaştırılması için bir çerçeve olarak ortaya çıkmaktadır. Yaşamın, tüm politik, felsefi ve sosyal fikirleri, neden ve sonuç analizleri, kronotopa doğru çekilmekte ve onun aracılığıyla ete ve kemiğe bürünerek kamusal alanda görünür olmakta, kronotopa çekilmeyen ve kronotopun uzağına düşen fikirler ise sadece kuru bir bilgi olarak görülmektedir. Kronotopun, temsili önemi de burdan kaynaklanmaktadır. Feminizm de zengin teorik birikimiyle sadece soyut bir tartışma biçimi değil; bunun yanında uzun bir tarihselliğe sahip olmasıyla da kronotopsal açıdan derinliği bulunmaktadır.

Kronotop kavramı, zamanı ve mekânı aynı karede birleştirerek insanla nesnelere bütünleştirmekte ve böylece bir fotoğraf kompozisyonu gibi zamanı, mekânda dondurmaktadır. Olaylar, cisimleştirilerek yaşam kazandırılmakta, iletilebilir hâle gelmekte ve bilgiye dönüşmektedir. Olayların geçtiği yer ve zamana dair kesin bir bilgi verilebilir hâle gelmektedir. Böylelikle olayların temsil edilebilirliği için gerekli zaman-uzam hazırlanmış olmaktadır (Gezeroğlu, 2015: 42).

Anlatının, somutlaştırma eksenini olan kronotop, tüm toplumsal hareketler gibi feminist harekete de vücut veren ve onu ete kemiğe büründüren bir güç olmaktadır. Feminist praksis, genel olarak aile/hane, iş piyasası/emek, siyaset/devlet/hukuk sistemi ve cinsellik gibi yapısal oluşumlardaki toplumsal cinsiyet rejimlerinin vücut bulduğu kronotoplarda konumlandırılmakta ve mücadelesini bu kronotoplar üzerinden yürütmektedir.

Bahtin, bir edebiyat kuramı olan karanavalesk kuramda, kronotopu tanımlarken romanların anlatılarında sıklıkla kullanılan kronotopları sıralamaktadır. Bahtin'in

kronotop listesindeki kronotoplardan biri *eşik kronotopudur*. Bahtin, eşik kronotopunu, bir dönüm noktası ve kopuş kronotopu olarak tanımlamaktadır. Eğretileme yoluyla insan hayatındaki krizlerin, düşüşlerin, dirilişlerin, değişim ve dönüşümlerin, karar vermelerin yaşandığı bir zaman-uzam olarak tariflemektedir. Eşik kronotopu, insanın hayatında bir dönemece, kopuşa, krize, hayatını değiştiren bir karara denk gelmektedir (Gezeroğlu, 2015: 95).

Bahtin'in eşik kronotopuna, feminist aktivizm bağlamında bakıldığında aslında feminist mücadelenin kendisinin konumlandığı yer veya yola çıktığı nokta, tam da böyle bir eşiktir. Feminist hareketin inşası ve kadınların birer birer bu harekete katılması, kadınların yaşamlarında bir kriz, bir karar verme, bir kopuş, bir düşme ve yeniden ayağa kalkma anına işaret etmektedir. Feminist mücadeleyi başlatan, sürdüren, büyüterek güç veren aktivist kadınların çoğu, aile, devlet, cinsellik ya da iş piyasasına dair toplumsal cinsiyet rejimlerinin içinde kurmaca erkeklik formlarıyla yaşadığı krizlerden dolayı böyle bir eşiğe gelmiş ve bu kriz anlarındaki düşüşten ayağa kalkarak feminist mücadeleyi başlatmış veya mücadeleye dahil olmuştur.

Denilebilir ki feminist mücadelenin bizzat kendisi, bir eşik kronotopudur. Feminist kadınlar, ataerkil toplumsal yapının eşliğini atmış, birbiriyle kol kola girerek bu mücadeleyi güçlendirmiştir. Bu eşiği aşan ve bu



Resim 74: Feminist Gece Yürüyüşü, 2019, İstanbul

eşikten bir toplumsal hareket doğuran kadınlar, geriye dönüp baktığında, 2019 Feminist Gece Yürüyüşü'nde ifade ettiği gibi "Patriyarkayla Uzlaşmıyoruz." diyerek feminist bir yaşam kurmak için yaşamın her alanında mücadele sürdürmektedir.

İnsanın kriz anları, karar süreçleri ve dönüm noktaları gibi psikolojik yönü ağır basan olay ve durumların yaşandığı mekânlar olan eşikler, yoğun duygu değerlerini bünyesinde barındırmaktadır. Genellikle bir karar verme, en az iki şeyin arasında kalma gibi durumlarda görülen bu zaman-uzamlar, dar bir zamanın ve dar bir mekânın kesişim yeridir. Kendisi de varlığında bir eğretileme bulunduran eşik, kişinin hayat yolculuğunda bir dönüm noktası, karar anı ve yeni bir oluşumun başlangıcı olabilmektedir (Gezeroğlu, 2015: 96).

Feminist harekete katılan kadınlar için ise bu eşik kimi zaman devletin, kimi zaman ailenin kimi zaman partnerin uyguladığı şiddet, taciz, tecavüz, hakaret, aldatma, eğitim ve sağlık hakkına erişimden maruz bırakma ya da çocuk yaşta evlilik gibi insan haklarını, insanının ruhsal ve bedensel bütünlüğünü ihlal eden olaylar olmaktadır.

Bu ihlaller karşısında kadınların maruz kaldığı eşitsizliğe ve ayrımcılığa karşı örgütlenmek, özgürleşmeye doğru atılan ilk adımlardan biridir. Kadınlar, bir araya gelmekte ve dünyayı değiştirmek için birbirinden güç almaktadır. Bu, kadınların kendinden başlayarak tüm dünyayı değiştirme isteğidir. “Kadınlar neden örgütlenmektedir?” sorusunun cevabı da burdadır. Her kadın, yaşamının bir anında cinsiyet ayrımcılığının çeşitli biçimleriyle karşılaşmış, ikinci cins olmanın ne anlama geldiğini deneyimlemiştir. Bu ezilme ilişkisini dönüştürmeye, dünyayı değiştirmeye, belirlenmiş ve değişmez gibi görünen yargıların, dönüştürülmesini amaçlamaya başladığı anda yeni bir feminist praksis ortaya koymaktadır. Kadınları bir arada tutan, sonra da birlikteliklerinden güç almalarını sağlayan şey, yalnızca ezilen konumda olmaları değil; buna karşı mücadele etmek için bir araya gelmiş olmalarıdır (Zorlu, 2019: 47-50).

Kadınların, değişimi başlatacak bu bir araya gelişlerle eski düzenleri kaosa sürükleyen ve yenilerine hayat veren kitlesel siyasi ayaklanmalar başlatması, yeni

meşruiyet biçimleri bulmak için toplumsal cinsiyet kavramlarını, toplumsal cinsiyetin örgütlenişini gözden geçirmesi, toplumsal cinsiyet eşitliğine dayanan yeni kültürel simge çeşitliliğini oluşturması ve siyasal mücadele için dayanışma ağları kurması önemlidir (Scott, 2010: 133).

Herhangi bir ataerkil eşikten atlayıp feminist mücadeleye katılan kadınların, feminist mücadelenin anlatıları içinde imlediği farklı kronotop türleri bulunmaktadır. Bu kronotop türlerini, iki grup şeklinde sınıflandırmak mümkün görünmektedir: a) ataerkil toplumsal cinsiyet rejimleri tarafından kadınların içine hapsedildiği ve kadınların bu kuşatılmışlıktan kurtulmak istediği kronotoplar; b) kadınların eşitlikçi toplumsal cinsiyet rejimleri talebine dayanarak içinde özgürce var olmak istediği kronotoplar.

Anlatılar, özneyi ve eylemliliği, egemen yapıların verili düzeni veya özgürlüğün ve adil olanın içine yerleştirmektedir, öznelerin, anlatılara dahil olması, kronotoplar sayesinde. Kronotopik analiz, anlatı ve mekânın kesişiminin farklı anlam biçimleri ürettiği etkililik üzerinden bir eleştiri aracı ve politik praksis için yeni olanaklar sunmaktadır (Parslow, 2020: 15-19). Feminist kadınlar, yaptığı kronotopik analizlerle bazı kronotopları hedef alarak onları değiştirmeye çalışmakta bazı kronotopların da kendileri için birer özgürlük alanı olması için mücadele yürütmektedir.

**a) Kadınların içine hapsedildiği ataerkil kronotoplar;**

Kadınların, slogan ve döviz anlatılarında kullandığı kronotoplar incelendiğinde, feminist mücadelenin öfkesini yönelttiği özellikle mutfak ve yatak odasıyla ev kronotopu ön plana çıkmaktadır. Kadınlar, ev kronotopundan bahsederken karnavalesk kuramın tepetaklak etme kategorisini de kullanarak



Resim 75: 25 Kasım 2020, Ankara

“Kapatıldığımız Evleri Başınıza Yıkacağız Elbet.” diyerek kadınların evlerinde yaşadığı kapatılmışlık ve sıkıştırılmışlık hissini, meydanlardan öfke ile haykırmaktadır.



Resim 76: 8 Mart 2017

Aynı zamanda feminist kadınlar, meydanlardan erkeklere:

“Erkekler evlere çocuk bakmaya,  
Erkekler evlere yemek yapmaya,  
Erkekler evlere ütü yapmaya.”<sup>70</sup>

sloganıyla erkekleri, evlere gönderip müşterek bir yaşamın müşterek işlerini birlikte yapmak için bir çağrıda bulunmakta ve bu çağrıyla, kendilerini, feminist eylemliliğin özgürlüğü içinde hissettiği meydan ve sokaklardan yapmaktadır.

Aile yaşantısının veya aileye özgü toplumsal cinsiyet rejiminin vuku bulduğu yer, ev kronotopudur. Ev kronotopu, ailenin bütünlüğü için bedensel emeğin yanında duygusal emeğin de kadınlar tarafından yoğun



Resim 77: 8 Mart 2016, İstanbul.

bir şekilde harcandığı yerlerdir. İster çalışan ister çalışmayan kadın olsun, ev işleri, mutfak işleri, çocukların ve yaşlıların bakım işleri genellikle kadınların omuzundadır. Dolayısıyla kadınlar, eşit bir şekilde paylaşılmayan ev içindeki yeniden üretim emeğinin, eşit bir şekilde paylaşılmasını talep etmektedir. Feminist kadınlar, dövizlere ve duvarlara yazdığı sloganlarda ev işlerini hedef almakta, sistem tarafından kendilerine atanmış ev işlerini, onlar da Marslılara atayarak bu işleri yapmak istemediğini söylemektedir.

<sup>70</sup> <https://www.facebook.com/360925193993662/posts/418846128201568/> Erişim Tarihi: 21 Temmuz 2021

Bahtin'in sınıflandırdığı kronotoplardan bir diğeri *taşra kronotopudur*. Bahtin'e göre taşra kronotopu, döngüsel zaman mahalidir. Zaman, belli işler ve uğraşlar etrafında dönerek ilerlemekte, olay örgüsünü değiştiren herhangi bir şey olmamakta ve hep benzer olaylar yaşanmaktadır. Zaman, olaydan yoksun oldukça durağan olan bu zamanda, sürekli yenilenen gündelik etkinlikler bulunmaktadır (Gezeroğlu, 2015: 56). Bu nedenle, taşra kronotopunda zaman neredeyse havada asılı kalmış gibidir. Uzamda, kendisini, ağır aksak sürükleyen kısır ve kasvetli bir zamandır bu (Bahtin, 2020: 301). Bir taşra yaşantısının, zamansal, mekânsal, eylemsel ve ruhsal halini yansıtan bu kronotop, kadının ev içindeki halini anlatmaktadır. Dolayısıyla, kadının taşrası, eşit olarak bölüşülmeyen yeniden üretim ilişkilerinin tüm kısır döngüsüyle vücut bulduğu, zamanların ve olayların donduğu ev kronotopudur.

Ev kronotopu, kadınlar için sürekli aynı döngüsellik içinde ev işlerinin yapıldığı, yapılan şeyin gün içinde yeniden bozulduğu veya tüketildiği, bir sonraki gün, aynı şeylerin yeniden yapıldığı ve yapılanın yeniden tüketildiği bir kısır döngüdür. Bu kısır döngü içinde kadının emeği de kimliği de sürekli olarak sömürülmekte ve tükenmektedir. Simone de Beauvoir



Resim 78: 8 Mart 2013, Nevşehir

(1956: 438), gündelik yaşamda, kadının, ev işleri içindeki tükenmişliğini “Pek az iş, Sisifos<sup>71</sup>’un işkencesine, sonsuzca tekrarlanan ev işleri kadar benzer. Temiz olan kirlenir, kirlenen temizlenir, tekrar ve tekrar, gün be gün. Ev kadını, zamana göre kendini yıpratmakta, hiçbir şey yapmamakta, sadece bugünü sürdürmektedir. Yemek, uyumak, temizlik... Yıllar, kadınlar için artık cennete doğru yükselmekte,

<sup>71</sup>Sisifos, Tanrılar tarafından büyük bir kayayı dik bir tepenin doruğuna yuvarlamaya mahkûm edilmiştir. Sisifos, tam tepenin doruğuna ulaştığında kaya her zaman elinden kaçmakta ve Sisifos her şeye yeniden başlamak zorunda kalmaktadır. Bu tekrarlar, Sisifos’un boş çabasının bir örneğini göstermektedir. <https://bianet.org/bianet/insan-haklari/180697-zeus-un-sirri-ve-sisifos> Erişim Tarihi: 21 Aralık 2020

geleceğe doğru gri ve aynı şekilde ilerlemektedir. Toza ve kire karşı savaş, asla kazanılmaz.” cümleleriyle anlatmaktadır.

Gündelik yaşam, yalnızca bir üretim tarzı değil, aynı zamanda toplumu yönetmenin bir yöntemidir. Bu yöntem, tekrarlamalı olanın, zaman içindeki tekrarın hâkimiyetine işaret etmektedir. Tekrarlamalı olanın hâkimiyeti de sömürü ve taâakkümün sürdüğü (Lefebvre ve Regulier, 2005: 81), yaratıcılığa, yeniliğe ve değişime yer olmayan bir hayat biçimidir.

Feministler, ev içinde kadının yaşadığı kısır döngüyü, Sisifos’un durumuna benzetmekte ve bu döngüyü hiçbir yere varmayan lanetli bir çaba olarak görmektedir. Kadınlar, bu durumu



Resim 79: Feminist Gece Yürüyüşü, 2017, İstanbul.

değiştirmek için ev kronotopuna dair tüm eylemleri mutfak işlerini, ev işlerini, bakım işlerini, cinselliği ve çekirdek ailenin kendisini hedef almaktadır. Aynı zamanda kadınların diğer bir isyanı, yatak odasına hapsedilmiş, daha çok erkeğin cinsel tatminine ve kadın bedeninin sömürüsüne dayanan, monotonlaşmış bir cinselliğe yöneliktir. Bu da “Yatakta Grev Var” şeklinde ifade edilmektedir. Feminist mücadelede seks grevi olarak da geçen bu taktiğin bilinen örneği, 1990’lı yıllarda Bergama’da altın şirketine karşı mücadele yürüten kadınların, kahvede oturup da mücadeleye katılmayan erkeklere karşı “uçkur grevi”<sup>72</sup> olarak adlandırdığı bir eylem biçimidir.

<sup>72</sup><https://www.evrensel.net/haber/315242/karincanin-kardesi-var> Erişim Tarihi: 14 Aralık 2020

Kadınların, içindeki, sömürü ve ayrımcılıktan kurtulmak istediği diğer bir kronotop da iş yerleridir. Fabrikalar, ofisler, tarlalar, atölyeler, devlet kurumları, özel kurumlar yani kadının ürettiği ve kapitalist-ataerki iş birliğinin, kadın emeğini sömürdüğü tüm iş yerleri, feminist mücadelenin vücut



Resim 80: Novamed fabrikasında direnen kadın işçiler

bulduğu ve değiştirmek istediği kronotoplardan biridir. 2006 yılında, Antalya’da Novamed fabrikasında, seksen bir kadın, bir buçuk yıl boyunca direnmiş, toplu sözleşmeyle başarı elde etmiş ve iş yeri kronotopunu kendi talepleri doğrultusunda dönüştürmenin örneklerinden biri olmuştur.

#### **b) Kadınların içinde özgürce var olmak istediği kronotoplar;**

Meydanlar, caddeler ve sokaklar, çok farklı ve kalabalık insan topluluklarını bir sahne içerisinde barındırabilme imkânı bakımından önemli mekânlardır. Buralar kahramanların şahsi tarihleri kadar, ait oldukları toplumun ve milletin kaderlerinde önemli değişikliklerin meydana gelmesine de uygun mekânlardır. Büyük toplantıların, gösterilerin ya da protestoların bu sahne içerisinde gerçekleşmesi, bu tür mekânların hem unutulmazlığını hem de tarihselliğini sağlamaktadır. Bir mekânın tarihe mal olması, zamanın, o mekân içerisinde donması demektir (Demir, 2011: 350). Kamuya açık meydan, komünal icranın simgesi haline gelmektedir (Bahtin, 2015:191).

Kadınların, dövizlerine ve pankartlarına yazdığı ve en sık haykırdığı sloganlardan biri “Geceleri de Sokakları da Meydanları da Terk Etmiyoruz.” dur.



Resim 81: Feminist Gece Yürüyüşü, 2015, Mersin

Kadınlar, tacize maruz kalmadan sokaklarda, meydanlarda ve günün geç saatlerinde özgür olmak istemektedir. Dolayısıyla feminist aktivizmin taleplerinin içinde meydan ve sokak kronotopu çok sık vurgulanmaktadır. Bahtin (2015: 191), karnaval kavramını açıklarken meydandan yola çıkmakta, karnaval edimlerinin ana arenasının meydan ve meydana bağlı sokaklar olduğunu belirtmekte ve karnavalın hazırlık coşkusunun evi de sardığını belirtmektedir.

Tıpkı meydanlarda, sokaklarda icra edilen karnaval heyecanının evleri sarması gibi feminist hareketin kitlesel eylemlerinin heyecanı, öfkesi ve ironik mesajları, evleri hatta devlet kurumlarını sarmaktadır. Bu eylemlerde, ailedeki ve devletteki toplumsal eşitsizliğe ve ayrımcılığa dayanan cinsiyet rejimleri ele alınmakta, bu kurumlarda, baba, koca, asker, polis ve yargıç gibi eril zihniyetin temsilcilerinin, kadınların yaşamları üzerindeki tüm tahâkkümlerine hep bir ağızdan söylenen mizahi müzik ya da hicivsel şarkılarla rest çekilmektedir.

“Gelsin baba gelsin koca gelsin  
Polisiniz devletiniz gelsin  
Bakanınız haklarımı versin  
Aman istemem üzeri kalsın

Ev işlerini Marslılar yapsın  
Cadıysam süpürge bana kalsın  
Olursa çocuk yaparım olsun  
İstemezsem soyları kurusun

Çitmişim ben çekirdek aileyi  
Kırılmışım kendi testimi  
Bundan böyle ne bacı ne bayan  
Hayatta olmam ben adam

Cinayetinize sessiz kalmaz  
Yastık değildir köşede durmaz  
Kol kırılrsa yen içinde kalmaz  
Tarih yazar figüran olmaz

Çevir dünyayı tersine dönsün  
Seni dövemez dizini dövsün  
Kızkardeşlerin sesini duysun



Resim 82: Feminist Gece Yürüyüşü, 2017, İstanbul

Kadınlar sokaklara dökülsün

Bundan böyle duramam ben evde  
Sokağa özgürleşmeye  
Bundan böyle ne bacı ne bayan  
Hayatta olmam ben adam.”<sup>73</sup>

Meydanlar, sokaklar ve buralardaki eylemlilikler, söylenen şarkılarla devletin, polis, çekirdek ailenin ve üreme politikalarının hedef alındığı kronotoplar olmakta ve kadınların özgürleşmesi için ataarkil rejimlere karşı mor bir direnişin ateşinin harlandığı yerler olmaktadır.

İnsanlar, zaman-uzamın keşişme noktalarından biri olan meydanları, sosyal ve siyasi sebepler için kullanmaktadır. Çok farklı tabakalara mensup kalabalık insan grupları, aynı fikirler ve çıkarlar doğrultusunda toplanmak



Resim 83: 8 Mart 2020, Ankara

amacıyla genellikle meydanları tercih etmektedir. Dolayısıyla meydanlarda, siyasi tarihin mekâna eşlik etmesi gibi bir durum söz konusudur. Kalabalık gruplar, eylem yapmak için meydana toplanmakta ve zaman-uzama siyasi bir özellik katmaktadır (Gezeroğlu, 2015: 99). 8 Mart 2020’de, Ankara’da, farklı kuşaktan kadınlar, ortak talepleri çerçevesinde meydanlarda toplanmakta, hep bir ağızdan “Kadının Yerinin Direniş” olduğunu belirten dövizler taşımaktadır.

Bahtin’in sınıflandırdığı kronotoplardan bir diğeri de *yol- karşılaşma kronotopudur*. Bu kronotopta, toplumsal sınıfların, zümrelerin, dinlerin, milliyetlerin hata çağların temsilcileri, farklı insanların izledikleri uzamsal ve zamansal patikalar, tek

<sup>73</sup>Bandista, Olur/Olmaz şarkısı <https://ekmekvegul.net/sectiklerimiz/gunun-sarkisi-bandistadan-olurolmaz> Erişim Tarihi: 09 Aralık 2020

bir uzamsal ve zamansal noktada kesişmekte ve bu insanlar aynı zaman ve mekânda buluşmaktadır. Olağan koşullarda, toplumsal ve uzamsal mesafe ile birbirinden ayrılan bu insanlar, bir araya gelebilmekte ve farklı yazgılar sonucu çarpışıp iç içe geçebilmektedir. Bu hem yeni başlangıçların hareket noktası hem de olayların sonuçlandığı yerdir. Böylece bu karşılaşma, tarihin seyrini, zamanın ve uzamın akışını etkilemektedir (Bahtin, 2020: 296-300).



Resim 84: Sonsuzluğun Sekiz İkonu, 8 Mart 2020, Ankara.

Ankara'da, 2020 yılının 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nde tiyatrocular tarafından canlandırılan "Sonsuzluğun Sekiz İkonu" etkinliğinde, farklı çağ ve

coğrafyadan başarı, zeka, liderlik, üretkenlik ve güzelliğin temsili olan sekiz kadın<sup>74</sup> yol-karşılaşma kronotopu olarak yan yana getirilmiş, farklı zamanlar ve coğrafyalardan bu kadınlar, diyolojik bir ilişkisellik içinde hem genç kuşak feminist kadınlara ilham olmuş hem de kadın dayanışmasını güçlendirmiştir.

Yol-karşılaşma kronotopu, kadınlar ve erkekleri, jandarma, asker, polis gibi meslek gruplarıyla mahalle sakinlerini, anarşistler ve hükümet mensuplarını aynı zaman-uzamda buluşturan bir kronotoptur (Gezeroğlu, 2015: 78).

<sup>74</sup><https://tr.euronews.com/2020/03/08/istanbul-da-polis-engeli-aydin-da-mac-fotograflarla-turkiye-de-8-mart-kadinlar-gunu>



Resim 85: Feminist Gece Yürüyüşü, 2019, İstanbul.

Yol-karşılaşma kronotopu, feminist eylemlerde de çok sık yaşanmaktadır. Hem eyleme katılan kadınlar arasında farklı kuşak, dil, din, cinsel ve ideolojik kimlik gibi geniş bir yelpazeye dayanan bir renkliliğin karşılaşması söz konusudur hem de bu renkli kadın kitlesinin karşısında konumlanan, çoğu zaman şiddet yoluyla monolojik bir anlayışı dayatmaya çalışan devletin baskı aygıtları olan polisle yaşanan bir karşılaşma söz konusudur. 2019 yılı, Feminist Gece Yürüyüşü'nde, polisler ile eylemci kadınlar arasında yaşanan, gerilimli bir karşılaşma kronotopuna örnektir.

Feminist hareketten kadınların, düşüncelerini savunmak ve kadınların problemlerini, ülkenin gündemine getirmek için talep ettiği kronotoplardan biri de politik karar verme mercii olan meclis



Resim 86: Las Tesis Protestosu, Aralık 2019, TBMM

kronotopudur. Kadınlar, mecliste, yaşamın her alanında eşit bir şekilde var olma taleplerini her defasında dile getirmekte ve mecliste, feminist mücadele yürüten kadın milletvekilleri de ülkedeki kadın sorunlarını, meclisin gündemine taşımaktadır.

Kadın cinayetlerine dikkat çekmek amacıyla yapılan Las Tesis Dansı protestosu, dünyaya dalga dalga yayılırken Türkiye'de yapılan protestolarda aktivist kadınlar gözüne alınca bu performans meclise taşınmış ve mecliste kadın milletvekilleri,

politika üreten eril iktidar odaklarına yönelerek bu protestonun şarkısını söylemiş, böylece Las Tesis Dansı protestosu, meydanların, adalet saraylarının ve diğer kamu binalarının yanında TBMM’de de performe edilmiştir.

Karnaval, resmi sistemin tamamının, tüm yasaklamalar ve hiyerarşik engelleriyle bir süre, askıya alınması anlamına gelmektedir. Kısa bir süre için yaşam, alışıldık, meşrulaşmış ve kutsanmış akışlarından çıkıp ütopyik özgürlük alanına girmektedir. Karnavalda vurgulanan geleceğe dair umut ve ütopyik özellikler, halkın imgelerinde daima mevcuttur (Bahtin, 2019: 107-113). Feminist milletvekillerinin meclisteki eylemi de meclisin tüm alışıldık akışını altüst etmiş, eril iktidarın yüzüne karşı kadınlar, ataerkil şiddetin olmadığı bir dünyada yaşamak istediğini haykırmıştır.

Bakhtin’in (2011: 227) sınıflandırılmasına giren başka bir kronotop da *doğa kronotopudur*. Bu kronotopta pastoral bir zaman, döngüsel doğal bir zamanın ve bazen tarımsal yaşamın günlük zamanının bir karışımıdır. Bu zamanın, kendine özgü yarı döngüsel ritmi vardır ve öznenin bedenini pastoral bir manzara ile kaynaştırmaktadır.



Resim 87: Protestocu Ağaç Kadın, 2019, Kaz Dağları

Feminist aktivizmin, ekolojik mücadele keşişimselliğinde konumlandığı diğer bir kronotop doğa kronotopudur. Feminist hareketin, şehirlerdeki eylemlerinde “Dereleri de yayalaları da dağları da terketmiyoruz” gibi eko-feminist sloganların kullanımı ve sermayenin talanına açılmış doğal alanları korumak için yereldeki direniş pratikleri çok yaygındır. Son zamanlarda siyanür ile altın aramak için Kanadalı bir şirkete açılmış olan Kaz Dağları, sermayeye karşı

kadınların direniş mekânlarından biri olmuştur. Kaz Dağları'nda Protestocu Ağaç Kadın, vücudunu bezediği doğal nesnelere insanlığın, doğanın bir parçası olduğunu tekrar hatırlatmak istemektedir. Feminist hareket, doğayı, hayvanları, çocukları ve kadınları sömürenin, aynı kapitalist-ataerkil zihniyet olduğunu düşündüğü (bkz. s.205) için doğanın sömürüye açıldığı her alanda, mücadele yürütmeye çalışmaktadır.

Feminist mücadelede, özellikle 2010'lardan sonra bilişim alanındaki teknolojik olanaklar sayesinde, sosyal medya platformları, feminist aktivist mücadelede önemli kronotoplardan biri haline gelmiştir. Organize edilen birçok hashtag kampanyası kapsamında, kadınlar sesini duyurmakta, adalet aramakta, dayanışmakta; hatta bu dayanışma örnekleri uluslararası boyutta gerçekleşmektedir. Dolayısıyla sosyal medya veya yeni medya, karnavalesk feminist aktivizm için hem ulusal hem de küresel düzeyde reel zaman ve mekân algısının ötesinde, feminist aktivizm için yeni bir kronotopu imlemektedir.

2010'lardan sonra, dijital alanda onlarca farklı kanal, araç ve teknikle tanışan feminist aktivizm, bu dijital kanallar aracılığıyla sınırların kaldırılarak feminist sözü, milyonlara taşıyabilen bir etkileme gücüne sahip toplumsal bir harekete dönüşmüştür. Birbirini hiç tanımayan kadınlar, kendi deneyimleri ve fikirlerine sahip çıkarak iktidara, şiddete, ayrımcılığa, hayatlarının ve kararlarının gasp edilmesine karşı çıkışlarını, hashtag'ler aracılığıyla ulusal ve uluslararası ölçekte paylaşmaya ve güçlenmeye çalışmaktadır.

Farklı ülkelerden kadınlar, başlattıkları #GirlsLikeUs (Bizim Gibi Kızlar), #SolidarityIsForWhiteWomen (Dayanışma Beyaz Kadınlar İçin), #EffYourBeautyStandard (Güzellik Standardınızı...), #FreeTheNipple (MemeuçlarınaÖzgürlük), #MyDressMyChoice (Benim Kıyafetim Benim Seçimim), #EverydaySexism (Gündelik Cinsiyetçilik), #NiUnaMenos (Bir Kişi Daha

Eksilmeyeceğiz), #HappyToBleed (Kanamaktan Mutluyum), #MeToo (Ben De), #TimesUp (Zamanınız Doldu), #Whitewednesdays (Beyaz Çarşambalar), #AbortoLegalYa (Legal Kürtaj Şimdi), #LasTesis, #UnVioladorEnTuCamino (Yolundaki Tecavüzcü), #FrauenStreik #WomanStrike #HaciaLaHuelgaFeminista (Kadın Grevi), #8M gibi hashtag kampanyalarıyla sosyal medya mecralarında buluşmakta hem feminist mücadeleyi hem de dayanışmayı büyütmektedir.

Türkiye’de de her geçen gün daha çok güçlenen dijital feminist aktivizm, kadınların bedenlerine ve yaşamlarına karşı tehdit oluşturan, siyasi söylemler, yasalar, olaylar sonrasında tepki olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye’de çoğunlukla adalet arayışıyla başlatılan #BenimBedenimBenimKararım, #BacaklarınıTopla, #YerimiİşgalEtme, #DirenKahkaha, #SenDeAnlat, #HandeKadereSesVer, #TecavüzMeşrulaştırılmaz, #ŞuleÇetİçinAdalet, #KadınlarBirlikteGüçlü, #Ölmekİstemiyorum, #ErkeklerYeriniBilsin, #uykularinkacsın gibi kampanyalar oldukça ses getirmektedir.

Özellikle 2020’ye damgasını vuran COVID-19 pandemisinin yarattığı sosyal kısıtlılık koşullarında, feminist mücadele, kampanyalarını, sosyal medyaya taşımak zorunda kalmıştır. Aralık 2020’ye damgasını vuran #uykularinkacsın adlı hashtag kampanyası, edebiyat dünyasında yaşanan taciz olaylarının ifşasına dayanarak başlamış, başka iş sektörlerine de sıçramış ve #metoo kampanyasına eklemlenmiştir.



Resim 88: #uykularinkacsın adlı kampanyaya, sokak eylemlerinden yapılan atf



Resim 89: Feminist Gece Yürüyüşü, 2017, İstanbul.

Eril zihniyetin kadınları eleştirdiği konulardan biri de kadınların bilgisayar başında, sosyal medya platformlarında feministlik yaptığı iddiasıdır. Oysa kadınlar hem ulusal hem de uluslararası ölçekte bilgisayar başında sosyal ağlar

aracılığıyla feminist bilinci yükseltmekte, eylem planlamakta, kamulara sesini duyurmakta hatta dördüncü dalga feminist hareket, sosyal medya ağları üzerinden yükselmekte ve e-feminizm olarak adlandırılmaktadır (bkz. s.156).

Sosyal medya platformlarının ve bu platformlarda üretilen mücadelenin feminist aktivizm açısından önemi tartışılmazdır. Kadınlar, ironik bir şekilde, bu eril tepkiye cevabını “Twitter Feministiyim” ifadesiyle meydanlardan cevap vermektedir. Sanal alana hapsolmekle eleştirilen feminist hareket, sanal alana hapsolmediğini meydanlarda ironi yaparak göstermektedir.

## SONUÇ

İnsanlık tarihinde, farklı toplumlarda, 1700'li yıllarda görülmeye başlayan toplumsal hareketler, toplumların politik bağlamları ekseninde çözümü istenen problemlerin temaları, kolektif eylem biçimleri, kolektif öznenin özellikleri ve direniş repertuvarları şeklinde birbirine eklenerek bir toplumsal hareketler tarihi oluşturmakta ve günümüze kadar gelmektedir. Toplumsal hareketler tarihi, genellikle yüzyıllar şeklinde gösterilen tarihsel bir akış, ideolojik perspektifler ve kolektif eylem repertuvarları odağında analiz edilmekte ve egemenlere karşı ezilenlerin direniş tarihi ortaya çıkarılmaktadır.

Toplumsal hareketler tarihinde 1960'lara gelindiğinde, toplumsal hareketler, kimlik ekseninde farklı temalar etrafında oluşmaya başlamış, yeni toplumsal hareketler olarak adlandırılan bu toplumsal hareketlerin, aynı zamanda kolektif eylem repertuvarlarında yaratıcı, coşkulu, kitleleri cezbeden sıradışı politik iletişim biçimleri etkili olmaya başlamıştır. Ortaya çıkan sıradışı politik iletişim biçimlerinde, karnaval kültürünün politik ve sanatsal yapısının çok katmanlı özelliğinin izleri görülmektedir. Karnaval kültürünün damga vurduğu ve karnavalesk kolektif eylem repertuvarıyla bir sembol haline geldiği 1999 Saettle eylemi, toplumsal hareketlerin kolektif eylem repertuvarında bir dönüm noktası olarak imlenmektedir.

Kimlik eksenli yeni toplumsal hareketlerden biri olan ve kadın kimliği etrafında örgütlenen feminist hareketin kolektif eylem repertuvarında da karnaval kültürünün çok katmanlı yapısının etkisi görülmektedir. Özellikle 2000 sonrası feminist hareketin, kullandığı strateji ve taktiklerle zengin bir karnavalesk kolektif eylem retoriği oluşturduğu ve feminist karnavalesk anlatıyı, çok çeşitli örnekler üzerine kurduğu görülmektedir.

2000 sonrası feminist hareketin döviz, pankart, duvar yazısı, şarkı ve koreografilerindeki yaratıcılık, özgüven, cesaret ve alaycı mizah, sosyal medya paylaşımlarındaki muziplik, egemenlerin ataerkil politik söylemlerini tersine çeviren ironik yapı-bozumları (Kuryel ve Fırat, 2015: 38), karnavalesk grotesk imgeler, feminist literatürdeki sayısız teorinin feminist hareketin taleplerine kattığı çeşitlilik, küresel ölçekteki kolektif feminist kimliğin dayanışma ağları, her coğrafya ve dilin, farklı kültürel kodlarıyla küresel kolektif eylem repertuvarına kattığı zenginlik, anonimleşmiş popüler kültürün referanslarıyla yeniden kurulan feminist anlam setleri, 2000 sonrası feminist hareketi, yeni toplumsal hareketler içerisinde, yaratıcılık ve dinamizmiyle öne çıkaran özellikler olmaktadır.

2000 sonrası feminist hareketin kullandığı eylem ve söylem çeşitleri, amaçlı örneklem yoluyla karnavalesk kuramın kategorileri ekseninde okunduğunda, karnavalesk kuramın kategorileri altında örneklenebilecek bir zenginliğe sahip olduğu hatta feminist karnavalesk anlatının kendi kategorileri olarak tanımlanabilecek bir literatür oluşturduğu görülmektedir.

Karnavalesk kuramın kategorilerinden yola çıkarak feminist karnavalesk anlatının kendi kategorileri olabilecek a) tepetaklak eril bir dünya; b) feminist mor bir kahkaha; c) feminist bir biyo-politika için kadının bedensel grotesk metamorfozu; d) erk'ekliğin aşındırılması ve kadının özgürleşmesi için dilin grotesk metamorfozu; e) erk'in monolojisine karşı feminist diyaloji; f) kadın öykülerinin çeşitliliğini kapsayabilmek için çok-sesli feminizm; g) ulusal ve uluslararası ölçekte bir kadın dayanışması için çok-dilli feminizm ve h) feminist bir zaman-uzama doğru, başlıklarıyla karnavalesk ve feminist literatürün kesişimselliğinde feminist karnavalesk anlatının oluşumu somutlandırılabilir.

2000 sonrası feminist hareketin, söylem ve eylem örneklerinin çeşitliliğinde kullandığı retorik, karnavalesk kuramın tüm kategorileriyle örtüştüğü, “tepetaklak eril bir dünya” kategorisiyle eril düzeni, imgesel düzeyde başlayan ve günlük yaşam pratiklerine sinen bir biçimde tepetaklak ederek hiçbir şeyin “kutsal” olmadığını gösterdiği, ataerkil siyasi elitler ve sözcüleriyle alay ederek bir karşı duruş sergilediği görülmektedir.

Feminist karnavalesk literatürde “tepetaklak eril bir dünya” kategorisi, kültürel kodlar açısından sembolik etkisi oldukça yüksek bir strateji olduğu için sosyal yapılardaki alt ve üst ilişkilerini yapı-bozumuna uğratarak kültürel kodların yeniden düzenlenmesini sağlamaktadır. Bu kategori, eril güç dinamiklerini tartışmaya açma ve değiştirme olasılığını her zaman bünyesinde barındırmakta, toplumsal yapılar içinde belirlenen cinsiyetçi rollerin doğuştan olmayıp kültürel yollarla inşa edildiğini belirtmekte, “ötekileştirilmiş” olan kadın ve LGBTIQ+ bireylere alan açmakta, meydan okuyan, yenileyen, dönüştüren, özgürleştiren ve devrimci toplumsal ve bireysel bir oluşu ifade etmektedir.

Feminist hareketin, “feminist mor bir kahkaha” kategorisi, suratsız ataerkil iktidarların kurduğu sisteme karşı neşeli ve umut dolu başka bir hayatın kapısını açmakta, ataerkil sistemden özgürleştirici, neşeli bir benlik algısını, feminist kolektif kimlik etrafında ördüğü görülmektedir. Feminist bir strateji olarak kahkaha, kadınların eylemlerinde ve günlük yaşamlarında eleştirel bir eyleme dönüşmekte, eleştirel, hicivsel ve yaratıcı özellikleriyle kadınları ve kamuları dönüştürmekte, sağaltmakta, yenilemekte ve bir strateji olarak kahkahanın kendini yeniden ürettiği görülmektedir.

Feminist hareket, bu kategoriyle egemen ataerkil yapılara yönelmekte, onları alaya alarak küçük düşürmekte ve kendilerini toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda yenilemeye zorlamaktadır. Ataerkil otoritelerin, “kutsal” hakikat olarak sunduğunu,

acizleştirerek egemenlerin, egemenliğini aşındırmaktadır. Böylece eril otoriteleri itibarsızlaştırarak toplumları yeniden canlandırmakta, kahkahanın, hayat veren olumlu gücünü deneyimleterek kapsayıcı ve özgürleştirici kolektif bir eylem formu sunmaktadır. Feminist kahkaha, kadınları, binlerce yıllık ataerkil korkulardan, “kutsal” olandan, yasaklamalardan ve eril iktidarların kurduğu baskı atmosferinden kurtarmaktadır.

Feminist hareket, “feminist bir biyo-politika için kadının bedensel grotesk metamorfozu” kategorisini, bedensel ve cinsel performansıyla şişirilmiş erkeklik egosunu alaşağı etmek ve gizlenmiş, ayıplanmış ve ötekileştirilmiş kadın bedenini görünür kılmak için kullandığı görülmektedir. Bu kategori, devletin, ikili cinsiyet yapısına dayanan politik yaklaşımıyla belirlenen, kalıplaşmış toplumsal cinsiyet örüntülerine dayanan beden veya cinsellik politikaları hakkında kamusal alanda dikkat çekmek, bu politikaları tartışmaya açmak ve değiştirmek için feminist hareketin içinde yaygın bir şekilde yer almaktadır.

Bedensel grotesk imgeleme hegemonik erkek bedeni, simgesel olarak uzuvlarına ayrılarak cinsel müstehcenlik, abartma, alay, ironi, mizah ve argoyla bu uzuvlar üzerinden eril iktidarların itibarsızlaştırıldığı, kadın ve erkek bedenleri arasındaki hiyerarşik algının yıkıldığı, ataerkil sistem tarafından değersizleştirilmiş kadın ve LGBTIQ+ bireylerin bedenleri değerli, görünür ve özgür kılındığı görülmektedir.

Feminist karnavalesk anlatıda, “erk’ekliğin aşındırılması ve kadının özgürleşmesi için dilin grotesk metamorfozu” kategorisi, deyimlerin, atasözlerinin, sövgülerin ve bedduaların, grotesk dilsel bir imgelem için kullanıldığı bir düzlemde, erkeklik kurmacasını aşındırmak ve günlük konuşma diline yerleşmiş cinsiyetçi ifadeleri fark ettirmek ve dili, bu cinsiyetçi ifadelerden arındırmak için kullanıldığı

anlaşmaktadır. Feminist hareket, dili, verili, tamamlanmış ve değişmez olarak görmeyip sürekli değişen, ataerkil dilsel yapılarla oyun oynamaya ve semantik müdahaleye açık olarak görmektedir.

Feminist eylemlerde kullanılan dille, dünyaya ve hayata başka bir şekilde yaklaşıldığı, feminist öznelerin, bütün ataerkil sınırları ihlal ederek yaşamı, feminist literatüre özgü kelimelerle tariflediği görülmektedir.

Feminist hareket, “erk’in monolojisine karşı feminist diyaloji” kategorisini kullanırken hakikatin, tek kişinin, özellikle ataerkil yapıların tekelinde olmadığını ve farklı hakikatlerin, insanların diyolojik etkileşimi sonucu oluşabildiğini savunmaktadır. Bu yüzden de feminist özneler, farklı fikirlerin özgürce ifade edilmesi ve bu farklılıklar üzerinden bir tartışma ortamının oluşmasını, diyolojik iletişimin temeli olarak görmekte ve diyolojinin, feminist harekete, hakikati arama yolunu açtığını düşünmektedir.

Feminist hareket, ataerkinin monolojik otoriter sözüne karşı diyolojiyi konumlandırmak için menippos yergisi, Sokratik diyolog ve parodik söylem gibi yöntemlerle farklı çağlardan, feminist hakikatleri arayan kadınları, fikirleri, duyguları ve karakterleri yan yana getirerek ortak diyoloğun etrafında konumlandırmaktadır.

Feminist karnavalesk anlatının, “kadın öykülerinin çeşitliliğini kapsayabilmek için çok-sesli feminizm” kategorisiyle ortak bir sorun etrafında, çözümünü farklı şekilde ele alan çeşitli feminist sesleri kucakladığı, bu seslerin, ilk önce kendisinin sonra da diğerlerinin ideolojik perspektif, gerçeklik ve söylemlerine sahip çıktığı, nesnel eril bir dünya algısı yerine, her biri kendi gerçekliğine sahip çok sayıda öznel bilinci kabul ettiği görülmektedir.

Metin analizine tabi tutulan döviz, pankart, duvar yazısı ve şarkı sözlerinde ortaya çıkan taleplerde görüldüğü üzere Marksist, sosyalist, liberal, Müslüman,

ekolojist, vegan, vejeteryan ve queer teorilerin birbirine eklemlendiği, bütüncül bir şekilde yan yana durduğu, taleplerin ve mücadelenin çok sesliliğiyle sivil demokrasi pratiğini açığa çıkardığı görölmektedir. Feminist hareketin, erkek egemenliğine karşı diğer ideolojilerle kesişimsellik kurduğu, çok-sesli yapısını güçlendirmeye çalıştığı ve çok-sesli bir ortamda taleplerini dile getirdiği anlaşılmaktadır.

Feminist karnavalesk anlatının “ulusal ve uluslararası ölçekte bir kadın dayanışması için çok-dilli feminizm” kategorisi, feminist kadınların, kendi anlatılarını, öykülerini ve ideolojilerini kendi dillerinde, jargonlarında ve argolarında kurmak ve anlatmak istediği için çok-seslilik kategorisiyle iç içe geçmektedir.

Türkiye feminist hareketin, dilin, toplumsal, kültürel, ideolojik ve bireysel temsilinde Kürtçe, Ermenice, Rumca, Arapça, İngilizce gibi çeşitliliği önemsemediği, egemen üniter dilin homojenleştirici yapısını kırmak için eylem metinlerini, çoklu diller üzerinden kurduğu görölmektedir. Kadınların yaşamlarındaki güncel, toplumsal ve düşünsel tüm somut sorunları, eylemleri ve talepleri, dilsel bir çoğulculukla yansıtmaya çalıştığı, kadınları kuşatan her güncel ayrıntıya, temsil duyarlılığı ile yaklaştığı, dildeki tüm canlı dinamikleri harekete geçirerek kadınların özgürlüğünü dilsel yapılar açısından da desteklediği görölmektedir.

Feminist hareketin “feminist bir zaman-uzama doğru” kategorisinde, kendi anlatı veya söylemlerinin feminist zeminini oluşturmak için mekân olarak evleri, fabrikaları, TBMM’yi, kampüsleri, ekolojik mücadelenin verildiği tüm kentsel ve kırsal alanları, meydanları, sokakları ve sosyal medya platformlarını dönüştürmek istediği görölmektedir. Aktivist kadınlar, aynı zamanda, günün her saatini, kadınların ayrımcılığa, şiddete ve sömürüye maruz kalmadan kendini güvende hissettiği zamanlar olarak inşa etmek istemekte ve taleplerini feminist kronotoplar üzerinden kurduğu görölmektedir.

2000 sonrası feminist hareket, karnavalesk kuramın kategorileriyle örtüşen karnavalesk retoriği, kolektif feminist kimliği geliştirmek, karnavalesk tarzın eleştirel pedagojik yaklaşımıyla hem feminist aktivistlerin hem de kamunun toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda eğitim ve bilinç seviyesini yükseltmek, bütüncül, kolektif ve kapsayıcı öğrenme ortamı oluşturmak için kullandığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda, feminist hareket, karnavalesk retoriğin mizah, yaratıcılık, çok-seslilik ve çok-dillilik özellikleriyle kamusal alanda geniş kitlelere ulaşmayı ve feminist hareketin iletişimsel becerilerini geliştirmeyi istemektedir.

Feminist hareket, karnavalesk kategorilerle eril otoriter söylemleri parodileştirerek onların “mutlak görünümünü” aşındırmaktadır. Eril otoriteleri, anlam bulduğu konulardan kopararak feminist değer düzlemine taşımakta, bu otoriteleri görecelileştirip aşağı çekerek itibarsızlaştırmaktadır. Karnavalesk kategoriler, bir anlamda patriyarkaya “ ‘Gördüm seni!’ ve ‘Bitireceğim seni!’<sup>75</sup>” tehdidini, eğlenerek yönelttiği ortamlar yaratmaktadır. Feminist hareketin yüzlerce yıldır cinsiyet ayrımcılığına dair biriktirdiği analizler, karnavalesk kategorilerin mizahi anlatımıyla eril sistemi tehdit etmektedir.

Feminist hareket, karnavalesk bir retorikle hâkim ataerkil söyleme karşı kendi direniş manifestosunu oluşturmakta, eril baskıcı bir zihniyetin yaydığı tüm korkuları, feminist kolektif bedeninin şenlikli atmosferinde dağıtmakta, patriyarka ile giriştiği stresli ve zorlu mücadele sürecini, oyun ve eğlenceye açık hale getirmektedir. Feminist kadınların yaptığı mizah, sembolik dilin yardımıyla ataerkil iktidarların gücünü zayıflatmayı amaçlamakta, ataerkiyle uzlaşmayan bir karşı duruş ortaya koymakta ve feminist kadınların yaratıcı özgürlüğünü kutsayarak feminist direnişini güçlendirmektedir.

---

<sup>75</sup> Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Dayanışma Ağı (AĞ-DA)'nın, 18-19 Eylül 2021 tarihlerinde “İstanbul Sözleşmesi ve Üniversiteler: Kadın ve LGBTQ+'lara Yönelik Hak İhlalleri” başlığı altında yaptığı atölyede, Eylem Ümit Atılğan'ın açılış konuşmasında, feminist hareketi tanımlayan bir ifadesi. <https://www.youtube.com/watch?v=tvkeiVF19gl> Erişim Tarihi: 18 Kasım 2021

Feminist eylemlerde yer alan parodik formlar, kamusal yaşamda eleştirel bilincin doğmasını sağlarken bu eleştirel bilinç, cinsiyetler arasındaki hiyerarşik yapılanmanın kabuğunu kırmak için kullanılmakta ve kamusal alanda farklı özneler arasındaki ilişkilene biçimlerinin, yenilenmiş ve yaratıcı bir biçimde yeniden anlamlandırılmasını sağlamaktadır. Cinsiyetler arasındaki hiyerarşik yapılar ve bu yapılarla bağlantılı korku, yüceltme ve klişeleşmiş ataerkil kalıplar feministler tarafından kamusal alanda askıya alınmaktadır.

“Kutsal olan” eril değerler, gökten yeryüzüne indirilerek feminist hiciv yoluyla sorgulanmaktadır. Bu edim esnasında, eril değerler, bir dalga geçme unsuru olarak kullanılırken kamusal alanda, cinsiyetler arasında eşitlikçi yeni fikirlerin oluşabilmesi için yeni bir zeminin açılmasına olanak sağlamaktadır. Bu yüzden karnavalesk retorikğin unsurları olan hiciv ve parodi, devrimci ve özgürleştirici türler olup özgürce konuşmanın örneklerini sunmakta, ataerkil gücü zayıflatmanın izlerini barındırmakta ve “ötekileştirmiş” kadın kimliğine alan açmaktadır.

Feminist karnavalesk anlatıda, absürtlük, tezat, parodi ve mizahla eril kodların hiçe sayılması, duygusal bir boşalımı yani katarsisi sağladığı görülmektedir. Feminist kolektif kimliğin bir arada hareket ettiği ve kolektif grotesk bir bedene dönüştüğü eylemlerde, eril kodlardan sıyrılarak kolektif bir arınma yaşayan feminist aktivistler, gündelik yaşamın koyduğu kuralları gözardı ederek hayal edilen feminist bir dünyanın içindeymiş gibi davranmakta, karnavalesk retorik onlara korkusuz ve serbest bir ortam sunmaktadır. Karnavalesk bir retorikle organize edilen feminist eylemler, eril egemen düzenden geçici bir özgürleşmeyi beraberinde getirmekte, yeni oluşumların, değişim ve yenileşmenin ruhunu oluşturmaktadır. Karnavalesk feminist eylemler, geçici de olsa hayatın olağan rutininden kopuşu ve alışılmadık olanı, kadınlara deneyimleterek

kadınların ve kamusal alanın bilincini özgürleştirmekte ve onlar için yeni bakış açılarını mümkün kılmaktadır.

Feminist karnavalesk anlatı, savunuculuğunu yaptığı özgürlük düşüncesiyle yüzü geleceğe dönük, umut dolu ütöpik karakteriyle hem tek tek birer birey olan kadınların hem de toplumsal olarak tüm cinslerin yeniden doğuş ve toplumsal tazelenişlerini ifade etmektedir. Feminist hareketin kullandığı karnavalesk retorik, kadının perspektifinden dünyaya yeni bir bakış açısıyla bakma, sabitleşmiş eril simgesel düzenin göreceli doğasını fark ederek ve bu göreceliliği, kamulara fark ettirerek evrensel olarak kabul gören şeylerin baskısından bireylerin ve toplumların özgürleşmesini sağlamaktadır.

Karnavalesk retorik kullanımını, farklı statüden, yaştan, ırktan ve dilden kadınlar arasındaki fiziksel ve düşünsel mesafenin ortadan kalkmasını sağlamakta, kadınlar arasında özgür, samimi ve dayanışmacı bir temas gerçekleştirmekte, karnavalesk retorik, farklı kamuların yan yana gelmesine, uzlaşmasına ve ittifak kurmasına izin vermekte, bu bağlamda feminist eylemler, kadınlar ve LGBTIQ+ bireyler için güvenli bir alan olarak görülmektedir. Karnavalesk retorik açtığı perspektiflerle farklı değerlere, düşüncelere, fenomenlere ve şeylere karşı özgür ve samimi bir tutum benimsemektedir. Feminist hareketin, karnavalesk kategorilerle örtüşen bir retorik, sıralanan tüm bu saiklerden dolayı kullanmayı tercih ettiği görülmektedir.

Feminist hareketin, karnavalesk kuramın kategorileriyle örtüşen bir retorikle egemen eril düşünce sisteminin inşa etmiş olduğu devlet, siyaset, hukuk, din, iş piyasası, aile ve cinsellik gibi eril yapısal oluşumlardaki toplumsal cinsiyet rejimlerini yıkmak ve yerine daha adil bir toplumsal cinsiyet sistemi kurmak için kullandığı, seçilen ve analiz edilen örneklerde görülmektedir. Feminist hareketin, eril iktidarlardan farklı feminist etik bir anlayışa dayalı, yeni politik bir düzen kurmak istediği

anlaşlmaktadır. Bu politik düzen içinde tüm cinsler, tüm türler ve ekolojik sistem için adalet talep edilmektedir.

Feminist hareket, devletin politikalarıyla ilişkili olan ideolojik, hukuki, yönetim biçimi, sosyal politikalar, seçim sistemleri, eğitim, sağlık politikaları, hane ve iş piyasasında, kadınların yaşadığı ayrımcılıktan dolayı devlete ait toplumsal cinsiyet rejimine; içinde evlilik, aşk, arzu, cinsellik, ahlak, cinsiyete dayalı iş bölümü ve yeniden üretim davranışlarının düzenlendiği ve kadına yönelik fiziksel, cinsel, ekonomik, duygusal, psikolojik ve sözel şiddetin odağı olarak imlediği aile kurumuna ait olan toplumsal cinsiyet rejimine; işliklerde emek sürecindeki eşitsizlikler, kadınlara yönelik ekonomik sömürü, taciz ve şiddeten dolayı iş piyasası/emek/görünmeyen emeğe ait toplumsal cinsiyet rejimlerine; heteroseksüelliğin tek, doğal ve meşru bir cinsel yönelim olduğunu ileri sürdüğü, diğer cinsel yönelimleri yok saydığı, baskıcı bir yaklaşımla beden politikalarını düzenlediği, kadın ve LGBTIQ+ bireylerin bedenini kontrol etmek amacıyla politikalar ürettiği heteronormatif sistemin cinselliğe ait olan toplumsal cinsiyet rejimine karşı karnavalesk bir retorikle mücadele etmektedir. Tüm alanlardaki bu toplumsal cinsiyet rejimlerini değiştirmek için feminist hareketin, feminist politika ürettiği, seçilen ve analize tabi tutulan tüm örneklerde açığa çıkmaktadır.

Feminist hareketin eylemlerinde, kamusal alanda tartışmaya açılan toplumsal cinsiyet rejimlerinin yanı sıra ataerkil toplumsal yapılar, eril hiyerarşik sistemler ve eril bakış açısıyla atanmış ünvanlar yapı-bozumuna uğratılmakta ve bu yapı-bozumu, karnavalesk feminist eylemlerde, karnavalesk kuramın meydan okuma stratejileriyle örtüşmektedir.

Aynı zamanda feminist hareketin, değişimin olanaklarını, dil aracılığıyla direngen ve dönüştüren anlam setleriyle zorladığı görülmekte, eril sembolik sistemlerin karşısında şiddetsiz feminist bir dil oluşturma çabası dikkat çekmektedir. Feminist

hareketin, dildeki iktidar ilişkilerini ve eşitsizlikleri açığa çıkarmak, dili cinsiyetçi ve türcü yapılardan arındırmak için kelimelerin seçimine özen gösterdiği, eril dilin yapı-bozumuna ve feminist bir dilin inşasına çaba harcadığı görülmektedir.

Feminist hareketin, erkeklik kurmacasını aşındırmak, günlük konuşma diline yerleşmiş cinsiyetçi ifadeleri fark ettirmek ve dili, cinsiyetçi ifadelerden arındırmak için dilsel imge ve imajlarla oynamayı tercih ettiği, dili, insanları yakalayan bir yerden kurduğu, izleyicilerin yorum dünyasına ironiler, metaforlar ve imgelerle birçok soru işareti bıraktığı gözlenmektedir.

Karnavalesk retorik, 2000 sonrası feminist harekete, siyasal bir iletişim formu olarak kullanılan mizah ve ironi aracılığıyla yeni siyasal protesto biçimleri kazandırdığı anlaşılmaktadır. Feminist aktivistler, etkileşim, yaratıcılık, ekip çalışması ve farklı becerileri kullanma gibi çeşitli aktivitelerle yaratıcılığını ortaya koymakta ve farklı protesto içerikleri üretmektedir. Karnavalesk retorik, kadınlar arasında yakınlık yaşanmasına, neşe ve eğlenceyle mücadele yürütülmesine ve feminist mücadeleyi büyütmesine imkân sağlamaktadır. Karnavalesk motiflerle örgütlenmiş feminist eylemlere katılan kadınlar, karnaval ortamını andıran renkli bir gösteride yer alarak deneyimlediği ve yaşamlarının birçok alanına taşıyabileceği bir ilhamı, neşeyi ve bakış açısını kazanmaktadır. Karnavalesk retorik, feminist harekete yeni bir politika yapma biçimini kazandırırken feminist önelere de yaşama farklı bir bakış açısıyla bakmayı sağlamaktadır.

Feminist hareket, topluluk kurma enerjisini karnavalesk retoriğe ait mizah ve şenlikli duygularla sağlamakta, bu retoriğin kolektif feminist kimliği inşa etmeyi kolaylaştırdığı ve hızlandırdığı görülmektedir. Feminist kolektivite içinde, öneler arasındaki bağları, ortak sembolik anlam setlerini, benzer duygular ve özgürlüğün kolektif deneyimini sağlamaktadır. Feminist aktivistlerin karnavalesk retorikle sorunlar

üzerine farklı yollarla kafa yorduğu, yaratıcı iletişim kanalları geliştirerek sorunları kamuların nezdinde eril iktidarlara iletmediği, feminist hareket içinde ve kamusal alanda sivil diyalog geliştirmeye olanak sağladığı, kamuların ve medyanın ilgisini feminist harekete çektiği anlaşılmaktadır.

Feminist hareketin kullandığı kapsayıcılığı yüksek bir tür olan mizah, hem aktivistler hem de kamular arasında iletişimi basitleştirerek geliştirmekte, izleyiciler için keyifli deneyimler sunarak onları cezbetmekte ve feminist harekete daha fazla destekçi kazanarak insan kaynaklarını zenginleştirmektedir. Dans, müzik, parodi, hiciv, tiyatro ve şiir gibi karnavalesk taktikler, feminist aktivistleri ve izleyicileri eğlendirerek eğitmekte, yaratıcılığı ve zekayı ön plana çıkarmaktadır. Karnavalesk kolektif eylem taktiklerindeki çeşitlilik, taktiksel olarak feminist örgütlerin büyümesine ve toplumsal cinsiyet eşitliği alanında kamuları eğitmek için kitleleri daha da genişletmesine yardımcı olmaktadır. Karnavalesk feminist retorinin, kapsadığı türlerin zenginliğinden dolayı geniş kitlelere ulaşma kapasitesinin oldukça fazla olduğu dikkat çekmektedir.

Karnavalesk feminist retorinin kapsamındaki türlerin sanatsal özellikleri, feminist aktivistlerin duygusal tükenmişliğinin önüne geçmekte, mücadele için heyecan, neşe, ilham, yaratıcılık ve sürdürülebilirlik sağlamaktadır. Bu sanatsal türler, feministlerin öfke ve hayal kırıklığı gibi duygularını serbest bırakmasına ve katarsis (arınma) yaşamasına olanak sunmakta, eylemlerdeki şenlikli havanın pozitifliği, onları yenilenebilir ve sürdürülebilir bir enerjiyle donatarak feministlerin moralini yüksek tutmakta, feminist aktivistleri ve destekçilerini iyileştirmeye ve sağaltmaya yardımcı olmaktadır.

Feminist hareket, karnavalesk bir retorik kullanarak kamusal alana, yeni bir tür karnavalesk-vatandaş katılımı, vatandaşların eleştirel ve üretken düşünme ve eyleme geçme kapasitesi kazandırmaktadır. Karnavalesk retorik, kamusal mizah anlayışını

geliştirmekte, demokratik siyasi düzen önerileri ve ilerici politik bir yaşam için gerekli siyasi koşulları olgunlaştırmakta, eril hegemonik “gerçeği” ve feminist ütopyik olanı karşı karşıya getirerek toplumsal cinsiyet eşitliğine dayanan bir dünyayı imlemektedir. Baskıcı eril siyasi yapılanmalar içindeki politikalara karşı çıkararak kamusal yaşamda sivil diyalogu geliştirmektedir.

Feminist karnavalesk retorik, kamusal alanda kapitalizmin yarattığı yabancılaşma sorununun panzehiri olarak da işlev görmekte hem hareket içinde hem de kamusal alanda, kadınları birbirine yaklaştırarak dayanışma, paylaşım ve kolektif üretimi sağlamaktadır. Feminist aktivistler arasında karnavalesk bir ruhla başlayan bireysel değişim, kamusal değişime dönüşmekte ve sürdürülebilir bir toplumsal dönüşümü deneyimlemenin imkânını sunmaktadır. Feminist hareketin karnavalesk taktiklerinden olan mizah, hiciv ve parodi, kamuların, davranış değişikliğine karşı geliştirdiği direnci kırarak kamularda, toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda duygusal ve fikirsel düzeyde bütünsel bir yaklaşımla farkındalık yaratabilmektedir.

Karnavalesk retorik, kamusal ilişkileri geliştirmeye, kamusal diyalog için yeni alanlar açmaya, kolektif davranışları pekiştirmeye, kamusal yaşama ait sorunların çerçevenmesine, sanatsal formların kazandırdığı yaratıcılık ve zekayla mevcut sınırları aşarak politika yapıcıları etkilemeye, kamuya ve politikacılara, politika yapmanın ve politik iletişim dilinin başka bir formunu göstermektedir.

Feministlerin kullandığı karnavalesk savunuculuk taktiklerinin, şiddetsiz eylem biçimlerini kapsadığı için kamusal yaşamda şiddetsiz eylem ve iletişimi yaygınlaştırdığı, şiddet içermeyen ve yabancılaştırıcı olmayan bir iletişimin yaratıcılığa, zekaya ve eğlenceye dayanan yönleriyle eril iktidara yönelik yapılan eleştirilere sıradışı örnekler oluşturduğu, kamusal yaşamda, feminist deneyimlerden doğru oluşan başka bir hakikatin işaret ettiği “başka bir dünya mümkün” umudunu doğurduğu görülmektedir.

Karnavalesk retoriğin, küresel feminist kimliğin oluşmasına çeşitli katkılar sunduğu görülmektedir. Küresel feminist kimliğin çeşitli dillerden oluşan yapısı, karnavalesk kuramın çok-dillilik kategorisiyle örtüşürken küresel feminist hareket, eylem örgütlerken dil farklılıklarının birer bariyer olmadığını göstermekte, karnavalesk retoriğin tiyatro, dans, parodi, hiciv, müzik ve çizim gibi sanatsal türlerinin getirdiği evrensel bir dilin devreye girmesiyle küresel feminist düzeydeki eylemleri, evrensel bir dile bağlamakta ve küresel feminist kimliğin oluşmasına güçlü bir katkı sunmaktadır.

Küresel düzeyde gelişen feminist hareket, her coğrafyanın, her ulusun ve her dilin farklı kültürel kodlarıyla küresel kolektif eylem repertuvarına zenginlik katmakta ve küresel feminist kimliğin çok-dilli, çok-kültürlü, çok-etnisiteli ve çeşitli cinsel yönelimli yapısını güçlendirmektedir. Aynı zamanda, küresel ölçekte ün yapmış kitap ve dizi anlatılarının, feministlerin eylemlerine ilham verdiği ve feminist karnavalesk anlatıyı güçlendirdiği görülmektedir.

## GÖRSELLERLE İLGİLİ KAYNAKÇA

- Resim 1: <https://recyclingsutainabiliy4a.weebly.com/ego-vs-eco.html>
- Resim 2: <https://www.posta.com.tr/taksim-de-feminist-gece-yuruyusu-haber-fotograf-1275282-8>
- Resim 3: <https://kaosgl.org/haber/fotograflarla-istanbul-feminist-gece-yuruyusu>
- Resim 4: <http://www.gercekizmir.com/haber/Izmir-de-Las-Tesis-gunu-Kadinlarda-dansli-isyan/73197>
- Resim 5: <https://t24.com.tr/foto-haber/iste-8-mart-feminist-gece-yuruyusu-pankartlari,7392/13>
- Resim 6: <https://www.instagram.com/p/CIBhW4Ngi6h/?igshid=1jjgx9txl4bja>
- Resim 7: <https://www.haberler.com/fotogaleri/8-mart-in-en-guzel-sloganlari>
- Resim 8: <https://www.birgun.net/haber/bugun-olsa-daha-guzel-direnirdim-291003>
- Resim 9: <https://www.sivilsayfalar.org/2018/03/09/8mart-gece-yuruyusunda-binlerce-kadin-yurudu/>
- Resim 10: <https://t24.com.tr/foto-haber/iste-8-mart-feminist-gece-yuruyusu-pankartlari,7392/2>
- Resim 11: <https://www.cnnturk.com/video/turkiye/lgbti-onur-yuruyusu-icin-binlerce-kisi-taksimdeydi>
- Resim 12: <http://www.yarinhaber.net/guncel/41374/mersinde-2-onur-yuruyusu-gerceklestirildi>
- Resim 13: <https://www.adanakent.com/gundem/bulent-arinca-kadinlardan-iliginc-tepki-h55464.html>
- Resim 14: <https://www.hurriyet.com.tr/ankarada-kadinlar-gunu-coskuyla-kutlandi-40765598>
- Resim 15: <https://t24.com.tr/foto-haber/iste-8-mart-feminist-gece-yuruyusu>
- Resim 16: <https://www.instagram.com/explore/tags/direnkahkaha/?hl=tr>
- Resim 17: <https://twitter.com/akifgibi1/status/1104494503082119168>
- Resim 18: <https://www.dailymotion.com/video/x2214qs>
- Resim 19: <https://twitter.com/KadinCinayeti/status/493876780114411520>
- Resim 20: <http://www.kirmizigazete.org/2019/12/09/kadinlari-durduramayacaksiniz/>
- Resim 21: <https://www.sondakika.com/haber/haber-antalya-ve-mugla-da-8-mart-dunya-kadinlar-gunu-12993720>
- Resim 22: <https://www.durushaber.com.tr/kadin/diyarbakirda-dunya-kadinlar-gunu-etkinligine-yogun-katilim-h43958.htm>

- Resim 23: [http://www.egeninsesi.com/haber/140019-arinca\\_kadinlardan\\_kahkahali\\_tepki](http://www.egeninsesi.com/haber/140019-arinca_kadinlardan_kahkahali_tepki)
- Resim 24: <https://m.bianet.org/galeri/fotograflarla-14-feminist-gece-yuruyusu?sec=bianet>
- Resim 25: <https://www.sivilsayfalar.org/2018/03/09/8mart-gece-yuruyusunde-binlerce-kadin-yurudu/>
- Resim 26: <https://onedio.com/haber/8-mart-dunya-kadinlar-gunu-gece->
- Resim 27: <http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?p=5371816>
- Resim 28: <https://www.haberler.com/fotogaleri/8-mart-in-en-guzel-sloganlari/>
- Resim 29: <https://kazete.com.tr/haber/trt-onunde-diren-hamile-eylemi-26833>
- Resim 30: <http://www.isvecpostasi.com/haber/195/hamile-kadin-disari-cikmasin.html>
- Resim 31: <https://bianet.org/biamag/print/195524-pankartlarimizin-feminizmle-alakasi-var-hem-de-cok/>
- Resim 32: <https://bianet.org/biamag/print/195524-pankartlarimizin-feminizmle-alakasi-var-hem-de->
- Resim 33: <https://onedio.com/haber/feministlerin-8-mart-gece-yuruyusunden-atarli-giderli-25-pankart-760540>
- Resim 34: <https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/ahlak-ne-ki>
- Resim 35: <https://onedio.com/haber/8-mart-dunya-kadinlar-gunu-gece-yuruyusunde-kadinlardan-37-pankart-689149>
- Resim 36: <https://bianet.org/cocuk/insan-haklari/138834-beden-de-benim-karar-da>
- Resim 37: <https://www.ensonhaber.com/gundem/sirri-sureyya-onder-lbggt-yuruyusundaydi-2012-07-02>
- Resim 38: <https://onedio.com/haber/8-mart-dunya-kadinlar-gunu-gece-yuruyusunde->
- Resim 39: <https://kadinsavunmasi.org/kadinlar-sokakta-il-il-8-mart-eylemleri/>
- Resim 40: <https://onedio.com/haber/feministlerin-8-mart-gece-yuruyusunden-atarli-giderli-25-pankart-760540>
- Resim 41: <https://twitter.com/feministgundem/status/966689584125022211>
- Resim 42: <https://bianet.org/biamag/print/195524-pankartlarimizin-feminizmle-alakasi-var-hem-de-cok>
- Resim 43: <https://twitter.com/orhanaydin6/status/1236711503627202560/photo/3>
- Resim 44: <https://bianet.org/cocuk/insan-haklari/138834-beden-de-benim-karar-da>
- Resim 45: <https://bianet.org/biamag/print/195524-pankartlarimizin-feminizmle-alakasi-var-hem-de-cok/>
- Resim 46: <https://twitter.com/istanbulbld/status/1376569087363575808>

- Resim 47: <https://twitter.com/dayanismamor/status/836610829529268224?lang=eu>
- Resim 48: <https://www.ntv.com.tr/galeri/turkiye/8-martta-taksimde-arbede,sV1Pq6pWOUKhyK0NUfXjCA/zV4R1QM8pUWzrsrxJFnbIw>
- Resim 49: <https://tr.pinterest.com/pin/566538828106341479/>
- Resim 50: <https://twitter.com/kaosgl/status/937341161336909824>
- Resim 51: <https://onedio.com/haber/8-mart-dunya-kadinlar-gunu-gece-yuruyusunda-kadinlardan-37-pankart->
- Resim 52: <https://m.bianet.org/galeri/fotograflarla-14-feminist-gece-yuruyusu?sec=bianet>
- Resim 53: <https://ucansupurge.org.tr/festival/24-ucan-supurge-uluslararası-kadin-filmleri-festivali/>
- Resim 54: <https://tr.euronews.com/2020/03/08/istanbul-da-polis-engeli-aydin-da-mac-fotograflarla-turkiye-de-8-mart-kadinlar-gunu>
- Resim 55: <https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/marksist-feminist-iddia-altinda-bir-terflik-savunusu>
- Resim 56: <https://www.referansmedya.com/sema-marasli-mumin-kadinlar-1110h.htm>
- Resim 57: <https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/8-mart-squoin-parodik-siyaseti-ya-da-erbaneyle-ozgurlesecek-cinselliklerimiz>
- Resim 58: <https://tr.sputniknews.com/foto/201603081021365508-8mart-dunya-kadinlar-gunu/>
- Resim 59: <https://artigercek.com/haberler/taksim-de-feminist-gece-yuruyusu>
- Resim 60: <https://www.dw.com/tr/istanbulda-co%C5%9Fkulu-feminist-y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC/a-37861795>
- Resim 61: <https://kaosgl.org/haber/ankara-feminist-gece-yuruyusu-feminist-mucadeleyle-variz>
- Resim 62: <https://onedio.com/haber/kadin-olmak-emek-ister-8-mart-emekci-kadinlar-gunu-aslinda-kimlerindir--683339>
- Resim 63: <https://sendika63.org/2019/03/feminist-gece-yuruyusu-basladi-engeliniz-bize-sokmez-536585/>
- Resim 64: <https://www.ibtimes.com/tunisian-women-perform-chilean-song-against-rape-2885557>
- Resim 65: <https://latinamericanpost.com/31129-a-rapist-in-your-path-and-the-wave-of-rape-denounces>
- Resim 66: <https://www.gettyimages.ae/photos/tesis?page=2&phrase=tesis&sort=mostpopular>
- Resim 67: [https://www.instagram.com/p/B7hAxs2Abww/?utm\\_medium=copy\\_link](https://www.instagram.com/p/B7hAxs2Abww/?utm_medium=copy_link)

Resim 68: <https://glashrvatske.hrt.hr/en/news/domestic/handmaids-march-for-ratification-of-istanbul-convention/>

Resim 69: <https://balkaninsight.com/2020/10/16/meps-press-european-commission-council-to-ratify-istanbul-convention/>

Resim 70: <https://www.nytimes.com/2017/06/30/us/handmaids-protests-abortion.html>

Resim 71: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/nov/30/margaret-atwood-the-handmaids-tale-sequel>

Resim 72: <https://www.instagram.com/p/CSkCYHTIHmA/>

Resim 73: <https://www.instagram.com/p/CSkQ6lygpSR/>

Resim 74: <https://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/207094-kadinlar-mucadele-ediyor-erkek-siddeti-yargilaniyor>

Resim 75: <https://www.instagram.com/p/CIB6FZAAR-i/?igshid=sij0i1o2ul0v>

Resim 76: <https://www.dw.com/tr/istanbulda-co%C5%9Fkulu-feminist-y%C3%BCr%C3%BCy%C3%BC%C5%9F%C3%BC/a-37861795>

Resim 77: <https://www.haberler.com/fotogaleri/8-mart-in-en-guzel-sloganlari/>

Resim 78: <https://www.mynet.com/nevsehirde-8-mart-dunya-kadinlar-gunu-etkinlikleri-18010074281>

Resim 79: <https://www.sosyalmanset.com/8-mart-feminist-gece-yuruyusu-399g.htm>

Resim 80: <http://www.sosyalistfeministkolektif.org/kampanyalar/tarihimizden-kampanyalar/novamed-greviyle-kad-n-dayan-smas/>

Resim 81: <https://www.demokrathaber.org/kadin/mersin-de-kadinlardan-rengarenk-feminist-gece-yuruyusu-h45935.html>

Resim 82: <https://www.posta.com.tr/taksim-de-feminist-gece-yuruyusu-haber-fotograf-1275282-2>

Resim 83: <https://tr.euronews.com/2020/03/08/istanbul-da-polis-engeli-aydin-da-mac-fotograflarla-turkiye-de-8-mart-kadinlar-gun>

Resim 84: <https://tr.euronews.com/2020/03/08/istanbul-da-polis-engeli-aydin-da-mac-fotograflarla-turkiye-de-8-mart-kadinlar-gunu>

Resim 85: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/feminist-yuruyusune-polis-mudahalesi-41143159>

Resim 86: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/mecliste-las-tesis-protestosu-dansla-olacaksa-hepimiz-dans-edelim-41398191>

Resim 87: <https://www.pirha.net/agac-kadin-kaz-daglari-icin-eylemde-kalkanim-sevgi-183922.html/10/08/2019/>

Resim 88: [https://twitter.com/search?q=%23uykular%C4%B1nkacs%C4%B1n&src=typeahead\\_click](https://twitter.com/search?q=%23uykular%C4%B1nkacs%C4%B1n&src=typeahead_click)

Resim 89: <https://onedio.com/haber/feministlerin-8-mart-gece-yuruyusunden-atarli-giderli-25-pankart-760540>



## KAYNAKÇA

Abbott, S. ve Love, B. (1972), "Is Women's Liberation a Lesbian Plot?" **Woman in Sexist Society : Studies in Power and Powerlessness**, Vivian Gornick ve Barbara K. Moran (Ed), New York : New American Library.

Adams, C. (1975), "The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism", **The Lesbian Reader**, Oakland, Calif.: Amazon Press.

Adams, C. (2015), **Etin Cinsel Politikası**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Akçay, E. (2020), **Halkla İlişkilere Toplumsal Yaklaşım: Kadına Yönelik Şiddet Karşıtı Dijital Kampanyalar Üzerine Bir İnceleme**, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosya Bilimler Enstitüsü

Akdere, Ç. (2020), **Pandemi Öncesi 4. Dalga Feminist Hareket**, <https://kadinsavunmasi.org/pandemi-oncesi-4-dalga-feminist-hareket-cagla-akdere/> Erişim Tarihi: 09 Ocak 2021

Akkaya, Y. (2011), "18. ve 19. Yüzyıllar: Yıkımın, Direnişin Uzlaşmanın Yüzyılları", **Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri II**, Yalçın Bürkeve, Metin Özüğurlu, Yasemin Özdek, Ersin Vedat Elgür (Ed.), Ankara: Notabene Yayınları, s. 119 -132.

Akyol Oktan, K. (2021), **Teknolojik Distopya Anlatılarında Müphemlik ve Düşünceyi Özgürleştirmenin Olanakları Üzerine: Black Mirror Örneği**, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosya Bilimler Enstitüsü

Alikılıç, Ö. ve Baş, Ş. (2019), Dijital Feminizm: Hashtag'in Cinsiyeti, **Fe Dergi**, 11 (1): 89-111.

Alimi, E. (2015), “Repertoires of Contention”, **The Oxford Handbook of Social Movement**, Donatella Della Porta and Mario Diani (Ed.), Oxford : Oxford University Press

Altınbaş, D. (2010), **Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm**, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/7100> , Erişim Tarihi: 25 Nisan 2021.

Altuntaş, N., Doğanay, G., Köseoğlu, Ş., Erdoğan, M. (2015), Biyoetik Feminizm ve Kadının Bedeni, **Türkiye Klinikleri J Public Health-Special Topics**, 1(1): 6-13.

Amin, S. (2005), “Küreselleşmecilik mi? Yoksa Küresel-Ölçekli Apartheid mi?”, **Modern Küresel Sistem**, Immanuel Wallerstein (Ed.), İstanbul: Pınar Yayınları, s.13-51.

Antell, J. B. (1976), The suffrage movement, **Current History** (Pre-1986), 70: 203-232.

Anugwom, E. (2007), “Social Movements”, **Encyclopedia of Activism and Social Justice**, Gary L. Anderson and Kathryn G. Herr (Ed.), SAGE Reference, 3: 1305-1314.

Arda, B. (2011), “Tıbbın Cinsiyeti ve Biyoetik Açısından Kadın”, **Türkiye'de Kadın Çalışmaları: Bilanço 1975- 2010**, Serpil Sancar (Der.), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayını, s. 825 – 846.

Arrighi, G. (2005), “Hegemonya ve Sistem-Karşıtı Hareketler”, **Modern Küresel Sistem**, Immanuel Wallerstein (Ed.), İstanbul: Pınar Yayınları, s. 121-137.

- Arrighi G., Hopkins, T.K. ve Wallerstein, İ. (2004), **Sistem Karşıtı Hareketler**, C. Kanat, B. Somay, S. Sökmen (Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Aurelio, M. ve Robertson, S. (2019), **Chile: Justice for Daniela Carrasco and All Victims of State Violence**, <https://www.leftvoice.org/chile-justice-for-daniela-carrasco-and-all-victims-of-state-violence>, Erişim Tarihi: 27 Aralık 2019
- Avcı, A. (2013), “**Ütopya Açlığı**” Olarak Gezi’nin Mizahı, <https://www.eskop.com/skopbulten/direngezi-%E2%80%9C%C3%9Ctopya-acligi%E2%80%9D-olarak-gezinin-mizahi/1719>, Erişim Tarihi: 19 Aralık 2020.
- Aydın, A. (2018), Anadolu Ağızlarında Ünlemler ve Bir Sınıflandırma Denemesi, **Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi**, 4 (7): 101-162.
- Aydın, D. (2019a), **Yeni Feminist Dalga ve Kadın Kazanımlarına Yönelen Hınc I**. <https://gazetekarinca.com/2019/11/yeni-feminist-dalga-ve-kadin-kazanimlarina-yonelen-hinc-i-derya-aydin/>, Erişim Tarihi: 09 Ocak 2021
- Aydın, D. (2019b), **Yeni Feminist Dalga ve Kadın Kazanımlarına Yönelen Hınc II**. <https://gazetekarinca.com/2019/12/feminist-yeni-dalga-ve-kadin-kazanimlarina-yonelen-hinc-ii-derya-aydin/>, Erişim Tarihi: 09 Ocak 2021
- Badran, M. (1996), “Islamic Feminism: What’s in a Name?”, **Islam and Gender in the Malay World**, Julie Shackford-Bradley (Ed.), <http://www.feministezine.com/feminist/international/Islamic-Feminism-01.html>  
Erişim Tarihi: 8 Haziran 2021
- Bahtin M. (2015), **Dostoyevski Poetikasının Sorunları**, Cem Soydemir (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bahtin, M. (2019), **Rabelais ve Dünyası**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bahtin, M. (2020), **Karnavaldan Romana**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bakhtin, M. (2011), **Dialogic İmagination: Four Essays**, Austin, TX: University of Texas Press.
- Bali, D., Kadıköylü, E., Güvenç, H., Çeltikci, M., Akman, P. ve Yılmaz, Y. (2018), **Pankartlarımızın Feminizmle Alakası Var! Hem de Çok**, <https://bianet.org/biamag/print/195524-pankartlarimizin-feminizmle-alakasi-var-hem-de-cok/>, Erişim Tarihi: 06 Aralık 2020
- Banner, L. W. (1980), **Elizabeth Cady Stanton, A Radical for Woman's Rights**, Boston: Little Brown.
- Barlas, A. (2001), The Qur'an and Hermeneutics: Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy 1, **Journal of Qur'anic Studies**, 3 (2): 15-38.
- Başaran, E. (2015), "Özgürlükler "Twit"le Gelmez", **İnternet ve Sokak**, Yasemin İnceoğlu ve Savaş Çoban (Der.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 73-78.
- Baumgardner, J. (2011), **F'em!: Goo Goo, Gaga, and Some Thoughts on Balls**, Berkeley, CA : Seal Press.
- Baumgardner, J. ve Richards, A. (2000), **Manifesta: Young Women, Feminism, and the Future**, New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Bayur, E. (2020), Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Kadın Hareketleri – III, **Gergedan Dergi**, <https://gergedan.press/turkiyede-kadin-hareketleri-iii-8421/>, Erişim Tarihi: 3 Mayıs 2021
- Belek, İ. (1999), **Postkapitalist Paradigmalar**, İstanbul: Sorun Yayınları
- Benedict, B. (2017), **Activism and Public Relations: Then and Now**, Mount Saint Vincent University.

- Benford, R. D. ve Snow, D. A. (2000), Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment, **Annual Review of Sociology**, 26: 611-639.
- Benston, M. (1969), The Political Economy of Women's Liberation, **Monthly Review**, 21(4): 13-27.
- Berber, N. (2017), **1990'lar: Bir Farklılıklar ve Kurumsallaşmalar Dönemi**, <https://tr.boell.org/tr/2017/09/18/1990lar-bir-farkliliklar-ve-kurumsallasmalar-donemi> Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2021
- Berger, P. L. (1966), Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge, **European Journal of Sociology**, 7: 105-15.
- Berghan, S. (2011), Transfeminizm, **Cogito**, Sayı: 55-56.
- Berghan, S. (2014), Transfeminizm: Feminizm Herkes İçin Mi? **Toplum ve Hekim**, 29 (4): 293-295.
- Berktaş, F. (2014), Feminist Teoride Açılımlar, **Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları**, Ecevit, Y. ve Kalkıner, N. (Ed.), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Berrong, R. M. (1986), **Rabelais and Bakhtin: Popular Culture in Gargantua and Pantagruel**, USA: University of Nebraska Press,
- Biriciklioğlu, H. (2006), **Türk Modernleşmesinde Kadın**, Uluslararası İkinci Kadın Çalışmaları Konferansı.
- Bitzer, L. F. (1981), "Political Rhetoric", **Handbook of Political Communication**, Dan Nimmo ve Keith R. Sanders (Ed.), Beverly Hills, Calif.: Sage Publications.
- Boje, D.M. (2001), Carnavalesque Resistance to Global Spectacle: A Critical Postmodern Theory of Public Administration, **Administrative Theory & Praxis**, 23:3.

- Bondi, L. (1993), **Locating Identity Politics. In Place and the Politics of Identity**, M. Keith ve S. Pile (Ed.), London, UK: Routledge, s. 84–103.
- Bonstra, A. (2017), **Public Relations: 1776 Edition**, <http://www.denterlein.com/blog/public-relations-1776-edition>, Erişim Tarihi: 26 Aralık 2020.
- Booth, P. (2010), **Digital Fandom: New Media Studies**, New York: Peter Lang Publishing,
- Bora, A. (2004), Feminizm: Sınırlar ve İhlal İmkani, **Birikim**, Sayı: 184-185.
- Bora, T. (1990), Yeni Toplumsal Hareketler'e Dair Notlar, **Birikim**, 13: 49-53.
- Botan, C. H. ve Hazleton, V. (Ed.). (2006), **Public Relations Theory II**, Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Bozkurt, E. (2021), “**Mor Bir Halkla İlişkiler**” Örneği Olarak ABD Bağlamında Oy **Hakkı Hareketi**, 13 (1): 127-143.
- Branagan, M. (2007), The Last Laugh: Humour in Community Activism, **Community Development Journal**, 42(4): 470–481.
- Brandist, C. (2011), **Bahtin ve Çevresi. Felsefe, Kültür ve Politika**, Cem Soydemir (Çev), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Brooks, A. and Hesse-Biber, S. N. (2007), “An Invitation to Feminist Research”, **Feminist Research Practice: A Primer**, S. N. Hess- Biber & P. Leavy (Ed.), Thousand Oaks, CA: Sage.
- Brownmiller, S. (1975), **Against Our Will: Men, Women and Rape**, New York: Simon and Schuster.

- Bruner, M.L. (2005), Carnavalesque Protest and the Humorless State, **Text and Performance Quarterly**, 25 (2) :136-155.
- Buechler, S. (1995), New Social Movement Theories, **The Sociological Quarterly**, 36 (3): 441-464.
- Buechler, S. (2013), "Mass Society Theory" , **The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements**, David A. Snow, Donatella della Porta, Bert Klandermans, and Doug McAdam (Ed.), Blackwell Publishing Ltd.
- Burch, B. (2007), Boycotts and Divestment, **Encyclopedia of Activism and Social Justice**, Gary L. Anderson and Kathryn G. Herr (Ed.), SAGE Reference, vol. 1, s. 262-264.
- Burris, B. (1971), "The Fourth World Manifesto," **Notes from the Third Year: Women's Liberation**, New York: Radical Feminism.
- Buszek, M. E. (2006), Pin-UP Girrrls: Feminism, Sexuality, **Popular Culture**, Durham NC: Duke University Press.
- Butler, J. (2014), **Cinsiyet Belası**, İstanbul: Metis Yayınları.
- Calhoun, C. (1994), "Social Theory and the Politics of Identity", **Social Theory and the Politics of Identity**, Craig Calhoun (Ed.), Cambridge MA: Blackwell.
- Calvert, J. E. (2007), Civil Disobedience, **Encyclopedia of Activism and Social Justice**, Gary L. Anderson and Kathryn G. Herr (Ed), SAGE Reference, vol. 1, s. 336-339.
- Carli, R., Paniccia, R. M., Carbone, A., Giovagnoli, F. and Bucci, F. (2016), "Emotional Textual Analysis", **Handbook of Methodological Approaches to**

**Community-Based Research : Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods**, L. A. Jason, & D. S. Glenwic (Ed.) Oxford University Press.

Carragee, K. M. and Frey, L. R. (2016), Communication Activism Research: Engaged Communication Scholarship for Social Justice, **International Journal of Communication**, 10: 3975–3999

Casanova, P. G. (2005), “Mevcut Sistemdeki Eğilimler ve Sistem- Karşıtı Hareketler”, **Modern Küresel Sistem**, Immanuel Wallerstein (Ed.), İstanbul: Pınar Yayınları, 137- 159.

Castells, M. (1983), **The City and the Grassroots : a Cross-cultural Theory of Urban Social Movements**, Berkeley: University of California Press.

Castells, M. (2010), The Power of Identity: The Information Age, **Economy, Society, and Culture**, Volume II (2nd Ed.), Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Chong, D. (1991), **Collective Action and the Civil Right Movements**, University of Chicago Press, Chicago.

Cassegard, C. ve diğ. (2021), **Civil Society, Social Movement and Resistance Research: CSM-RESIST**, <https://www.gu.se/en/research/civil-society-social-movement-and-resistance-research-csm-resist> Erişim Tarihi: 18 Temmuz 2021

Chvasta, M. (2006), Anger, Irony, and Protest: Confronting the Issue of Efficacy, Again, **Text and Performance Quarterly**, 26 (1): 5-16

Cixous, H. (1976), The Laugh of the Medusa, **Signs**, 1(4):875-893.

Cohen, J. (1999), “Strateji ya da Kimlik: Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler”, **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar**, Kenan Çayır (Der.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 109-130.

Cohen, R. (1998), **Transnational Social Movements: An Assessment, Paper to the Transnational Communities Programme Seminar Held at the School of Geography, University of Oxford.**

Colas, A. (2002), **International Civil Society: Social Movements in World Politics,** Blackwell Publishers, Cambridge, UK.

Colerato, M. (2018), **Let's Talk About The Intersectionality Of Veganism And Feminism,** <https://womanofvegan.com/blogs/news/let-s-talk-about-the-intersectionality-of-veganism-and-feminism>, Erişim Tarihi: 24 Nisan 20121

Connelly, F.S. (2003), **Modern Art and The Grotesque,** United Kingdom: Cambridge University Press.

Cott, N. F. (1987), **The Grounding of Modern Feminism,** New Haven: Yale University Press.

Coşkun, M. K. (2007), **Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler,** Ankara: Dipnot Yayınları.

Crable, R. E. ve Vibbert, S. L. (1985), Managing İssues and İnfluencing Public Policy. **Public Relations Review,** 11: 3-16.

Curtin, P. ve Gaither, T. K. (2005), Privileging İdentity, Difference, and Power: The Circuit of Culture as a Basis for Public Relations Theory, **Journal of Public Relations Research,** 17: 91-115.

Curtin, P. A. ve Gaither, T. K. (2007), **International Public Relations: Negotiating Culture, İdentity, and Power,** Thousand Oaks, CA: Sage

Cuşa, H. (2014), **Yusuf Atılgan'ın Aylak Adam Romanı'nda Bahtin'in Diyolaji Kuramı Eksenli Bir Yaklaşım**, Yüksek Lisans Tezi, Adana: ukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

aha, Ö. (1994), Feminizm ve Sivil Toplum, **Birikim**, Mart, İstanbul, 79-88.

aha, Ö. (2018), **Sivil Kadın**, Ankara: Savaş Yayınevi.

akır, S. (2016), **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul: Metis Yayınları.

Çatlak Zemin, (2019), **2010 – 2020: Hashtag'lerle Feminist Aktivizm**, <https://www.catlakzemin.com/2010-2020-feminist-hashtaglerle-dijital-aktivizm/>  
Erişim Tarihi: 17 Aralık 2020

Çayır, K. (1999), “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri Yeni Sosyal Hareketler”, **Yeni Sosyal Hareketler**, Kenan ayır (Yay. Haz.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, s.13-35.

aylı Rahte, E. (2010a), **Bedenimizin Sınırları, Dünyamızın Sınırları Değildir**, <https://m.bianet.org/bianet/kultur/121867-bedenimizin-sinirlari-dunyamizin-sinirlari-degildir>, Erişim Tarihi: 7 Ağustos 2021

aylı Rahte, E. (2010b), Butler'ın İddiası: Bedenin Yeniden Maddeselleşmesi, Olumsuzluk ve Hegemonya, **Felsefe Yazın**, 16: 22-29

elik, A. (2016), **İslami Feminizm: Türkiye'de Başörtüsü ve Türban**, <https://indigodergisi.com/2016/07/islami-feminizm-feminizm-hareketleri/>  
Erişim Tarihi: 30 Nisan 2021

Çetinkaya, Y. D. (2014a), “Tarih ve Kuram arasında Toplumsal Hareketler,” **Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim**, Y. Doğan etinkaya (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.

- Çetinkaya Y. D. (2014b), “Toplumsal Hareketler”, **Uluslararası İlişkilere Giriş: Tarih, Teori, Kavram ve Konular**, Ali Balcı ve Şaban Kardeş (Ed.), İstanbul: Küre Yayınları, s. 479-486.
- Çımrın, F. K. (2009), “Yeni Toplumsal Hareketler: Karşı- Küreselleşme Hareketlerinin Kuramsal Tartışmalarına Bir Katkı”, **Küreselleşme, Direniş, Ütopya Yeni Toplumsal Hareketler Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet**, Barış Çoban (Haz.), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 147-175.
- Çoban, B. (2009), “Yeni Toplumsal Hareketler, Sınıf Mücadelesi ve Ütopya”, **Küreselleşme, Direniş, Ütopya Yeni Toplumsal Hareketler Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet**, Barış Çoban (Haz.), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 9-42.
- Çoban, B. (2014), “Sunuş”, **Sosyal Medya Devrimi**, Barış Çoban (Haz.), İstanbul: Su Yayınları
- Çoban, S. (2009), “Yeni Toplumsal Hareketler ve İktidar Sorunu”, **Küreselleşme, Direniş, Ütopya Yeni Toplumsal Hareketler Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet**, Barış Çoban (Haz.), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s.175-191.
- Daly, M. (1973), **Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation**, Boston: Beacon Press.
- Daly, M. (1978), **Gyn/ecology : The Metaethics of Radical Feminism**, Boston : Beacon Press
- Danaher, K. ve Burbach, R. (2004), “Halk Tarih Yazıyor,” **Hadi Bunu Küreselleştirin! Dünya Ticaret Örgütü ve Şirket Egemenliğine Karşı**

- Mücadele**, Kevin Danaher ve Roger Burbach (Ed). İstanbul: Metis Yayınları, s.13-19.
- de Beauvoir, S. (1956), **Second Sex**, London, Jonathan Cape
- Della Porta D. ve Diani, M. (2006), **Social Movement: An Introduction**, Oxford: Blackwell
- Della Porta D. Ve Diani, M. (2020), **Toplumsal Hareketler**, Pelin Çakır, Ceren Gülbudak (Çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları
- Demetrius, K. (2013), **Public Relations, Activism and Social Change: Speaking up**, New York, NY: Routledge.
- Demir, A. (2011), **Mekânın Hikâyesi Hikâyenin Mekânı**, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Demir, İ. (2003), Liberal, Marksist ve Radikal Feminist Söylemler, **Sosyologos**, 2: 7-10, Konya.
- Demircan, Ö. (2017), **Aktivist Bir Eylem Pratiği Olarak Fotoğraf Sanatı**, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Demirhan, A. E. (2011), “Özsavunma Sınırlarında Neoliberalizme Karşı Toplumsal Hareketler”, **Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri II**, Yalçın Bürkev, Metin Özügürlü, Yasemin Özdek, Ersin Vedat Elgür (Ed.), Ankara: Notabene Yayınları, s.15-37.
- Derleth, J. (2019), **Silence Forever the Slander: Gender As Political Strategy in The American Woman Suffrage Movement**, Binghamton University State University of New York.
- Derville, T. (2005), Radical Activist Tactics: Overturning Public Relations Conceptualizations, **Public Relations Review**, 31: 527–533.

- Diana, C., (2000), Threads and Plaits or an Unfinished Project? Feminism(s) Through the Twentieth Century, **Journal of Political Ideologies**, 5 (1): 35-54
- Dirlik, A. (2014), “Pasifik Perspektifinde Toplumsal Hareketler: Çağdaş Radikal Siyasetin Soyağacı Üzerine Düşünceler”, **Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim**, Y. Doğan Çetinkaya (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, C. (2008), Yeni Sosyal Hareketler Ekseninde Feminizme Bakış, **Sosyoloji Notları**, 4:29-35.
- Doğanay, G. (2016), Avrupa’da İşgal Hareketlerinin Kapsamı ve Türkiye Örneği: Don Kişot Sosyal Merkezi, **Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi**, 4 (2): 91-111.
- Doğruer, A. C. (2004), **Toplumsal Hareket Sendikacılığı” Tartışmaları Üzerine Birkaç Hatırlatma Ve Bir Örnek**, <https://sendika.org/2004/10/toplumsal-hareket-sendikaciligi-tartismalari-uzerine-birkac-hatirlatma-ve-bir-ornek-a-can-dogrue-1921/>, Erişim Tarihi: 06 Şubat 2021
- Dolton, P. F. ve Graham, A. (2014), Women's Suffrage Movement, **Reference & User Services Quarterly**, 54(2):31-36.
- Donovan, J. (2014), **Feminist Teori**, Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- du Gay, P., Hall, S., Janes, L., Mackay, H. ve Negus, K. (1997), **Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman**, London: Sage.
- Dunbar, R. (1970), “Female Liberation As The Basis for Social Revaluation”, **Notes from The Second Year: Women's Liberation; Major Writings of The Radical Feminists**, New York: Radical Feminism.

Düzkan, A. ve Ahıska, M. (1994), 80'li yıllarda Türkiye'de Feminizm, **Defter**, 7 (21):145-167.

Dworkin, A. (1980), "Pornography and Grief", **Take Back the Night: Women on Pornography**, Laura Lederer (Ed.), New York: W. Morrow.

Eagleton, T. (1981), **Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism**, London: Verso Editions and NBL

Elliot, S. (1999), **Carnival and Dialogue in Bakhtin's Poetics of Folklore**, Folklore Forum, 30:1/2: 129-139.

Elsenstein, Z. (1979), "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism," **Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism**, Zillah Elsenstein (Ed.), New York.

Erdem, T. (2012), "Hizadan Çımaya, Yoldan Sapmaya ve Çıkıntı Olmaya Dair: Kimlik Değil, Cinsellik! Tektip Cinsellik Değil, Cinsel Çeşitlilik!", **Cinsellik Muamması**, Çakırlar, C. ve Delice S. (Ed.), İstanbul: Metis Yayınları, 37-72.

Erdem, T. (2019), **Kadın Cinayetleri**, <https://www.sde.org.tr/tevfik-erdem/genel/kadin-cinayetleri-kose-yazisi-11166> , Erişim Tarihi: 16 Temmuz 2021.

Featherstone, M., (1996), **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, Mehmet Küçük (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fee, E. (1973), The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology, **Feminist Studies**, 1(3/4): 23-39

Fireman, B. ve Gamson, W.A. (1979), "Utilitarian Logic in the Resource Mobilization Perspective", **The Dynamics of Social Movements: Resource Mobilization Perspective**, J.D. McCarthy and M.N. Zald (Ed), MA: Winthrop Publishers.

- Firestone, S. (1970), **The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution**, New York: Morrow
- Freud, S. (1966), **Sexuality and The Psychology of Love**, Philip Rieff (Ed.), New York: Collier Books
- Friedan, B. (1963), **The Feminine Mystique**, New York: W.W. Norton
- Fuentes M. ve Frank, A. G. (1990), Toplumsal Hareketler Üzerine On Tez, Ahmet Gürata, Tanıl Bora (Çev.), **Birikim**, 13.
- Gaard, G. (2002), Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay, **A Journal of Women Studies**, 23 (3): 117-146.
- Gadbois, S. (1999), **Two Methodology: Two Examples in Feminist Research**, Canada: The University of Western Ontario
- Galana, L. (1975), "Radical Reproduction: X Without Y", **The Lesbian Reader**, Oakland, Calif. : Amazon Press.
- Garner, R. (1996), **Contemporary Movements and Ideologies**, McGraw Hill, New York.
- Gedik, E. (2020), **Dünyada ve Türkiye’de Dijital Feminizm İncelemesi: Gençlerin Dijital Aktivizm Deneyimleri**, 5: 123-126.
- Gezeroğlu, S. (2015), **Nezihe Meriç’in Öykülerinde Kronotop (Zaman-Uzam)**, Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Gidlow, E. (1977), "Lesbianism as a Liberating Force," **Heresies: A Feminist Publication on Art and Politics**, 1 (3): 94-96.

- Gilman, C. P. (1966), **Women and Economics**, New York: Harper.
- Gilman, C. P. (1972), **The Home; Its Work and Influence**, Urbana, University of Illinois Press.
- Goodwin, J., Jasper, J. ve Polletta, F. (2001), **Passionate Politics: Emotions and Social Movements**, Chicago: The University of Chicago Press.
- Görgün Baran, A. (2021), **Feminizmin Gelişim Serüveni: Dalga Yerine Kuşak Diyelim mi?** <https://kockam.ku.edu.tr/feminizmin-gelisim-seruveni-dalga-yerine-kusak-diyelim-mi-aylin-gorgun-baran/> , Erişim Tarihi: 28 Nisan 2021.
- Grady, C. (2018), **The Waves of Feminism, and Why People Keep Fighting Over Them, Explained.** <https://web.archive.org/web/20190405172242/https://www.vox.com/2018/3/20/16955588/feminism-waves-explained-first-second-third-fourth>, Erişim Tarihi: 09 Ocak 2021.
- Grindon, G. (2015), “Sürrealizm, Dada ve Çalışmanın Reddi: Radikal Avangardda Özerklik, Eylemcilik ve Toplumsal Katılım”, **Küresel Ayaklanmalar Çağında Direniş ve Estetik**, Aylin Kuryel ve Begüm Özden Fırat (Der.), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Gross, E. (1987), “Philosophy, Subjectivity and the Body: Kristeva and Irigaray”, **Feminist Challenges**, Carole Pateman and Elizabeth Gross (Ed.), Boston: Northeastern University Press.
- Grossberg, L. (1986), “History, Politics and Postmodernism: Stuart Hall and Cultural Studies”, **Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies**, D. Morley and K.-H. Chen (Ed.), London: Routledge, pp. 151–173.

Güç, A. (2008), İslamcı Feminizm Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (2): 649-673

Gülkan ve Aligül, (2012), Feminizm Tartışmaları Transfeminizm Oturumu, **Amargi**, İstanbul.

Güzel, Ş. (1985), “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Toplumsal Değişim ve Kadın”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 3–4, İstanbul: İletişim Yayınları.

Habervs, (2013), **Kolektif Yumurta Tarihi**, <https://www.habervesaire.com/kolektif-yumurta-tarihi/> Erişim Tarihi: 21 Temmuz 2021

Hakansson, C. (2007), **Waging Nonviolent Struggle: The Importance of Having a Strategy**, Bachelor Thesis, Vaxjo: Vaxjo University School of Social Science

Hall, C. (2017), **On the Meaning of Carnival and Our Festivals of Debauchery**, <https://burnaway.org/magazine/meaning-carnival-festivals-debauchery/> Erişim Tarihi: 19 Aralık 2020

Hall, S. (1990), “Cultural Identity and Diaspora”, **Identity: Community, Culture, Difference**, J. Rutherford (Ed.), London: Lawrence and Wishart.

Hall, S. (1996), “Who Needs Identity?”, **Questions of Cultural Identity**, Stuart Hall, Paul du Gay (Ed.), Thousand Oaks, CA: Sage.

Hall, S. (1997), “Introduction”, **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**, Stuart Hall (Ed.), Thousand Oaks, CA: Sage

Hardt, M. ve Negri, A. (2003), **İmparatorluk**, Abdullah Yılmaz (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Hardt, M. ve Negri, A. (2004), **Çokluk- İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, Barış Yıldırım (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hausman, B.L. (1992), Demanding Subjectivity: Transsexualism, Medicine, and The Technologies of Gender, **Journal of the History of Sexuality**, 3 (2): 270-302.
- Hawken, P. (2004), “İskelet Kadın Seattle’da”, **Hadi Bunu Küreselleştirin! Dünya Ticaret Örgütü ve Şirket Egemenliğine Karşı Mücadele**, Kevin Danaher, Roger Burbach (Ed). İstanbul: Metis Yayınları, s. 21-40.
- Hawkesworth, M. (2006), **Feminist Inquiry: From Political Conviction to Methodological Innovation**, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Hegel, G.W.F. (1977), **Phenomenology of Spirit**, Oxford Clarendon Press.
- Heidegger, M. (1962), **Being and Time**, New York: Harper.
- Hermansen, P. and Roberto, F. (2020), Photo-ethnography and Political Engagement: Studying Performative Subversions of Public Space, **Dearq** (26): 100-109.
- Heywood, L. (2006), **The Women’s Movement Today: An Encyclopedia of Third-Wave Feminism**, vol.1, A–Z. Westport,CT: Greenwood
- Hira, İ. (2016), Yeni Toplumsal Hareketler: Politik Öncelikten Kimlik Vurgusuna, **Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi**, XI (I).
- Hobsbawm, E. (2003a), **Devrimler Çağı 1789-1848**, Bahadır Sina Şener (Çev), Ankara: Dost Yayınları
- Hobsbawm, E. (2003b), **Sermaye Çağı 1848-1875**, Bahadır Sina Şener (Çev), Ankara: Dost Yayınları

- Hobsbawm, E. (2006), **Sıradışı İnsan, Direniş, İsyân, Caz**, Işitan Gündüz (Çev.), İstanbul: Bulut Yayınları.
- Holquist, M. (1983), Answering As Authoring: Mikhail Bakhtin's Trans-linguistics. **Critical Inquiry**, 10(2): 307–319.
- Holquist, M. (1990), **Dialogism. Bakhtin and His World**, USA: Routledge.
- Holquist, M. (2019), “İngilizce Baskıya Önsöz”, **Rabelais ve Dünyası**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Holtzhausen, D. R. (2012), **Public Relations as Activism: Postmodern Approaches to Theory & Practice**, Routledge.
- Horney, K. (1973 ), “The Flight from Womenhood”, **Psychoanalysis and Women; Contributions to New Theory and Therapy**, Jean Baker Miller (Ed.), New York: Brunner/Mazel
- Hooks, b. (2000), **Feminism Is For Everybody Passionate Politics**, Cambridge- MA: South End Press.
- Hunt, S. A. and Benford, R. D. (2004), “Collective İdentity, Solidarity, and Commitment”, **The Blackwell Companion to Social Movements**, D. A. Snow, S. A. Soule and H. Kriesi (Ed.), Malden: MA, Blackwell Publishing Ltd, pp. 433-470.
- Işık, G. (2011), **Toplumsal Hareketler Politikadan Edebiyata, Sanattan Sinemaya, Medyadan Toplumsal Algıya Teorik Pratik Analizler ve Yansımalar**, İstanbul: Nobel Yayınları.

- Işıkdoğan, O. (2007), **Görsel Kültürde Bir Tüketim Nesnesi Olarak Beden: VideoKlipler Örneği**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İçli, G. (2015), Yeni Toplumsal Hareket Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme, International Periodical for the Languages, **Literature and History of Turkish or Turkic**, 10 (14): 415-432.
- İçli, G. (2018), Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Politikaları ve Küreselleşme, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 30: 133-143
- İlim, F. (2017), **Bahtin. Diyaloji, Karnaval ve Politika**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İnceoğlu, Y. ve Çoban, S. (2015), “Giriş”, **İnternet ve Sokak**, Yasemin İnceoğlu, Savaş Çoban (Der.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.13-18.
- İnceoğlu, Y. ve Kar, A. (2010), **Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında Kadın ve Bedeni**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Jackson, P. (1982), “Tactics of Confrontation”, **The Public Affairs Handbook**, J. S. Nagelschmidt (Ed.), New York : American Management Association.
- Jagose, A. (2015), **Queer Teori**, Ali Toprak (Çev.), Ankara: Notabene Yayınları
- Jasper, J. M. (2002), **Ahlaki Protesto Sanatı Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık**, Senem Öner (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Johnston, H., Larana, E. ve Gusfield, J. (1999), “Kimlikler, Şikayetler ve Yeni Sosyal Hareketler”, **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar**, Kenan Çayır (Der.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 131-158.

Kaderoğlu Bulut, . (2011), **Yeni Toplumsal Muhalefet Hareketleri Ekseninde İletişim Hakkı: Halkevleri İletişim Hakkı Atölyesi ve Sendika Org.**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kalonya, D. H. (2021), **Cadı**, <https://feministbellek.org/cadi/> , Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2021

Kamışlı, E. (2007), **Beyaz Atlı Prens Nerede?** <https://m.bianet.org/bianet/toplum/97304-beyaz-atli-prens-nerede>, Erişim Tarihi: 07 Aralık 2020

Kaplan, L. (1999), “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Kadınlarının Özgürleşme Hareketi”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, Cilt 5, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 446–473

Kaplan, N. (2020), **Feminizmin Tarihi**, <https://ogrencibloglari.net/feminizmin-tarihi/> Erişim Tarihi: 09 Ocak 2021.

Kara, N. (2006), 80 ve 90’larda Türkiye’de Feminist Hareketler, **Kadın Çalışmaları Dergisi**, 1 (3):16-39.

Karakuş, F. (2020), **2 Kasım 1989: Mor İğne Kampanyası Başlatıldı**, <https://www.catlakzemin.com/2-kasim-1989/> Erişim Tarihi: 3 Mayıs 2020.

Karras, I. (2002), The Third Wave's Final Girl: Buffy the Vampire Slayer, **Thirdspace**, 1(2).

Keleş, Ş. Z. (2021), İslami feminizm, **Feminist Bellek**, <https://feministbellek.org/islami-feminizm/> Erişim Tarihi: 7 Haziran 2021.

Kheel, M. (1990), "Ecofeminism and Deep Ecology", **Reweaving the World : the Emergence of Ecofeminism**, I. Diamond and G. Orenstein (Ed.), San Francisco: Sierra Club Books.

Kıpçak, N., (2016), **Yeni Karnaval Olarak Yeni Medya: Karnavalesk Nitelikleri İle Twitter**, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kinser, A. E. (2004), Negotiating Spaces for/through Third-Wave Feminism, **NWSA Journal**, 16 (3): 124-153.

Kluge, A. ve Negt, O. (2018), **Kamusallık ve Tecrübe - Burjuva ve Proleter Kamusallığın Analizine Doğru**, Müge Atala (Çev.), İstanbul: Notabene Yayınları

Koç, S. (2015), "Dijital Aktivizm mi? Sokak İsyanı mı?", **İnternet ve Sokak**, Yasemin İnceoğlu, Savaş Çoban (Der.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 93-129.

Koedt, A. (1970), **Myth of the Vaginal Orgasm**, Saturna Island, B.C. : Free School Press.

Koedt, A. (1971), "Lesbianism and Feminism", **Notes from The Third Year: Women's Liberation**, New York: Radical Feminism.

Kolay, H. (2015), Kadın Hareketlerinin Süreçleri, Talepleri ve Kazanımları, **EMO Kadın Bülteni**, Sayı: 3.

Krinsky, J. (2013), "Marxism and the Politics of Possibility: Beyond Academic Boundaries," **Marxism and Social Movements**, Colin Barker vd. (Ed.), Leiden, Brill.

- Kuryel, A. Ve Fırat, B.Ö. (2015), “Küresel Ayaklanmalar Çağında Direniş ve Estetik”,  
**Küresel Ayaklanmalar Çağında Direniş ve Estetik**, Aylin Kuryel ve Begüm  
Özden Fırat (Der.), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Laclau, E. ve Mouffe, C. (1992), **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, A. Kardam ve D.  
Şahiner (Çev.), İstanbul: Birikim Yayınları.
- Le Bon, G. (1997), **Kitleler Psikolojisi**, İstanbul: Hayat Yayınları
- Lee, R. L. M. (2002), Globalization and Mass Society Theory, **International Review of  
Sociology / Revue Internationale de Sociologie**, 12 (1):45-60.
- Lefebvre, H. ve Regulier, K. (2005), Gündelik Hayat ve Ritmleri, **Birikim**, s.191.
- Lelandais, G. E. (2009), “Sosyal Hareketler Teorileri ve Küreselleşme”, **Küreselleşme,  
Direniş, Ütopya Yeni Toplumsal Hareketler Küreselleşme Çağında  
Toplumsal Muhalefet**, Barış Çoban (Haz.), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s.  
63-91.
- Letherby, G. (2003), **Feminist Research in Theory and Practice**, Philadelphia, PA:  
Open University Press.
- Lumby, C. (1997), “Beyond the Real Woman”, **Bad Girls: The Media, Sex and  
Feminism in the 90s**, NSW: Allen and Unwin.
- Lynne, J. H. (1979), **To Dance is Human : A Theory of Nonverbal Communication**,  
Austin: University of Texas Press.
- Madak, D. (2007), **Pul Biber Mahallesi**, İstanbul: Metis Yayınları
- Mallinson, C. (2017), “Language and Its Everyday Revolutionary Potential: Feminist  
Linguistic Activism in the United States”, **The Oxford Handbook of U.S.**

- Women's Social Movement Activism**, Holly J. McCammon, Verta Taylor, Jo Reger, and Rachel L. Einwohner. (Eds.) Oxford University Press.
- Marable, M. (2004), "Seattle ve Ötesi: 21. Yüzyılla Bağlantı Kurmak", **Hadi Bunu Küreselleştirin! Dünya Ticaret Örgütü ve Şirket Egemenliğine Karşı Mücadele**, Kevin Danaher, Roger Burbach (Ed), İstanbul: Metis Yayınları,s. 87-90.
- Marcuse, H. (1986), **Tek Boyutlu İnsan**, Aziz Yıldırım (Çev.), İstanbul: İdea Yayınları.
- Margulies, R. (2004), "Küreselleştirilenlerin İsyanı", **Hadi Bunu Küreselleştirin! Dünya Ticaret Örgütü ve Şirket Egemenliğine Karşı Mücadele**, Kevin Danaher ve Roger Burbach (Ed), İstanbul: Metis Yayınları, s. 7-11.
- Martin, B. (2007), Activism, Social and Political, **Encyclopedia of Activism and Social Justice**, Gary L. Anderson and Kathryn G. Herr (Ed.), vol. 1, SAGE Reference, s. 19-27.
- Martin, C. and Valenti, V. (2012), **#FemFuture: Online Feminism, New Feminist Solutions Volume 8**, New York, NY: Barnard Center for Research on Women, Columbia University.
- McKee, A. (2001), A Beginner's Guide to Textual Analysis, **Metro Magazine**, pp. 138-149.
- McKee, A. (2003), **Textual Analysis a Beginner's Guide**, Australia: University of Queensland.
- McKinnon, C. (1982), Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory," **Signs**, 1: 515-541.

- McLean, P.B. and Wallace, D. (2013), Blogging the Unspeakable: Politics, Bakhtin and Carnavalesque, **International Journal of Communication**, 7, pp. 1518-1537.
- Melucci, A. (1988), Getting Involved: Identity and Mobilization in Social Movements, **International Social Movements Research**, 1: 329-348.
- Melucci, A. (1989), **Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society**, Temple University Press, Philadelphia.
- Melucci, A. (1999), “Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması”, **Yeni Sosyal Hareketler**, Kenan Çayır (Yay. Haz.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 81-108.
- Meyer, D. S. (2004), “Protest and Political Opportunity,” **Annual Review of Sociology**, 30: 125-145.
- Mısır, M. B. (2003), Gerçek Demokrasi Olanakları: Paris Komünü, Kapitalizm ve Demokrasi, **Praksis Dergisi**, Sayı 10, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Millett, K. (1970a), **Sexual Politics**, Garden City, N.Y., Doubleday.
- Millett, K. (1970b), "Sexual Politics: A Manifesto for Revolution," **Notes from the Second Year: Women's Liberation; Major Writings of the Radical Feminists**, New York: Radical Feminism.
- Mills, C. W. (1940), Situated Actions and Vocabularies of Motive, **American Sociological Review**, 5(6): 904-913.
- Mir-Hosseini, Z. (2006), Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism, **Critical Inquiry**, 32 (4): 629-645.
- Moghadam, V. M. (2002), Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate, **Signs**, 27 (4): 1135-1171.

- Morgül, T. (2010), **Yumurtalı Protesto Tarihi**,  
<http://www.radikal.com.tr/hayat/yumurtali-protesto-tarihi-1033142/> Erişim Tarihi: 21 Temmuz 2021
- Moss, K. (1997), "Introduction", **In Image and Concept: Mythopoetic Roots of Literature**, Olga Freidenberg (Ed.), Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- McHugh, M. (2020), "Feminist Qualitative Research," **The Oxford Handbook of Qualitative Research**, Patricia Leavy (Ed.), New York: Oxford University.
- Munro, E. (2013), **Feminism: A Fourth Wave?** <https://journals-sagepub-com.proxyau.wrlc.org/doi/pdf/10.1111/2041-9066.12021>, Erişim Tarihi: 1 Mayıs 2021.
- Mutlu, E., (1995), **İletişim Sözlüğü**, Ankara: Ark Yayınevi.
- Nalçaoğlu, H. (1990), Sosyalist Eleştiri ve Yeni Toplumsal Hareketler, **Birikim**, 11.
- Nash, R. (1989), **The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics**, Madison: University of Wisconsin Press.
- Nelson, H. L. (2000), Feminist Bioethics: Where We've Been, Where We're Going, **Metaphilosophy**, 31(5): 492-508.
- Nesari, A. J. (2015), Dialogism versus Monologism: A Bakhtinian Approach to Teaching, **Procedia - Social and Behavioral Sciences**, 205: 642 – 647.
- Neuman, W. L. (2008), **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, Sedef Özge (Çev.) İstanbul: Yayınodası Yayınları.
- Neves, P. (2006), 3. Dalga ile Feminizm Tarihi, **Kara Kızıl Notlar Dergisi**, Sayı: Temmuz-Ağustos-Eylül

Norris, P. (2002), **Democratic Phoenix: Reinventing Political Activism**, Cambridge University Press, New York.

Nussbaum, M. C. (1999), The Professor of Parody,

<https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody> Erişim Tarihi: 8

Ağustos 2021

Oakley, A. (1974), **Women's Work: The Housewife, Past and Present**, New York: Pantheon Books.

O'Brien, M. (1989), **Reproduction the World: Essays in Feminist Theory**, Boulder, San Francisco ve London: Westview Press.

Offe C. (1985), New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics, **Social Research**, 52 (4) :817–868.

Offe, C. (1999), “Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması”, **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar**, Kenan Çayır (Der.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, s.53-88.

Olgun, C. K. (2003), Feminist Teoriler, **Sosyologos**, 2: 4-6.

Olson, M. (1993), “The Logic of the Collective Action”, **Pressure Group**, Jeremy J. Richardson (Ed.), New York: Oxford University Pres.

Orr, C. M. (1997), Charting the Currents of the Third Wave, **Hypatia**, 12 (3): 29-46.

Örs, H. B. (2009), Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü, **İ.Ü Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 40: 1-12.

Örnek Büken, N. (2018), İnsanın Örselenebilirliği/Savunmasızlığı ve Kişisel Bütünlüğüne Saygı İlkesi Temelinde Kadınlar, **Türkiye Klinikleri J Obstet Womens Health Dis Nurs-Special Topics**, 4(1): 1-11.

Özdemir, H. ve Aydemir, D. (2019), “Dördüncü Dalga Feminizm Üzerine”, **International Social Sciences Studies Journal**, 5 (32): 1706-1711.

Özdemir Taştan, İ. (2014), “**Barok Opera Var Dediler Geldik**”, <https://kaosgl.org/haber/lsquobarok-opera-var-dediler-geldikrsquo> Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2021

Özgün, Y. (2019), “Yerellik/Evrensellik, Benzerlik/Farklılık Salınımından Kadın Mücadelesi”, **Aramızda Kalmasın Kır, Kent ve Ötesinde Toplumsal Cinsiyet**, Aramızda Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Derneği Yayınları.

Özkazanç, A. (2018), **Feminizm ve Queer Kuram**, Ankara: Dipnot Yayınları.

Özkürallı, İ. (2015), “Queer Teori”, **Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları**, Feryal Saygılıgil (Haz.), Ankara: Dipnot Yayınları

Özlen, T. (2019), **Feminist Harekette 2. Dalga’dan 3. Dalga’ya Geçiş Sancıları**, <https://www.gazeteduvar.com.tr/forum/2019/08/18/feminist-harekette-2-dalgadan-3-dalgaya-gecis-sancilari>, Erişim Tarihi: 03 Mart 2021

Özsöz, C. (2008), Kültürel Feminist Teori ve Feminist Teorilere Giriş, **Sosyoloji Notları**, Eylül, Ekim, Kasım, s. 51-56.

Öztan, E. (2015), “Feminist Araştırmalar ve Yöntem”, **Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları**, Feryal Saygılıgil (Haz.), Ankara: Dipnot Yayınları

Öztan, E. (2019), “Ad Koymak Önemlidir: Toplumsal Cinsiyet ve Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Düzeni”, **Aramızda Kalmasın Kır, Kent ve Ötesinde Toplumsal Cinsiyet**, Aramızda Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Derneği Yayınları.

Özüğurlu, M. (2008), “Yeni Proleterleşme Dalgasını Öncü Formu : Toplumsal Hareket Sendikacılığı”, **Sendikal Kriz Yaklaşımları**, Fikret Sazak (Ed.), Ankara: Epos Yayınları, s. 57-65.

Özüğurlu, M. (2015), Sendikacılık Hareketinin Krizi ve Yeni Gelişmeler Üzerine Gözlemler, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 55 (1)

Özüdoğru, B. (2018), Beyaz Feminizm ve Öteki Kadınlar, **Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 12: 314-319.

Parslow, J. (2020), The Levant, from Utopia to Chronotopia: an Unsettled Word for an Unsettled Region, **Contemporary Levant**, 5:1, 13-23.

Perrow, C. (1977), “The Sixties Observed”, **The Dynamics of Social Movements: Resource Mobilization Perspective**, J.D. McCarthy and M.N. Zald (Ed), MA: Winthrop Publishers.

Pichardo, N.A. (1997), New Social Movements: A Critical Review, **Annual Review of Sociology**, 23: 411-430.

Pinçe, D. (2015), **8 Madde ile 'Kaltak' Yürüyüşlerinde Neler Oluyor?**  
<https://onedio.com/haber/8-madde-ile-kaltak-yuruyuslerinde-neler-oluyor--525200> Erişim Tarihi: 28 Mayıs 2021

Plows, A. (2007), “Strategies and Tactics in Social Movements.” **Encyclopedia of Activism and Social Justice**, Gary L. Anderson and Kathryn G. Herr (Ed.), SAGE Reference, 3: 1338-1345.

Polletta, F. and Jasper, J. M. (2001), Collective Identity and Social Movements, **Annual Review of Sociology**, 27: 283–305.

Pomorska, K. (2019), “Önsöz”, **Rabelais ve Dünyası**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları,

Pruchniewska, U. M. (2019), **Everyday Feminism in the Digital Era: Gender, the Fourth Wave, and Social Media Affordances**, Temple University.

Quartz, A. M. (2019), **Learn the Lyrics and Dance Steps for the Chilean Feminist Anthem Spreading around the World**, <https://qz.com/1758765/chiles-viral-feminist-flash-mob-is-spreading-around-the-world/>, Erişim Tarihi: 27 Aralık 2019

Rabinovitch-Fox, E. (2014), **This is What A Feminist Looks Like: The New Woman Image, American Feminism, and the Politics of Women's Fashion 1890-1930**, New York University.

Radicalesbians, (1971), "The Woman Identified Woman", **Notes from The Third Year: Women's Liberation**, New York: Radical Feminism.

Rampton, M. (2015), **Four Waves of Feminism**, <https://www.pacificu.edu/magazine/four-waves-feminism> Erişim Tarihi: 10 Ocak 2021.

Reardon, B. (1990), "Feminist Concepts of Peace and Security", **A Reader in Peace Studies**, P. Smoker, R. Davies and B. Munske (Ed.), Oxford: Pergamon Press, pp. 136–143.

Rıfat, M. (2013), XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları, **Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Rich, A. (1979), **On Lies, Secrets, and Silence : Selected Prose, 1966-1978**, New York : Norton.

Rivers, N. (2017), **Postfeminism(s) and the Arrival of the Fourth Wave**, Cheltenham, UK: Palgrave Macmillan

- Rubin, G. (1975), "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", **Toward an Anthropology of Women**, Rayna R. Reiter (Ed.), New York and London: Monthly Review Press,
- Ruddick, S. (1983), Pacifying the Forces: Drafting Women in the Interests of Peace, **Signs**, 8 (3): 471-489.
- Ruether, R., (1983), **Sexism and God-Talk**, Boston: Beacons.
- Robinson, A. (2011a), **In Theory Bakhtin: Dialogism, Polyphony and Heteroglossia**, <https://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-bakhtin-1>, Erişim Tarihi: 14 Aralık 2020.
- Robinson, A. (2011b), **In Theory Bakhtin: Carnival against Capital, Carnival against Power**, <https://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-bakhtin-2/> Erişim Tarihi: 19 Aralık 2020.
- Salam, R. (2009), The Death of Macho, **Foreign Policy**, 173 (173): 65-70.
- Salleh, A. (2009), "Ecological Debt: Embodied Debt", **Eco-Sufficiency & Global Justice**, Arel Salleh (Ed.), Londra: Pluto.
- Salleh, A. (2017), **Ecofeminism as Politics**, Londra: Zed Books
- Sanlı, L. (2003), "Türkiye'de Toplumsal Hareketler", **Toplumsal Hareketler Konuşuyor**, Leyla Sanlı (Yay. Haz.), İstanbul: Alan Yayınları
- Sanlı, L. (2005), **Politik Kültür ve Toplumsal Hareketler**, İstanbul: Alan Yayınları.
- Saraçoğlu, C. (2017), "Toplumsal Hareket Teorilerinde Anaakımı Aşmak: Bütünlük ve Antagonizma", **Anaakım Bilime Karşı Marksist Müdahaleler**, İleri Kitaplığı.

- Sartre, J. P. (1956), **Being and Nothingness : an Essay on Phenomenological Ontology**, New York: A Washington Square Pres.
- Savran, G. (1990), 1980-90: Kadınların Sesi Yükselirken, **Adımlar**, 3: 17-20.
- Savran, G. (1992), Marksizm ve Yeni Toplumsal Hareketler Tartışması, **Sınıf Bilinci**, 11: 6-27.
- Scott, A. (1990), **Ideology and The New Social Movements**, Unwin Hyman Ltd.S. London.
- Scott, J. C. (2018), **Tahakküm ve Direniş Sanatları**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Scott, J. W. (1988), Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminist, **Feminist Studies**, 14 (1): 32-50.
- Scott, J. W. (2010), Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi, **Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar**, Sayı 12.
- Schell, J. (2003), **The Unconquerable World: Power, Nonviolence, and the Will of the People**, New York Metropolitan.
- Sever, M. (2014), **Queer Teori Ekseninde LGBTİ Hareketi ve Feminizm**, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-308-aralik-2014/2477/queer-teori-ekseninde-lgbti-hareketi-ve-feminizm/6599> Erişim Tarihi: 7 Ağustos 2021
- Sennett, R. (2012), **Beraber**, İlkay Özkürallı (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sevim, A. (2005), **Feminizm**, İstanbul: İnsan Yayınları
- Sevgi, H. (2012), Neo-liberalizme Karşı Sendikal Mücadele: Toplumsal Hareket Sendikacılığı, **Ekonomi Bilimleri Dergisi**, 4 (2): 67-77.

- Sewell, W. H. (1996), Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille, **Theory and Society**, 25:841-881.
- Sezgin, B. (2013), **Yeni Argo Sözlüğü**, İstanbul: Cinius Yayınları.
- Sharp, G. (1973), **The Politics of Nonviolent Action (3 Vols.)**, Boston: Porter Sargent.
- Shelly, M. (1970), “Lesbianism and the Women's Liberation Movement”, **Women's Liberation; Blueprint for the Future**, New York Sookie Stambler (Ed.), Ace Books.
- Shiva, V. (1988), **Staying Alive: Women, Ecology, and Development**, London: Zed Books
- Shiva, V. (2005), **Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace**, Cambridge, MA: South End.
- Shruti, J. (2020), **The Rising Fourth Wave: Feminist Activism and Digital Platforms in India**, ORF Issue Brief, 384: 1-15.
- Smith, J. A., (2017), “Textual Analysis”, **The International Encyclopedia of Communication Research Methods**, New Jersey: John Wiley & Sons.
- Smith, A., and Anderson, M. (2018), **Social Media Use in 2018**, Pew Research Center, <http://www.pewinternet.org/2018/03/01/social-media-usein-2018/>, Erişim Tarihi: 2 Mayıs 2021
- Snow, D. (2001), Collective Identity and Expressive Forms, **International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences**, N. J. Smelser and B. Baltes (Eds), London: Elsevier Science, pp. 196-254.
- Snyder, R. C. (2008), What Is Third-Wave Feminism?, **A New Directions Essay**, 34 (1): 175-196.

Somers, M. R. and Gibson, G. D. (1993), **Reclaiming the Epistemological Other: Narrative and the Social Constitution of Identity, Working Papers**, University of Michigan.

Sommerfeldt, E. J. (2013), Online Power Resource Management: Activist Resource Mobilization, Communication Strategy, and Organizational Structure, **Journal of Public Relations Research**, 25:347-367.

Sosyalist Feminist Kaktüs, (1989), **Mor İğne Satış Metni**, Sayı: 9: 21

Stallybass, P., and White, A. (1986), **The Politics and Poetics of Transgression**, Ithaca, NY: Cornell University Press

Starhawk, (2004), “DTÖ’yü Nasıl Kapattık”, **Hadi Bunu Küreselleştirin! Dünya Ticaret Örgütü ve Şirket Egemenliğine Karşı Mücadele**, Kevin Danaher, Roger Burbach (Ed). İstanbul: Metis Yayınları

Starrett, B. (1975), " I Dream in Female: The Metaphors of Evolution”, **Lesbian Reader**, Oakland, Calif.: Amazon Press.

Steeves, H. L. (1994), “Feminist Teoriler ve Medya Çalışmaları”, **Medya, İktidar, İdeoloji**, M. Küçük (Der.), Ankara: Ark Yayınları.

Stewart, C. (1999), Championing the Rights of Others and Challenging Evil: The Ego Function in the Rhetoric of Other-directed Social Movements, **Southern Communication Journal**, 64: 91–105.

Sustam, E. (2009), “Küresel Kapitalizm Çağında Yeni Sosyal Hareketleri Okumak: Küresel Travma, Kriz Toplumu ve Favelas’lar!” **Küreselleşme, Direniş, Ütopya Yeni Toplumsal Hareketler Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet**, Barış Çoban (Haz.), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 91-147.

Swidler, A. (1986), Culture in Action: Symbols and Strategies, **American Sociological Review**, 51: 273-86.

Şaylan, G. (2003), **Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi**, Ankara: İmge Yayınları.

Şener, M. (2006), **Türkiye Sol Hareketinde İktidar Stratejisi Tartışmaları: 1961-1971**, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tancons, C. (2011), **Occupy Wall Street: Carnival Against Capital? Carnavalesque as Protest Sensibility**, <https://www.e-flux.com/journal/30/68148/occupy-wall-street-carnival-against-capital-carnavalesque-as-protest-sensibility/>, Erişim

Tarihi: 25 Haziran 2020

Tarrow, S. (2011), **Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics**, Cambridge: Cambridge University Press.

Taş, G. (2016), Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri, **Akademik Hassasiyetler**, 3(5): 163-175.

Taylor, V. and Van Dyke, N. (2004), “Get Up, Stand Up: Tactical Repertoires of Social Movements”, **The Blackwell Companion to Social Movements**, A. Snow, S. A. Soule, and H. Kriesi (Ed.), Malden and Oxford: Blackwell.

Telli Aydemir, A. (2015), “Neoliberal Zamanların Direniş Kültürleri”, **İnternet ve Sokak**, Yasemin İnceoğlu, Savaş Çoban (Der.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 279-292.

The Feminists: A Political Organization to Annihilate Sex Roles, (1970), **Notes from the Second Year: Women's Liberation; Major Writings of the Radical Feminists**, New York: Radical Feminism.

Thompson, C. (1943), Penis Envy in Women!, **Psychiatry Interpersonal and Biological Processes**, 6 (2).

Tilly, C. (1978), **From Mobilization to Revulation**, New York : Random House

Tilly, C. (1986), **The Contentious French**, Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press

Tilly, C. (2008), **Toplumsal Hareketler**, Orhan Düz (Çev.), İstanbul: Babil Yayınları.

Tohidi, N. (2003), “Islamic Feminism: Perils and Promises”, **Middle Eastern Women on the Move**, Middle East Project.

Topal Demiroğlu, E. (2014), Yeni Toplumsal Hareketler: Bir Literatür Taraması, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2(1): 133-144.

Toprak, İ. (2017), **Bakhtin’in Diyoloji ve Heteroglossia Kavramları Bağlamında Alev Alathı’nın “Orda Kimse Var mı? Roman Dizisinde Çokseslilik**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Touraine, A. (1982), “Triumph or Downfall of Civil Society”, **Humanities in Review**, Cambridge University Press, New York.

Touraine A. (1985), An Introduction to the Study of Social Movements, **Social Research**, 52:749–787.

Touraine A. (1988), **Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society**, University of Minnesota Press.

Touraine, A. (1992), Beyond Social Movements? **Theory, Culture & Society**, London: Sage, 9: 125-145.

- Towle, E.B. and Morgan, L.M. (2002), "Romancing The Transgender Native - Rethinking the Use of the Third Gender Concept", **GLQ**, 8 (4): 469-497
- Turner, V. (1982), From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play, **Performing Arts Journal**, New York.
- Tutt, J. (2010), No Taxation without Representation in the American Woman Suffrage Movement, **Stan. L. Rev.** 62: 1473.
- Uyanık, Ş. (2015), "Toplumsal Harekelerde Anonim Örgütlenmeler ve İsyân Ağlarının Mülksüzleştirilmesi", **İnternet ve Sokak**, Yasemin İnceoğlu ve Savaş Çoban (Der.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 224-257.
- Uysal, A. (2017), **Sokakta Siyaset**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uzunoğlu, S. (2015), "Hegemonya İçerisinde Direniş: Anonimlerin Yükseliş", **İnternet ve Sokak**, Yasemin İnceoğlu ve Savaş Çoban (Der.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 79-92.
- Üstel, F. (2008), "**Makbul Vatandaş**"ın Peşinde, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Valeska, L. (1981), "The Future of Female Separatism", **Building Feminist Theory: Essays from Quest**, Gloria Steinem (Ed.), New York, N.Y. : Longman
- Vos, T. P. (2011), Explaining the Origins of Public Relations: Logics of Historical Explanation, **Journal of Public Relations Research**, 23(2):119-140.
- Wallerstein, İ. (1998), **Liberalizmden Sonra**, Erol Öz (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, İ. (2000), **Bildiğimiz Dünyanın Sonu**, Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

- Wallerstein, İ. (2001), **Ütopistik ya da Yirmi Birinci Yüzyılın Tarihsel Seçimleri**, Taylan Doğan (Çev.), İstanbul: Avesta Yayınları
- Wallerstein, İ. (2018), **Dünya-Sistemleri Analizi**, Ender Abadoğlu ve Nuri Ersoy (Çev.), İstanbul: Bgst Yayınları.
- Warren, K. (1987), "Feminism and Ecology: Making Connections", **Environmental Ethics** (9).
- Weaver, C. K. (2010), Carnavalesque Activism as a Public Relations Genre: A Case Study of the New Zealand Group Mothers against Genetic Engineering, **Public Relations Review**, 36: 35–41.
- Weaver, C. K. (2014), "Mothers, Bodies, and Breasts: Organizing Strategies and Tactics in Women's Activism", **Gender and Public Relations: Critical Perspectives on Voice, Image and Identity**, C. Daikon and K. Demetrious (Eds.), New York, NY: Routledge
- Williams, S. J. (2016), Hiding Spinach in the Brownies: Frame Alignment in Suffrage Community Cookbooks, 1886–1916, **Social Movement Studies**, 15 (2): 146–163.
- Willies, E. (1970), "Women and the Left", **Notes from the Second Year: Women's Liberation; Major Writings of the Radical Feminists**, New York: Radical Feminism.
- Willig, C. (2017), "Interpretation in Qualitative Research," **The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology**, Carla Willig and Stainton Rogers (Ed.), London, England: Sage.
- Wilson, J. (1973), **Introduction to Social Movements**, New York: Basic Books.

Woods, C. L. (2017), **The Outsiders: Understanding How Activists Use Issues Management to Challenge Corporate Behavior**, University of Kentuksy.

Woodward, K. (Ed.). (1997), **Identity and Difference**, London: Sage.

Yaman Öztürk, M. (2012), Ataerkil Kapitalist Toplumda Kadın Bedeni, **Toplum ve Hekim**, 27 (4): 274-281.

Yıkıcı, H. (2010), İnsanlığın Geleceği Sosyalizm, **Baraka Kültür Merkezi Argasdi Dergisi (KKTC)**, 20: 26-27.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2016), **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Ankara: Seçkin Yayınları.

Yıldırım, Y. (2019), Fransız Devrimi'nde Yurttaşlık ve Etkilerine Dair Bir Değerlendirme, **Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 21: 251-271.

Young, I. M. (1990), "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", **Feminism and Political Theory**, Der. Cass R. Sunstein, Chicago ve London: The University of Chicago Press.

Yön Eğitim Dizisi, (1997), **Toplumsal Hareket Sendikacılığı**, İstanbul: Okyanus Yayınları.

Zihnioğlu, Y. (2003), **Kadınsız İnkılâp**, İstanbul: Metis Yayınları

Zimman, L. (2014), "The Discursive Construction of Sex: Remaking and Reclaiming the Gendered Body in Talk about Genitals among Trans Men", **Queer Excursions: Rethorizing Binaries in Language, Gender, and Sexuality**, L. Zimman, J. Davis, and J. Raclaw (Ed.) New York: Oxford University Press.

Zorlu, M. (2019). “Örgütlenmek ve Özgürleşmek; Feminist Mücadele”, **Aramızda Kalmasın Kır, Kent ve Ötesinde Toplumsal Cinsiyet**, Aramızda Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Derneği Yayınları.



## ÖZET

Mihail Bahtin'in karnaval kültüründen esinlenerek bir edebiyat kuramı olarak oluşturduğu karnavalesk kuram, tarihsel, politik ve toplumsal mücadelelere ait metinleri okumak ve “ötekileştirilenler”in kullandığı direniş strateji ve taktiklerini anlamak için birçok imkân sunmaktadır. Bu tez çalışmasında, Bahtin'in karnavalesk kuramı, bir lens olarak düşünülerek 2000 sonrası feminist harekete bu lensle bakılmaktadır. Feminist hareketin kullandığı kolektif eylem retorüğının, karnavalesk kuramın hangi kategorileriyle örtüştüğü, feminist hareketin karnavalesk retorüğü hangi saiklerle tercih ettiğı, feminist hareketin, karnavalesk retorikle değıştirmek istediğı politikların neler olduğı, karnavalesk retorüğün feminist harekete, kamusal alana ve küresel feminist kimliğın oluşumuna neler kazandırdığı araştırılmaktadır. Araştırma, feminist nitel bir metodolojiyle yürütölüp feminist hareketin, feminist mücadeleyi büyötmek ve feminist kolektif kimlik oluşturmak için ürettiğı eylemler, söylemler ve metinler, metin analizi yöntemiyle analize tabi tutulmaktadır. 2000 sonrası feminist hareket, karnavalesk kolektif eylem retorüğünü, egemen eril düşünce sistemiyle kurulan devlet, siyaset, hukuk, din, iş piyasası, aile ve cinsellik gibi yapısal oluşumlardaki toplumsal cinsiyet rejimlerini yıkmak ve yerine daha adil toplumsal cinsiyet sistemleri oluşturmak, kadınların yaşadığı ayrımcılığı ortadan kaldırmak, eril sembolik sistemlerin karşısında şiddetsiz feminist bir dil oluşturmak, kamusal yaşamda eleştirel bilincin doğmasını sağlamak, eril zihniyetin ürettiğı tüm korku ve baskıları savmak, “ötekileştirilmiş” kadın kimliğine alan açmak, kamusal yaşamda yeni bakış açılarını mümkün kılmak, farklı kimliklere sahip kadınlar arasındaki mesafelerin ortadan kalkmasını sağlamak ve yeni bir siyasal iletişim dili oluşturmak için kullanılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Feminist Hareket, Karnavalesk Kuram, Kolektif Eylem Repertuarı, Feminist Karnavalesk Anlatı, Toplumsal Hareketler.

## **ABSTRACT**

Carnavalesque theory, created by Mihail Bahtin as a literary theory inspired by carnival culture, offers many opportunities to read the texts of historical, political and social struggles and to understand the resistance strategies and tactics used by the "marginalized". In this thesis, Bahtin's carnivalesque theory is considered as a lens, and the post-2000 feminist movement is examined with this lens. It is researched which categories of the carnivalesque theory overlap with the rhetoric of collective action used by the feminist movement, why the feminist movement prefers carnivalesque rhetoric, what kind of policies the feminist movement wants to change with the carnivalesque rhetoric, what carnivalesque rhetoric brings to the feminist movement, the public sphere and the formation of global feminist identity. The research is carried out with a feminist qualitative methodology. Meanwhile the actions, discourses and texts produced by the feminist movement in order to expand the feminist struggle and create a feminist collective identity are analyzed by text analysis method. By using the carnivalesque rhetoric of collective action, the post-2000 feminist movement aimed to destroy the gender regimes in structural formations such as the state, politics, law, religion, labor market, family and sexuality established with the dominant masculine perspective. To create fairer gender systems, eliminate the discrimination experienced by women, build a nonviolent feminist language against masculine symbolic systems, raise a critical consciousness in public life, fend off all the fears and oppressions produced by the masculine mentality, make room for the "marginalized" female identity, enable new perspectives in public life, eliminate the distances between women with different identities and create a new language of political communication, the post-2000 feminist movement takes advantage of the carnivalesque rhetoric.

**Keywords:** Feminist Movement, Carnavalesque Theory, Collective Action Repertoire, Feminist Carnavalesque Narrative, Social Movements.

