

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

KADIN
KİTAPLIĞI

Rosemarie Tong
Tina Fernandes Botts

Feminist Düşünce*

Türkçesi: Beyza Sumer Aydaş

ROSEMARIE TONG - TINA FERNANDES BOTTS • FEMINIST DÜŞÜNCE



*SEL

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

FEMİNİST DÜŞÜNCE*

Kapsamlı Bir Giriş

ROSEMARIE TONG, Amerikalı akademisyen, feminist felsefeci. Kuzey Carolina Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde sağlık hizmetleri meslek etiği üzerine ders vermektedir. Uzun dönem bakım, kognitif gelişim ve genetik üzerine gerçekleştirilen çalışmaların etik araştırmasına odaklanan Tong, biyoetik, sağlık hizmetleri reformları, genetik, yardımcı üreme teknolojileri ve esasen kadınlar tarafından üstlenilen bir rol olan ebeveyn ve çocuk bakımına yönelik sorunlar üzerine sunduğu akademik katkılarla tanınmaktadır. *Feminist Düşünce*'nin yanı sıra *New Perspectives in Healthcare Ethics: An Interdisciplinary and Crosscultural Approach* (2006), *Feminist Approaches To Bioethics: Theoretical Reflections And Practical Applications* (1996), *Feminine and Feminist Ethics* (1993) ve *Women, Sex and the Law*'ın (1989) yazarıdır.

TINA FERNANDES BOTTS, Amerikalı akademisyen, felsefeci. California Eyalet Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyelerinden Botts, hukuk ve ırk felsefesi üzerine araştırmalar yapmaktadır. Akademik çalışmalarının odak noktasında sosyopolitik paradigmalardan ve yasaların dışlanan, ezilen etnik grupların bakış açısından hareketle yeniden incelenmesi yer almaktadır. Felsefe tarihi, etik teorileri ve feminist felsefe araştırmalarının yanı sıra *For Equals Only: Race, Equality, and the Equal Protection Clause* (2018) ve *Philosophy and the Mixed Race Experience* (2016) adlı kitapların yazarıdır.

***SEL YAYINCILIK**

Kuloğlu Mahallesi, Turnacıbaşı Caddesi,

No: 17, Beyoğlu – İstanbul

Tel. (0212) 516 96 85

<http://www.selyayincilik.com>

e-posta: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:

Çatalçeşme Sokak, No: 19/1

Cağaloğlu – İstanbul

e-posta: siparis@selyayincilik.com

Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

***SEL YAYINCILIK: 1091**

KADIN KİTAPLIĞI: 20

ISBN 978-625-737-001-1

FEMİNİST DÜŞÜNCE

Kapsamlı Bir Giriş

Rosemarie Tong

Tina Fernandes Botts

Türkçesi: Beyza Sumer Aydaş

Özgün Adı:

Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction, 5th Edition,

Edited by Rosemarie Tong and Tina Fernandes Botts

© Westview Press, an imprint of Perseus Books, LLC, a subsidiary of Hachette Book Group, Inc., 2018

© Routledge, a member of the Taylor & Francis Group LLC aracılığıyla Sel Yayıncılık, 2019

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı

Editör: Sanem Işıl Aytuğ

Yayına hazırlayan: Mısra Göknyıldız

Kapak tasarımı: Aslı Sezer

Sayfa tasarımı: İklime Yılmaz

Birinci Baskı: Mart, 2021

Baskı ve Cilt: Yayıncılık Matbaası

Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203

Topkapı İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 44865

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Feminist Düşünce

Kapsamlı Bir Giriş

Türkçesi: Beyza Sumer Aydaş

İçindekiler

Önsöz	9
Teşekkür	11
Giriş	13
Feminist Düşüncenin Çeşitliliği	13
1. Liberal Feminizm	27
Kavramsal Kökenleri	27
"Birinci Dalga" dan Önce: Eğitimde Eşitlik	30
"Birinci Dalga" Liberal Feminizm: Eşit Özgürlük ve Oy Hakkı	34
"İkinci Dalga" Liberal Feminizm: Eşit Haklar	43
"Üçüncü Dalga" Liberal Feminizme Doğru: Aynılığa Karşı Farklılık ve Eşitlikçilik	49
"Üçüncü Dalga" Liberal Feminizm: Kesişimsellik	56
Liberal Feminizme Yönelik Eleştiriler	57
Sonuç	65
Tartışma Soruları	66
2. Radikal Feminizm	67
Genel Olarak Radikal-Liberter Feminizm	68
Genel Olarak Radikal-Kültürel Feminizm	74
Radikal-Liberter ile Radikal-Kültürel Feministler Arasındaki Tartışmalar	78
Radikal Feminizme Yönelik Eleştiriler	108
Sonuç	114
Tartışma Soruları	115
3. Marksist ve Sosyalist Feminizmler	117
Bazı Geleneksel Marksist Kavramlar ve Kuramlar	118
Klasik Marksist Feminizm: Genel Düşünceler	132
Çağdaş Sosyalist Feminizm: Genel Düşünceler	137
Çağdaş Kadının Emek Sorunu	147
Marksist ve Sosyalist Feminizmlere Yönelik Eleştiriler	159
Sonuç	160
Tartışma Soruları	162

4. ABD’de Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i	163
Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i ve “Birinci Dalga”	165
Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i ve “Üçüncü Dalga”	167
Farklı Alanlarda Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i.....	169
ABD’de Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)ine Yönelik Eleştiriler	197
Sonuç	199
Tartışma Soruları	201
5. Dünya Sahnesinde Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i: Küresel, Sömürgecilik Sonrası ve Ulusötesi Feminizmler	203
Genel Olarak Küresel Feminizm	203
Genel Olarak Sömürgecilik Sonrası Feminizm	213
Genel Olarak Ulusötesi Feminizm	222
Küresel, Sömürgecilik Sonrası ve Ulusötesi Feminizmlere Yönelik Eleştiriler	224
Sonuç	229
Tartışma Soruları	233
6. Psikanalitik Feminizm	235
Sigmund Freud Ekseninde Klasik Psikanalitik Düşünce	236
Dorothy Dinnerstein, Nancy Chodorow ve Juliet Mitchell Ekseninde Freud’a Yönelik Anglo-Amerikan Eleştiriler ve Sahiplenmeler	241
Jacques Lacan Ekseninde Çağdaş Psikanalitik Düşünce.....	258
Jacques Lacan’a Yönelik Eleştiriler	260
Luce Irigaray ve Julia Kristeva Ekseninde “Fransız” Psikanalitik Feminizmi	261
Psikanalitik, Freudcu ve Lacancı Feminist Düşünceye Yönelik Eleştiriler	269
Sonuç	271
Tartışma Soruları	271
7. Bakım/Özen-Odaklı Feminizm	273
Bakım/Özen-Odaklı Feminizmin Kökenleri	273
Bakım/Özen-Odaklı Feminizme Yönelik Eleştiriler	281
Annelik Etiğinin Kökenleri	287
Annelik Etiğine Yönelik Eleştiriler	296
Sonuç	301
Tartışma Soruları	303
8. Ekofeminizm	305
Ekofeminizmin Kökenlerine Dair Bazı Veriler.....	307
Ekofeminizme Dair İlk Kavrayışlar.....	311
Kadınlar, Doğa ve Kültür: Bazı Gerilimler	313
Doğa Ekofeminizmi	315
Ruhani Ekofeminizm	320

Dönüştürücü Ekofeminizm	324
Küresel Ekofeminizm	328
Vejetaryen Ekofeminizm	329
Çevreci Ekofeminizm	332
Ekofeminizme Yönelik Eleştiriler	334
Sonuç	338
Tartışma Soruları	339
9. Varoluşçu, Postyapısalcı ve Postmodern Feminizmler.....	341
Jean-Paul Sartre Ekseninde Varoluşçuluk	342
Simone de Beauvoir Ekseninde Varoluşçu Feminizm	346
Varoluşçu Feminizme Yönelik Eleştiriler.....	356
Michel Foucault Ekseninde Postyapısalcılık.....	358
Judith Butler Ekseninde Postyapısalcı Feminizm	364
Postyapısalcı Feminizme Yönelik Eleştiriler	367
Jacques Derrida Ekseninde Postmodernizm	369
Hélène Cixous Ekseninde Postmodern Feminizm	371
Postmodern Feminizme Yönelik Eleştiriler	374
Sonuç	379
Tartışma Soruları	381
10. Üçüncü Dalga ve Queer Feminizmler	383
Üçüncü Dalga Feminizm	383
Üçüncü Dalga Feminizme Yönelik Eleştiriler.....	394
Feminist Queer Teori	397
Feminist Queer Teoriye Yönelik Eleştiriler	401
Sonuç	403
Sonuç.....	405
Kaynakça	409

Önsöz

Birimiz Charlotte, Kuzey Carolina'da, felsefe bölümünden fahri profesör olarak emekli olmuş, diğeri California Eyalet Üniversitesi, Fresno'da felsefe bölümünde yardımcı doçent olarak görev alsa da, her ikimiz de *Feminist Düşünce*'nin beşinci edisyonunda birlikte çalışmaktan keyif aldık. Kitabın beşinci edisyonunu şimdiye kadarkilerin en iyisi yapma kararlılığıyla bölümlerin sayısını yediden ona çıkardık. Her ne kadar liberal feminizm konulu Birinci Bölüm, Marksist ve sosyalist feminizmlerle ilgili Üçüncü Bölüm, ekofeminizm konulu Sekizinci Bölüm ve varoluşçu, postyapısalcı ve postmodern feminizmlerle ilgili Dokuzuncu Bölüm aşağı yukarı aynı kalmış olsa da, daha iyi eleştiriler ve daha yeni veriler ekledik. Radikal feminizm konulu İkinci Bölüm'ü, cinsellik ve özellikle üreme konusundaki en yeni fikirlerimizden bazılarını daha fazla alan tanıyacak şekilde yeniden düzenledik. İlaveten, beyaz olmayan kadın feminizmi konusunda artık, biri ABD'deki beyaz olmayan kadınlara diğeri dünya çapında beyaz olmayan kadınlara odaklanan (küresel, sömürgecilik sonrası ve ulusötesi) iki bölümümüz var. Ayrıca psikanalitik ve bakım/özen-odaklı feminizm konulu Altıncı Bölüm'ü, psikanalitik feminizm konulu Altıncı Bölüm ve bakım/özen-odaklı feminizm konulu Yedinci Bölüm olarak iki bölüme ayırdık. Son olarak, üçüncü dalga feminizm ve feminist queer teori konulu Onuncu Bölümü ekledik ve kaynakçamızı önemli ölçüde güncelleyip yeniden yapılandırdık.

Feminist Düşünce'nin beşinci edisyonu pek çok yüzeysel değişikliğin yanı sıra birçok köklü değişiklik de içermektedir. Şu anda piyasada bulunan hiçbir kitabın feminist düşüncenin zengin çeşitliliğini ve keşimselliğini bu kadar kapsamlı bir şekilde içermediği kanaatindeyiz.

Teşekkür

Her zaman olduğu gibi bu kitabın yayınlanma sürecinde pek çok kişiden destek aldık. Öncelikle duyarlı, sorumlu ve kendini eleştirebilen ortak yazarlar olarak birbirimize şükranlarımızı ifade etmek isteriz. İkinci olarak, Westview Press'te bize içten ve incelikli yardımları dokunan herkese teşekkür etmek isteriz. Özellikle editörlerimiz Elizabeth Hansen ve Nikki Ioakimedes'e, yayıncımız Cathleen Esposito'ya ve yayın yönetmenimiz Grace Fujimoto'ya müteşekkirimiz. Ayrıca yayın süreci boyunca projemize önderlik eden proje editörümüz Michael Clark'a ve metnimizi daha da iyileştirdiği için redaktörümüz Jennifer Kelland'a bilhassa teşekkür borçluyuz. Onların yardımı olmadan ikimizin farklı üslupları birleşip gelişemezdi. Son olarak, birçok taslağımızı ve yeniden düzenlememizi takip eden sabırlı ve özenli stenografımız Pamela Eudy'ye teşekkür etmek isteriz. Beşinci edisyon için yaptıklarını ne kadar vurgulasak azdır.

Giriş

Feminist Düşüncenin Çeşitliliği

Kitabın beşinci edisyonu üzerinde çalışırken, feminist düşüncenin sistemli araştırmalar yürütülebilecek bir ekol olarak kategorize edilmeye direndiğine her geçen gün daha fazla ikna olduk. “Disiplinlerarası”, “kesişimsel” ve “iç içe geçmiş”, feminist düşünceyi en iyi tarif eden sıfatlardır. Biz feministler, bir başlıktan diğerine adeta neşeyle yol alıyor, dereyi geçerken düşüncelerimizi de gözden geçiriyoruz. Yine de, inanılmaz çeşitlilikteki ve geniş bir yelpazeye yayılan feminist düşüncülerin görüşlerini belli bir kategori altında toplamaya çalışırken son derece somut sorunlarla karşılaşmamıza rağmen feminist düşünce, çeşitli etiketlerle dolu bir geçmişe sahip olacak kadar da eski: liberal, radikal, Marksist/sosyalist, beyaz olmayan kadınlar, küresel, sömürgecilik sonrası, ulusötesi, psikanalitik, bakım/özen-odaklı, ekolojik yaklaşım, varoluşçu, postyapısalcı, postmodern, üçüncü dalga ve queer. Hiç kuşkusuz bu etiketler listesi eksik ve oldukça tartışmalıdır. Hatta bu listenin genel olarak, feminizmin kadınlara ve toplumlara yönelik entelektüel ve politik vaatlerini tamamen kapsamadığı da söylenebilir. Ancak feminist düşüncenin geleneksel etiketleri işlevlerini korumaya devam ediyor. Kamuoyuna feminizmin yekpare bir ideoloji olmadığını ve tüm feministlerin aynı şekilde düşünmediğini gösteriyor. Etiketler aynı zamanda, çeşitli feministlerin hem kadınlara yönelik baskıya ilişkin açıklamalarını hem de bunun ortadan kaldırılmasına yönelik çözüm önerilerini şekillendirmek üzere kullandıkları farklı yaklaşımların, bakış açılarının ve çerçevelerin kapsamını gözler önüne sermeye de yardımcı oluyor.

Çağdaş feminist kuramların çoğu kendini geleneksel liberal feminizme karşı bir tepki olarak tanımladığından feminist düşünceye

yönelik bir araştırmaya girişmek için liberalizm ideal bir başlangıç noktasıdır. Bu bakış açısı klasik ifadesini, Mary Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*,¹ John Stuart Mill'in "Kadınların Köleleştirilmesi"² ve on dokuzuncu yüzyıldaki süfraj hareketle kazandı. Başlıca hamlesi, Ulusal Kadın Örgütü (NOW) gibi gruplarda halen hissedilen, kadınların tabiyetinin, kamusal alana girmelerini ve başarılı olmalarını engelleyen bir dizi örfi ve hukuki sınırlamadan kaynaklandığı vurgusudur. Toplum, kadınların –doğası gereği– erkeklerden zihnen ve fiziken daha az kabiliyetli olduğu şeklindeki yanlış kanaati sürdürdüğü müddetçe akademide, siyaset meydanında ve piyasada kadınlara ayrımcılık yapılma eğilimi kendini daha fazla gösterir. Liberal feministlere göre kadınlara yönelik bu ayrımcılık adil değildir. Kamusal alanda başarı elde edebilmek için kadınlara da erkeklerle eşit fırsatlar sunulmalıdır. Liberal feministler, toplumsal cinsiyet adaletinin öncelikle adil oyun kuralları oluşturmamızı, ardından yarışmacıların hiçbirinin toplumdaki metalden ve hizmetlerden yararlanma yarışında sistematik olarak dezavantajlı duruma düşürülmemesini garanti altına almamızı gerektirdiğine ısrar ederler.

Fakat liberal feminist program kadınlara yönelik baskıyı tamamen ortadan kaldıracabilecek kadar güçlü müdür? Radikal feministlere göre değildir. Radikal feministler, ataerkil sistemi iktidar, tahakküm, hiyerarşi ve rekabetin şekillendirdiğini ileri sürerler. Bu sistem ufak değişikliklerle ıslah edilemez; tek çözüm onu kökünden söküp atmaktır. Radikal feministler, kadınların özgürleşmesi yolunda alaşağı edilmesi gerekenin sadece ataerkinin hukuki ve siyasi yapıları olmadığına ısrarcıdır; aynı zamanda bu sistemin toplumsal ve kültürel kurumları da (bilhassa aile ve kurumsal din) dönüştürülmelidir.

Geçmişte olduğu gibi bugün de, radikal feminist düşünce olarak değerlendirilen muhtelif düşünme tarzları bizleri etkilemeyi sürdürü-

-
- 1 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, ed. Carol H. Poston (New York: W. W. Norton, 1975) [Türkçesi: *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018].
 - 2 John Stuart Mill, "The Subjection of Women", *Essays on Sex Equality* içinde, ed. Alice S. Rossi (Chicago: University of Chicago Press, 1970), s. 184–185 [Türkçesi: *Kadınların Köleleştirilmesi*, çev. Ahmet Özcan, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020].

yor. Her ne kadar tüm radikal feministler, feminist düşüncenin gelişim alanı olarak cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve üremeye odaklansa da,³ kimileri (heteroseksüel, lezbiyen veya otoerotik olsun) seksin hazlarını vurguluyor ve sadece eski üreme kontrolü teknolojilerini değil aynı zamanda üremeye yardımcı yeni teknolojileri de kadınlar açısından katksız lütuflar olarak görüyor. Bunun aksine, kimi radikal feministlerse seksin –özellikle de heteroseksüel seksin– tehlikelerinin altını çiziyor, üremeye yardımcı yeni teknolojileri ve –farklı bir açıdan– eski üreme kontrolü teknolojilerini kadınlar açısından zararlı buluyor. Kitabın bir önceki edisyonunda olduğu gibi, bu farklı radikal feminist düşünürleri iki gruba ayırıyoruz: radikal-liberter feministler ve radikal-kültürel feministler.⁴

Radikal-liberter feministler, cinsellikle ilgili meselelerde, belli bir cinsel deneyim türünün kadınlar için en iyisi olarak salık verilmemesi gerektiğini öne sürerler.⁵ Her kadın kendisiyle, başka kadınlarla ve erkeklerle cinsel deneyimler yaşamaya teşvik edilmelidir. Ataerkil bir toplumda heteroseksüellik kadınlar için tehlikeli olabilse de, kadınlar –bu, erkeklerle birlikte olmak anlamına gelse dahi–arzularının peşine düşmekte kendilerini özgür hissetmelidir.

Radikal-kültürel feministlerse bu görüşe katılmaz. Pornografi, fuhuş, cinsel taciz, tecavüz ve kadınların dövülmesi,⁶ ayak bağlama geleneği, satı geleneği, örtünme, klitoridektomi, cadı yakma ve jinekoloji yoluyla,⁷ erkeklerin kadınların cinselliğini eril haz için kontrol

3 Catharine A. MacKinnon cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemini, "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory" de ayrıntılı bir şekilde inceler, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no. 3 (ilkbahar 1982): s. 515–516.

4 Linda Alcoff, "Culture Feminism Versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13, no. 3 (ilkbahar 1988): 408; Ann Ferguson, "The Sex Debate in the Women's Movement: A Socialist-Feminist View", *Against the Current* (Eylül/Ekim 1983): 10–16; Alice Echols, "The New Feminism of Yin and Yang", *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* içinde, ed. Ann Snitow, Christine Stansell ve Sharon Thompson (New York: Monthly Review Press, 1983), s. 445.

5 Carol S. Vance, ed., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984).

6 Rosemarie Tong, *Women, Sex and the Law* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1984).

7 Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978).

altında tuttuğunu vurgularlar. Bu nedenle kadınlar özgürleşmek için heteroseksüelliğin kısıtlamalarından kaçınmak ve bekârlık, otoerotizm veya lezbiyenlik yoluyla münhasıran dişi bir cinsellik yaratmak zorundadır.⁸ Kadınlar ancak tek başlarına veya diğer kadınlarla beraber cinselliğin gerçek hazzını keşfedebilirler.

Radikal feminist düşünce, üremeye alakalı konularda da cinsellik- le ilgili konularda olduğu kadar çeşitlidir. Radikal-liberter feministler biyolojik anneliğin kadınları fiziksel ve psikolojik açıdan tükettiğini iddia ederler.⁹ Kadınların istedikleri şekilde –istenmeyen gebelikleri önlemek veya sonlandırmak ya da alternatif olarak, kadınların istedikleri zaman (menopoz öncesi veya sonrası), istedikleri yolla (kendi rahimlerinde veya başka bir kadının rahminde) ve istedikleri kişiyle (erkek, kadın veya yalnız) çocuk sahibi olabilmeleri için– eski üreme kontrolü teknolojilerini ve üremeye yardımcı yeni teknolojileri kullanmakta serbest olması gerektiğini ileri sürerler. Kimi radikal-liberter feministlerse daha da ileri gider. Ektogenezin (yapay bir plasentada vücut dışı gebelik) doğal hamilelik sürecinin yerini tamamen alacağı günü ipe çekerler.

Radikal-liberter feministlerin aksine radikal-kültürel feministler, biyolojik anneliğin kadınların gücünün nihai kaynağı olduğunu ileri sürerler.¹⁰ Bu yaklaşıma göre insan türünün devam edip etmeyeceğini –hayatın varolup olmayacağını– belirleyen kadınlardır. Kadınlar bu hayat verme gücünü korumalı ve övmelidir; zira o olmadan erkekler kadınlara şimdi olduğundan daha az saygı ve ihtiyaç duyacaktır.¹¹

Kadınların özgürleşmesine yönelik liberal ve radikal feminist programların ikna etmeyi başaramadığı Marksist ve sosyalist feministler, güçsüz çoğunluk tarafından üretilen servetin güçlü azınlığın eline geçtiği sınıf temelli bir toplumda gerçek özgürlüğe ulaşmanın

8 Charlotte Bunch, "Lesbians in Revolt", *Women and Values* içinde, ed. Marilyn Pearl (Belmont, CA: Wadsworth, 1986), s. 128–132.

9 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1970).

10 Adrienne Rich, *Of Woman Born* (New York: W. W. Norton, 1979); Sara Ruddick, "Maternal Thinking", *Mothering: Essays in Feminist Theory* içinde, ed. Joyce Trebilcock (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984).

11 Bkz. örneğin, Gena Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs* (New York: Harper & Row, 1985).

herkes, bilhassa da kadınlar için imkânsız olduğunu ileri sürerler. Friedrich Engels ile beraber¹² Marksist ve sosyalist feministler, kadınlara yönelik baskının, topluluğun bir parçası olan insanların daha önce sahip olduğu her türden eşitliği yok eden bir yapı olan özel mülkiyetten kaynaklandığında ısrar ederler. Üretim araçlarının, başlangıçta hepsi erkeklerden oluşan görece daha az kişiye ait olan, özel mülkiyeti, günümüzdeki yansımaları kurumsal kapitalizm ve emperyalizm olan sınıf sistemini başlattı. Bu vaziyet üzerine düşünüldüğünde kadınlara yönelik baskının sebebinin sadece erkekleri kadınlardan imtiyazlı kılan daha geniş kapsamlı toplumsal kurallar değil, bizzat kapitalizm olduğu akla gelir. Eğer –sadece müstesna olanlardan ziyade– tüm kadınlar özgürleştirilecekse, kapitalist sistemin yerini, üretim araçlarının herkese ait olduğu sosyalist sistem almalıdır. Böylece ekonomik açıdan artık erkeklere bağımlı olmayan kadınlar, onlar kadar özgür olacaktır.

Sosyalist feministler Marksist feministlerle, kapitalizmin kadınlara yönelik baskının kaynağı olduğu ve radikal feministlerle de ataerkinin kadınlara yönelik baskının kaynağı olduğu konusunda hemfikirdir. Dolayısıyla kadınlara yönelik baskıya son vermenin yolu, sosyalist feministlerin görüşüne göre, kapitalist ataerkinin veya ataerki kapitalizmin (siz seçin) çift başlı canavarını öldürmektir. Bu amaçla hareket eden sosyalist feministler, kapitalizm ile ataerki arasındaki ilişkiyi açıklayan teoriler geliştirmeye çalışır.

Sosyalist feministler bu hususta bir teori geliştirmenin ilk aşamasındayken kadınlara yönelik baskıya dair iki sistemli birkaç açıklama sundu. Bu iki sistemli teoriler arasında, Juliet Mitchell ile Alison Jaggar tarafından ileri sürülenler de bulunuyordu. *Women's Estate* adlı eserinde Mitchell, kadınların durumunu (Marksist feministlerin düşündüğü gibi) sadece üretim yapılarının değil, aynı zamanda (radikal feministlerin düşündüğü gibi) üreme ve cinsellik yapılarının ve (liberal feministlerin ileri sürdüğü üzere) çocukların sosyalleşmesinin de belirlediğini iddia etti.¹³ Tam olarak özgürleşebilmeleri için kadınların tüm bu

12 Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (New York: International Publishers, 1972), s. 103 [Türkçesi: *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018].

13 Juliet Mitchell, *Woman's Estate* (New York: Pantheon Books, 1971).

yapılardaki statüsünün ve işlevinin değişmesi gerektiğini vurguladı. Yine de, son tahlilde Mitchell için kadınların en büyük düşmanı olarak kapitalizm, ataerkiden ağır bastı.

Mitchell gibi Alison Jaggar da Marksist ile radikal feminist düşünce arasında bir senteze ulaşmaya çalıştı. Tüm feminist perspektiflerin, kadınlardan eş, anne, kız çocuğu, sevgili ve çalışan olarak çelişkili taleplerde bulunduğu farkında olduğunu kabul eden¹⁴ Jaggar, sosyalist feminizmin kadınlara yönelik baskının çok sayıdaki biçimi arasında ilişki kurmaktaki ısrarlı çabası dolayısıyla eşsiz olduğunda ısrar etti. Yabancılaşma gibi birleştirici bir kavramı, kapitalizm idaresinde, kadınların birey olarak bütünleşmesinin kaynağı olabilecek her şeyin (iş, seks, eğlence) ve herkesin (aile üyeleri ve arkadaşlar) nasıl da parçalanmalarının nedeni haline geldiğini açıklamak üzere kullandı. Mitchell ve Jaggar, kadınların boyunduruk altına alınma sürecinin öyle basitçe açıklanamayacağına ısrar etti. Fakat Mitchell'in aksine Jaggar, kadınlara musallat olan en büyük belanın kapitalizmden ziyade ataerki olduğunu ifade etti.

Mitchell ile Jaggar'ın ardından başka bir grup sosyalist feminist, kadınlara yönelik baskıya dair yeni açıklamalar geliştirmeyi amaçladı; söz konusu açıklamalarda kadınların sınırlı refahı ve özgürlüğünün başlıca kaynağı olarak ne kapitalizm ne de ataerki öne çıkarıldı. Iris Marion Young¹⁵ ve Heidi Hartmann,¹⁶ kadınlara yönelik baskı konusunda, kapitalizm ile ataerkinin tam bir ortakyaşarlık sürdüğü ve karşılıklı etkileşim halinde olduğu şeklinde açıklamalar getirdi. Bu düşünürler, ataerki yok olursa kapitalizmin ayakta kalıp kalamayacağı sorusunu veya tam tersini bir dereceye kadar ele aldı. Her ne kadar teorileri arasındaki nüansları kavramak zor olsa da Young ve Hart-

14 Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983), s. 316-317.

15 Iris Marion Young, "Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory", *Social Review* 10, sayı: 2-3 (Mart-Haziran 1980): s. 174.

16 Heidi I. Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, ed. Lydia Sergeant (Boston: South End Press, 1981), s. 1-14 [Türkçesi: *Marksizm'le Feminizmin Mutsuz Evliliği*, çev: Gülşad Aygen, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006].

mann –selefleri Mitchell ve Jaggar gibi– feministleri kadınların karşılığı ödenmeyen, düşük ücret verilen veya değersiz görülen emekleriyle ilgili meseleleri ele almaya itti.

Kadınların yaşam koşullarına dair kavrayışlarına karşın, özellikle Anglo-Amerikan dünyada, 1980’ler öncesi feministlerin, neredeyse tamamının beyaz, burjuva, heteroseksüellerden oluştuğunu ve bugün Kuzey denilen Batı dünyasındaki olaylara odaklandığını belirtmeliyiz. *Feminist Düşünce*’nin beşinci edisyonunda, ABD ve diğer ülkelerdeki beyaz olmayan, işçi sınıfından, lezbiyen kadınların ve son dönemde trans kadınların, tüm dünyadaki kadınların daha da özgürleşmesine ve haklarla sorumluluklar konusunda erkeklerle daha eşit olmalarına yardımcı olan çok çeşitli feminizmler şekillendirmelerine hak ettiği ilgiyi göstermeye çalışıyoruz. Tina Fernandes Botts’un (beyaz olmayan bir feminist) kitabın yazım sürecine dahil olması sayesinde, bu edisyonda beyaz olmayan kadınların kaygılarının, meselelerinin ve fikirlerinin bir kısmını daha iyi ifade ettiğimize inanıyoruz.

Özellikle bu edisyonda Dördüncü ve Beşinci bölümleri, beyaz olmayan kadın feminizmlerinin feminist düşüncede günümüzdeki merkezietini yansıtacak ve kesişimsellik kavramını vurgulayacak şekilde genişlettik. Dördüncü Bölümde, ABD’deki beyaz olmayan kadınlara, bilhassa Siyah/Afrikanlı Amerikalı, Latin Amerikalı/Latin/Meksika kökenli Amerikalı, Asyalı Amerikalı ve Yerli kadınlara odaklanıyoruz. ABD’de kesinlikle çok daha fazla çeşitlilikte beyaz olmayan kadın olsa da, temsili analiz birimlerimizi, bu kadın gruplarının her birinin benzersiz baskı deneyimlerine dair bir örneklem sağlamak ve farklı bakış açılarını vurgulamak için kullanıyoruz. Aynı zamanda bu farklı kadın gruplarının ABD kültüründeki ırksal hiyerarşi geçmişi ve süregelen varlığı içinde ırksallaştırma (beyaz olmayan ırk olarak ayırma) ortak deneyimini paylaştıklarını biliyoruz. En azından bu anlamda, ABD’deki beyaz olmayan kadınların baskı ve ataerki deneyimleri, ırksallaştırılmış (beyaz) kadınlarınkinden önemli bir farklılık göstermektedir ve varlığını devam ettirdiği sürece bu durumu sorgulamayı sürdürmenin önemli olduğunu düşünüyoruz.

ABD’den dünya sahnesine doğru ilerleyerek, Beşinci Bölüm’de küresel, sömürgecilik sonrası ve ulusötesi feminizmleri tartışıyor; hep-

sini, dünya çapındaki feminist meselelere dair ilişkili ama ayrı yaklaşımlar olarak kavırıyoruz. Küresel feminizmle başlayıp sömürgecilik sonrası ve ardından ulusötesi feminizmle devam eden bir süreklilik gözümüze çarparken, ideolojik bakış açısının evrensel insan hakları ve kadın hakları gibi kavramlara vurgudan (küresel feminizm) gelişmekte olan ülkelerdeki beyaz olmayan farklı kadın gruplarının ihtiyaçlarına (sömürgecilik sonrası feminizm), farklı ülkelere kadınların müşterek sorunlarını ele almak için birleşmesi olasılığının kapsamlı eleştirilerine (ulusötesi feminizm) kaydıgını görüyoruz.¹⁷

Feministlerin büyük bir kısmı kadınlara yönelik baskı konusundaki farklı açıklamalarında makrokozmosa (ataerki, kapitalizm, milliyetçilik) ne kadar odaklanıyorlarsa, psikanalitik ve bakım/özen-odaklı feministler bireyin mikrokozmosunu o ölçüde analiz ederler. Kadınlara yönelik baskının köklerinin, dişi ruhunun derinliklerinde gömülü olduğunu iddia ederler. İlk başta psikanalitik feministler Sigmund Freud'un çalışmalarına odaklanarak kadınlara yönelik baskıda cinsel- liğin rolünü daha iyi anlamaya çalıştı. Freud'a göre, pre-Ödipal evre olarak adlandırılan dönemde tüm bebekler ortakyaşarlık açısından annelerine bağılıdır ve onu kadiri mutlak olarak görürler. Ancak anne-bebek ilişkisi ikircikli bir ilişkidir: bazen anneler çok verir (varlıkları ezicidir); bazense az verir ve yoklukları hayal kırıklığına uğratar.¹⁸

Pre-Ödipal evre, erkek çocuğun ilk sevgi nesnesi olan anneden, babasının ellerinde (simgesel olarak) iğdiş edilmekten kurtulmak için vazgeçtiği süreç olan Oidipus kompleksiyle son bulur. Kimi psikanalitik feministler, eril egemenlik veya ataerkinin kökeninde bulunduğunu düşündükleri Oidipus kompleksinin erkeklerin hayal gücünün ürününden ibaret olduğunu –herkesin, özellikle kadınların kaçınmaya çalışması gereken ruhsal bir tuzak olduğunu– ileri sürer. Kimileriye, kaotik bir doğa durumuna yeniden girmeye hazır olmadıkça Oidipus kompleksinin herhangi bir versiyonunu, bireyi toplumla bütünleştiren

17 Ella Shohat, "Area Studies, Transnationalism, and the Feminist Production of Knowledge", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 26, no. 4 (2001): s. 1269–1272.

18 Sigmund Freud, "Femininity", *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis* içinde, ed. ve çev. James Strachey (New York: W. W. Norton, 1966), s. 542.

deneyim olarak kabul etmek zorunda olduğumuzu belirterek buna itiraz ederler. Sherry Ortner, Oidipus kompleksinin herhangi bir versiyonunu kabul etmeye kalkıştığımızda, otorite, özerklik ve evrenselcilik özellikleri erirken, sevgi, bağımlılık ve tikelciliğin dışı olarak yaftalandığı Freudcu versiyonunu kabul etmemiz gerekmediğini belirtmişti.¹⁹ Eril olanı dışı olan karşısında ayrıcalıklı kılmayı amaçlayan bu etiketler, Oidipus kompleksinin olmazsa olmazı değildir. Daha ziyade, açıkça bir çocuğun erkeklerle ve kadınlarla gerçek deneyiminin sonuçlarıdır. Ortner'a göre, (Dorothy Dinnerstein ile Nancy Chodorow tarafından da tavsiye edildiği üzere) ikili ebeveynlik ve işgücüne ikili katılım, Oidipus kompleksinin toplumsal cinsiyet değerliklerini değiştirecektir.²⁰ Otorite, özerklik ve evrenselcilik artık münhasıran erkeklerle; sevgi, bağımlılık ve tikelcilik artık münhasıran kadınlara ait özellikler olmayacaktır. Bu, Lacancı çizgiden²¹ gelen psikanalitik feministler Julia Kristeva²² ve Luce Irigaray'nin²³ bile kabul ettiği bir düşüncedir.

Kitabın bir önceki edisyonunda Carol Gilligan²⁴ ve Nel Noddings²⁵ gibi düşünürler psikanalitik feminizm bölümünde incelenmişti. Ne var ki, bakım/özen-odaklı feminizme başlıbaşına bir bölüm ayırmamızın daha doğru olacağına karar verdik. Psikanalitik feministlerin aksine, bakım/özen-odaklı feministler çocukların psikoseksüel gelişimine vurgu yapmazlar. Bunun yerine psikolojik ahlaki gelişimlerine odaklanırlar. Ayrıca, bakım/özen-odaklı feministler –psikanalitik feminist-

19 Sherry B. Ortner, "Oedipal Father, Mother's Brother, and the Penis: A Review of Juliet Mitchell's *Psychoanalysis and Feminism*", *Feminist Studies* 2, no. 2-3 (1975): s. 179.

20 Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978); Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York: Harper Colophon Books, 1977).

21 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, çev. Alan Sheridan (New York: W. W. Norton, 1977).

22 Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, çev. Catherine Porter (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985), s. 28.

23 Julia Kristeva, *Desire in Language*, çev. Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982), s. 205-206.

24 Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

25 Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984).

lerin aksine– (geleneksel) psikanalitik teorinin bazı cinsiyetçi niteliklerini üstlenmek zorunda kalmazlar.

Dahası, bakım/özen-odaklı feministleri psikanalitik feministlerden ayıran bir başka özellik de, doğaya ve bakım/özen pratiğine odaklanmış olmalarıdır. Bakım/özen-odaklı feministler, –çeşitli derecelerde– neden kadınların genellikle duygular ve beden ile; erkeklerinse mantık ve akıl ile bağdaştırıldığını anlamakla diğer feminist düşünür gruplara oranla çok daha fazla uğraşıyorlar. Yine bununla bağlantılı olarak, bakım/özen-odaklı feministler, neden kadınların bir grup olarak genellikle karşılıklı bağımlılık, topluluk ve bağlantı ile ilişkilendirilirken, erkeklerin grup olarak genellikle bağımsızlık, bireysellik ve özerklikle bağdaştırıldığını anlamaya çalışıyorlar. Bu düşünürler, toplumların gerçeklikleri neden dişi ve eril diye ayırdığına dair çeşitli açıklamalar getiriyorlar. Ancak erkeklerin ve kadınların farklı toplumsal cinsiyet kimlikleri ve davranışları için açıklamaları ne olursa olsun, bakım/özen-odaklı feministler, kadınların bakım/özen becerilerinin daha gelişmiş olduğu varsayımını insani bir kuvvet olarak gördüğünden bakım/özen etiğini, Batı dünyasında hâkim olan adalet etiğinden üstün tutma eğilimindedir. Buna ek olarak, bakım/özen-odaklı feministler, neden kadınların hepsinin neredeyse tüm toplumlarda orantısız şekilde bakım/özen yükünü omuzladığına ve neden erkeklerin hepsinin rutin şekilde bakım/özen pratiklerinden el çektiğine dair harikulade açıklamalar getiriyorlar. Son olarak bakım/özen-odaklı feministler, kadınların bakım/özen yükünü azaltmak, böylece kadınların da kendilerini tam bir birey olarak geliştirmek üzere erkekler kadar zamana ve enerjiye sahip olmaları için planlar ve politikalar geliştiriyorlar.²⁶

Bakım/özen-odaklı feminizmle bağlantılı olan ekofeminizm, kişinin ötekiyle ilişkisi konusundaki en kapsamlı kavrayışı sunuyor. Ekofeminizme göre, sadece birbirimize değil, aynı zamanda insandışı dünyaya da –hayvanlar ve hatta bitkiler âlemine– bağlıyız. Ne yazık ki, bırakın insandışı dünyaya olanı, birbirimize karşı sorumluluklarımızı bile her zaman kabul etmiyoruz. Sonuç olarak, dünyanın doğal kay-

26 Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* (New York: Oxford University Press, 2006).

naklarını tüketiyor, zehirli gazlarla çevreyi kirliliyor ve silah merkezlerine kitle imha araçları stokluyoruz. Bu şekilde doğayı kontrol ettiğimizi ve kendimizi geliştirdiğimizi zannediyoruz. Ekofeminist Ynestra King'in gözlemlediği üzere doğa çoktandır isyan ediyor.²⁷ Ekofeministler insanlığın varlığını sürdürmesinin tek yolunun, insandışı dünyayla ilişkilerimizi güçlendirmek olduğunda ısrar ediyorlar.²⁸

Feminist Düşünce'nin beşinci edisyonunda da, varoluşçu feminizmi postyapısalcı ve postmodern feminizmle beraber ele almaya devam ediyoruz. Kadınların ruhlarını psikanalitik ve bakım/özen-odaklı feministlerden bile daha derinlemesine inceleyen Simone de Beauvoir, kadınlara yönelik baskıya dair ontolojik-varoluşçu açıklamalarda bulunmuştur. Yirminci yüzyıl feminizminin başlıca kuramsal metinlerinden *İkinci Cinsiyet*'te²⁹ de Beauvoir, kadınlara yönelik baskının, erkeklerden farklılıklarından ileri geldiğini ifade etti. Kadın ötekidir çünkü erkek değildir. Erkek varoluşunun anlamını belirleyen özgür, kendi kendine karar veren bir varlıkken kadın ötekidir, anlamı onun adına belirlenen nesnedir. Bir benlik, bir özne olabilmek için kadın da erkek gibi, varoluşunu sınırlayan tanımları, etiketleri ve özleri aşmak zorundadır. Kim olmak istiyorsa o olmalıdır.

Postyapısalcı ve postmodern feministlerse de Beauvoir'ın ötekilik anlayışını tepetaklak eder. Kadın halen ötekidir, ancak postyapısalcı ve postmodern feministler bu durumu reddedilecek bir şey olarak yorumlamak yerine sahiplenirler. Kadının ötekiliğinin, birey olarak kadınlara geride durup egemen eril kültürün (ataerki) herkese, özellikle de çeperinde yaşayanlara dayatmaya çalıştığı normları, değerleri ve pratikleri eleştirme imkânı verdiğini ileri sürerler. Bu nedenle ötekiliğin, dışlanma, sakınılma, istenmeme, terk edilme ve marjinalleş-

27 Ynestra King, "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and Nature/Culture Dualism", *Feminism and Philosophy* içinde, ed. Nancy Tuana ve Rosemarie Tong (Boulder, CO: Westview Press, 1995).

28 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory*, üçüncü edisyon (New York: Continuum International Publishing Group, 2010) [Türkçesi: *Etin Cinsel Politikası*, çev. Güray Tezcan, E. Boyacıoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013].

29 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, ed. ve çev. H. M. Parshley (New York: Vintage Books, 1974) [Türkçesi: *İkinci Cinsiyet*, çev. Gülnur Acar-Savran, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019].

tirilmesiyle tüm bağlantılarına rağmen avantajları vardır. Değişime ve farklılığa izin veren bir varolma biçimidir. Kadınlar üniter benlikler, tanımlanıp sonra kemikleştirilecek özler değildir. Tam tersine kadınlar, başkalarının yanı sıra Judith Butler'ın da söylediği gibi, kendi toplumsal cinsiyetlendirilme biçimlerini "performans olarak sergileyebilen" özgür ruhlardır.³⁰

Onuncu Bölüm'de üçüncü dalga ve queer feminizmleri tartışıyoruz. Üçüncü dalga feministler kendilerini mümkün olduğunca çok sayıda farklı türden kadının meselelerine cevap veriyor olarak görür. Diğer bir deyişle, mevcut feminist bakış açılarının çoğulluğunu bün-yelerine dahil etmeye çabalarlar. Kadınların istemeleri *gereken* şeyi istemelerini sağlamakla pek de ilgilenmeyen, her çeşit kadının *istediğini* söylediği şeye cevap veren yeni tür bir feminizm şekillendirmeyi arzu ederler. Üçüncü dalga feministler feminizmi uyguladıkları bağlamı "bırak dağınık kalsın" olarak tanımlarlar. Örneğin, Rebecca Walker üçüncü dalga feministlerin ikinci dalga feminist selefleri kadar yargılayıcı olmadıkları değerlendirmesinde bulunur. Walker "Biz ve Onlar arasındaki çizgiler genellikle bulanık olduğundan" üçüncü dalga feministlerin "muğlaklık" ve "çoklu konumsallıklar barındıran" kimlikler yaratmaya çalıştığını vurgular.³¹

Queer feminizm toplumsal cinsiyet ve cinselliği, zengin ve dinamik bir şekilde sorgular. Queer feministler özellikle toplumumuzun herkesi eril/dişi ikiliğine uydurmaya çalışmasına ve aynı zamanda insanların kendilerini erkek, kadın, her ikisi veya hiçbirini olarak tanımlama biçimlerine vurgu yaparlar. Queer feminizmin geleceği, halihazırda tartışmalı olan kadın kavramının yeni yönlerini ortaya koymayı taahhüt eder. Queer feminizme göre örneğin, trans erkekler ve trans kadınlar herkesin, giderek çeşitliliği artan toplumlarda toplumsal cinsiyetin nasıl görüldüğünü daha iyi kavramalarına yardımcı olur.

30 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990) [Türkçesi: *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2019].

31 Rebecca Walker, ed., *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism* (New York: Anchor Books, 1995).

Her ne kadar çeşitlilik ve farklılık baskılarını bütünleşme ve müştereklik baskılarıyla uzlaştırmak büyük bir zorluk teşkil ediyor olsa da, çağdaş feministler bu zorlukla başa çıkabiliyor gibi görünüyor. Her geçen yıl, kadınların tüm dünyada “ikinci cinsiyet” olmaya devam etmesinin sebeplerini ve bu durumu nasıl değiştireceğimizi daha iyi anlıyoruz. *Feminist Düşünce*’nin beşinci edisyonunda, burada sunulan feminist bakış açılarının hem güçlü hem de zayıf yanlarını tartışmaya çalıştık. Bu şekilde her bir feminist bakış açısının feminist düşünce- nin şekillenmesine katkısına saygı göstermeyi hedefledik. Bu kitabın sonunda tek bir görüşün kazanmasını uman okurlar hayal kırıklığına uğrayacaklar. Her ne kadar feminist bakış açılarının hepsi eşit derecede doğru olamasa da, burada nihai bir son söze gerek yok. Bunun yerine, gerçek feminist düşünürler her zaman daha da gelişebilir, iyileşebilir, yeniden düşünebilir ve genişleyebilir. Bu nefes alma alanı bizi her şeyi bilmek zorunda olma otoriter tuzağına düşmekten alıkoymaya yardımcı oluyor.

Liberal Feminizm

Liberal feminizm, kabaca on dokuzuncu yüzyılın ortasından 1950'lere uzanan "birinci dalga" feminist eylem esnasında ortaya çıktı; aşağı yukarı 1960'lardan 1980'lere uzanan "ikinci dalga" feminist eylem sırasında tam anlamıyla çiçeklendi ve yaklaşık olarak 1990'lardan günümüze kadar uzanan "üçüncü dalga" feminist eylemin başlangıcında kendisini dönüştürmeye ve yeniden yapılandırmaya başladı. Birinci dalga liberal feminizmin merkezinde kadınların oy hakkı vardı; ikinci dalga toplumsal cinsiyet eşitliğine ve kadınlar için eşit fırsatlara odaklandı, üçüncü dalga ise odağını eşitlikçi meselelere, sonuç eşitliğine ve kişisel gelişim kuramına kaydırды.

Kavramsal Kökenleri

Alison Jaggar *Feminist Politics and Human Nature*¹ adlı eserinde, liberal siyasi düşüncenin genel manada insan olarak eşsizliğimizi rasyonellik becerimize bağladığını belirtti. Mantığın bizi diğer hayvanlardan ayırdığı düşüncesiye pek de aydınlatıcı değildir, bu nedenle liberaler bu kavramı çeşitli şekillerde tanımlamaya çalışmış, ya ahlaki ya da sağduyuyla ilgili yönlerini vurgulamışlardır. Mantık, ahlakın rasyonel ilkelerini kavrama becerisi olarak tanımlandığında, bireysel özerkliğin değeri üzerinde durulur. Bunun aksine, mantık arzu edilen bir amaca ulaşmak için en iyi araçları belirleme becerisi olarak tanımlandığındaysa kişisel tatminin değeri vurgulanmış olur.²

1 Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983).

2 A.g.e., s. 33.

Liberaller mantığı çoğunlukla ahlaki koşullar ya da sağduyu koşulları açısından tanımlasalar da, adil bir toplumun bireylerin hem özerk davranmalarına hem de iyi hayat kavrayışlarının peşine düşmelerine imkân verdiğinde hemfikirler. Liberaller Batılı bireysel haklar sisteminin, başkalarını haklarından mahrum etmemek kaydıyla, her kişinin iyi olana dair bir dizi niteliği seçebildiği bir çerçeve oluşturduğunu savunur. Böyle bir öncelikle, örneğin inanç özgürlüğü, genel refahı artıracak veya tanrısal bir yaşamın doğal olarak tanrısız bir yaşamdan daha değerli olduğu gerekçesiyle değil, açıkça insanların kendi maneviyatlarını yaşayıp yaşamama hakkına sahip olduğu varsayımıyla savunulur. Aynısı liberallerin genel manada temel haklar olarak tanımladığı tüm haklar için de geçerlidir.

Hakkın iyiden önce geldiği fikri, adil bir toplumun inşasını karmaşılaştırır. Çünkü çoğu liberalin iddia ettiği üzere eğer kaynakların sınırlı olduğu ve her bireyin özgecilikle dizginlense dahi mevcut kaynakların olabildiğince çoğunu güvence altına alma çıkan olduğu doğruysa, o zaman topluluğun refahını tehlikeye sokmadan bireyin özgürlüğünü azamiye çıkaran siyasi, ekonomik ve toplumsal kurumlar yaratmak zorlu olacaktır.

Devletin özel alana (aile veya ev) müdahalelerine gelince, çoğu liberal yatak odalarımıza, banyolarımıza, mutfaklarımıza, dinlenme ve oyun odalarımıza ve çocuk odalarımıza devlet ne kadar az girse o kadar iyi olacağı görüşünü paylaşır.³ Bunun altında yatan düşünce, tüm insanların aile ve arkadaşlar arasında, kamusal kimliğini bir yana bırakıp kendileri olabilecekleri bir alana ihtiyacı olduğudur. Devletin kamusal alana (sivil toplum veya politik toplum) müdahalesine gelinceyse,⁴ klasik liberallerle eşitlikçi liberaller arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkar.⁵

3 Carole Pateman'a göre özel dünya "tikelcilik, tabiiyet, eşitsizlik, doğa, duygu, sevgi ve yanlılık" dünyasıdır, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory* içinde (Berkeley: University of California Press, 1979), s. 190.

4 A.g.e., s. 198. Pateman'a göre, kamusal dünya "birey veya evrenselcilik, tarafsız kurallar ve yasalar, özgürlük, eşitlik, haklar, mülkiyet, sözleşme, kişisel çıkar, adalet - ve siyasi yükümlülük" dünyasıdır.

5 Sandel bu terminolojiyi Michael J. Sandel, ed., *Liberalism and Its Critics* içinde kullandı (New York: New York University Press, 1984) s. 4. Bu ayrımı Michael Weber'e borçluyuz.

Klasik liberaller devletin ihlallerini veya müdahalelerini, insan haklarını veya temel hakları (örneğin mülkiyet ve oy hakları, ifade, din ve örgütlenme özgürlüğünü) korumakla sınırlandırması gerektiğini düşünürler. Ayrıca devletin, bireylerin serbest piyasa içerisinde istedikleri kadar kazanmalarına izin vermesi gerektiğine inanırlar. Eşitlik idealini fırsat eşitliğiyle sağlayacağımızı savunurlar. Bunun aksine eşitlikçi liberaller, devletin temel hakları korumanın yanı sıra ekonomik eşitsizlikleri asgariye indirmeye de odaklanması gerektiğini düşünür. Onlara göre başlangıçtaki avantaja, yeteneğe ve tamamen şansa bağlı farklılıklar bireylerin piyasaya katılımını etkiler. Zaman zaman bu farklılıklar engeller oluşturacak kadar büyük olur ve dengeleyici düzenlemeler yapılmazsa kimi bireyler piyasanın nimetlerinden adil paylarını alamazlar. Bu bakış açısından hareketle eşitlikçi liberaller hukuki hizmetler, okul kredileri, yemek kuponları, düşük maliyetli konut, sağlık yardımı (Medicaid), sağlık sigortası (Medicare), sosyal güvenlik ve İhtiyaç Sahibi Ailelere Geçici Destek (TANF) ile devletin ekonomiye müdahale etmesi çağrısında bulunurlar. Amaç, piyasanın kendi hatalarından kaynaklanmayan bir dezavantajı bulunan kişilerin temel kamusal mallara erişimini engellemesini önlemektir. Dolayısıyla eşitlikçi liberallere göre eşitlik idealini, sonuç eşitliğiyle sağlarız.

Çoğu çağdaş liberal feminist, eşitlikçi liberalizmi klasik liberalizm tercih eder. Hatta feminist Susan Wendell çağdaş liberal feminist düşünceyi tanımlarken, "kapsamlı ekonomik yeniden düzenlemeye ve servetin kayda değer ölçüde yeniden dağıtılmasına bağlılığını" vurgular.⁶ Örneğin, toplumun en savunmasız mensupları için devlet tarafından finanse edilen sosyal güvenlik ağlarının ortadan kaldırılmasından yana tavır alan çağdaş liberal feministler şayet varsa dahi çok az sayıdadır.

Tek bir kitapta tüm liberal feminist hareketleri ve örgütleri tartışmak imkânsız olduğundan burada temsili bir dizi klasik ve eşitlikçi liberal feministe odaklanıyoruz. Daha net ifade etmek gerekirse klasik liberal feministlere örnek olarak Mary Wollstonecraft, John Stuart

6 Susan Wendell, "A (Qualified) Defense of Liberal Feminism", *Hypatia* 2, no. 2 (yaz 1987): s. 65-94.

Mill, Harriet Taylor, ABD'deki süfrajeterler, Betty Friedan ve Ulusal Kadın Örgütü (NOW) üyelerini veriyoruz. Buna karşın eşitlikçi liberal feministlere örnek olarak Martha Nussbaum ve Elizabeth Anderson'ı alıyoruz. Liberal feminizmin, Nussbaum gibi "adil ve şefkatli bir toplum" yaratmak olarak gördüğümüz genel hedefini, tam olarak tanımlamayı amaçlıyoruz.⁷

"Birinci Dalga"dan Önce: Eğitimde Eşitlik

Mary Wollstonecraft

Mary Wollstonecraft (1759-1799) yazılarını, burjuva (üst ve orta sınıf) Avrupalı kadınların ekonomik ve toplumsal konumlarının kötüleştiği bir dönemde kaleme aldı. On sekizinci yüzyıla kadar, erkekler kadar kadınlar da bir ailenin geçimini sağlaması adına gelir getiren veri işler yapmaktaydı. Ancak daha sonra endüstriyel kapitalist güçler, işgücünü özel alanın dışına, kamusal işyerine çekmeye başladı. Bu sanayileşme yavaş yavaş ve eşit olmayan bir şekilde ilerledi ve en çok da hayatta kalmak için evin dışında çalışması gereken işçi sınıfından beyaz kadınları etkiledi. Bunun aksine burjuva beyaz kadınların evin dışında ya da hizmetçileri varsa içinde bile çalışmaları için bir sebep yoktu. Hali vakti yerinde kocalarının veya babalarının onları geçindirmesine bel bağlıyorlardı. Afrikalı Amerikalı kadınlarsa genel olarak zaten işgücüne dahil olmuşlardı ve köle olarak çalışıyorlardı.⁸

*Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*⁹ adlı eserinde Mary Wollstonecraft ayrıcalıklı kadınları, "kanatlı türün" mensuplarına, kafeslere kapatılmış, tüylerini kabartmaktan ve "gülünç bir heybetle bir tünekten diğerine atlamaktan" başka yapacak işleri olmayan kuşlara benzetti.¹⁰ Wollstonecraft'ın nazarında, burjuva beyaz hanımefendiler, kocaları-

7 Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 2000), s. 62.

8 Zillah R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (Boston: Northeastern University Press, 1986), s. 96-99.

9 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, ed. Carol H. Poston (New York: W. W. Norton, 1975).

10 *A.g.e.*, s. 56.

nun (veya babalarının veya diğer erkek akrabalarının) sağlayabileceği her türlü prestij, haz ve güç için sağlıklarını, özgürlüklerini ve erdemlerini feda etmiş “kapatmalardı”. Ona göre, bronzlaşmasınlar diye dışarıda egzersiz yapmalarına izin verilmeyen bu kadınların bedenleri sağlıklı değildi. Kendi kararlarını vermelerine mücade edilmediğinden, hür değillerdi. Akli melekelerini geliştirmeye teşvik edilmediklerinden erdemden yoksunlardı.

Her ne kadar Wollstonecraft aslında toplumsal olarak inşa edilmiş toplumsal cinsiyet rollerinden bahsetmemiş olsa da, kadınların doğaları gereği erkeklerden daha zevk düşkünü ve zevk verici olduklarını reddetti. Eğer kadınlar gibi kafeslere kapatılsalardı erkeklerin de aynı türden “dişi” özellikler geliştireceğini düşünüyordu.¹¹ Kişisel hazzın ötesinde dertlere, davalara ve bağılıklara sahip ahlaki kişiler olmaları için rasyonel güçlerini geliştirme şansı tanınmasaydı erkekler de kadınlar gibi aşırı “duygusal” –Wollstonecraft bu kelimeyi aşırı hassasiyet, aşırı narsisizm ve aşırı kendine düşkünlük anlamında kullanıyordu– olurdu.

Wollstonecraft bu sebeple filozof Jean-Jacques Rousseau’nun *Emile*’inden tiksiniyordu.¹² Hedef kitlesi okumuş burjuvalar olan bu eğitim felsefesi klasiğinde Rousseau, rasyonelliğin gelişimini oğlan çocuklarına yönelik eğitimin en önemli amacı olarak tanımlar, ama aynı şey kız çocukları için geçerli değildir. Rousseau, “rasyonel erkeğin” “duygusal kadının” mükemmel tamamlayıcısı olduğunu ya da tam tersini savunan cinsel dimorfizm taraftarıydı.¹³ Ona göre erkekler cesaret, itidal, hakkaniyet ve metanet gibi erdemler kazanacak şekilde eğitilmeliyken kadınlar sabır, uysallık, gülyeryüzlülük ve esneklik kazanma eğitimi almalıydı. Bu nedenle Rousseau’nun ideal erkek öğrencisi Emile, beşeri ve sosyal bilimlerle doğa bilimleri eğitimi alıyor, ideal kız öğrencisi Sophie’ye müzik, sanat, roman ve şiirle uğraşırken ev işlerindeki becerilerini geliştiriyordu. Rousseau Emile’in zihinsel becerilerini keskinleştirip Sophie’ninkileri sınırlandırmamanın Emile’i özerk bir vatandaş ve

11 *A.g.e.*, s. 23.

12 Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, çev. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979) [Türkçesi: *Emile*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019].

13 Allan Bloom cinsel dimorfizmi destekleyen çağdaş bir argüman geliştirdi. Bkz. Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon & Schuster, 1987), s. 97.

sorumluluk sahibi bir aile reisi, Sophie'yi ise anlayışlı, duyarlı bir eş ve özenli, sevgi dolu bir anne haline getirmesini umuyordu.

Wollstonecraft, Rousseau'nun Emile'le ilgili tasarılarına katılırken Sophie ile ilgili olanlara katılmıyordu. Burjuva beyaz kadınlara olan aşinalığından yararlanan Wollstonecraft, sürekli bir "roman, müzik, şiir ve kibarlık" diyetiyle beslenen Sophie'nin, kocası için bir tamamlayıcıdan çok bir yük, akliselimden ziyade anlayış fakiri bir yaratık haline geleceği öngörüsünde bulundu.¹⁴ Hormonları dalgalanan, tutkuları patlayan, duyguları köpüren Sophie, eşlik ve özellikle de annelik görevlerini yerine getirirken pratik bir zekâ sergilemeyecekti.

Wollstonecraft'ın Sophie için çaresi, Emile gibi ona da insanların akli ve ahlaki kapasitelerini, insani potansiyellerini tam anlamıyla geliştirmelerine imkân veren türden bir eğitim sunulmasıydı. Zaman zaman Wollstonecraft eğitimde eşitliği savunurken savını faydacılığa dayandırdı. Ev içi görevlerden sürekli kaçan ve şehvet dolu arzularına yenik düşen duygusal ve bağımlı kadınların aksine, rasyonel ve bağımsız kadınların "itaatkâr kız çocukları", "sevecen kız kardeşler", "sadık eşler" ve "makul anneler" olmaya meyilli olduğunu iddia etti.¹⁵ Tam anlamıyla eğitilmiş kadın, toplumun refahına büyük katkıda bulunacaktır. Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*'ndeki akıl yürütme biçimi, on sekizinci yüzyılda yaşamış filozof Immanuel Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki akıl yürütme biçimine –yani insanlar özerk hareket etmedikçe tam anlamıyla insan gibi hareket etmezler– çok benzerdir.¹⁶ Wollstonecraft erkeklerin yanı sıra kadınların da özerk bireyler olarak gelişmek için eşit şansa sahip olmayı hak ettiğinde ısrarcıydı.

Wollstonecraft mütemadiyen ve kısmen de olsa problematik bir şekilde, çoğu zaman akli duygu pahasına övüyordu. Jane Roland Martin'in dediği gibi, "Kadın haklarını savunurken... [Wollstonecraft] bize, geleneksel olarak erkeklerle ilişkilendirilen özellikleri, geleneksel

14 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, s. 61.

15 A.g.e.

16 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, çev. H. J. Paton (New York: Harper Torchbooks, 1958) [Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Io-anna Kuçuradi, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 2020]

olarak kadınlarla ilişkilendirilen özelliklerden üstün tutan bir kadın eğitimi ideali sunmaktadır.”¹⁷ Wollstonecraft geleneksel erkek özelliklerinin değerini hiç sorgulamamıştır. Aksine açıkça bunların iyi olduğunu ve geleneksel kadın özelliklerinin rasyonel açıdan ve ahlaken kusurlu olduğunu varsaymıştır.

Wollstonecraft *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*’nde sayfalar boyunca kadınlara, kendi kararlarını veren, özerk bireyler olmaları çağrısında bulundu. Ancak özerkliğe giden yolun eğitimden geçtiğinde ısrar etmenin ötesinde, kadınlara pek de somut bir yol önermedi.¹⁸ Her ne kadar Wollstonecraft kadınların özerkliğinin, erkeklerden ekonomik ve siyasi manada bağımsızlaşmalarına bağlı olabileceği fikrini üstünlükörü irdelese de neticede iyi eğitilmiş kadınların özerkleşmek için ekonomik olarak kendi kendine yetebilmesi veya siyasi olarak aktif olması gerekmediği sonucuna vardı. Hatta Wollstonecraft süfraj hareketi önemsemeyerek bunun zaman kaybı olduğunu söyledi, çünkü ona göre yasal temsil sisteminin tamamı, “despotluğun maşasından ibaretti.”¹⁹

Analizinin sınırlarına rağmen Wollstonecraft, aklen ve bedenen sağlam, tutkularının, eşinin veya çocuklarının kölesi olmayan bir kadın tasavvuru sundu. Wollstonecraft’a göre ideal kadın, kendini şımartmaktan çok otokontrole sahip olmakla ilgilenir.²⁰ Bir kadın kendisini duygusal engelli, küçük şirret ve narsisistik seks objesi baskıcı rollerinden kurtarmak için mantığını dinlemeli, eşlik ve annelik görevlerini sadakatle yerine getirmelidir.

Wollstonecraft’ın en çok istediği şey kadınların birey olmalarıydı. Bir kadının “erkeğin oyuncağına, ne zaman eğlendirilmek istese aklı bir kenara bırakarak kulaklarında tıngırdaması gereken çingırağına” indirgenmemesi gerektiğini iddia etti.²¹ Bir başka deyişle kadın, sade-

17 Jane Roland Martin, *Reclaiming a Conversation: The Ideal of the Educated Woman* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), s. 76.

18 Judith A. Sabrosky, *From Rationality to Liberation* (Westport, CT: Greenwood Press, 1979), s. 31.

19 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, s. 147.

20 İronik bir şekilde Wollstonecraft’ın kişisel hayatını duyguları yönlendiriyordu. Zillah Eisenstein’a göre, Wollstonecraft “bağımsız bir hayat sürmeyi dener ve başarısız oldu.” Bkz. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, s. 106.

21 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, s. 147.

ce bir erkeğin hazzının veya mutluluğunun aracı değildir. Daha çok Kant'ın söyleyeceği gibi, başlıbaşına bir amaç, itibarı kendi kaderini tayin etme kapasitesi olmasına dayanan rasyonel bir öznedir.²²

“Birinci Dalga” Liberal Feminizm: Eşit Özgürlük ve Oy Hakkı

Harriet Taylor ve John Stuart Mill

Wollstonecraft'tan yaklaşık yüz yıl sonra kaleme aldıkları kitaplarla Harriet Taylor ve John Stuart Mill, rasyonelliği övme konusunda ona katıldılar. Fakat rasyonelliği sadece ahlaken, özerk karar alma bağlamında değil aynı zamanda sağduyulu bir şekilde, hesapçı mantık veya akli amaçlarına ulaşmak için kullanmak olarak tasavvur ettiler. Wollstonecraft'ın aksine Taylor ve Mill, bireylerin kendi tercihlerinin peşine düşmelerine izin verilmesinin, bu süreçte başkalarını engellememeleri, kösteklememeleri veya onlara zarar vermemeleri koşuluyla, özgürlüğü azamiye çıkardığını iddia ettiler. Taylor ile Mill aynı zamanda, cinsiyetler arasında eşitliği sağlamak için toplumun kadınlara (eğitimin yanı sıra) erkeklerin sahip olduğu siyasi hakları ve ekonomik fırsatları sağlamak zorunda olduğunda ısrar ederek de Wollstonecraft'tan ayrılıyorlardı.

Taylor ile Mill ayrı ayrı ve beraber, kadınlarla erkeklerin eşitliği konusunda birkaç deneme yazdılar. Akademisyenler genellikle “Early Essays on Marriage and Divorce”u [Evlilik ve Boşanma Üzerine İlk Denemeler] (1832) birlikte yazdıkları, “Enfranchisement of Woman”ı [Kadınların Vatandaşlık Haklarının Tanınması] (1851) Taylor'ın, “The Subjection of Woman”ıysa [Kadınların Köleleştirilmesi] (1869) Mill'in yazdığı konusunda hemfikirlerdir. Bu eserlerin yazarının kim olduğu önemlidir çünkü Taylor ile Mill'in görüşleri bazen farklılık gösteriyordu.²³ Örneğin Harriet Taylor, annelik bağlarının babalık bağlarından

22 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*.

23 Alice S. Rossi, “Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill”, *Essays on Sex Equality* içinde, ed. Alice S. Rossi (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

daha güçlü olduğu yönündeki geleneksel görüşü benimsemişti. Ayrıca boşanma halinde çocuklara yetişkin olana kadar bakma sorumluluğunu annelerin üstlendiğini varsayıyordu ve bu nedenle kadınları az sayıda çocuk sahibi olmaları konusunda uyarıyordu. Aksine Mill çiftlere geç evlenmeleri, geç çocuk sahibi olmaları ve boşanmanın çocukların hayatı üzerindeki yıkıcı etkilerini en aza indirmek üzere geniş aileler veya komün benzeri koşullarda yaşamaları tavsiyesinde bulunuyordu.²⁴

Her ne kadar Taylor, Mill'den farklı olarak, erkekle kadının çocuk yetiştirmedeki rollerine dair geleneksel varsayımlara itiraz etmediyse de, kadınların sözümona kariyer veya meslek yerine evlilik ve anneliği tercih ettiklerine dair geleneksel varsayımlara karşı çıktı. Mill tam anlamıyla eğitim alıp vatandaşlık haklarının hepsi tanındıktan sonra dahi çoğu kadının, esasen hayata "destek olmak" yerine "süslemeye ve güzelleştirmeye" yarayacakları özel alanda kalmayı tercih edeceğini iddia etti.²⁵ Bunun aksine "Kadınların Vatandaşlık Haklarının Tanınması"nda Taylor, kadınların kitap okumaktan ve oy vermekten daha fazlasını yapması; aynı zamanda "üretim sanayiindeki emekte ve kazançta, risklerde ve ücretlerde" de erkeklerle ortak olmaları gerektiğini ileri sürdü.²⁶ Bu nedene Taylor, şayet toplum kadınlara hayatlarını "tek bir hayvani işlev ve onun sonucuna"²⁷ (çocuk doğurmakla büyütme) adanmakla harika kitaplar yazmak, yeni dünyalar keşfetmek ve güçlü imparatorluklar kurmak arasında gerçek bir tercih hakkı sunsa çoğu kadının ev hayatını memnuniyetle geride bırakacağı tahmininde bulundu.

"Kadınların Vatandaşlık Haklarının Tanınması"nın yukarıda bahsi geçen bölümleri Taylor'ın, bir kadının bir yanda ev haramlılığıyla annelik diğer yanda ev dışında çalışmak arasında seçim yapmak zorunda olduğunu düşündüğünü akla getirirse de, diğer bazı bölümler kadınların üçüncü bir seçeneği olduğuna inandığına işaret eder: ev içi ve

24 John Stuart Mill ve Harriet Taylor Mill, "Early Essays on Marriage and Divorce", Rossi, *Essays on Sex Equality* içinde s. 75, 81 ve 86.

25 A.g.e., s. 75.

26 Harriet Taylor Mill, "Enfranchisement of Women", Rossi, *Essays on Sex Equality* içinde, s. 95.

27 A.g.e., s. 104.

annelik rolleriyle sorumluluklarına bir kariyer veya meslek eklemek. Hatta Taylor, evli bir kadının “ailenin geçimine maddi olarak” katkıda bulunmaktan ileri gelen güven ve yetki hissiyatıyla dolmadıkça kocasının gerçekten eşiti olamayacağını ileri sürdü.²⁸ Mill’in 1832’deki kadınların ekonomik eşitliğinin ekonomide durgunluk yaratacağı ve akabinde ücretleri düşüreceği savından kesinlikle etkilenmeyen Taylor şunları yazdı:

Her kadın, şimdi olduğu gibi, geçinmek için bir erkeğe ihtiyaç duy-
sa da, erkeklerin yegâne kazanç sahibi ve idarecisi olabilmesi için
kadının geride durmaya mecbur olması yerine, toplam tutar bu-
nunla çok az artacak olsa dahi gelirin bir bölümünü kadının kazan-
ması gerekmesi son derece arzu edilen bir durumdur.²⁹

Kısacası, görünüşe göre Taylor eşlerinin hizmetçisi değil partneri ola-
bilmeleri için kadınların evin dışında bir gelir elde etmek zorunda ol-
duğunu düşünmektedir.

Bekârların yanı sıra evli kadınların da ev dışında çalışması gerektiği
görüşünü daha da detaylandıran Taylor, özellikle çocuğu olan evli ka-
dınların ev işlerinde yardıma ihtiyaç duyacaklarını kabul ediyordu.
Kadınların kendilerini tüketmeden hem evin dışında hem de içinde
tam zamanlı çalışamayacaklarını fark eden Taylor, çalışan çocuklu
kadınların, yüklerini hafifletmek üzere birkaç ev hizmetlisine ihtiyaç
duyacağını açıkça ifade etti.³⁰ Bunu eleştiren Zillah Eisenstein’in gö-
rüşüne göre, Taylor’ın bu sözleri imtiyazlı statüsünü gözler önüne
sermektedir. 1850’lerde, sadece burjuva beyaz kadınların ev hizmetlisi
tutmaya güçleri yetebilirdi.³¹ Bu nedenle Taylor’ın çözümü, Avrupalı
görece zengin kadınlara “her şeye sahip olmanın” bir yolunu sunu-
yor ancak yoksul kadınlarla beyaz olmayan kadınların ihtiyaçlarına
cevap vermiyordu. Ayrıca Taylor, burjuvaların evlerinde çalışan düşük

28 A.g.e., s. 105.

29 A.g.e.

30 Richard Krouse, “Mill and Marx on Marriage, Divorce, and the Family”, *Social Con-
cept* 1, no. 2 (Eylül 1983): s. 48.

31 Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, s. 131.

ücretli kadın hizmetlilerin aileleriyle kimin ilgileceğini de hiç sorgulamıyordu. İşçi sınıfından bu hizmetliler de çocuklarına bakması için kendilerinden daha yoksul kadınlar mı bulmaya çalışacaklardı? Yoksa onların çocukları açıkça kendi başlarının çaresine bakmak zorunda mı kalacaktı? Ve hizmetçilik, özellikle de sahiplerine dadılık yapma konusunda hiç seçim şansı olmayan köle kadınların durumu ne olacaktı?

Yani Wollstonecraft gibi Taylor'ın yazdıkları da, bütün kadınlara değil, Avrupalı belli bir imtiyazlı sınıfa mensup evli kadınlara hitap ediyordu. Bununla beraber Taylor'ın yazdıklarının da, Mill'inkiler gibi, burjuva beyaz kadınların iş dünyasına girişini kolaylaştırmaya yardımcı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Mill "Kadınların Köleleştirilmesi"nde, kadınların rasyonel yetilerinin erkeklerinkine eşit kabul edilmesinden toplumun önemli faydalar elde edeceğini ileri sürdü: toplum için yurtsever vatandaşlar, erkekler için entelektüel manada ufuk açıcı eşler, "üstün insanlık hizmetindeki akli melekeler kütlesinin" ikiye katlanması ve çok sayıda çok mutlu kadın.³² Her ne kadar Mill'in, kadınların özgürleşmesine yönelik gerekçesi, erkeklerin yapabildiği her şeyi *bütün* kadınların yapabileceğini kanıtlamasına bağlı olmasa da, kimi "istisnai" kadınların bunu yapabildiğini göstermesine dayanıyordu.³³

"Erkeksi bir eğitim almaları dolayısıyla cesaret ve kararlılık kazanan az sayıdaki kadına dair örnekleri özellikle vurgulamayan"³⁴ Wollstonecraft'ın aksine Mill, istisnai kadınların hayat hikâyelerini, kadın-erkek ayrımlarının mutlak değil daha çok ortalamanın farklılıklardan doğduğu iddiasını güçlendirmek için kullandı. Mill, ortalama kadının ortalama bir erkeğin yapabildiği bir şeyi yapamamasının, bütün kadınların o işe kalkışmasını engelleyen bir kanunu veya tabuyu haklı göstermediğini ileri sürdü.³⁵

32 John Stuart Mill, "The Subjection of Women", Rossi, *Essays on Sex Equality* içinde, s. 221.

33 Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), s. 197-232.

34 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, s. 77.

35 Mill, "The Subjection of Women", s. 186.

Dahası, Mill'e göre, bir işte bütün kadınlar bütün erkeklerden daha kötü olsa dahi, bu yine de onların o işi denemesini yasaklamayı haklı göstermiyordu, çünkü "kadınların doğuştan yapamadıkları şeyleri yapmalarını yasaklamak son derece lüzumsuzdur. Yapabildikleri, ama rakipleri olan erkekler kadar iyi yapamadıkları işler için de, rekabet onları dışarıda bırakmak için yeterlidir."³⁶ Her ne kadar Mill kadınların erkeklerle girişeceği herhangi bir rekabette oldukça başarılı olacağına inansa da, zaman zaman biyolojik cinsiyet farklılıklarının erkekler lehine sonucu değiştirebileceğini kabul ediyordu. Ancak Wollstonecraft gibi o da, kadınlarla erkekler arasında genel zihinsel veya ahlaki farklılıklar olduğunu reddediyordu:

Bu konuda araştırmalar yapan erkekler sürüsü de dahil olmak üzere dünyanın, toplumsal koşulların tüm etkilerini görmezden gelip kadınların entelektüel doğasını aptalca değersizleştirilmesi ve ahlaki doğalarını aptalca övmesi kadar dikkat çekici bir körlük vakası daha yoktur.³⁷

Genel olarak Mill, erkeklerin zihinsel açıdan üstün oldukları iddiasına karşı çıkmakta Wollstonecraft'tan da ileri gitti. Erkeklerle kadınların akli melekelerinin aynı olduğunu vurgulayan Wollstonecraft yine de kadınların erkeklerle aynı derecede bilgili olamayabileceği düşüncesini hatırlarda tutuyordu.³⁸ Mill'se bu konuda böyle bir kuşku duyduğunu ifade etmedi. Kadınlarla erkekler arasındaki zihinsel başarı farklılıklarının açıkça erkeklerin daha esaslı bir eğitim görmesinden ve imtiyazlı konumlarından kaynaklandığında ısrar etti. Hatta Mill, erkeklerin zihinsel olarak kadınlardan üstün olmadığını kanıtlamaya o kadar hevesliydi ki, kadınların ayrıntılara gösterdiği özeni, somut örnekler kullanmalarını ve sezgiselliklerini genellikle erkeklerde bulunmayan üstün bilişsel beceriler olarak takdir ederek aynı hatayı tam aksi yönde yapmaya meyletmişti.³⁹

36 A.g.e., s. 154.

37 A.g.e., s. 213.

38 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, s. 39.

39 Bkz. Mill'in Harriet Taylor tasviri, John Stuart Mill, *Autobiography* içinde (Londra: Oxford University Press, 1924), s. 156-160.

Taylor'ın aksine ve kadınların zihinsel becerilerini el üstünde tutmasına rağmen Mill, kadınların çoğunun ideal koşullar altında dahi –evlilik hakiki eşitler arasında serbestçe yapılan bir sözleşme olsa, hukuken ayrılmak ve boşanma eşler için kolaylıkla uygulanabilse ve evli olmayan kadınlara iş olanakları sunulsa dahi– aileyi kariyere tercih etmeyi sürdüreceklerini varsayıyordu. Ayrıca kadınların aileyi kariyere tercih etmesinin tamamen gönüllü olduğunu ve hayattaki diğer ilgi alanlarına geçici olarak daha az öncelik vermeye razalarını içerdiğini varsayıyordu:

Tıpkı erkek bir meslek seçtiğinde olduğu gibi, kadın da evlendiğinde bu genellikle, evin çekip çevrilmesini ve bir aile kurmayı, bu amaç için kaç yıl gerekiyorsa hayatının o kadar yılı boyunca diğer uğraşları arasında öncelikli olarak tercih ettiği; ve diğer tüm amaçlarından ve meşguliyetlerinden olmasa da evliliğin gerekliliklerine uymayanların hepsinden vazgeçtiği şeklinde anlaşılabilir.⁴⁰

Mill'in bu sözleri, çoğu kadının aile yaşamını kariyer veya profesyonel uğraşlara tercih edeceğine açıkça inandığının kanıtıdır.

Taylor ile Mill'in, tam anlamıyla özgür kadınların çocuk büyütme için evde kalmayı isteyip istemeyeceği konusunda hemfikir olmadıklarını belirtmiştik. Fakat Mill gibi Taylor da devrimci değil temelde bir reformcuydu. Kuşkusuz Taylor bekâr kadınların yanı sıra evli ve çocuklu kadınları da ev dışında çalışmaya davet ederek, erkeğin para kazanıp kadının harcamaları yönettiği geleneksel işbölümüne meydan okuyordu. Bununla birlikte Taylor erkekleri ev işlerinin üzerlerine düşen kısmını yapmaya davet etmedi. Kadınlar için "çifte mesai" mefhumu böylece doğdu: ev dışında sekiz saat mesainin ardından ev içinde sekiz saat çalışma.

Süfrajat ve Köleliğin Kaldırılması Taraftarı Hareket: Elizabeth Stone, Lucretia Mott, Elizabeth Cady Stanton ve Sojourner Truth
Kadın hakları hareketinin birinci dalgası sırasında, süfrajatlerin mücadelesi, her zaman ırk konusunu tek başına bir mesele olarak veya

⁴⁰ Mill, "The Subjection of Women", s. 177.

toplumsal cinsiyet ya da baskının diğer eksenlerinin nasıl keşilebileceği konusunda başarıyla ele alan şekillerde olmasa da, sıklıkla köleliğin kaldırılması taraftarı hareketle ilişkilendiriliyordu.⁴¹

İnsanlar köleliğin kaldırılması için hevesle çalışmaya başladığında, kölelik karşıtı pek çok beyaz erkek, Afrika kökenli köleleştirilmiş kişilerin haklarını beyaz kadınların haklarıyla ilişkilendirmekte gönülsüz davrandı. Beyaz kadınların da tıpkı köleler gibi baskı altında olduğu görüşünü reddeden kölelik karşıtı beyaz erkeklerin çoğu, kölelik karşıtı beyaz kadınları, beyaz kadınların özgürlük mücadelesini Afrika kökenli köleleştirilmiş erkeklerin mücadelesinden ayrı tutmaya ikna etti. Hatta kölelik karşıtı beyaz erkeklerin birçoğu, Afrika kökenli erkeklerin oy hakkını, beyaz kadınlarınkinden daha önemli addediyordu, Afrika kökenli kadınların oy hakkıysa mevzubahis bile değildi.⁴²

1840'ta Londra'da düzenlenen World Anti-Slavery Convention'a [Dünya Kölelik Karşıtlığı Kongresi] katılan, erkek mevkidaşlarının takım çalışmalarından ötürü onları ödüllendireceğine inanan Amerikalı kadınlar, toplantıda önemli bir rol oynayacaklarını düşünüyordu. Bundan daha büyük bir yanılgıya düşemezlerdi. ABD kadın hakları hareketinin önde gelen liderlerinden Lucretia Mott ve Elizabeth Cady Stanton bile toplantıda konuşma şansı bulamadı. Afrika kökenli birkaç erkek delege kongreye katılırken, Britanyalı organizasyon komitesi (hangi ırk ve etnik kökenden geliyor olursa olsun) tüm kadın delegelerin referanslarını reddetti ve hiçbir kadının oturumlara aktif katılımına izin vermedi.⁴³ Kadınların bu şekilde susturulmasına öfkelenen Mott ile Stanton, ABD'ye döner dönmez bir kadın hakları kongresi düzenlemeyi taahhüt etti. Sekiz yıl sonra, 1848'de üç yüz kadın ve erkek Seneca Falls, New York'ta toplandı ve Duygular Bildirgesi ile on iki karar yayınladılar.

Bağımsızlık Bildirgesi'ni model alan Duygular Bildirgesi'nde, Mill ile Taylor'ın İngiltere'de vurgulamak istedikleri meselelerin, özellikle evlilik, boşanma, mülkiyet ve çocuk velayeti kanunlarında reform yapılması

41 Angela Y. Davis, *Women, Race and Class* (New York: Random House, 1981), s. 42.

42 Judith Hole ve Ellen Levine, *Rebirth of Feminism* (New York: Quadrangle Books, 1971), s. 3.

43 Donald R. Kennon, "An Apple of Discord: The Woman Question at the World's Anti-Slavery Convention of 1840", *Slavery and Abolition* 5 (1984): s. 244-266.

ihtiyacının altı çizildi. On iki kararda, kadınların kendilerini kamusal alanda açıkça ifade etme –mühim güncel konularında, özellikle kadınların ele almakta erkeklerden daha kalifiye olduğu varsayılan “önemli ahlak ve din konularıyla ilgili olarak”⁴⁴ serbestçe konuşma– hakları vurgulandı. Seneca Falls Kongresi’nde alınan bu kararlardan sadece 9 No’lu Karar, Susan B. Anthony’nin “Kutsal oy haklarını güvence altına almanın bu ülkenin kadınlarının görevi olduğu kararlaştırılmıştır.”⁴⁵ şeklindeki Kadınların Oy Hakkı Kararı oybirliğiyle kabul edilmedi. Kongreye katılan pek çok delege, tüm taleplerinin reddedileceği korkusuyla böylesine “aşırı” bir talep için bastırmakta isteksizdi. Yine de, köleliğin kaldırılması taraftarı Afrikalı Amerikalı Frederick Douglass’ın desteğiyle, 9 No’lu Karar da kabul edildi.

Seneca Falls Kongresi’ni günümüzde değerlendiren eleştirmenler, Lucretia Mott’un aceleyle eklenen, kadınların “muhtelif zanaatlar, meslekler ve işlere erkeklerle eşit katılımını”⁴⁶ güvence altına almayı amaçlayan kararı dışında, on dokuzuncu yüzyılda gerçekleştirilen bu toplantının, imalathane ve fabrikada çalışan düşük ücretli beyaz kadın işçileri sıkıntıya sokan türden sınıf meselelerini ele almakta başarısız olduğunu belirtmektedir. Dahası kongrede, Afrika kökenli kadınların veya beyaz Avrupalılar dışında başka bir ırk ve etnik kökenden kadınların özgün meseleleri de ele alınmamıştır. Tıpkı köleliğin kaldırılması hareketinin kadın mevkidaşlarını dışlayarak Afrika kökenli erkeklerin haklarına odaklanması gibi on dokuzuncu yüzyıl kadın hakları hareketi de, yine diğer ırk ve etnik kökenden ve ekonomik geçmişlerden kadınların meselelerini ihmal ederek, fazlasıyla imtiyazlı beyaz kadınların haklarına odaklandı. Fakat birinci dalga feministler bu durumları göz önünde bulundurmasa da, beyaz olmayan pek çok kadın on dokuzuncu yüzyıl kadın hakları ve süfraj hareketlerine önemli katkılarda bulunmuştur. Örneğin, Dördüncü Bölüm’de daha kapsamlı bir şekilde ele alınan köleliğin kaldırılması taraftarı Afrikalı Amerikalı Sojourner Truth, kadınlar adına yaptığı meşhur konuşmasını, 1851’de Akron,

44 Hole ve Levine, *Rebirth of Feminism*, s. 434.

45 A.g.e.

46 A.g.e., s. 435.

Ohio'da düzenlenen bir kadın hakları konferansında gerçekleştirdi. Erkeklerin yardımı olmadan bir su birikintisinden bile atlayamazken veya at arabasına bile binemezken kadınların oy hakkı istemesinin gülünç olduğunu söyleyip dalga geçen, sözünü kesip duran erkeklere cevap veren Truth, hiçbir erkeğin şimdiye kadar kendisine böyle bir yardım teklifinde bulunmadığını haykırdı. Truth ne "kadınlığının" ne de "kadın doğasının" şimdiye kadar onun tıpkı erkekler gibi çalışmasına, hareket etmesine veya görevini yapmasına engel olduğunu belirtti.⁴⁷

Tam da kadın hakları hareketinin ivme kazanmaya başladığı sırada İç Savaş patlak verdi. Bu trajik savaşın köleleri özgür bırakmak için harika bir fırsat olduğunu düşünen kölelik karşıtı erkekler, yine kölelik karşıtı kadınlardan davalarını geri plana atmalarını istediler, onlar da bunu, gönülsüzce de olsa yaptılar. Ancak İç Savaş'ın bitmesi kadınların kurtuluşunu beraberinde getirmedi; tüm ırk ve etnik kökenlerden kadınlar kendilerini, yakın zamanda özgür bırakılmış Afrika kökenli erkeklerle giderek daha fazla anlaşmazlık içinde bulmaya başladılar. Afrika kökenli erkeklerin hak mücadelesinin kadın hakları mücadelesini bir kere daha gölgede bırakmasından endişelenen, 1866 Ulusal Kadın Hakları Konferansı'na katılan kadın delegelerin yanı sıra erkek delegeler, Eşit Haklar Derneği'ni kurmaya karar verdi. Frederick Douglass ile Elizabeth Cady Stanton'ın eşbaşkanlığındaki derneğin amacı, ağırlıklı olarak beyaz kadınların oy hakkı mücadelesiyle Afrika kökenli erkeklerin mücadelesinin birleştirilmesi şeklinde açıklanmıştı. Ancak Stanton ile kimi çalışma arkadaşları aslında "örgütü [beyaz] kadınlar oy hakkını elde etmedikçe ve edene kadar, [Afrikalı Amerikalı] erkeklerin de bu haktan mahrum olmasını temin etmenin bir aracı olarak gördüğüne" dair kayda değer kanıtlar vardır.⁴⁸

Douglass'ın, saldırıya fazlasıyla açık olmaları dolayısıyla Afrika kökenli erkeklerin oy hakkına beyaz kadınlardan daha çok ihtiyacı olduğu görüşünü inandırıcı bulmayan diğerleriyle beraber Anthony ile Stanton, derneğin Afrika kökenli erkeklere oy hakkı tanıyıp beyaz

47 Akt. Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony ve Matilda Joslyn Gage, ed., *History of Woman Suffrage*, cilt 1: 1848–1861 (New York: Fowler and Wells, 1881), s. 115.

48 Davis, *Women, Race and Class*, s. 75.

kadınlara tanımayan On Beşinci Değişikliği kabul edebileceği korkusuyla, Eşit Haklar Derneği'nin tasfiyesini savundular ve bunda da başarılı oldular. Aktarılan o ki, Elizabeth Cady Stanton "Bir daha [beyaz] kadın için değil de Zencilere oy hakkı için çalışıp bunu talep edersem sağ kolumu keseceğim" demiştir.⁴⁹

Eşit Haklar Derneği'nin tasfiyesi üzerine Anthony ile Stanton, Kadınların Oy Hakkı Ulusal Derneği'ni kurdu. Aşağı yukarı aynı zamanda, Stanton ile ciddi felsefi anlaşmazlıklar yaşayan ve özellikle Anthony ile kadınlara yönelik baskıda kurumsal dinin rolü hakkında aynı fikirde olmayan Lucy Stone, Amerikalı Kadınların Oy Hakkı Derneği'ni kurdu. Bu tarihten itibaren ABD kadın hakları hareketi ikiye bölünmüş oldu.

Çoğunlukla Kadınların Oy Hakkı Ulusal Derneği kadınlar için devrimci feminist bir gündem ileri sürerken Amerikalı Kadınların Oy Hakkı Derneği reformist bir feminist gündem yürütüyordu. Çoğu Amerikalı kadın, daha ılımlı Amerikalı Kadınların Oy Hakkı Derneği'ne yöneldi. 1890'da bu iki dernek Amerikalı Kadınların Ulusal Oy Hakkı Derneği olarak birleşene kadar, on dokuzuncu yüzyılın başındaki kapsamlı, gürültülü kadın hakları hareketi, tek meseleye odaklı, nispeten evcil süfrajet harekete dönüşmüştü. 1890'dan On Dokuzuncu Değişikliğin geçtiği 1920'ye kadar, Amerikalı Kadınların Ulusal Oy Hakkı Derneği, neredeyse tüm faaliyetlerini kadınlar için oy hakkını elde etmekle sınırlamıştı. Elli iki yıl süren sıkı bir mücadelenin ardından galip gelen yorgun süfrajetlerin çoğu, sırf oy hakkını kazanarak kadınların erkeklerle eşitlik kazandığına inanmayı tercih etti.⁵⁰

"İkinci Dalga" Liberal Feminizm: Eşit Haklar

On Dokuzuncu Değişikliğin kabulünün ardından yaklaşık kırk yıl boyunca feministler, ABD'deki çalışmalarını nispeten sessizce sürdürdüler. Ardından 1960 yılı civarında, isyankâr bir feminist nesil, süfrajet Stanton ile Anthony'nin her zaman inandığı bir gerçeği yüksek sesle ilan etti: Tam anlamıyla özgür olmak için kadınların, temel

49 Akt. a.g.e., s. 76.

50 Hole ve Levine, *Rebirth of Feminism*, s. 14.

hakların yanı sıra ekonomik fırsatlara ve cinsel özgürlüğe ihtiyacı vardır. Büyükanneleri gibi, bu genç kadınların kimi reformist, liberal bir gündem takip ederken diğerleri daha devrimci, radikal bir eylem planı ileri sürdü.

1960'ların ortalarına gelindiğinde, ikinci dalga Amerikan feminizmi çoktan harekete geçmişti. Çoğu liberal feminist Ulusal Kadın Örgütü (NOW), Kadınlar Ulusal Siyasi Partisi (NWPC) ve Kadınların Eşitliği Eylem Birliği (WEAL) gibi yeni ortaya çıkan kadın hakları örgütlerinden birine katılmıştı. Bu örgütler genel olarak, "Bell Telefon Şirketinden televizyon kanallarına ve büyük siyasi partilere kadar değişik kurumlar üzerinde hukuki, toplumsal vb. baskılar kurarak" kadınların statüsünü iyileştirmeye çalışıyordu.⁵¹ Bunun aksine çoğu radikal feministse, kadınların özgürlüğü örgütlerinden birinde toplanmıştı. Liberal kadın hakları gruplarından daha küçük ve daha kişisel odakları bulunan bu radikal kadın özgürlüğü grupları, kadınlara yönelik baskı konusunda onları daha da bilinçlendirmeyi amaçlıyordu. Bu örgütler elitist, kapitalist, rekabetçi, bireyci olarak gördükleri sistemde reform yapmaya değil onun yerine eşitlikçi, sosyalist, işbirlikçi, komüniter, kız kardeşlik güçlüdür sistemi getirmeye çabalayan devrimci Yeni Sol'un tutumunu benimsemişti. Kadınların özgürleştirilmesini amaçlayan bu radikal örgütlerin en büyükleri arasında Cehennemden Gelen Kadınların Uluslararası Terörist Komplosu (WITCH), Redstockings [Kırmızı Çoraplılar], Feministler ve New York Radikal Feministler yer alıyordu. Her ne kadar Maren Lockwood Carden'ın 1974 tarihli *The New Feminist Movement* [Yeni Feminist Hareket] adlı kitabında uygun bir şekilde belirttiği üzere, 1960'lardaki kadın hakları örgütleriyle kadın özgürlüğü örgütleri arasındaki ideolojik tezatlar, 1970'lerin ortalarına gelindiğinde belirsizleşmiş olsa da,⁵² kadın hakları örgütleri, kadın özgürlüğü örgütlerinden daha az devrimci olmaya devam ediyordu.

Bu bölüm liberal feministlere odaklandığından, radikal feminist "kadın özgürlüğü" tartışmasını İkinci Bölüm'e bırakıyoruz. Burada,

51 Maren Lockwood Carden, *The New Feminist Movement* (New York: Russell Sage Foundation, 1974), s. 3.

52 *A.g.e.*, s. 16.

yirminci yüzyıldaki liberal kadın hakları gruplarının tarihine ve çoğunlukla mevzuata etki eden eylemlerine odaklanıyoruz. On Doku-zuncu Değişikliğin geçmesiyle 1960'larda ikinci dalga Amerikan femi-nizminin gelişmesi arasında, kadın haklarının yasalaşmasına çalışan sadece iki resmi feminist grup –Ulusal Kadın Partisi ile İş ve Meslek Sahibi Kadın Kulüpleri Ulusal Federasyonu (BPW)– vardı. Ancak on-ların çabalarına rağmen, kadınlara karşı ayrımcılık, kadın haklarının önemi ABD nüfusunun büyük bölümünün bilincine (ve vicdanına) he-nüz büyük ölçüde işlemediğinden son bulmadı. Bu durum yurttaşlık hakları hareketinin ortaya çıkmasıyla değişti. ABD'deki sistemlerin, yapıların ve yasaların beyaz olmayanlara baskı yapmasının sayısız bi-çimine duyarlı hale gelen, yurttaşlık hakları hareketi içinde aktif olan veya en azından harekete sempati besleyen çoğu kişi, Afrika kökenli kişilere ve kadınlara yapılan ayrımcılık arasında benzerlikler olduğu-nu fark etti, bu da kadınların özgürleşmesine duyulan sempatinin art-masıyla sonuçlandı.

1961'de Başkan John F. Kennedy, kadınlar hakkında pek çok yeni veri üreten Kadının Statüsü Komisyonu'nu kurdu; bu da Vatandaş Da-nışma Konseyi'nin, kadınların statüsü konusunda çeşitli devlet komis-yonlarının kurulmasıyla ve Eşit Ücret Kanunu'nun geçmesiyle sonuç-landı. Kongre 1964'te –özel işverenler, istihdam kurumları ve sendikalar tarafından ırk, renk, din veya ulusal kökenin yanı sıra cinsiyete dayalı ayrımcılığı da yasaklamak üzere Başlık VII maddesiyle değişiklik yapı-lan– Yurttaşlık Hakları Kanunu'nu geçirdiğinde bir kadın kongre balko-nundan, "Başardık! Tanrı Amerika'yı korusun!"⁵³ diye bağırды. Maalesef genel olarak kadınların coşkusu kısa sürdü; mahkemeler Başlık VII'nin "cinsiyet konusundaki değişikliğini" uygulamakta isteksizdi. Kadınlar kendilerini sistemin ihanetine uğramış hissettiler ve neşeleri, feminist eylemcilerin kadınları yurttaşlık hakları için yeniden şevkle savaşmak üzere harekete geçirmekte kullandığı bir öfkeye dönüştü.

Bu feminist eylemciler arasında Betty Friedan da (1921-2006) yer alıyordu; Friedan mahkemelerin Başlık VII'nin "cinsiyet konusundaki değişikliğini" ciddiye almayı reddetmesine ilişkin kendi ve kimi çalış-

53 Caroline Bird, *Born Female* (New York: David McKay Company, 1968), s. 1.

ma arkadaşlarının tepkisini şu şekilde dile getirdi: “Kadınlar için yurttaşlık hakları hareketinin mutlak gerekliliği 1966’ya gelindiğinde içten içe o kadar patlayıcı bir ivediliğe ulaşmıştı ki, sadece birkaçımızın bir araya gelmesi kıvılcımı ateşlemeye yetti – ve nükleer bir zincirleme reaksiyon gibi yayıldı.”⁵⁴ Bu kıvılcım Friedan’ın, Afrika kökenli ilk kadın Episkopal rahip Anna Pauline (Pauli) Murray’nin ve ABD başkan adayı olacak ilk Afrika kökenli büyük parti mensubu Shirley Chisholm’un Ulusal Kadın Örgütü’nü (NOW) kurmasıydı.⁵⁵ Murray’nin *States’ Laws on Race and Color and Appendices* adlı kitabı dönemin yurttaşlık hakları avukatlarının mutlaka okuması gereken bir eser olarak addediliyordu⁵⁶ ve Chisholm ABD Senatosu’ndaki konumunu, kadınların ve azınlıkların hakları konusunda lobi faaliyetleri yürütmek için kullandı.⁵⁷

ABD’de cinsiyet ayrımcılığına açıktan açığa karşı çıkan ilk feminist grup olarak görülen NOW, toplumsal, siyasi, ekonomik ve kişisel olsun kadınların tüm alanlardaki eşitsizliğinin farkındaydı. Kayda değer oranda perde arkasında yürütülen manevraların ardından, NOW’ın kadın ve erkeklerden oluşan üç yüz kurucu üyesi –o dönemdeki tartışmalı *Kadınlığın Gizemi* adlı kitabı nedeniyle yuva yıkıcı olarak görülen – Friedan’ı 1966’da örgütün ilk başkanı seçti.

Her ne kadar NOW’ın ilk üyeleri arasında liberal feministlerin yanı sıra radikal ve muhafazakâr feministler de yer alıyor olsa da, örgütün esas kimliğinin ve gündeminin temelde liberal olduğu; yani NOW’ın açıkça kadınları erkeklerle eşit kılmayı amaçladığı kısa sürede açıklık kazandı. NOW’ın 1967 tarihli Haklar Beyannamesi, kadınlar için aşağıdaki hakları ve fırsatları talep ediyordu:

54 Betty Friedan, “N.O.W.: How It Began”, *Women Speaking* (Nisan 1967): s. 4.

55 Bkz. Pauli Murray, *Song in a Weary Throat: An American Pilgrimage* (New York: Harper & Row, 1987); ayrıca bkz. Shirley Chisholm, *Unbought and Unbossed* (Boston: Houghton Mifflin, 1970).

56 Pauli Murray, *States’ Laws on Race and Color, and Appendices* (Cincinnati, OH: Women’s Division of Christian Service, Board of Missions and Church Extension, Methodist Church, 1951).

57 Bkz. Barbara Winslow, *Shirley Chisholm: Catalyst for Change* (Boulder, CO: Westview Press, 2014).

I. ABD Kongresi "kanunlar önünde hak eşitliğinin ABD veya herhangi bir Eyalet tarafından cinsiyet sebebiyle reddedilmemesini veya kısıtlanmamasını" sağlamak üzere Eşit Haklar Değişikliğini derhal Anayasa'ya geçirmeli, ardından değişiklikler bu haliyle diğer Eyaletler tarafından onaylanmalıdır.

II. Eşit İş Fırsatı Komisyonu'nun ırk ayrımcılığına karşı yasakları uygulamasının takipçisi olarak erkeklerin yanı sıra tüm kadınlara eşit iş fırsatı tanınmalıdır.

III. Kadınlar doğum yaptıktan sonra kıdemini veya elde edilmiş diğer haklarını kaybetmeksizin makul bir zaman içinde işlerine geri dönme haklarının muhafaza edilmesi ve bir tür sosyal güvenlik ve/veya çalışan yardımı olarak ücretli doğum iznine ayrılması konusunda yasalarca korunmalıdır.

IV. Çalışan ebeveynler için ev ve çocuk bakımı masraflarının düşülmesine izin vermek üzere vergi yasaları derhal gözden geçirilmelidir.

V. Tüm gelir düzeylerinden bütün vatandaşların kullanımına sunulacak bir kamu kaynağı olarak parklar, kütüphaneler ve devlet okullarıyla aynı temellere dayanan, okul öncesi yıllarından gençlik dönemine kadar çocukların ihtiyaçlarına uygun çocuk bakım tesisleri kanunen kurulmalıdır.

VI. Kadınların erkeklerle eşit olarak tam potansiyellerine göre eğitim alma hakları kolejler, lisansüstü eğitim veren kurumlar ve meslek okulları, krediler ve burslar, Job Corps gibi Federal ve Eyalet eğitim programları da dahil, tüm eğitim düzeylerinde, yazılı veya yazısız, cinsiyete dayalı tüm ayrımcılık ve ayrıştırmaları ortadan kaldırarak, Federal ve Eyalet yasalarınca güvence altına alınmalıdır.

VII. Yoksul kadınlara erkeklerle aynı koşullarda ama ebeveynlerin çocuklarına bakmak için evde kalma hakkına dokunulmaksızın meslek eğitimi, konut ve aile yardımı alma hakkı tanınmalı; kadınların itibarını, mahremiyetini ve özsaygısını görmezden gelen refah mevzuatı ve yoksulluk programları revize edilmelidir.

VIII. Ceza kanunundan gebelik önleyici bilgiye ve araçlara erişimi kısıtlayan yasaları çıkararak ve kürtajı düzenleyen ceza yasa-

larını feshederek kadınlara kendi üreme hayatlarını kontrol etme hakkı tanınmalıdır.⁵⁸

NOW'ın talepler listesi örgütün liberal üyelerini memnun etse de hem muhafazakâr hem de radikal üyelerini farklı gerekçelerle olsa öfkeli-
lendirdi. Muhafazakâr üyeler gebeliğin önlenmesini ve kürtajı serbest
bırakan yasaların öne sürülmesine karşı çıkarken NOW'ın kadınların
cinsel haklarını, özellikle heteroseksüel, biseksüel ve lezbiyen hayat
tarzları arasında seçim yapma hakkını desteklememesi radikal üyeleri
uzaklaştırdı. Dahası, NOW'ın 1967 Haklar Beyannamesi'nde aile içi
şiddet, tecavüz ve cinsel taciz gibi önemli kadın meselelerinden hiç
bahsedilmiyordu.⁵⁹

Her ne kadar Friedan "şayet işte, eğitimde ve yurttaşlık haklarında
fırsat eşitliği kâğıt üzerinde yazılı haklar olmanın ötesine geçecekse...
cinsiyet rolü tartışmasından kaçılmayacağını" kabul etse de,⁶⁰ "bu
devrimin önemli meselelerinin, cinsel fanteziyi değil, iş, eğitim ve yeni
sosyal kurumları içerdiğinde" ısrarcı oldu.⁶¹ NOW'ın geleneksel liberal
odağını radikalleştirilmesinden endişelenen Friedan, örgütün lezbiyen-
liği açıkça desteklemesine hararetle karşı çıkan feminist eylemcilerden
biriydi ve lezbiyenleri "lavanta tehdit"⁶² olarak adlandıracak kadar ile-
ri gitti, çünkü ona göre anaakım toplumu genel olarak feministlerden
uzaklaştırıyorlardı.

Friedan'ın "lavanta tehdit" konusundaki endişelerine rağmen
NOW neticede lezbiyen kadınlar lehine dört karar tasarısını onay-
ladı. NOW'ın 1970'teki Kadınlar Birliği Kongresi'nde sunulan karar
tasarıları şunlardı:

58 "NOW (National Organization for Women) Bill of Rights (Adopted at NOW's First National Conference, Washington, D.C., 1967)", *Sisterhood Is Powerful* içinde, ed. Robin Morgan (New York: Random House, 1970), s. 513-514.

59 Tüm bu meseleler, Patricia Tjaden ve Nancy Thoene, *Full Report of the Prevalence, Incidence and Consequences of Violence Against Women* içinde ele alındı (Washington, D.C.: National Institute of Justice and Centers for Disease Prevention, 2000).

60 Başkanın Raporu, NOW'ın İkinci Ulusal Konferansı, Washington, D.C., 18 Kasım 1967, akt. Hole ve Levine, *Rebirth of Feminism*, s. 6.

61 Betty Friedan, *National Organization for Women, Memorandum*, 22 Eylül 1969.

62 Akt. Carden, *The New Feminist Movement*, s. 113.

1. Kadınların Özgürlüğü lezbiyen bir tema değildir.
2. Lezbiyen etiketi harekete karşı kolektif olarak veya kadınlara karşı bireysel olarak kullanıldığında reddedilmeyecek, onaylanacaktır.
3. Doğum kontrolü konusundaki tüm tartışmalara homoseksüellik, meşru bir gebelik önleyici yöntem olarak dahil edilmelidir.
4. Tüm seks eğitimi müfredatı lezbiyenliği, cinsel ifadenin ve sevginin geçerli, meşru biçimi olarak dahil etmelidir.⁶³

İkinci Bölüm’de göreceğimiz üzere, lezbiyen kadınların feminist hareket içerisindeki rolü gücünü korumaya devam etti. Dahası NOW, sadece geleneksel olarak eril bir sistemde hayatta kalması ve başarılı olması en muhtemel kadınlara değil, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğine inanan tüm kadınlara hizmet etme amacını vurgulamaya başladı. Bu nedenle NOW enerjisini, pek çok feministin “aynılık-farklılık tartışması” olarak adlandırdığı konuya giderek daha fazla kanallandırdı. Toplumsal cinsiyet eşitliği, kadınların toplumsal cinsiyet olarak birliğini mi yoksa birey olarak çeşitliliklerini vurgulayarak mı en iyi şekilde sağlanabilirdi; benzer şekilde kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikleri mi yoksa farklılıkları vurgulayarak mı en iyi şekilde sağlanabilirdi? Bu temel nitelikteki sorulara verilen çeşitli cevaplar, NOW’ın siyasi programını şekillendirmeye ve tekrar şekillendirmeye devam ediyor.

“Üçüncü Dalga” Liberal Feminizme Doğru: Aynılığa Karşı Farklılık ve Eşitlikçilik

Aynılığa Karşı Farklılık

Betty Friedan

Betty Friedan’ın yazar olarak kariyeri üzerine biraz daha kafa yormak, sadece NOW ile özdeşleşmesi açısından değil, bir düşünür olarak geçirdiği evrim açısından da öğreticidir. Friedan başlangıçta tüm kadınların

⁶³ Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967–1975* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), s. 215. <https://rantey.org>

erkeklerle aynı olduğuna kesin gözüyle bakıyordu ama daha sonra oldukça farklı bir sonuca vardı. Yirminci yüzyılda yaşamış çoğu liberal feminist gibi Friedan da yavaş yavaş hem radikal feministlerin, liberal feministlerin ve "eril yapı" tarafından yutulmaya yatkın oldukları eleştirisini hem de muhafazakâr feministlerin, liberal feministlerin evlilik ve annelik ve aile kurumlarını el üstünde tutan ABD'li kadın kitlesinden bihaber oldukları eleştirisini kabul etti.⁶⁴ Friedan 1963'te *Kadınlığın Gizemi*⁶⁵ adlı klasik eserini kaleme aldığı süreçte, geleneksel eş ve anne rollerini tatmin edici bulmayan burjuva, heteroseksüel, eğitilmiş beyaz kadınların bakış açısı dışındaki diğer bakış açılarından habersiz görünüyordu. Daha anlamlı hedefler edinmek yerine bu kadınların zaten derli toplu olan evlerini temizlemeye, zaten çekici olan görünüşlerini iyileştirmeye ve son derece şımarık olan çocuklarının isteklerini yerine getirmeye çok fazla zaman harcadıklarını yazdı.⁶⁶ Varlıklı ABD banliyölerindeki bu hiç de çekici olmayan aile portresine odaklanan Friedan, dönemin ev kadınlarının tam zamanlı, kamusal işgücünde anlamlı işler bulmaya ihtiyacı olduğu sonucuna vardı. Eşlerin ve annelerin bir süre evde olmamaları, kocalarının ve çocuklarının daha fazla kendi kendilerine yetmelerini, yemeklerini yapabilmelerini ve çamaşırlarını yıkayabilmelerini sağlayacaktı.⁶⁷

Her ne kadar Friedan, evlilik ile anneliğin neden zamanını evde geçiren, sıkılmış eşler ve anneler için yeterli olmadığını açıklayabilmiş olsa da, eleştirmenler *Kadınlığın Gizemi*'nin, "adı olmayan sorun"dan -Friedan'ın ABD'deki imtiyazlı ev kadınlarının hissettiği varsayılan tatminsizliğe taktığı isim- çok daha ciddi bir sürü meseleyi es geçtiğini düşünüyordu. Friedan, ondan önce Taylor ve Mill'in yaptığı gibi, her sınıftan veya ırk ya da etnik kökenden erkekleri ev içi görevleri paylaşmaya çağırmadan ve halihazırda kamusal alanda uğraşıp didinen işçi sınıfından beyaz ve beyaz olmayan kadınların durumunu ele almadan burjuva beyaz kadınları dışarıya, işyerine gönderiyordu.

64 Liberal feminizmin, beyaz olmayan kadınların sorunlarını dışladığı suçlaması da dahil radikal feminist eleştirisine dair daha fazlası için, lütfen bkz. 2. Bölüm, "Radikal Feminizm" ve 4. Bölüm, "ABD'de Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(leri)".

65 Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell, 1974) [Türkçesi: *Kadınlığın Gizemi*, çev. Tahire Mertoğlu, İstanbul: E Yayınları, 1983].

66 A.g.e., s. 69-70.

67 A.g.e., s. 22-27.

Friedan, *Kadınlığın Gizemi*'nden yaklaşık yirmi yıl sonra *The Second Stage*'i⁶⁸ yazdığında eleştirilerin haklı olduğuna inanmaya başlamıştı. Kadınlar, hatta burjuva beyaz kadınlar için bile evlilik, annelik ve ev dışında tam zamanlı işi bir arada yürütmek çoğu kez son derece zordur. Kızının kuşağından kimi kadınların feminizm adına –tam zamanlı ev kadını ve anne olmanın yanı sıra tam zamanlı kariyer sahibi kadın olmaya çalışarak– kendilerini nasıl perişan ettiklerini gözlemleyen Friedan, 1980'lerin "süperkadının" 1960'ların "ev hanımı" annelerinden (farklı sebeplerle de olsa) daha az baskı altında olmadığı sonucuna vardı. Friedan feministlerden, kadınların sadece bir değil iki mükemmellik standardına ulaşp ulaşamayacaklarını ya da bunun için uğraşmak zorunda olup olmadıklarını giderek daha fazla sorgulamalarını istedi: Yani işyeri dışındaki tüm ihtiyaçlarını karşılayan eşlere sahip geleneksel erkeklerin belirlediği ve değer, güç, hâkimiyete dair tüm fikirleri ideal bir ev hanımı ve anne olmakla ilişkili geleneksel kadınlar tarafından belirlenen standartlara erişebilecekler miydi?⁶⁹

Friedan, bu durum ve diğer kadınların seçimleri dolayısıyla umutsuzluğa düşmek yerine bunları, 1980'lerin feministlerini birinci aşama olarak nitelediği feminizmden ikinci aşama feminizme geçmeye ikna etmek için üzerinde durulması gereken önemli meseleler olarak değerlendirdi. Bu ikinci feminizm biçiminin, "kadınları yalnızca erkeklerle ilişkileri üzerinden eşler, anneler ve yuva yapıcılar olarak tanımlayan" kadınlığın gizeminin aşınıklarının yanı sıra "kadınların kişiliğinin sevgi, özen, yuva yoluyla tatmin olan çekirdeğini reddeden" yeni feminist gizemin aşınıklarından da kurtulmak üzere erkeklerle birlikte çabalamalarını gerektireceğini belirtti.⁷⁰ Kadınlarla erkekler birlikte, her iki cinsiyetin de hem kamusal hem de özel dünyalarda tatmin olmalarına imkân vermek için gereken türden toplumsal değerleri, liderlik tarzlarını ve kurumsal yapıları geliştirebilirler.

Bazı açılardan, *Kadınlığın Gizemi*'ni yazan Friedan ile *The Second Stage*'i yazan Friedan arasındaki fark, erkeklerle eşit olmak için kadın-

68 Betty Friedan, *The Second Stage* (New York: Summit Books, 1981).

69 A.g.e., s. 20–21.

70 A.g.e., s. 27.

ların onlar gibi olması gerektiğine inanan bir feministle, erkeklerden farklı olsalar da kadınların yine de, toplumun “kadınsı” olan şeylere de “erkeksi” olanlar kadar değer vermesi kaydıyla erkeklerin eşiti olabileceğine inanan bir feminist arasındaki farkı yansıtmaktadır. *Kadınlığın Gizemi*, kadınların özgürlüğünün kadınların erkekler gibi olmasına dayandığı genel mesajını veriyordu. Bu nedenle Friedan kitabın sayfalarına şu tür yorumlar serpiştirmiştir: “Şayet muktedir Amerikalı bir kadın, insan olarak enerjisini ve becerisini anlamlı bir uğraş için kullanmazsa (bu da illa ki rekabet demektir zira toplumumuzun her ciddi uğraşında rekabet vardır), nevrotik belirtiler veya verimsiz egzersizler ya da yıkıcı ‘aşk’ ile enerjisini boşa harcayacaktır.”⁷¹

Kadınlığın Gizemi’nin yayınlanmasından on sekiz yıl sonraysa Friedan’ın kadınlara mesajı ciddi anlamda değişmişti. *The Second Stage*’te, “akışkanlık, esneklik ve kişiler arası hassasiyeti” vurgulayan Beta tarzı düşünme ve hareketi kültürel olarak kadınsı ve “araçsal, teknolojik rasyonelliğe dayanan hiyerarşik, otoriter, katı bir şekilde görev odaklı liderliği” vurgulayan Alfa tarzı düşünme ve hareketi kültürel manada erkeksi olarak tanımlıyordu.⁷² 1980’lerin kadınlarına, 1960’ların kadınlarına verdiği aynı tavsiyeyi –yani, kadınsı Beta eğilimlerinizi asgariye indirin ve erkeksi Alfa eğilimlerinizi azamiye çıkartın– vermek yerine Friedan tam tersini önerdi: Kadınlığınızı sahiplenin. Kadınların erkeklerle eşit olmak için erkeklerden farklılıklarını inkâr etmeleri gerekmediğini ifade etti. Bu nedenle Friedan 1980’lerin kadınlarına “kabul görmüş hâkim Alfa tipi yerleşik hareketleri ve örgütleri taklit etmeyi” bırakıp dönemin toplumsal, siyasi ve ekonomik sorunlarını çözmek için “Beta sezgilerini” kullanmaya başlamaları çağrısında bulundu.⁷³

Kadınlığın Gizemi kadınlara ne kadar kadınsılıklarını aşmaları tavsiyesinde bulunuyorsa *The Second Stage* de onları bir o kadar kadınlıklarını sahiplenmeye teşvik ediyordu. Ama *The Second Stage* bundan daha fazlasını da yaptı. Kadınlarla erkekleri hep birlikte, tüm insanların hem geleneksel olarak erkeksi hem de kadınsı özellikler gösterdikleri androjen bir gelecek için çabalamaya cesaretlendirdi. Andro-

71 Friedan, *The Feminine Mystique*, s. 362 ve 363.

72 Bkz. Judith Stacey, “The New Conservative Feminism”, *Feminist Studies* 9, no. 3 (sonbahar 1983): s. 562.

73 Friedan, *The Second Stage*, s. 248, 249.

jenliğin tüm insanlığın çıkarına olduğunda karar kılmasının ardından Friedan bu tahayyülüne bağlı kaldı. Hatta üçüncü önemli kitabı *The Fountain of Age*'in⁷⁴ pek çok sayfasını androjenliğe övgüler düzmeye ayırdı. Özellikle yaşlanan (Alfa) erkekleri pasif, besleyici veya düşünceli olma kadınsı özelliklerini geliştirmeye ve yaşlanan (Beta) kadınları cesur, iddiacı, otoriter veya maceracı olma erkeksi özelliklerini geliştirmeye davet etti. Elli yaş üstü insanların –erkeksi veya kadınsı olsun– “diğer yanlarını” keşfetmeleri gerektiğinde ısrar eden Friedan, okula veya çalışmaya dönen veya kamusal hayata aktif bir şekilde dahil olan elli yaş üstü kadınların, bu dönemi hayatlarının en iyi dönemi olarak nitelediğini belirtti. Kişisel ilişkilerinin ve evdeki hayatlarının niteliğine odaklanmaya başlayan elli yaş üstü erkekler de daha ileriki yaşlarında benzer türden bir tatminden bahsediyorlardı.

Ancak Friedan androjenlik kavramını daha fazla vurguladıkça feminizmden uzaklaşıp hümanizme daha da yakınlaşmış görünüyordu. Giderek, feminist “cinsel politikayı, ezilen mağdurlar olarak tüm kadın cinsiyetinin, ezenler olarak tüm erkek cinsiyetine karşı kazanma ihtimali olmayan savaşı” olarak tanımlamaya başladı.⁷⁵ Ayrıca kadınlara, “tepkinin ötesinde ortaya çıkması gereken yeni bir [insani] politika” yaratmak üzere erkeklere katılmaları çağrısında bulundu.⁷⁶ Neticede Friedan, “feminizmin asıl vaadi, insanın bütünlüğü” olduğundan feministlerin, “eşit bireyler olarak yaşama, çalışma ve sevmenin somut, pratik, gündelik sorunları” üzerine erkeklerle beraber çalışmak üzere kadın meselelerine (çoğunlukla kadınların üreme ve cinsel rolleri, hakları ve sorumluluklarıyla ilgili meselelere) odaklanmanın ötesine geçmeleri gerektiğini ileri sürdü.⁷⁷ Görünüşe göre sadece tesadüf olamayacak bir değişimle NOW'ın odağı da Friedan'ın önerdiği hümanist yöne kaydı.

Catharine MacKinnon

Fakat aynılığa karşı farklılık tartışması Friedan ile son bulmadı. Tam tersine, avukat Catharine MacKinnon yirminci yüzyılın ikinci yansın-

74 Betty Friedan, *The Fountain of Age* (New York: Simon & Schuster, 1993), s. 157.

75 A.g.e., s. 638.

76 Friedan, *The Second Stage*, s. 342.

77 A.g.e., s. 41

da bu konuya özellikle odaklandı. MacKinnon cinsiyet eşitliğine ne "ayrılık" ne de "farklılık" yaklaşımının kadınların eşitliğini desteklemeye yaradığını ileri sürdü. Ayrılık yaklaşımı işe yaramaz çünkü kadınları eril bir idealde kıyaslar. *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru* adlı eserinde MacKinnon, cinsiyet eşitliğini mümkün kılmayı amaçlayan yasaların yetersiz olduğunu öne sürdü. Zira söz konusu yasalar tarafından kısıtlanma altında, erilik ve erkeksiliğin tüm kadınların ulaşmaya çalışması gereken bir standart olduğu varsayımına dayanmaktadır.⁷⁸ Lakin farklılık yaklaşımı da daha fazla işe yarar değildir: kadınların ne olduğu, nasıl olduğu ve nasıl davrandıkları konusundaki klişeleri pekiştirir. MacKinnon'a göre farklılık yaklaşımı kadınların eşitliğini desteklemekten ziyade, siyaset kuramcısı Iris Marion Young'ın "baskının beş yüzü" olarak adlandırdığı olguları pekiştirir:

Sömürgecilik (esasen birinin artı emeğinin başkası tarafından alınması), marjinalleştirme (verimli çalışma da dahil toplumsal yaşama faydalı katılımdan dışlanmak), güçsüzlük (özerklik ve saygınlık yoksunluğu), kültürel emperyalizm (evrenselleştirilmiş egemen grup normlarına tabi olmak) ve şiddet (kişinin dahil olduğu gruba yönelik şiddetin izin verilebilir veya kabul edilebilir kılındığı toplumsal bir bağlamda var olmak).⁷⁹

Kısacası, kadınların eşitliğine farklılık yaklaşımı MacKinnon'a göre işe yaramaz çünkü Batılı toplum farklılığı, farklı olunan imtiyazlı gruptan saygı ve itibar görmeyi hak etmemekle bir tutmaktadır.

Eşitlikçilik

Klasik liberal feministlerle çağdaş eşitlikçi liberal feministler arasındaki farkı daha iyi anlamamanın bir yolu, pozitif ayrımcılık politikası gibi somut bir meseleye odaklanmaktır. Klasik liberal feministler, ayrımcı

78 Catharine MacKinnon, "Difference and Dominance: On Sex Discrimination", *Toward a Feminist Theory of the State* içinde, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989) [Türkçesi: *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, çev. Türkân Yöney, Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis, 2003].

79 A.g.e. Ayrıca bkz. Iris Marion Young, "Five Faces of Oppression", *Philosophical Forum* 19, no. 4 (yaz 1988).

yasalar ve politikalar mevzuattan çıkarıldıktan sonra, dolayısıyla yasal olarak kadınlar erkeklerle eşit olarak rekabet edebilir hale geldikten sonra, "it ulur birbirini bulur" durumu için –örneğin kıdemli erkek hocaların fakültedeki bir terfi için erkek adayı, eşit derecede nitelikli kadın adaya tercih etmesi konusunda– yapılabilecek veya yapılması gereken pek de bir şey olmadığına inanır. Aksine eşitlikçi liberal feministler özellikle, örneğin akademik kadroya yerleşmek hususunda olay çıkarmamak önemli toplumsal cinsiyet asimetrileriyle sonuçlanacaksa topluma "eski sürü (çete)"den ayrılma çağrısında bulunur. 2000'lerde yapılan örnek niteliğinde bir çalışma, "neredeyse on erkekten dokuzuna kıyasla sekiz kadından sadece birinin en üst akademik mevkiye ulaştığını" gösterdi.⁸⁰ Aynı çalışma, mühendislikte beş erkekten yaklaşık üçünün profesör olmasına kıyasla beş kadından sadece birinin bu mertebeye ulaştığını gösterdi. Bu türden istatistikler göz önüne alındığında eşitlikçi feministler, okul ve iş başvurularında kadınların eşit derecede nitelikli erkek adaylara tercih edilmesini (yani pozitif ayrımcılık yapılmasını) savunurlar.⁸¹ Eşitlikçi liberal feministler bu tür politikaların, geçici (yani iyileştirici) görüldüğü müddetçe, problem teşkil etmediğinde ısrar eder. Kadınlarla erkekler eşit toplumsal statüye ve ekonomik nüfuza sahip olduğunda, pozitif ayrımcılık politikalarına gerek kalmayacaktır. Hatta eşitlikçi feministler, kadınlar erkeklerle hem hukuken hem de fiilen eşit olduğunda, kadınları erkeklere göre daha avantajlı kılan politikaların uygulanmasının haksızlık olacağını vurgularlar.

Elizabeth Anderson

Elizabeth Anderson, "demokratik eşitlik" olarak adlandırdığı durumu "şans" eşitlikçiliğine tercih eden çağdaş eşitlikçi bir feministtir.⁸² Şans

80 Louise August, "It Isn't Over: The Continuing Under-Representation of Female Faculty" (Kurumsal Araştırma Derneği'nde sunulan rapor, Chicago, Illinois, Mayıs 2006), s. 15.

81 Liberal feministlerin hepsi, kadınlarla azınlık mensubu erkek adayların eşit derecede dezavantajlı görülmesi gerektiği fikrine katılmaz. Liberal bir feminist ne kadar liberalse, toplumsal cinsiyet ve ırk veya etnik dezavantajları denk görmesi o kadar muhtemeldir. Bir liberal feminist ne kadar feministse, dikkatini münhasıran kadınlara odaklaması o kadar muhtemeldir.

82 Bkz. Elizabeth S. Anderson, "What Is the Point of Equality?", *Ethics* 109 (Ocak 1999): s. 287–337.

eşitliği yanlıları, düzeltilmesi gereken temel adaletsizliğin bireyler arasında "şansın dağılımındaki doğal eşitsizlik"⁸³ olduğunu düşünürken demokratik eşitlikten yana olan eşitlikçiler, kötü şans ortadan kaldırmanın oyunun daha ilk hamlesi olduğunu düşünür. Adil bir toplum yaratmak için, Anderson'ın görüşüne göre insanlar, bölüşüm ilkelerini "anamlı eşit saygı görme talepleriyle" birleştiren bir eşitler topluluğu oluşturmayı amaçlamalıdır.⁸⁴ Anderson'a göre demokratik eşitlik burjuva, heteroseksüel beyaz erkeklerin imtiyazsız kılınmasına bağlıdır.

Martha Nussbaum

Bir diğer çağdaş eşitlikçi feminist Martha Nussbaum, eşit olmak için erkeklerle kadınların hayatta aynı kaynaklara ve fırsatlara sahip olması gerektiğinde ısrar eder. Ona göre her insanın, müreffeh bir yaşam sürmek için on "temel insani işlevsel kabiliyete" ihtiyacı vardır.⁸⁵ Ömrünün sonuna kadar yaşama, sağlığını koruma, serbestçe hareket etme, duyularını kullanma, diğerleriyle duygusal bağlılıklar kurma, hayatını planlama, özsaygı kazanabilmek için sosyal bir temele sahip olma, gülme ve hayattan keyif alma, doğayla uyum içinde yaşama ve siyasi özerklik sergileme becerisi. Nussbaum'un insanın gelişmesine yönelik "kabiliyetler yaklaşımının" temelindeki fikir, ahlakla eşitliğin, devletin herkesin bu kabiliyetlere erişimini temin etmesini gerektirdiğidir.

"Üçüncü Dalga" Liberal Feminizm: Kesişimsellik

Liberal feminizm son yıllarda kayda değer bir biçimde, kadınlara yönelik baskıyı doğru bir şekilde ele alabilmek için, bunun iç içe geçmiş ve örtüşen baskılardan oluşan daha büyük bir matris içinde yer aldığını kavramamız gerektiğini savunan kesişimselliğe (bkz. Dördüncü Bölüm) yönelmiştir. Kesişimselliğin kapsadığı baskı biçimleri listesi içinde toplumsal cinsiyet, cinsiyet, cinsellik, ırk, etnik köken, sakatlık durumu ve sosyoekonomik duruma dayananlar yer almaktadır.

83 A.g.e.

84 A.g.e.

85 Bkz. Martha Nussbaum, "Women and Cultural Universals", *Sex and Social Justice* içinde (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Kendi kendini yeniden yapılandırması çerçevesinde liberal feminizm halihazırda tarihsel ırk, etnik köken ve sosyoekonomik temelli dışlayıcılığıyla boğuşmakta ve tarihsel olarak saf dışı bırakılmış kadınların deneyimlerini ve bakış açılarını harekete dahil etmeye aktif bir şekilde çabalamaktadır. Örneğin NOW'ı düşünün. Örgütün odak noktaları 1980'ler, 1990'lar ve 2000'ler boyunca hızla gelişmeye başladı. NOW ilk Lezbiyen Hakları Konferansı'nı 1984'te, ilk Küresel Feminist Konferansı'nı 1992'de, ilk Beyaz Olmayan Kadınlar ve Müttefikleri Zirvesi'ni 1998'de, Sakat Kadınlar ve Müttefikleri Zirvesi'niyse 2003'te düzenledi.⁸⁶ Yine bu dönemde, NOW'ın liderleri de değişmeye başladı. Örgüte katılan ve yöneldiği bu yeni istikameti destekleyen beyaz olmayan kadınların ve lezbiyenlerin yanı sıra biseksüel, transseksüel ve trans kadınların sayısı arttı.

Liberal Feminizme Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: Mantık, Özgürlük ve Özerklik Sanıldığı Kadar İyi Değildir

Diğer feminist filozofların yanı sıra Alison Jaggar hem klasik hem de eşitlikçi liberal feminizme yönelik güçlü eleştirilerde bulunmuştur. Liberallerin savunduğu rasyonel, özgür ve özerk benliğin cinsiyetler arasında eşit dağılımda bulunmadığı, tam tersine eril bir benlik olduğunu iddia eder. Jaggar, liberal feministler de dahil olmak üzere, liberallerin, insanların özgünlüğünü rasyonelliğine ve özerkliğine atfetmesi dolayısıyla, normatif düalistler –aklın işlevlerinin ve faaliyetlerinin bedeninkilerden daha iyi olduğu görüşüne sahip düşünürler– olduklarını ileri sürdü.⁸⁷ Yemek, içmek, boşaltım yapmak, uyumak ve üremek bu görüşe göre tipik insan faaliyetleri değildir çünkü diğer hayvan türlerinin de çoğu bunları yapar. Bunun yerine insanları diğer hayvanlardan ayıran düşünme, akıl yürütme, hesaplama, tartma ve kavrama kapasitesidir.

86 Ulusal Kadın Örgütü (NOW), "1998 Declaration of Sentiments of the National Organization for Women", erişim tarihi Ocak 2016, <http://www.now.org/organization/conference/1998/vision98.html>.

87 Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, s. 28.

Jaggar daha sonra, ilk cinsiyetler arası işbölümü dolayısıyla, liberal düşüncede akli faaliyetlerin ve işlevlerin bedensel olanlara göre gidecek daha fazla vurgulandığını öne sürdü. Üremedeki ve ev içindeki basit rolleri göz önüne alındığında erkeklerin zihinsel gelişmeye ayıracak bolca boş zamanları vardı; onlara göre beden düşünmeyi engellemektedir. Bunun aksine üremedeki ve ev içindeki ağır rolleri dolayısıyla kadınların kendilerine ayıracak çok az vakitleri vardı. Günleri ve geceleri diğer insanlara özellikle bebeklere, yaşlılara ve sakatlara bakmakla geçiyordu. Bu nedenle kadınlar kendilerinin ve diğerlerinin bedenlerine odaklanıyor, düşünmeyi zaman ayıramayacakları bir lüks olarak görüyordu. Jaggar şaşırtıcı olmayan bir şekilde erkeklerin, felsefe alanını ele geçirdiğini söyledi. Kendilerini "zihinler" olarak görme biçimleri, Batı kültürünün insan doğasına dair kolektif düşünce havuzuna egemen olmaya başladı. Neticede kadın veya erkek, feminist olsun ya da olmasın tüm liberaller, kendi gündelik deneyimleri bu inançla çeliştiğinde dahi aklın bedenden öncelikli olduğunu hakikat olarak benimsemeye meyillidir.

(Klasik) liberal feministlerin normatif düalizmin herhangi bir versiyonuna bağlılıkları, Jaggar'a göre, sadece normatif düalizm bedensel aktivitelerin ve işlevlerin değersizleştirilmesine yol açtığından değil aynı zamanda genellikle hem politik tekbencilığe hem de politik kuşkuculuğa yol açtığından feminizm açısından sorunludur. (Politik tekbencilik rasyonel, özerk kişinin esasen yalnız olduğu, ihtiyaçlarının ve çıkarlarının diğer tüm bireylerinkinden ayrı hatta onlarla karşıt olduğu inancıdır. Politik kuşkuculuk ise siyaset felsefesinin temel sorularının –insanın esenliğini ve tatminini ne sağlar ve bunu elde etmenin araçları nelerdir?– ortak bir cevabı olmadığını savunur.) Bu nedenle, akla bedenden daha fazla değer vermek ve benliğin diğerlerinden bağımsızlığını vurgulamak, özgürlüğe –rasyonel, özerk, bağımsız, kendi kaderini tayin eden, izole, münferit kişinin düşünme, yapma ve neye değer veriyorsa o olma kabiliyetine– olağanüstü bir önem atfeden bir politika yaratır.⁸⁸

88 *A.g.e.*, s. 40-42.

Jaggar liberalizmden kaynaklanan politik tekbencilige ampirik gerekçelerle eleştiriler getirdi, insanları, bir tür sözleşme yoluyla topluluğun kurulmasından önce var olan bireyler olarak düşünmenin pek de mantıklı olmadığını belirtti. Örneğin, her hamile kadının, daha doğmadan önce bile çocuğunun başkalarıyla (en azından kendisiyle) bağlantılı olduğunu bildiğini ileri sürdü. Bebek insan topluluğuna katılmadan önce, yalnız bir atom olarak var olmaz – hatta olamaz. İnsan yavruları aciz doğar ve uzun yıllar çok fazla bakıma ihtiyaç duyar. Jaggar tek başına bir yetişkin bu bakımı sağlamakta yeterli olamayacağından, insanların işbirliği içinde yavruyu büyüten sosyal gruplar halinde yaşadığı açıklamasında bulundu. “İnsan biyolojisi ... insanların birbirlerine bağımlılığını zorunlu kılar ve bireyin kendi kendine yeterli olduğu varsayımı ancak insan biyolojisi gözardı edildiğinde inandırıcı görünür,” dedi.⁸⁹ Bu nedenle Jaggar, liberal siyaset kuramcılarının ayrı ayrı bireylerin nasıl ve neden bir araya toplandıklarını değil, toplulukların nasıl ve neden dağıldığını da açıklamaları gerektiğinde ısrar etti. Anormal olan işbirliği değil rekabettir.

Jaggar ampirik savını güçlendirmek amacıyla politik tekbencilüğün kavramsal açıdan da mantıklı olmadığını ileri sürdü. Burada Naomi Scheman’ın işaret ettiği, politik tekbencilüğün soyut bireyciliğe inanamayı gerektirdiği noktasından yararlandı.⁹⁰ Soyut bireyin duyguları, inançları, becerileri ve çıkarlarının, her ne olursa olsun toplumsal bağlama herhangi bir atıfta bulunmaksızın ifade edilebildiği ve anlaşılabilirdiği varsayılır. Kant’ın bireyi bu türden soyut bir bireydir – ne ampirik-psikolojik egodan ne de ampirik-biyolojik bedenden etkilenen saf bir akıldır. Ancak Scheman, Kant’ın felsefesine karşın soyut bireyler olmadığını, kısırlıklarımıza ve sancılarımıza, inlemelerimize ve sızlamalarımıza, cıyıklarımıza ve çığlıklarımıza “anlam vermeye hizmet eden bir sosyal yorum ağına gömülü”⁹¹ etten kemikten

89 A.g.e., s. 41.

90 Naomi Scheman, “Individualism and the Objects of Psychology”, *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science* içinde, ed. Sandra Harding ve Merrill B. Hintikka (Dordrecht, Hollanda: D. Reidel, 1983), s. 225–244.

91 A.g.e., s. 232.

insanlar olduğumuzu söyler. Bu yorumlayıcı şebekenin dışında, kelimenin tam anlamıyla benliksizizdir; yani, tam da toplumsal olarak inşa edilmiş istekler ve arzular kimliğimizi belirlemektedir. Temelde, topluluklarımızın yarattığı benliklerizdir ki bu da kendi kendine yeten birey şeklindeki klasik liberal mite karşıt bir görüştür.

Jaggar'a göre politik kuşkuculuk da politik tekbencilikle beraber çöker, zira ilki de fazlasıyla soyut ve bireyci bir benlik kavramına dayanır. Devletin insanın esenliğine dair herhangi bir kavrayışı diğerinden üstün tutmaktan kaçınması gerektiğinde ısrar eden liberallerin veya liberal feministlerin aksine, Jaggar devletin, sürücülerin belirttiği istikametler konusunda yorumda bulunmaksızın, sadece arabalarının çarpışmamasını temin eden bir trafik polisinden daha fazlası olmasını gerektiğini ileri sürdü. Beğensek de beğenmesek de, insan biyolojisinin ve psikolojisinin bir dizi temel insan ihtiyacı dayattığını ve bu temel ihtiyaçlar elzem değilmiş gibi davranan toplumların bırakın gelişmeyi varlıklarını bile sürdürmeyeceğini söyledi. Jaggar bu nedenle devletin sadece trafiğin akmasını sağlamaktan fazlasını yapmak zorunda olduğunu; aynı zamanda kimi bireyler kullanmak istese dahi belli yolları kapaması gerektiğini ifade etti.

İkinci Eleştiri: Kadınlar Erkekler Gibi Olmaya Çalışmamalıdır

Komüniter bir siyaset kuramcısı olan Jean Bethke Elshtain, liberal feminizmi çok daha sert bir şekilde eleştirdi. Jaggar gibi Elshtain de liberal feministlerin, bireysel çıkarları, hakları ve kişisel özgürlüğü ortak menfaat, yükümlülükler ve toplumsal mutabakattan daha çok vurgulamakta haksız olduklarını, çünkü "'serbestçe' seçim yapan yetişkinler yığından gerçek topluluklar yaratmanın mümkün olmadığını" ileri sürdü.⁹² Ayrıca Elshtain liberal feministleri, görünüşe göre sözde eril değerlere daha fazla prim vermeleri dolayısıyla Jaggar'dan daha fazla eleştirdi. 1960'ların Friedan'ını, eril olanı insan olmakla, "erkeksi" erdemiyse insan erdemiyse bir tutmakla suçladı. Elshtain bilhassa liberal feminizme özgü olarak gördüğü başlıca üç kusuru şu şekilde sıraladı:

⁹² Jean Bethke Elshtain, "Feminism, Family and Community", *Dissent* 29 (sonbahar 1982): s. 442.

(1) kafaya koyarlarsa kadınların erkekler gibi olabileceğini iddia etmek; (2) çoğu kadının erkekler gibi olmak istediğini iddia etmek ve (3) tüm kadınların erkekler gibi olmak istemesi, "erkeksi" değerlere heveslenmesi gerektiğini iddia etmek.

Kadınların erkekler gibi olabilecekleri iddiası konusunda Elshtain, eril-dişi farklılıklarının biyolojiden çok kültürün, doğadan çok yetiştirilmenin sonuçları olduğu yönündeki genel liberal feminist inanca işaret etti. Liberal feministlerin, olumlayıcı cevapların kadınların bastırılmasını, ezilmesini ve baskı altında tutulmasını haklı göstermek için kullanılabileceği korkusuyla, cinsiyetler arasındaki bazı farklılıkların biyolojik olarak belirlenme olasılığını hatırd tutmayı reddettiklerini ileri sürdü. Bu nedenle pek çok liberal feminist, Elshtain'in görüşüne göre, "aşırı çevrecilere" –yani, toplumsal cinsiyet kimliklerinin tamamen sosyalleşmenin ürünü olduğuna, toplumun iradesiyle kolaylıkla değiştirilebilir olduğuna inanan insanlara– dönüşmektedir.⁹³

Elshtain aynı zamanda liberal feminizmin, erkek gibi olmak isteyen kadınların sayısını gözünde büyütme meyilli olduğunu ileri sürdü. Sadece eş ve anne olmak isteyen her kadının, ataerki "yanlış bilincin" cahil ve şaşkın kurbanı olduğu görüşünü reddetti. Elshtain'in görüşüne göre ataerki açıkça, milyonlarca kadının zihnini pelte haline getirecek kadar güçlü değildir. Eğer öyle olsaydı feministler, her tarafa nüfuz etmiş ataerki sosyalleşmeden feminist "hakiki bilincin" ortaya çıkmasına inandırıncı bir açıklama getiremezlerdi. Elshtain liberal feministlerin eşliği ve anneliği yalnızca bir role indirgeme girişiminin yanlış olduğunu ileri sürdü. Eğer, yıllar boyunca fiziksel ve duygusal enerjisini eş ve anne olmaya harcadıktan sonra, bir kadına yanlış seçim yaptığı, bunun yerine hayatında anlamlı bir şey yapabileceği söylenirse, kadın buna muhtemelen olumlu bir tepki vermeyecektir. Birine yeni bir saç modeli denemesini söylemek ile daha anlamlı bir yazgı gütmesi tavsiyesinde bulunmak oldukça farklı şeylerdir.

Son olarak Elshtain'e göre, liberal feministler kadınlara geleneksel erkeksi değerleri benimsemeleri gerektiğini söylemek için "Amerika-

93 Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), s. 252.

lıların 'anlamsız koşuşturma' dedikleri şeye övgüler düzmekte" hak-sızdırlar.⁹⁴ Başarılı olmak için giyinip kuşanmak, erkek dünyasında ba-şarılı olmak, herkesin içinde ağlamamak, yakın dostluklar kurmaktan kaçınmak, iddialı olmak ve sert oynamak hakkında kadınlar için yazı-lan makaleler, Elshtain'e göre sadece kadınların neticede muhtemelen en iyi yanını –yani öğrenmiş oldukları, arkadaşları ve aileleriyle ilişki-leri yoluyla topluluk yaratma ve sürdürme becerilerini– aşındırmaya hizmet eder. Elshtain kadınların "anlamsız koşuşturma" kültürünün bir parçası olmaya direnmesi gerektiğini söylüyordu. Kadınlar, evde çok az ve ofiste çok fazla zaman geçiren sözde başarılı erkeklerin ge-leneksel davranışlarını taklit etmeye birbirlerini teşvik etmek yerine, kadınların yanı sıra erkeklerin de arkadaşlarına ve ailelerine, iş ortak-larına ve meslektaşlarına ayırdıkları kadar zaman ayırabilecekleri bir toplum için çabalamalıdır.

Her ne kadar burada, her eşin ve annenin ille de iyi bir kadın oldu-ğu sorunlu tezini ileri sürmeye yaklaşmış olsa da Elshtain, anne gibi düşünmenin, "aşırı duygusallaşmaya indirgenmesine gerek olmadığı ve indirgenmemesi gerektiğinde" ısrar ederek bunun "süfrajette söyle-min büyük bölümünü hükümsüz kıldığını" belirtti.⁹⁵ Kamusal alana tam katılımın dişi erdemini tehdit etmesinden korkan süfrajette, "oy vermenin" kadınlar için özel alanın varsayılan iyiliğini, hakikatini ve güzelliğini hiç terk etmek zorunda kalmadan habis, hain ve çir-kin kamusal alanı reforme etmenin bir yolu olduğunu düşünüyordu. Elshtain'e göre, süfrajette kusurlu eril ile erdemli dişi arasında yanlış bir kutuplaşma inşa etmemiş olsaydı, mevcut tek dünyada –kadınların en iyi özelliklerine ihtiyaç duyan kusurlu bir dünyada– kendilerine oy hakkı tarınmasını temin edebilirlerdi.⁹⁶

Yirminci yüzyılın sonunda liberal feministler Elshtain'in liberal fe-minizm eleştirisini değerlendirirken, Elshtain'in komüniter düşünce çizgisini birkaç sebeple kusurlu buldular. Onun özellikle, "statüko-nun dikkate alınmasının yanı sıra kabul de edildiği" ve bu nedenle

94 A.g.e., s. 251.

95 A.g.e., s. 336.

96 A.g.e., s. 237.

kadınların geleneksel rollerinin, bir bütün olarak toplum tarafından daha fazla değer gördüğü varsayılsa dahi büyük ölçüde değişmeden kaldığı “geleneksel topluma dair fazlasıyla romantik bir görüş”⁹⁷ benimsediğini düşünüyorlardı. Ayrıca dışlama potansiyeline eleştirel bir gözle bakmadan veya ne türden toplumlar kadınların gelişebileceği bir ortam oluşturur diye sorgulamadan topluluğun değerlerini kabul ettiğini düşünüyorlardı.

Üçüncü Eleştiri: Liberal Feminizm Irk, Sınıf ve Cinsel Yönelim Meselelerini Yeterince Ele Almamaktadır

Liberal feminizmi (özellikle klasik liberal feminizmi) eleştiren feministler onu sadece eril (mesela rasyonel, özerk, izole) bir benlik ontolojisine ve bireyci bir politikaya (mesela gruplar yerine bireylerin haklarını vurgulamaya) değer verdiği için değil, yalnızca veya çoğunlukla üst ve orta sınıf, heteroseksüel beyaz kadınların çıkarlarına odaklandığı için de kusurlu bulurlar.

Örneğin Afrikalı Amerikalı siyaset kuramcısı ve aktivist Angela Davis, kayda değer oranda Afrika kökenli kadın için ev kadınlığı rolünün, baskıcı olmaktan çok özgürleştirici olduğu yorumunda bulundu.⁹⁸ Hatta Davis çoğu Afrika kökenli kadının, özellikle yoksul olanların, sıkıntılarını “adı olmayan sorun” (yani imtiyazlı [beyaz] kadının geleneksel ev kadınlığı rolünden duyduğu tatminsizlik) ile seve seve takas edeceklerini vurguladı. Bu içkin çeşitlilik yokluğuna tepki olarak, pek çok ikinci dalga beyaz olmayan feminist kadın, Comisión Femenil Mexicana Nacional, Kuzey Amerikalı Yerli Kadınlar Derneği, ve Combahee Nehri Kolektifi (Dördüncü Bölüm’de daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır) de dahil, toplumsal cinsiyet ve ırk meselelerini de içeren pek çok alanda baskıyla mücadele etmeye çalışan kendi gruplarını oluşturdular.

Tüm bunların yanı sıra sınıfçılık tarihsel olarak liberal feminizmin içine işlemiştir. Yukarıda belirtildiği üzere, görünüşe göre *Kadınlığın*

97 Barbara Arneil, *Politics and Feminism* (Oxford: Blackwell Press, 1999), s. 147.

98 Angela Y. Davis, “Reflections on the Black Woman’s Role in the Community of Slaves”, *Black Scholar* 3 (1971): s. 7.

*Gizemi'*nde seslendiği kadınların imtiyazlı statüsünden bihaber olan Friedan, basitçe kadınların hepsinin veya çoğunun erkekler tarafından geçindirildiğini ve bu nedenle maddi sebepler dışında sebeplerle çalışmak istediğini varsaydı. Ardından kıt ücretlerle veya düşük sosyal yardımlarla ailelerini geçindirmeye çalışan bekâr annelerle giderek daha fazla temas kuran Friedan, okul aile birliği toplantısına giden zengin bir kadının aksine, fabrikada çalışan yoksul kadın için hayatın ne kadar zor olabileceğinin farkına vardı. *The Second Stage*'te bile her ne kadar, çalışmak zorunda olan kadınların ekonomik sıkıntılarının bazılarını ele almayı denemiş olsa da, başlıca kitlesi, çifte mesainin zorluklarından kurtarmayı umduğu iyi eğitilmiş, mali açıdan rahat beyaz kadınlar olmayı sürdürdü.

Benzer şekilde *The Fountain of Age*'de (1993) de Friedan, nispeten yoksul ve zayıf yaşlı insanlar yerine görece hali vakti yerinde ve sağlıklı yaşlıları daha doğrudan hedefledi. Her ne kadar ilham verici olsa da Friedan'ın elli yaşından sonra hayatlarını yeniden düzenleyen insanlar hakkındaki anekdotları, eleştirmenlerden birinin belirttiği üzere, çoğunlukla "yaygın olmayan mali kaynaklara sahip, hayat boyu başarılı kişilere" dair hikâyelerdir.⁹⁹ Bu grubun deneyimleri, çalışma hayatıyla fiziksel ve psikolojik olarak yıpranmış, sınırlı, sabit bir gelirle bırakın rahat etmeyi hayatta kalmakta dahi son derece zorlanan ABD vatandaşlarınınkine ters düşmektedir. Bu insanlar yaşlandıkça, özellikle fiziksel engelleri varsa, başlıca düşmanları benlik algıları değildir. Tam tersine, "güvenli olmayan mahalleler, tırmanması güç merdivenler, kıt bütçeler ve yalnızlıktır."¹⁰⁰

Son olarak ırkçılığı ve sınıfçılığı yeterince ele almamakla eleştirilmesinin yanı sıra liberal feminizm, tekrar tekrar heteroseksizm ile de suçlanmıştır. Yukarıda belirtildiği üzere, 1960'ların sonunda kadın hakları hareketi içinde yer alan lezbiyenler alenen cinsel kimliklerini beyan etmeye karar verdiğinde, Betty Friedan ve NOW'ın diğer önde

99 Elizabeth Erlich, "Do the Sunset Years Have to Be Gloomy?" Bloomberg.com, 13 Ekim 1993, <https://www.bloomberg.com/news/articles/1993-10-31/do-the-sunset-years-have-to-be-gloomy>.

100 A.g.e.

gelen liderleri, sesli ve görünür bir lezbiyen camianın kamuoyunu, "kadın hakları" davalarından daha da uzaklaştırmasından korktu. Bu nedenle genel olarak toplumdaki homofobi konusunda çok uzun yıllar nispeten sessiz kaldılar.

Sonuç

Liberal feminizmin algılanan sınırlarına yönelik bir tepki, onu diğer kadınları, özellikle beyaz olmayan kadınları dışlayarak burjuva, beyaz kadınların ihtiyaçlarına fazlaca odaklanmış geçmişteki bir hareket olarak değerlendirip reddetmek olacaktır. Esasen Ellen Willis 1975 tarihli "The Conservatism of Ms."¹⁰¹ [Ms.'in Muhafazakârlığı] başlıklı makalesinde, o dönemde en yaygın kabul gören liberal feminist yayın olan Ms. dergisini, sahte feminist bir "ortak çizgi" dayatmakla eleştirerek tam da bunu yapmıştır. Bu çizgiyi uzun uzadıya anlattıktan sonra Willis, derginin genel mesajının, kadınların ataerkiyi ve kapitalizmi devirme ivedi ihtiyacını inkâr ettiğini ve kadınların "sistemde" başarılı olma sözde becerisini olumladığını belirtti. Ellis, Ms. kadınlara ne sunarsa sunsun, bunun feminizm olmadığına ısrar etti.

Bu türden eleştirilere cevaben Ms. de NOW gibi, 1970'lerin ortalarından beri değişim geçirme girişiminde bulunmaktadır. Editörleri kadınlara yönelik baskının kesişimsel doğası hakkında makalelere yer vermektedir. Özellikle deniz aşırı sömürüye dayalı imalathaneler, seks kölesi ticareti ve küresel insan hakları gibi konularda haberler yayınlamakta, böylece imtiyazlı beyaz kadınların kaygılarının ötesindeki meselelerle mücadele etmektedir.¹⁰²

Anne Phillips'e göre, Martha Nussbaum liberalizmi (ve dolayısıyla liberal feminizmi), başlıca üç şikâyetle karşı etkili bir şekilde savundu: (1) çok "bireyci" olduğu, (2) eşitlik kavrayışının çok "soyut ve şekilci" olduğu, (3) akıllı insan hayatında duyguyu ihmal edecek kadar aşırı

101 Ellen Willis, "The Conservatism of Ms.", *Feminist Revolution* içinde, ed. Redstockings (New York: Random House, 1975), s. 170-171.

102 Bkz., örneğin, Gaiutra Bahadur, "Should My People Need Me", Ms. 22, no. 1 (kış 2012): s. 40-42. Bahadur'un Birmanya (Myanmar) siyasi lideri Aung San Suu Kyi ile mülakatı.

vurguladığı.¹⁰³ Nussbaum, aslında liberalizmin tam da olması gerektiği gibi haklı olduğunu ileri sürdü. Liberalizm bireyi toplumun inşasının temel birimi olarak görür, bu da kadınların ve baskı gören diğer insanların haklarını ve çıkarlarını korumaya yarayan bir görüştür. Kolektif, –devlet veya aile olsun– bireyin gayelerini, amaçlarını veya hedeflerini yutmamalıdır. Daha ziyade insanlar, “birbirlerini ne kadar yakından kucaklarsa kucaklasınlar *tek tek* aç ve neşeli ve sevgi dolu ve muhtaç” ayrı benlikler olarak kabul edilmelidir.¹⁰⁴

Tartışma Soruları

1. Liberal feminizm onu eleştirenlerin endişelerini giderir mi? Giderabilirse, bunu ne şekilde yapar? Gideremezse, liberal feminizm bu endişeleri nasıl daha etkili bir biçimde ele alabilir?
2. Kadınların kamusal ve özel uğraşlarını dengeleyebilmelerinin pratik yollarından bazıları nelerdir? Çeşitli kadın gruplarını (mesela bekâr anneler, ırksal azınlıklar, evli kadınlar, lezbiyenler, ekonomik açıdan dezavantajlı kadınlar) düşünün.
3. Toplumsal eşitlik (mesela gıda hakkı) halen sağlanmamışken yasal eşitlik (mesela oy hakkı) kazanmanın bir kıymeti var mıdır?
4. Neden çoğunlukla beyaz olan liberal feministler, Avrupa merkezli önyargılarını aşmakta bu kadar sıkıntı yaşamaktadır?
5. Birinci ile ikinci dalga liberal feminizm ve ikinci ile üçüncü dalga liberal feminizm arasındaki başlıca farklılıklar nelerdir?

103 Akt. Anne Phillips, “Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?”, *Constellations* 8, no. 2 (2001): s. 250.

104 *A.g.e.*, s. 62 (vurgu Nussbaum’a ait).

Radikal Feminizm

Radikal feministler hakiki toplumsal cinsiyet veya cinsiyet eşitliğinin, ataerkil bir sistemde imkânsız olduğunu düşünürler. Radikal feministlere göre, sistem baskıcı ataerkil normlar, varsayımlar ve kurumlarla dolu olduğundan hakikaten özgürlükçü bir reform ancak eril üstünlüğün ortadan kaldırılarak toplumun yeniden düzenlenmesiyle mümkündür. Hatta Redstockings, [Kırmızı Çoraplılar] (akıllı kadınlar için kullanılan olumsuz bir ifade olan “bluestocking”i [okumuş kadın], devrimci Sol ile yakın bağlantısı dolayısıyla “kızıl/kırmızı” ile birleştiren bir neolojizm) Feministler, New York Radikal Kadınları (NYRW) ve New York Feministleri gibi gruplarla örgütlenen ikinci dalga radikal feministler kendilerini, reformcudan ziyade devrimci olarak görüyordu. “Kişisel olan politiktir,” diyerek ve kadınların ataerkiyle kuşatılmış bir toplumda karşılaştıkları türden zorlukları göstermek adına kendi hayatlarından hikâyeler anlattılar.¹

Örneğin, NYRW 1968’de başkent Washington’da, Vietnam Savaşı’na karşı çıkmak için toplanan kadın gruplarının büyük buluşması Jeannette Rankin Tugayı barış yürüyüşüne katılmayı, üyelerin yürüyüşü sadece ataerkil Amerika’yı yönetenlere karşı bir tepki olarak görmesi sebebiyle reddetti. NYRW, tugayın Kongre’den medet umarak “gerçekten siyasi güç elde etmek yerine erkeklere tepki göstermenin gelenekselleşmiş pasif rolünü” sürdürdüğünü düşünüyordu.² Aynı feminist grup ayrıca 1968 Miss Amerika Güzellik Yarışması’nı da protesto ederek “sığır mezatı” olarak niteledi ve sutyenleri, korseleri,

1 Bkz., örneğin, Dale Smith, *Poets Beyond the Barricade: Rhetoric, Citizenship, and Dissent After 1960* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2012).

2 Linda Napikoski, “New York Radical Women”, *Women’s History*, http://womenshistory.about.com/od/feminism/a/new_york_radical_women.htm (erişim tarihi 24 Mart 2016).

Playboy dergilerini, paspasları ve kadınlara yönelik baskıyı temsil eden diğer eşyaları çöp kutusuna fırlattı.³ Benzer şekilde, Redstockings de proaktif bir eylemciliğe girişti. Grup kürtaj hakları meselesindeki cesur beyanları ve sahnelediği sokak tiyatrolarıyla ünlüydü.⁴

Radikal feministler genel olarak kadınları bilinçlendirme uygulamasıyla tanıştırdı. Kadınlar küçük gruplar halinde toplandı ve kadın olarak yaşadıkları kişisel deneyimleri birbirleriyle paylaştılar. 1960'lar ve 1970'ler boyunca bu gruplarda pek çok kadın, münferit sandıkları deneyimlerin benzersiz olmadığını, farklı sosyal çevrelerden çeşitli kadınlarla yaygın olarak paylaşıldığını fark ettiler. Filozof Valerie Bryson'a göre bilinçlendirme, tecavüze uğramış veya yasadışı kürtaja başvurmaya mecbur bırakılmış bir kadının yaşadığı travmayla kocası üzerine düşen ev işlerini yapmayı reddeden bir eşin, patronu önemli erkek müşterilerle flört etmesini bekleyen sekreterin ve hocası eğer onunla seks yaparsa iyi notlar vermeyi vaat eden kadın öğrencinin yaşadıkları arasındaki bağlantıları gözler önüne seriyordu.⁵

Radikal feminizm açısından, erkeklerin kadınların cinsel ve üreme hayatlarını, kendilerini tanımlamalarını, kendilerine olan saygılarını ve güvenlerini kontrol ediyor olmalarının tüm baskıların en temel biçimi olduğu ısrarı kilit önem taşıyordu. Bu feministler kendilerini genel olarak, zaman zaman radikal-liberter feministler ve radikal-kültürel feministler olarak adlandırılan iki gruba ayırmaktadır.

Genel Olarak Radikal-Liberter Feminizm

Radikal-liberter feministler, salt kadınsı bir toplumsal cinsiyet kimliğinin, kadınların tam bir birey olarak gelişimini muhtemelen sınırlayacağını ileri sürdü. Bu nedenle kadınları androjen olmaya –yani hem (iyi) erkeksi hem de (iyi) kadınsı özellikleri veya daha tartışmalı bir

3 A.g.e.

4 Tasha N. Dubriwny, "Consciousness-Raising as Collective Rhetoric: The Articulation of Experience in the Redstockings' Abortion Speak-Out of 1969", *Quarterly Journal of Speech* 91, no. 4 (Kasım 2005): s. 395–422.

5 Valerie Bryson, *Feminist Debates: Issues of Theory and Political Practice* (New York: New York University Press, 1999), s. 27.

şekilde iyi veya kötü, hoşlarına giden erkeksi ve kadınsı özelliklerin bir potpurisini benimsemeye– teşvik ettiler.

Joreen Freeman

Joreen Freeman, androjen kadını öven ilk radikal-liberter feministler arasında yer alıyordu.

Cadalozun (*bitch*) rahatsız edici olmasının sebebi androjen olmasıdır. Hem “kadınsı” hem de “erkeksi” olarak tanımlanan özellikleri bünyesinde barındırır. Cadaloz dobra, dolaysız, küstah, zaman zaman egoisttir. “Kadınlık şablonu”nun dolaylı, incelikli, gizemli yollarından hoşlanmaz. Kadınlar için doğal olduğu varsayılan göstermelik hayatı küçümser çünkü kendine ait bir yaşam sürmek ister.⁶

Diğer bir deyişle androjen kadın kendisini, iktidar açısından tehdit unsuru olmayan tatlı bir kız olmakla sınırlamaz. Bunun yerine, hayatını kendi tercihleri uyarınca yaşamasına imkân veren tüm özellikleri toplumsal cinsiyet kimliğinin bir parçası olarak benimser.

Ancak Freeman’ın görüşlerine itirazlar yöneltildi. Başkalarının yanı sıra Alice Echols, Freeman’ın androjenliği övmesinin yanlış bir fikir olduğunu belirterek görüşlerini reddetti. Freeman’ın androjen kadınının, kadınlar açısından iyi bir rol model oluşturmak için fazla erkeksi olduğunu söyledi. Yine de Echols, radikal-liberter feministlerin, kadınları, dişi biyolojisinin belirgin veya algılanan sınırlarından kurtarma arzusunu ifade ettiğinden Freeman’ı övdü.⁷

Gayle Rubin

Bir diğer radikal-liberter feminist Gayle Rubin, cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemini, “toplumun biyolojik cinselliği, insan eyleminin

6 Joreen Freeman, akt. Anne Koedt, Ellen Levine ve Anita Rapone, ed., *Radical Feminism* (New York: Quadrangle, 1973), s. 52.

7 Alice Echols, “The New Feminism of Yin and Yang”, *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* içinde, ed. Ann Snitow, Christine Stansell ve Sharon Thompson (New York: Monthly Review Press, 1983), s. 445.

ürünlerine dönüştürdüğü bir dizi düzenleme" olarak görüyordu.⁸ Dolayısıyla örneğin ataerkil toplum, eril ve dişi biyolojisi hakkındaki belli gerçekleri (kromozomlar, anatomi, hormonlar), erkekleri güçlendirmeye ve kadınları güçsüzleştirmeye yarayan bir dizi erkeksi ve kadınsı toplumsal cinsiyet kimliği ve davranışı inşa etmenin zemini olarak kullanır. Rubin'e göre bu görevi yerine getirirken ataerkil toplum kendisini, bu kültürel inşaların bir şekilde doğal olduğuna ve bu nedenle insanların normallığının, kültürel olarak biyolojik cinsiyetleriyle ilişkilendirilen toplumsal cinsiyet kimliklerini ve davranışlarını sergileme becerilerine bağlı olduğuna inandırıyor. Bu nedenle feministlerin görevi, "doğallık" normatifiğine karşı çıkmak ve tüm toplumsal cinsiyet kategorilerinin akışkanlığını yüceltmektir.

Kate Millett

Önde gelen radikal-liberter feministlerden bir diğeri olan Kate Millett, kadınlara yönelik baskının kökenlerinin, ataerkinin cinsiyet/toplumsal cinsiyet sisteminin derinliklerinde gömülü olduğu konusunda Rubin ile aynı fikirdeydi. Millett *Cinsel Politika*'da (1970), eril-dişi cinsiyet ilişkisinin tüm iktidar ilişkilerinin paradigması olduğunu ileri sürdü:

Toplumsal kast ırksal, politik veya ekonomik diğer tüm eşitlikçi olmayan biçimlerin yerine geçer ve nihayetinde eril üstünlüğe doğuştan gelen bir hak olarak bağlılıktan vazgeçilmedikçe, tüm baskı sistemleri açıkça ilk insan durumundaki mantıksal ve duygusal yetkileri sayesinde işlemeye devam edecektir.⁹

Kamusal ve özel dünyaların eril kontrolü ataerkinin varlığını sürdürdüğünden, kadınların özgürleşmesi için eril kontrolün yok edilmesi şarttır. Ancak bu kolay bir iş değildir. Eril kontrolü yok etmek için erkeklerle kadınlar, ataerki etkisi altında inşa edilmiş haliyle toplumsal cinsiyeti –bilhassa cinsel statü, rol ve mizacı– yok etmek zorundadır.

8 Gayle Rubin, "The Traffic in Women", *Toward an Anthropology of Women* içinde, ed. Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), s. 159.

9 Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, NY: Doubleday, 1970), s. 25 [Türkçesi: *Cinsel Politika*, çev. Seçkin Selvi, İstanbul: Payel Yayınları, 2000].

Ataerkil ideoloji erkeklerle kadınlar arasındaki biyolojik farklılıkları abartarak erkeklerin her zaman baskın veya erkeksi rolleri ve kadınların her zaman bağımlı veya kadınsı rolleri olmasını temin eder. Millett'e göre bu ideoloji o kadar güçlüdür ki erkekler genellikle tam da baskı yaptıkları kadınların aşikâr rızasını temin etmeyi başarırlar. Erkekler bunu üniversite, kilise ve aile gibi hepsi de kadınların erkeklerle tabiyetini haklı gösteren ve pekiştiren kurumlar aracılığıyla yaparlar ve bu çoğu kadının erkeklerden aşağı olduğu hissini içselleştirmeleriyle sonuçlanır. Şayet bir kadın "kadınsılığını" –yani itaatkârlığını/ tabiyetini– terk ederek ataerkil ideolojiye razı olmayı reddederse erkekler koşullandırmanın yapamadığını başarmak için zor kullanacaktır. Millett'e göre göz korkutma ataerkide her yerdedir. Zor koşullarda ayakta kalmayı başaran kadın, ataerkil düzende hayatta kalmak istiyorsa kadınsı davranması gerektiğinin, yoksa "zulme ve vahşete" maruz kalabileceğinin farkına varır.¹⁰

Milletatataerkinin 1930'larla 1960'lar arasındaki kadınlara yönelik saldırısının en açık seçik liderleri olarak D.H. Lawrence, Henry Miller ve Norman Mailer gibi yazarlara işaret etti. Okurların bu yazarların, erkeklerin kadınları cinsel olarak aşağıladığı ve istismar ettiği ilişki betimlemelerini genel olarak ideal cinsel davranış reçeteleri olarak kabul ettiğini ileri sürdü. Millett heteroseksüel ilişkilere bu türden bir bakışı pornografik olarak görüyor, pornografinin genellikle reklamcılıkla aynı şekilde işlediğini iddia ediyordu. Moda dergisi *Vogue*'un kapaklarını donatan modellerin mükemmel incelikteki bedenleri, sıradan kadınlar için standart haline gelir. Kimsenin "Lümpen bedenini Amerika'nın top modellerinden biri gibi biçimlendireceksin," diye açık bir yasa koymasına gerek yoktur. Kadınlar açıkça kendilerinden ne beklediğini, güzel bir kadın olmanın ne demek olduğunu bilir. Aynı şekilde pornografik yazarlara maruz kalan kadınlar da açıkça kendilerinden ne beklediğini, cinsel açıdan gergin hissetmenin tam aksine heyecan verici olmanın ne demek olduğunu bilir.

Bu edebi pornoculara ek olarak Millett, feministlere yönelik saldırıya öncülük eden iki ataerkil grup daha –neo-Freudcu psikologlar ve Parsoncu sosyologlar– saptadı. Her ne kadar Sigmund Freud'un cin-

10 A.g.e., s. 43-46.

sellik konusundaki açıklığı, insanların yatak odasında yaptıkları veya yapmadıkları hakkında konuşma isteği, başlangıçta daha iyi, daha çeşitli ve daha özgürleştirici cinsel ilişkilere doğru atılmış ilerici bir adım gibi görünse de Millett, öğrencilerinin Freud'un yazılarını "cinsiyetler arasındaki haksız ilişkiyi rasyonelleştirmek, geleneksel rolleri onaylamak ve mizaçla ilgili farklılıkları doğrulamak" için kullandıklarını iddia etti.¹¹ Benzer şekilde ünlü sosyolog Talcott Parsons'ın takipçileri de onun yazılarını, erkeksi ile kadınsı özellikler arasındaki farklılıkların toplumsal/kültürel olmaktan ziyade biyolojik/doğal olduğunu ve katı toplumsal cinsiyet dimorfizmi olmadan, toplumun şimdiki kadar iyi işleyemeyeceğini ileri sürmek için kullandılar. Toplumsal cinsiyet kimliklerinin ve davranışlarının "son derece yapay biyolojik tabana keyfi dayatmalardan" ziyade "cinsiyetler arasındaki gerçek biyolojik farklılıklara uyum olduğuna"¹² inanan Parsons'ın öğrencileri, kadınların erkeklere tabi kılınmasının doğal olduğunu tereddütsüz bir biçimde iddia ettiler.

Millett ünlü cinsiyetçilere yönelik tartışmasını iyimser bir notla bitirdi. 1970'lerde kadınların güçlerini yeniden topladıklarına inanıyordu. Yirminci yüzyılın feministleri, on dokuzuncu yüzyıldaki seleflerinin hatalarını tekrarlamamakta kararlıydılar. Millett çağdaş feminizmde, -kadınlara yönelik baskının temel kaynağı olan- sözde cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemini yok etmekte ve varoluşun her düzeyinde erkeklerle kadınların eşit olduğu yeni androjen bir toplum yaratmakta kararlı bir çaba gözlemledi. İlginç ve kayda değer bir not olarak, bu ideal toplumu yaratmanın, kadınların erkeklerden geçici olarak ayrılmasını gerektireceğini, böylece hem erkeklerin hem de kadınların, kadınların değerini daha iyi kavrayabileceğini belirtti. Millett gerçek androjen bir toplumun, her iki cinsiyetin de dışıye eril kadar yüksek değer verdiği bir toplum olduğunu söyledi.¹³

11 A.g.e., s. 178.

12 Herbert Barry III, Margaret K. Bacon ve Irwin L. Child, "A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization", *Selected Studies in Marriage and the Family* içinde, ed. Robert F. Winch, Robert McGinnis ve Herbert R. Barringer (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962), s. 267.

13 1970'lerde Millett, toplumun erkek ve kız çocukları için tek bir "cinsiyet özgürlüğü" standardına ve annelerle babalar için tek bir ebeveyn sorumluluğu standardına ihtiyaç duyduğunu ileri sürdü. Cinsel davranış ve ebeveynlik davranışı için tek bir standart olmaksızın erkeklerle kadınlar arasında eşitlik kısa ömürlü olmaya devam edecektir. (Millett, *Sexual Politics*, s. 62).

Shulamith Firestone

Millett gibi radikal-liberter feminist Shulamith Firestone da, kadının tabiyeti ve erkeğin tahakkümü odaklı cinsel / siyasi ideolojinin esas temelini, erkeklerle kadınların üremedeki rollerine dayandığını ileri sürdü. Ancak Firestone, Millett'in bu soruna yönelik çözümünün –erkeklerin seks deneyimlemesine izin veren ama kadınların bunu yapmasına izin vermeyen cinsel çifte standardın ortadan kaldırılmasının ve babalarla annelere çocuk yetiştirmede eşit sorumluluklar yükleyen ikili ebeveynlik sisteminin başlatılmasının– yetersiz olduğu kanaatindeydi. Ona göre, kadınların (ve erkeklerin) cinselliğini üremenin biyolojik zorunluluklarından özgürleştirmek ve kadınların (ayrıca erkeklerin) kişiliklerini toplumsal olarak inşa edilmiş, katı kadınlık ve erkeklik kısıtlamalarından azat etmek, cinsiyet/toplumsal cinsiyet sisteminde böylesine ılımlı reformlardan çok daha fazlasını gerektiriyordu. Hatta Firestone, insanların bu şekilde özgürleşmesini sağlamanın, büyük bir biyolojik ve toplumsal devrim gerektirdiğini söyledi: yapay (rahim dışı) üremenin doğal (rahim içi) üremenin yerini ve üyelerinin birbirini arkadaşlık veya hatta basitçe uygunlukları dolayısıyla seçtiği tasarlanmış ailelerin, üyelerinin birbiriyle genetik bağları içinde ve yoluyla oluşturulan geleneksel biyolojik ailenin yerini alması gerekiyordu.

Firestone biyolojik ailenin varlığının sona ermesiyle, başka şeylerin yanı sıra ebeveyn-çocuk enstetini yasaklayan Ödipal aile durumunun da sonunun geleceğini iddia etti. İnsanlar doğal “çokbiçimli sapkınlıklarına”¹⁴ geri döndüğünde ve yine her türden cinsel davranıştan haz almaya başladığında artık akraba evliliği denilen şey hakkındaki endişeler ortadan kalkacaktı. İnsanlar oral ve anal bölgelerinden erotik haz almayı yeniden keşfederken ve karşı cinsin yanı sıra hemcinsleriyle de cinsel ilişkiye girerken, biyolojik cinsiyete dair tasarımlar açısından çok önemli olan genital seks, cinsel deneyimlerin sadece bir türü –ve nispeten önemsiz bir türü– olacaktı.

Firestone insanların bilim ile teknolojiyi erkeklerle, beşeri bilimlerle sanatı kadınlarla bağdaştırdığına inanıyordu. Bu nedenle ona göre,

14 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1970), s. 59 [Türkçesi: *Cinselliğin Diyalektiği*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Payel Yayınları, 1993].

gerçeklik karşısında verilen "erkeksi tepki" "teknolojik tepkidir": "nesnel, mantıklı, dışa dönük, gerçekçi, bilinçli akılla (ego) ilgili, rasyo- nel, mekanik, pragmatik ve ayakları yere basan, istikrarlı."¹⁵ Bunun aksine gerçeklik karşısında verilen "kadınsı tepki" ise "estetik tepkidir": "özel, sezgisel, içe dönük, arzulu, hayali veya fantastik, bilinçaltıyla (id) ilgili, duygusal, hatta dengesiz (histerik)."¹⁶ Firestone ancak bahsi geçen biyolojik devrim eril ile dişi, erkeksi ile kadınsı arasındaki kesin çizgileri sürdürme ihtiyacını ortadan kaldırdığında, insanların bilimle sanat arasındaki uçurumu kapatabileceğini ileri sürdü. İnsanlar kendilerini, teknolojik ve estetik kategorilerinin, erkeksi ve kadınsı kategorileriyle beraber, Firestone'un "karşılıklı iptal – puf diye son bulan madde-antimadde çarpışması!"¹⁷ dediği yolla kaybolacağı androjen bir toplumda yaşarken bulacaklar. Firestone sonunda eril teknolojik modun "dişi estetik modun tasavvur ettiğini –yani bilgimizi dünya- da cehennem değil cenneti yaratmak için kullandığımız; erkeklerin hayatta kalmak için artık alın terleriyle çalışmak ve kadınların artık acı ve sancı içinde çocuk doğurmak zorunda kalmayacağı bir dünya- gerçekte üretebilecek"¹⁸ duruma geleceğini iddia etti.

Genel Olarak Radikal-Kültürel Feminizm

Radikal-kültürel feministler, radikal-liberter feministlerin aksine, androjenliği feminist bir ideal olarak desteklemiyorlardı. Onlara göre androjen kadın tam bir birey değil, sadece erkeksiliğin en kötü yön- lerinden bazılarını benimsemiş olan bir kadındı. Echols'e göre radi- kal-kültürel feministler androjenlik hedefinin yerine, kadınların "di- şiliğini" olumlama çağrısını yerleştirdi.¹⁹ Radikal-liberter feministler gibi kadınların hem erkeksi hem de kadınsı özellikler ve davranışlar sergilemesi gerektiğine hiç de inanmayan radikal-kültürel feministler, kadınların tam manasıyla dişi olmalarının onlar için daha iyi olduğu- nu varsayıyordu. Kadınların erkekler gibi olmaya çalışmaması gerek-

15 A.g.e., 175.

16 A.g.e.

17 A.g.e., s. 190.

18 A.g.e., s. 191, 242.

19 Echols, "The New Feminism of Yin and Yang", s. 440.

tiğini ifade ettiler. Tam tersine daha fazla kadın gibi olmaya çalışmalı, kültürel olarak kadınlarla ilişkilendirilen değerleri ve erdemleri ("bir-birine bağlılık, topluluk, ilişki, paylaşma, duygu, beden, güven, hiyerarşi olmaması, doğa, içkinlik, süreç, neşe, barış ve hayat") vurgulamalı ve kültürel olarak erkeklerle ilişkilendirilen değerleri ve erdemleri ("bağımsızlık, özerklik, akıl, irade, ihtiyat, hiyerarşi, tahakküm, kültür, aşkınlık, ürün, çilecilik, savaş ve ölüm") önemsizleştirmeliler.²⁰ Ayrıca, ideal olarak kadınlar, aralarındaki kültürel varyasyonlara rağmen, tek ve aynı dişi doğasını paylaştıklarını ve bunun üzerinde erkeklerin ne kadar az etkisi olursa o kadar iyi olacağını kavramalıdır.²¹ Hatta kimi radikal-kültürel feministler kadınların esas doğasının erkeklerinkinden daha iyi olduğunu ve kadınların erkekleri yönetmesi gerektiğini düşünüyordu ki bu tutum cinsiyet eşitliğini savunan liberal feministlerle onları karşı karşıya getiriyordu.

Mary Daly

Radikal-kültürel feminist Mary Daly *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* [Tanrı Babanın Ötesinde: Kadınların Kurtuluşu Felsefesine Doğru] adlı ilk önemli kitabında, Firestone'dan daha farklı bir mesaj verdi.²² Daly, tüm patriarkların paradigması olarak Tanrı'ya odaklandı ve hem erkekler hem de kadınlar Tanrı'yı bilinçlerinden çıkarmadıkça kadınların asla tam anlamıyla birey olmasına izin verilmeyeceğini iddia etti. Diğerleri üzerinde iktidar kurma kompleksi olan biri varsa onun Yahudilik, Müslümanlık ve özellikle Hıristiyanlıkta ortaya çıkan Yüce Tanrı olduğunu tekrar tekrar ileri sürdü. Bu Tanrı o kadar mesafeli ve uzaktır ki yeryüzünün ötesinde bir yerde ikamet eder; ki bu da başkaları üzerinde iktidar kurmanın kaçınılmaz olarak onlardan kopmaya yol açtığını akla getirir. İlginç biçimde bu yüce Tanrı'ya, bu topyekûn oluşa en yabancı olan, tamamen yoktan var ettiği doğal dünyadır. Bu nedenle üreme güçleri açısından

20 Alison M. Jaggar, "Feminist Ethics", *Encyclopedia of Ethics* içinde, ed. Lawrence Becker ile Charlotte Becker (New York: Garland, 1992), s. 364.

21 Linda Alcoff, "Cultural Feminism Versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13, no.3 (1988): s. 408.

22 Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973).

doğayla ilişkilendirilen kadınlar, hem Tanrı'nın hem de erkeklerin özne/benlik/ben rolüne karşı nesne/öteki/o rolünü oynar.²³

Daly, *Beyond God the Father*'da Uğursuz Tecavüz, Soykırım ve Savaş Üçlüsü dediği şeyin, tek bir patriarkta cinsiyetçilik, ırkçılık ve sınıfçılık birliklerini birleştirdiğinin önemle altını çizdi. İkinci önemli kitabı *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*'de²⁴ (1978) [Jin/Ekoloji: Radikal Feminizmin Meta-Etiği] Daly, bu iddiayı daha ayrıntılı bir şekilde açıkladı ve bu Uğursuz Üçlünün, bu tek patriarkın, tek bir temel mesajı olduğunu iddia etti: "genellikle (cesetle cinsel temas gibi) açık eylemlerin alenen gösterdiği, cesetlere takıntı ve sıklıkla erotik çekim ve uyarılma" olarak tanımlanan nekrofil.²⁵ Daly, *Beyond God the Father*'da kadınların mağduriyet ahlakını benimsedikleri sürece muvaffak olamayacaklarını vurgularken, *Gyn/Ecology*'de kadınların ataerki içinde kaldıkları müddetçe hayatta bile kalamayacaklarının altını çizdi. Erkekler sadece kadınların zihnini bulandırmakla kalmıyor aynı zamanda "Hinduların satı geleneği, Çinlilerin ayak bağlama geleneği, Afrikalıların kadın sünneti [*metinden aynen*], Avrupalıların cadı yakma ve Batılıların jinekoloji" gibi uygulamaları yoluyla bedenlerini de yok etmeye çalışıyor.²⁶

Gyn/Ecology'de Daly, *Beyond God the Father*'da kullanmış olduğu, kişilerin "John Travolta ve Farrah Fawcett-Majors birbirine selobantla yapışmışçasına" idealize edildiğini ve çarpıtıldığını düşünmeye başladığı androjenlik de dahil bazı kavramları reddetmeye karar verdi.²⁷ Daly kadınsılığa dair geleneksel anlayış üzerine daha fazla düşündükçe, kadınların kadınsı olmaya çalışmaması gerektiğine daha fazla ikna oldu. Bunun yerine hem besleyicilik, şefkat ve nezaket gibi olumlu kadınsı niteliklerini hem de sığılık, kıskançlık ve gösteriş merakı gibi

23 Belki de Daly, sadece gücünü başkaları üzerinde göstermekle ilgilenen yüce bir Tanrı'nın imgesinde şekillenmek yerine yakın bir Tanrı'nın kadınlara kendi imgelerinde gelişme gücü aşıladığını söylemek istiyordu.

24 Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978).

25 *A.g.e.*, s. 59.

26 *A.g.e.*, s. 107-312. Not: "Afrikalıların kadın sünneti" tartışmalı bir ifadedir. Bazı yorumcular bu uygulamaya daha ziyade "FGM" [kadın genital mutilasyonu] veya daha az aşağılayıcı bir şekilde "klitoris kesilmesi" demektedir. Ne denirse densin çoğunlukla feministler bu uygulamaya karşıdır.

27 *A.g.e.*, s. xi.

olumsuz kadını niteliklerini ataerki inşa ettiğinden kadınların, kadınsılığın açıkça kötü yönlerinin yanı sıra sözde iyi olanları da reddetmesi gerektiğini ileri sürdü. Daly tüm kadını özelliklerin kadınları ataerki zindanının daha da derinliklerine kapatmak amacıyla biçimlendirilmiş "erkek yapımı inşalar" olduğunu ifade etti.²⁸

Eleştirmen Ann-Janine Morey-Gaines'e göre Daly, "kadınsılık" ile "dişilik" arasındaki farklılıkları ayrıntılı bir şekilde ifade etmek üzere Jerzy Kosinski'nin "boyalı kuş" imgesini kullandı. Kosinski alelade bir kuşu tüylerini parlak renklere boyayıp hapseden bir bekçiyi anlatır. Sonunda kuşun sıradan ve doğal görünen akranları onu kıskançlıktan paramparça eder. Kosinski'nin imgesini tersine çeviren Daly, kadınlar söz konusu olduğunda sıkıntı çekenin (Daly'nin evcilleştirilmiş, evcimenleştirilmiş, kadınsılaştırılmış dişiler olarak gördüğü) suni, boyalı kuşlar değil, (yine Daly'nin "vahşi dişiler" dediği) doğal, sade görünlü kuşlar olduğunu ileri sürdü. Daly'ye göre boyalı kuşlar "Babacığın" onları süsleyip püsleyip ihtişamlı bir şekilde giydirmesine, allayıp pullayıp güzel kokular sürmesine, kuşak bağlayıp korse takmasına izin veren kadınlardır. "Babacığın" gerçek, doğal kadınları –yani, patriarkların olmasını istediği gibi olmayı reddeden, ne olursa olsun kendileri olmakta ısrar eden ve ataerki boyayı hem akıllarından hem de bedenlerinden silen kadınları– yok etmek için gönderdiği kadınlardır.²⁹

Daly, *Gyn/Ecology*'nin son sayfasını kaleme alırken, androjen kişi idealinin yerine, erkeksiliğin ve kadınsılığın ötesinde yaşayan "vahşi dişi" idealini bütünüyle yerleştirmişti. Bütün olmak için kadının, ataerkinin onun için inşa ettiği sahte kimlikten –kadınsılıktan– sıyrılması gereklidir. Daly, kadının işte o zaman kendini, en başından beri ataerki yerine anaerki düzende yaşasaydı olacağı kişi olarak deneyimleyeceğini söyledi.

Bir diğer önemli eseri *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*'de³⁰ Daly, değerleri yeniden değerlendirmeyi sürdürdü. Bu kitapta Daly,

28 A.g.e., s. 68.

29 Bkz. Ann-Janine Morey-Gaines, "Metaphor and Radical Feminism: Some Cautionary Comments on Mary Daly's *Gyn/Ecology*", *Soundings* 65, no. 3 (sonbahar 1982): s. 347–348.

30 Mary Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy* (Londra: Women's Press Ltd., 2001).

erkeklerin kadınlardan “beslendiğini”, onları zayıf, narin, hatta anoreksik kıldıklarını söyledi. Kadınlar güçlenmek için androjenlik tuzağına direnmelidir. Tanrı’nın onlara bahşettiği eşlere tamamen bağımlı olan patriarklar, kadınları kendi yanlarında tutmak için onlara son çare olarak androjenliği sunmaktadır: “Gelin, birlik olalım. Erkeksilik ve kadınsılık bir arada!” Daly kadınların, erkeklerin açıkça kadınlara dair iyi olan ne varsa kendilerine mâl etme taktığı olan bu türden davetkâr sözlere aldanmaması gerektiğini söyledi.

Pure Lust’ta Daly kadınlara, kadınların özgürleşmesine ket vurmuş olan bazı eski ifadeler için yeni anlamlar sundu. “Şehvet” kelimesi buna bir örnektir. Daly şunları yazdı: “Şehvetin, seks düşkünü ataerkideki klasik anlamı iyi bilinmektedir. ‘Özellikle zevk düşkünü vahşi bir karakterin cinsel arzusu’ anlamına gelir: ‘seks düşkünlüğü, şehvetlilik.’”³¹ Daly o halde şehvetin yalnızca, kadınlara öfkeli kölelik ahlakına sahip bir toplumda yaşadığımız için kötü olduğunu söyledi. Daly, onun yerine ataerkil olmayan bir toplumda yaşasaydık, şehvetin “zindelik”, “doğurganlık”, “ihtiras”, “şevk” ve “heves” gibi iyi anlamlara geleceğini söyleyerek sözlerini sürdürdü.³² Daly dolayısıyla *Pure Lust*’un şehvetli kadınlarının, *Gyn/Ecology*’nin vahşi dişileri; “aygırların kanunları, beylerin payeleri, horozların ilkeleri, rüşvetçilerin takıntıları, kalleşlerin talimatları, zamparaların ve âlemcilerin yönetmelikleri... sıkıcı bürokrasileriyle biçimlendirilmiş/çerçeveleştirilmiş” erkeklerin “sadotoplumunun” kurallarıyla yönetilmeyi reddeden evcilleştirilememiş kadınlar olduğunu söyledi.³³

Radikal-Liberter ile Radikal-Kültürel Feministler Arasındaki Tartışmalar

Cinsellik

Ann Ferguson cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi değil müstakil olarak seks konusunda, radikal feminist temsiller meselesi üzerine aydınlatıcı

31 A.g.e., s. 2.

32 A.g.e., s. 2-3.

33 A.g.e., s. 35.

yazılar yazdı. Ferguson'un çalışmasına dair kafa karıştırıcı bir tartışmadan kaçınmak adına, onun kullandığı ifadelerin yerine, "radikal-liberter" ile "radikal-kültürel" terimlerini koyuyoruz. Ferguson'a göre, "radikal-liberter" feministlerin cinselliğe bakışı şöyledir:

1. Diğer cinsel pratiklerin yanı sıra heteroseksüelliğin özelliği de bastırmadır. Ataerkil burjuva cinsellik normları, cinsel azınlıkları damgalayarak ve böylece çoğunluğu "saf" ve kontrol altında tutarak herkesin cinsel arzularını ve hazlarını bastırır.

2. Feministler cinsel azınlıkları damgalayan ve bu şekilde herkesin özgürlüğünü kısıtlayan tüm kuramsal analizleri, yasal kısıtlamaları veya ahlaki yargıları reddetmelidir.

3. Feministler olarak bizler, bize haz ve tatmin sağlayan her ne ise onu uygulama hakkını talep ederek dışı cinselliği üzerindeki kontrolü geri kazanmalıyız.

4. İdeal cinsel ilişki, hangi yolu seçerlerse seçsinler birbirlerinin cinsel hazzını ve tatminini azamiye çıkarmayı kabul eden ve buna tam anlamıyla rıza gösteren eşit partnerler arasında gerçekleşir.³⁴

Yine Ferguson'a göre radikal-kültürel feministlerin cinselliğe bakışı bunun aksine şöyledir:

1. Heteroseksüel cinsel ilişkiler genel olarak, kadınlara karşı eril cinsel şiddeti destekleyen (erkekleri özne/efendi; kadınları nesne/köle olarak) cinsel nesneleştirme ideolojisine dayanır.

2. Feministler eril cinsel şiddeti destekleyen veya normalleştiren tüm cinsel pratikleri reddetmelidir.

3. Feministler olarak bizler, erkeklerinkinden farklılık –yani yankınlığa daha fazla performansa daha az ilgi– gösteren cinsel önceliklerimizle alakadar olarak dışı cinselliği üzerindeki kontrolü geri kazanmalıyız.

³⁴ Ann Ferguson, "Sex War: The Debate Between Radical and Liberal Feminists", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10, no. 1 (sonbahar 1984): s. 109.

4. İdeal cinsel ilişki, duygusal olarak ilişkiye dahil olan ve kutulmuş rollerle ilişkiye dahil olmayan, tam anlamıyla rıza gösteren eşit partnerler arasındadır.³⁵

Göreceğimiz üzere cinsellik üzerine bu iki zıt görüş, radikal-liberter ile radikal-kültürel feministler arasında pek çok hararetli tartışma yaşanmasına yol açmıştır.

Pornografi ve Fuhuş

Pornografi

Pornografinin kullanımı, kötüye kullanımı ve yanlış kullanımı, radikal-liberter ile radikal-kültürel feministleri bölmeye devam eden cinsellikle ilgili meselelerden biridir. Bugün olduğu gibi geçmişte de radikal-liberter feministler kadınlara seks konusundaki korkularını aşmak, cinsel arzu uyandırmak ve cinsel fanteziler kurmak üzere pornografiden yararlanmaları çağrısında bulunuyordu. Kadınların, şiddet içerenler de dahil, her türden pornografiyi izlemek ve bunlardan keyif almak konusunda kendilerini özgür hissetmeleri gerektiğini ileri sürüyorlardı. Hatta kimi radikal-liberter feministler kadınları, erkeklerin yatakta kadınlara "istediklerini yaptıkları" tecavüz fantezileri bile kurmaya davet etti. Gerçek tecavüzle tecavüz fantezisi arasında fark olduğunu ifade ettiler. Erkek arkadaşıyla Scarlett O'Hara-Rhett Butler seks oyunları oynamaktan cinsel haz alan bir kadın, adam ona gerçekten tecavüz etmeye kalkıştığı takdirde bağırarak karşı çıkacaktır. Bir kadının güç oyunlarının seksi onun için "seksi" kılan şeylerden biri olup olmadığını keşfetmek istemesi, gerçek hayatta eril şiddetin nesnesi olmayı arzuladığı anlamına gelmez.³⁶ Radikal-liberter feministler, feministlerin pornografiyi kınamak yerine tamamen açık fikirli bir şekilde ve savunmaya geçmeksizin incelemeye girişmeleri, öfkelerini tecavüzcülere saklamaları gerektiğini söylediler.

35 A.g.e., s. 108.

36 Bkz. Christina Hoff Sommers ile Marilyn Friedman arasındaki tartışma, Marilyn Friedman ve Jan Narveson, ed., *Political Correctness: For and Against* içinde (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995), s. 36-37.

İşe bakın ki radikal-liberter feministlerin pornografiyi savunmaları sadece, radikal-kültürel feministlerin muhalefetlerini artırmaya yaradı. Radikal-kültürel feministler, cinsellikle toplumsal cinsiyetin aynı baskıcı toplumsal güçlerin ürünü olduğunu vurguladı. Toplantı odasında kadına karşı toplumsal cinsiyet ayrımcılığıyla yatak odasında kadınların cinsel nesneleştirilmeleri arasında bir fark yoktur. Her iki durumda da kadının uğradığı zarar, erkeklerin onlar üzerindeki iktidarıyla ilgilidir. Radikal-kültürel feministlere göre pornografi, kadının erkeğin kölesi, yardımcısı, bakıcısı ve oyuncuğu olma sözde "münasip" rolü konusunda ataerkil propagandadan başka bir şey değildir. Erkekler kendileri için varken kadınlar erkekler için vardır. Erkekler özne, kadınlar nesnedir.

Pornografik temsillere maruz kalmanın erkeklerin ya kadınların kendilerine zarar vermesine ya da karakterlerini karalamalarına doğrudan yol açtığını kanıtlamak isteyen radikal-kültürel feministler, ayrımcılık karşıtı yasaların kadınları korumasını sağlamaya çabaladılar. Pornografiyi "kadınların acı, aşağılanma veya tecavüzden keyif alıyor-muş gibi; bağlanmış, kesilmiş, sakatlanmış, berelenmiş veya fiziksel olarak incitilmiş şekilde; cinsel teslimiyet veya biat veya sergileme pozlarında; nesnelerle veya hayvanlarla penetre edilen beden parçalarına indirgenmiş vaziyette veya aşağılama, yaralama, işkence senaryolarına dahil edilerek kirli veya aşağı olarak gösterildiği; bu koşulları cinsel içerikli kılan bir bağlamda kanayan, bereli veya yaralı kadınların cinsel nesneler, şeyler veya metalar olarak insanlıktan çıkarılmalarını da içeren görsellerle veya kelimelerle cinsel yönden açıkça tabiyeti" olarak tanımlayan Andrea Dworkin ile Catharine MacKinnon gibi feminist düşünürlerin peşinden gittiler.³⁷

Pornocular sistematik olarak kadınları tam anlamıyla insan değilmiş gibi ve dolayısıyla erkeklerden daha az saygı ve iyi muamele hak ediyormuş gibi gösterdiklerinden radikal-kültürel feministler, onların cinsel ayrımcılık failleri olarak, kadınların yurttaşlık haklarını ihlal et-

37 Catharine A. MacKinnon, "Francis Biddle's Sister: Pornography, Civil Rights, and Speech", *Feminism Unmodified: Disclosures on Life and Law* içinde (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), s. 176.

tikleri için suçlu görülmesi gerektiğini ileri sürdüler.³⁸ Bu nedenle bir kadın (veya erkek, çocuk ya da transseksüel) pornografik bir performansla zorlanırsa, ona pornografi dayatılırsa veya pornografik bir içerik yüzünden tecavüze veya saldırıya uğrarsa, herhangi bir pornocuya veya porno şirketine karşı dava açma hakkı tanıyan gerekçeye sahip sayılmalıdır. Dahası, herhangi bir kadın tüm kadınlar adına pornografideki seks kölesi tacirlerine karşı hukuki dava açabilmelidir.³⁹ Pek çok radikal-kültürel feministe göre, pornocuların ceplerini boşaltmak, feministler için pornocuların isteyerek yaydıkları mizojinik ideolojiyle mücadele etmenin en iyi yoludur.

Her ne kadar kimi radikal-kültürel feministler, en çok da MacKinnon ve Dworkin, Minneapolis ve Indianapolis gibi şehirlerde pornografi karşıtı düzenlemelerin kabul edilmesinde başlangıçta başarılı olsalar da, radikal-liberter ve liberal feministlerden oluşan Sansür Karşıtı Feminist Komite (FACT) adlı bir koalisyon, onlara karşı çalışmak üzere feminist olmayan ifade özgürlüğü taraftarlarına katıldı. Büyük ölçüde FACT'ın çabaları sayesinde, ABD Yüksek Mahkemesi neticede Minneapolis ve Indianapolis'te kabul edilen pornografi karşıtı hükümlerin anayasaya aykırı olduğuna hükmetti.⁴⁰ FACT'ın mevzuatın feshedilmesi için çalıştığı dönemde üyeleri, "kadınların açık tabiyeti" gibi ifadelerin bağlamdan bağımsız, sabit bir anlamı olmadığına ısrar etti.⁴¹

Radikal-liberter feministlerin şiddet içerikli olanlar da dahil pornografiyi kabul ediyor görünmeleri karşısında hayrete düşen radikal-kültürel feministler daha sonra radikal-liberter feministleri yanlış bilinçle, erkeklerin kadınlara satmaya hevesli oldukları yalanı yutmakla itham ettiler. Kısa sürede radikal-liberter ile radikal-kültürel feministler arasında patlak veren cinsellikle ilgili şiddetli tartışmalar,

38 Catharine A. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no. 3 (ilkbahar 1982): s. 533.

39 Ek I, Minneapolis, Minnesota, Yönetmelik, başlık 7, bölüm 139, 1, değişiklik 39.10.

40 Stuart Taylor Jr., "Pornography Foes Lose New Weapons in Supreme Court", *New York Times*, 25 Şubat 1986, s. 1.

41 Nan D. Hunter ve Sylvia A. Law, Sansür Karşıtı Feminist Komite (FACT) Bilirkişi Raporu vd. ABD Temyiz Mahkemesi Yedinci Dairesine, *American Booksellers Association, Inc vd.. v. William H. Hudnut III vd.* (18 Nisan 1985): s. 9-18.

1982 Barnard Koleji Cinsellik Konferansı'nda doruk noktasına ulaştı. Aralarında sadomazoşist ve butch-femme⁴² ilişkiler yaşayan lezbiyenlerin, biseksüellerin, seks endüstrisi çalışanlarının (fahişeler, porno modelleri, striptizciler) ve erkeklerle kadınlar arasında rıza dahilinde yaşanan her tür cinsel ilişkinin hazlarını savunmaya hevesli heteroseksüel kadınların da bulunduğu bir radikal-liberter feministler koalisyonu, radikal-kültürel feministleri aşırı ahlakçı olmakla suçladılar. Bu suçlamaya cevaben radikal-kültürel feministler tam tersine, –sevgi dolu veya en azından yaşamı olumlayıcı cinsel ilişkiler sırasında kadınların entegre edildiği, tesis edildiği veya odaklanıldığı cinsel olarak açık tasvir ve tariflerini ifade eden– “erotika” terimi ile –nefret dolu hatta ölüm güdümlü cinsel ilişkiler sırasında kadınların parçalandığı, parçalara ayrıldığı veya zihninin karıştırıldığı cinsel olarak açık tasvir ve tariflerini ifade eden– “thanatica” terimi arasındaki farkı ifade edebilecek düşünceli kadınlar olduklarını öne sürdüler.

Radikal-liberter feministler radikal-kültürel feministlerin, “vanilya” seksi –nazik, şefkatli bir temas barındıran, yan yana (kimsenin üstte veya altta olmadığı) seksi– kadınlar açısından iyi olan tek seks türü olarak gösterme hatasına düştüklerini ileri sürdüler. Radikal-liberter feministler neden kadınların seksin tek bir çeşidiyle sınırlanması gerektiğini sordular? Dizginler kadınların eline verildiğinde kimi kadınlar vanilya seksi diğerleri sert seksi –örneğin acının hazzı artırdığı ilişkileri– tercih edebilir. Hiçbir kadına, hakiki bir feminist olmak istiyorsa kendini sadece belli türde cinsel ilişkilerle sınırlaması gerektiği söylenmemelidir.⁴³ Radikal-kültürel feministler bu akıl yürütme biçimine yine, radikal-liberter feministlerin hakiki feministler olmadıklarını, kulaklarını pornografinin kadın nefreti içeren mesajına isteyerek kapatan ataerkinin aldatılmış piyonları olduğunu söyleyerek cevap verdi. Radikal-liberter ile radikal-kültürel feministler arasındaki uçurum genişlerken Barnard Konferansı çok geçmeden dağıldı.

1982 Barnard Koleji Cinsellik Konferansı'nın başarısızlığa uğramasının üzerinden otuz yıldan uzun bir süre geçti. Ancak neyin “feminist

42 Eril (*butch*) ve dişi (*femme*) geleneksel heteroseksüel dinamiklerin bir benzerini kabul eden lezbiyen ilişki biçimi. (e.n.)

43 MacKinnon, “Feminism, Marxism, Method, and the State”, s. 533.

seks" sayıldığı konusundaki tartışma devam ediyor ve görünüşe göre radikal-liberter görüş üstün geliyor. KaeLyn'in "Feminist Porn: Sex, Consent and Getting Off" başlıklı blog yazısını ele alalım. KaeLyn "Kapalı kapılar ardında gerçekten yaşananlarla, 'iyi bir feministin' yatak odası politikasının nasıl olması gerektiğine dair düşünceleri arasında denge kurmaya çabalayan bir sürü feminist kadınla konuştum. Rızası olan bir partnerle BDSM, strapon seks ve seks oyuncakları, cinsiyet değişimi oyunu, tecavüz ve ensest tabusu, anaakım pornografi ve diğer sapkın cinsel tabulardan zevk almak insanı kötü bir feminist veya ikiyüzlü yapmaz. Tam tersine feminizm, kendimle ve başkalarıyla seksi sevmeme, cinsel yönelimlerimi kabullenmeme ve beni neyin tahrik ettiğini bulmama imkân veren şeydir... Buna feminist değil nasıl denir?"⁴⁴

Yazı konusunda yorumda bulunan doksan sekiz kişinin çoğu, KaeLyn ile şu ya da bu şekilde hemfikir. Örneğin yorumda bulunanlardan Ashley, radikal-kültürel feministlerin "yargılayıcı" olabildiğini, "bdsml ve bağlama konusunda olumsuz görüşler" beyan ettiklerini söyledi.⁴⁵ Açıkça radikal-kültürel feministlerin cinsel ilişkiler konusundaki tutumunu paylaşmayan Ashley yorumunu şu açıklamayla sonlandırdı: "Bazen iktidar dinamiklerini tanımak ve onlarla oynamak/onlara meydan okumak, seks tamamen Enya, bulutlar ve yavru köpek kuyruklarından ibaretmiş (veya böyle olması gerekiyormuş) gibi yapmaktan çok daha radikaldir."⁴⁶ Birkaç hararetle atışmaya rağmen, yazıyla ilgili yorumların genel tonu tartışmacı veya düşmanca olmaktan çok medeni, saygılı ve anlayışlıydı.

Fuhuş

Radikal-liberter ile radikal-kültürel feministleri karşı karşıya getirmeyi sürdüren cinsellikle alakalı bir başka mesele, fuhşun bir meslek olup olmadığı ve hatta kabul edilebilir bir meslek olup olmadığı veya açıkça kadınlara yönelik genel cinsel baskının bir örneği olup olmadığıdır.

⁴⁴ KaeLyn, "Feminist Porn: Sex, Consent, and Getting Off", *Feministe*, 23 Temmuz 2008, <http://www.feministe.us/blog/archives/2008/07/23/feminist-porn-sex-consent-and-getting-off>.

⁴⁵ A.g.e.

⁴⁶ A.g.e.

Yukanda belirtildiği üzere Dworkin ve MacKinnon pornografiyi kadınlara yönelik baskının güçlü bir kaynağı olarak kınadılar. Bunu yaparken fuhşu pornografinin canlı bir mizansenisi olarak sundular. Çoğu radikal-kültürel feminist bu konuda hemfıkirdi ama radikal-liberter feministler buna karşı çıktı. Fuhşun açıkça seks işçiliği olduğunu, kadınların cinselliklerini özgürce ifade etmelerini engelleyen geleneksel ataerkil ahlaki değerlerin altını oyan bir tür özgürleştirici emek olduğunu söylediler. Bu görüşü benimseyen örgütlerden birinin adı CO-YOTE'idi ("Call Off Your Old Tired Ethics) [Eski Bitik Etiğinize Son Verin], 1970'lerin sonunda ve 1980'lerin başında bir hayli taraftarı vardı.⁴⁷

Daha sonra 1990'larda ve 2000'lerde başkalarının yanı sıra radikal-kültürel feministler bir kez daha fuhşun kadınlara zarar verdiğini gösterip küresel seks kölesi ticaretinin kötülüklerini vurguladılar. Uluslararası Adalet Misyonu gibi inanç temelli gruplarla ittifak kuran bu çağdaş radikal-kültürel feministler, kadınlarla kız çocuklarını cinsel kölelikten kurtarmaya çabaladılar. Pek çok radikal-liberter feministin görüşüne göre, ne yazık ki kullandıkları bazı taktikler geri tepti. Emily Bazelon, 2016'da *New York Times Magazine*'de yayınlanan bir yazısında Hindistan ve Endonezya'da fuhşa karşı alınan sıkı tedbirlerin kız çocuklarıyla kadınların "sınır dışı edilmesiyle, onlara kötü davranılan kurumlarda alıkonulmalarıyla ve polisle seks yapmaya zorlanmalarıyla" sonuçlandığını bildirdi.⁴⁸ Bu durum ayrıca HIV/AIDS'in yayılmasını önleme çabalarının da zayıflamasına yol açtı. Bazelon, ABD Başkanı George W. Bush geliştirmekte olan ülkelerde HIV/AIDS'in önlenmesine ve tedavisine 15 milyar dolar tahsis ettiğinde, pek çok kadın hakları aktivistinin bu fonları bağlayıcı koşulları sebebiyle geri çevirdiğini söyledi. Fonu alanların, fahişelere bedava prezervatif dağıtımalarını yasaklayan bir "fuhşla mücadele taahhüdü" imzalaması gerekiyordu.⁴⁹ Kadın hakları aktivistleri, bir kadının cinsel hizmetlerini satmasını önlemektense onu HIV/AIDS'den korumanın daha iyi olduğunu belirterek Bush yönetimine itiraz ettiler.

47 Emily Bazelon, "Should Prostitution Be a Crime?" *New York Times Magazine*, 8 Mayıs 2016, s. 38.

48 A.g.e., s. 39.

49 A.g.e., s. 40.

Bazelon günümüzde ABD’de fuhuş/seks işçiliği tartışmasının genel olarak “uluslararası hukuk sistemleri arasında bir seçim” olarak sunulduğunu söyledi.⁵⁰ Fuhuş/seks işçiliğine yönelik –İsveç menşei olduğundan ve ardından (Kanada ve Kuzey İrlanda’ya yayılmadan önce) Norveç ve İzlanda’da benimsendiğinden “Nordik model” olarak adlandırılan– bir yaklaşım, bu hizmeti satan kız çocuklarıyla kadınların yerine seks satın alan erkeklerin cezalandırılmasını vurguluyordu.⁵¹ Ancak Uluslararası Af Örgütü’ndeki kadın hakları aktivisti kadınlar, bu görüşte kadın dostu uygulamanın işe yaramadığını ileri sürdüler. Erkek müşterilerin üzerine fazla gidilmesi fuhuşu, tecavüzcülere ve cinsel istismarcılara karşı fahişeleri korumanın neredeyse hiç mümkün olmadığı yeraltına itti.

Nordik modelin aksine 1999’da Avusturalya ve 2003’te Yeni Zelanda tarafından benimsenen model, ülkelerin fuhşa karşı kendi ceza yasalarını yürürlükten kaldırarak “rıza gösteren yetişkinleri seks satın almakta ve satmakta serbest bıraktı ayrıca genelevlerin diğer işyerleri gibi çalışmasına izin verdi.”⁵² Bazelon, bu yasaların kaldırılmasını takiben “seks işçiliği oranının ‘değişmeden kaldığını’, fahişeler arasında prezervatif kullanımının yüzde doksan dokuzu geçtiğini ayrıca depresyon ve streslerinin azaldığını” belirtti.⁵³ Uluslararası Af Örgütü’ne göre Avustralya ve Yeni Zelanda fahişelere “bağımsız olarak faaliyet göstermeleri, gayriresmî kooperatiflerde örgütlenmeleri ve çalışma ortamlarını kontrol edebilmeleri için” daha fazla imkân tanıdı.⁵⁴

Radikal-kültürel feministlerin geleneksel “fuhuşu yasallaştırmanın daha fazla cinsel eşitsizliğe yol açarak kadınlara zarar vereceği”⁵⁵ savı halen etkili olsa da, bu sav radikal-liberter feministlerin, fuhuşu gerçekten kadın dostu bir şekilde yasallaştırmanın seks satan ve satın alan kişilerin menfaatine olacağı yönündeki tutumuna karşı güç kaybediyor gibi görünüyor. Bazelon şu yorumda bulundu:

50 A.g.e.

51 A.g.e.

52 A.g.e., s. 42.

53 A.g.e.

54 Akt. A.g.e., s. 43.

55 A.g.e.

Kimin sesine kulak verileceği, kimin kimin adına konuştuğu ve ceza hukukunun gücüne ne zaman başvurulacağı konusundaki bu çekişmede, seks işçilerinin hakları hareketi cezalandırmaya ve utanca karşı bir isyandır. Nadiren saygı gören bir gruba saygı duyulmasını talep eder, ancak insanlara saygı duyarsanız onlara gerçekten yardımcı olabileceğiniz konusunda ısrarcıdır.⁵⁶

Doğal Üremeye Karşı Yapay Üreme

Radikal-liberter ve radikal-kültürel feministlerin, sadece cinsel kimlik ve davranış konusunda değil, nadir istisnalar dışında (bkz. aşağıda Marge Piercy) üreme konusunda da farklı görüşleri bulunmaktadır. Radikal-liberter feministler, kadınların uygulanabilir olduğunda doğal üreme biçimlerinin yerine yapay olanı koymaları gerektiğini düşünürler. Kadınlar üremeye fiziksel olarak ne kadar az dahil olurlarsa, toplumun verimli süreçlerine katılmak için o kadar fazla vakitleri ve enerjileri olacağına inanırlar. Radikal-liberter feministlere göre bebek yapmak kesinlikle kariyerlerinde başarılı olmak isteyen kadınların yararına değildir.

Shulamith Firestone

Radikal-liberter feminist Shulamith Firestone *Cinselliğin Diyalektiği* adlı kitabında, kadınların sistematik tabiyeti olarak tanımlanan ataerkinin kökeninin, cinsiyetler arasındaki biyolojik eşitsizlikte yattığını ileri sürdü. Kadınların üremedeki rolüne dair düşünceleri onu, Karl Marx ile Friedrich Engels'in materyalist tarih kuramının feminist uyarlamasına sevk etti. Marx ile Engels tarihin itici gücü olarak ekonomik sınıf mücadelesine o kadar odaklanmışlardı ki Firestone'un "cinsiyet sınıfı" olarak adlandırdığı şeye gösterdikleri ilgi çok yetersiz kaldı. Firestone tarihsel materyalizmin, ekonomik sınıftan çok cinsiyet sınıfına odaklanan feminist bir versiyonunu geliştirerek bu yanlışlığı telafi etmeye niyetlendi.

Firestone'un Marksist yöntemi kendi teorisine nasıl dahil ettiğini kavramak için, onun tarihsel materyalizm tanımını Engels'inkiyle kar-

56 A.g.e., s. 57.

şılaştırmamız yeterli olacaktır. Engels tarihsel materyalizmi, "tarihin gidişatına dair, tüm tarihsel olayların nihai sebebini ve büyük itici gücünü, toplumun ekonomik gelişiminde, üretim ve takas biçimlerindeki değişikliklerde, neticesinde toplumun farklı sınıflara bölünmesinde ve bu sınıfların birbirlerine karşı mücadelelerinde arayan bakış" olarak tanımlıyordu.⁵⁷ Firestone Engels'in tanımını şu şekilde yeniden düzenledi:

Tarihsel materyalizm tarihin gidişatına dair, tüm tarihsel olayların nihai nedenini ve büyük itici gücünü cinselliğin diyalektiğinde –doğurgan üreme için toplumun iki farklı biyolojik sınıfa ayrılması ve bu sınıfların birbirleriyle mücadelelerinde– bu mücadelelerin evlilik, üreme ve çocuk bakımı biçimlerinde yarattığı değişikliklerde; bununla bağlantılı olarak fiziksel anlamda farklılaşmış diğer sınıfların (kastlar) gelişiminde; ve (ekonomik-kültürel) sınıf sistemine evrilen, cinsiyete dayalı ilk işbölümünde arayan bakıştır.⁵⁸

Diğer bir deyişle Firestone'a göre, üretim ilişkilerinden çok üreme ilişkileri tarihin itici gücüdür. İlk sınıf ayrımının kökeni, erkeklerle kadınların farklı üreme rollerinde yatar; ekonomik ve ırksal sınıf farklılıkları, cinsiyet sınıfı farklılıklarından türemiştir.

Nasıl ki Marx işçilerin kurtuluşunun ekonomik bir devrim gerektirdiği sonucuna vardıysa hemen hemen aynı şekilde Firestone da kadınların kurtuluşunun biyolojik bir devrim gerektirdiği sonucuna vardı.⁵⁹ Ekonomik sınıf sistemini yok etmek için üretim araçlarını ele geçirmesi gereken proletarya gibi, kadınlar da cinsel sınıf sistemini bertaraf etmek için üreme araçlarının kontrolünü ele geçirmek zorundadır. Komünist devrimin nihai hedefi, sınıfsız bir toplumda sınıf

57 Friedrich Engels, *Socialism: Utopian or Scientific*, akt. Firestone, *The Dialectic of Sex*, s. 11–12.

58 Firestone, *The Dialectic of Sex*, s. 12.

59 Biyolojinin kadınlara yönelik baskının sebebi olduğu iddiası, kadınların biyolojisinin kaderleri olduğu iddiası gibi görüldüğünden bu iki iddia arasındaki farkı vurgulamakta fayda var. Muhafazakârlar doğanın kısıtlamalarının zorunlu olarak var olduğuna inanırken radikal-liberter feministler kısıtlamaları aşmanın kadınların elinde olduğunda ısrar eder. Bazı muhafazakâr görüşler için bkz., George Gilder, *Sexual Suicide* (New York: Quadrangle, 1973); Lionel Tiger, *Men in Groups* (New York: Random House, 1969). Feminist bir görüş için bkz. Mary Vetterling-Bruggin, ed., *"Femininity", "Masculinity", and "Androgyny"* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1982).

farklılıklarını silmekken, feminist devrimin nihai hedefi de androjen bir toplumda cinsel farklılıkları silmektir. Firestone, teknoloji doğal üremenin biyolojik sınırlarının üstesinden gelir gelmez, kimi insanların rahını diğerlerinin penisi olması biyolojik gerçeğinin “artık kültürel olarak bir önemi kalmayacağını” söyledi.⁶⁰ İnsanın üremesi için cinsel ilişki artık gerekli olmayacak. Yumurtalar ve sperm tüpte birleştirilecek ve embriyolar kadınların bedenlerinin dışında geliştirilecek.

Firestone kadınlar eğitim, hukuk ve siyaset alanında ne kadar eşitlik elde ederse etsin ve kamu sektörüne kaç kadın girerse girsin, doğal üreme norm olmaya, yapay veya yardımcı üreme teknikleriyle istisna olmaya devam ettiği sürece kadınlar açısından temelde hiçbir şeyin değişmeyeceğinde ısrar etti. Firestone doğal üremenin ne kadınların ne de bu şekilde dünyaya gelen çocukların yararına olduğunu ileri sürdü. Toplumda sıklıkla sözü geçen doğurma sevinci, ataerkil bir efsanedir. Hatta hamilelik “barbarcadır” ve doğal doğum “en iyi ihtimalle gerekli ve tolere edilebilir” ve en kötü ihtimalle “balkabağı sıçmak gibidir.”⁶¹ Firestone ayrıca doğal üremenin başka kötülüklerin, özellikle insanlar arasında düşmanlık ve kıskançlık hisleri yaratan sahiplenme kötü alışkanlığının kaynağı olduğunu ileri sürdü. Firestone, Engels’in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserinin, erkeklerin neden artı değer üreticisi haline geldiklerini yeterince açıklayamadığından değil, erkeklerin neden mülklerini biyolojik çocuklarına aktarmayı bu kadar çok istediklerini yeterince açıklayamadığından eksik kaldığını belirtti. Firestone eğer insanlar bölücü hiyerarşilere bir son verecekse tam da bu sahiplenme kötü alışkanlığının –kendi yumurtasının veya sperminin ürünü olması dolayısıyla, bir çocuğun diğerinden kayırılmasının– üstesinden gelmeleri gerektiği kanısındaydı.

Marge Piercy

Firestone’un işaret ettiği son noktayı, Marge Piercy *Zamanın Kıyısındaki Kadın* adlı bilimkurgu romanında daha da geliştirdi.⁶² Radikal-kültürel

60 Firestone, *The Dialectic of Sex*, s. 12.

61 A.g.e., s. 198–199.

62 Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (New York: Fawcett Crest Books, 1976) [Türkçesi: *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, çev. Füsun Tülek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012].

feminist olmasına rağmen Piercy, kadınların kontrolünde yapıldığında yapay üremenin hem kadınların hem de toplumun işine yarayabileceğini ileri sürdü. Piercy kendi feminist ütopya hikâyesini, yirminci yüzyılın sonunda, toplumun "akıl hastalığı" ve "şiddet içeren davranış" olarak gördüğü bir geçmiş olan, orta yaşlı, işçi sınıfından Meksikalı- Amerikalı Connie Ramos'un bakış açısından anlatır. Connie çok düşük bir ücretle hem kendisini hem de kızı Angelina'yı güçbela geçindirmeye çalışmaktadır. Bir gün, tükenme noktasına çok yaklaşmışken Connie'nin gözü kararır ve Angelina'ya vurur. Yaşadığı bu tek seferlik öfke patlaması yüzünden bir ceza mahkemesi onun anneliğe uygun olmadığına hükmeder ve çok sevgili kızını ondan alır. Üzgün ve ümitsiz, öfkeli ve sarsılmış olan Connie, ailesi tarafından bir akıl hastanesine yatırılır ve orada beyin kontrol deneyleri için denek olarak seçilir. Tam da işler daha kötü olamaz derken, Luciente adında biri Connie'yi psişik olarak -kadınların üreme işlevleri üzerinden tanımlanmadığı ve hem erkeklerin hem de kadınların çocuk yetiştirmekten zevk aldığı bir dünya olan- Mattapoissett adlı gelecekteki bir dünyaya taşır. Mattapoissett'te ne erkekler ne de kadınlar vardır; herkes sadece "per"dir ("person"ın kısaltması).

Yapay üreme Piercy'nin gelecekteki dünyasını hayal edilebilir kılmaktadır. Mattapoissett'te bebekler bir "kuluçka makinesinde" doğar. Irksal, etnik ve kişilik özelliklerinin tüm çeşitlerini taşıyan eril spermle tüpte döllenmiş dişi yumurta hücresi, yapay bir plasentada geliştirilir. Mattapoissettli kadınların, kendisi için büyük önem taşıyan deneyimi -fiziksel olarak gebe kalmak, doğum yapmak ve bir yavruya bakmak- neden reddettiklerini kavrayamayan Connie, başlangıçta kuluçka makinasından tiksindir. Embriyoları "akvaryumdaki balıklar gibi... hepsi miskin miskin tek sıraya dizilmiş" olarak görür.⁶³ Bu embriyoları insan olarak görmemekle kalmaz aynı zamanda onlara acır çünkü hiçbir kadın onları kendi rahminde taşıyacak ve kan ter içinde dünyaya getirecek kadar sevmemektedir.

Derken Connie sonunda yapay üremeyi desteklemeye başlar. Luciente'den Mattapoissettli kadınların ancak cinsiyetçilik de dahil

63 A.g.e., s. 102.

tüm -çilik'lerin nihai nedeni olduğunu fark ettikten sonra doğal üretmeden isteksizce vazgeçtiklerini öğrenir:

Kadınların uzun soluklu devriminin bir parçasıydı bu. Biz tüm eski hiyerarşileri yıkarken, sonunda vazgeçmemiz gereken tek bir şey daha vardı; hiç kimsenin iktidar sahibi olmaması karşılığında sahip olduğumuz tek güçten vazgeçmeliydik. İlk üretim: doğum yapma gücü. Çünkü biyolojik olarak zincirlenmiş olduğumuz sürece hiçbir zaman erkeklerle eşit olmayacaktık. Erkeklerse asla yeterince insanileşip sevecen ve şefkatli olmayacaktı. Böylece hepimiz anne olduk. Her çocuğun üç annesi var. Çekirdek bağlanmayı koparmak için.⁶⁴

Kadınların çocuk doğurma gücü üzerindeki tekellerinden vazgeçmeleri, iktidar ilişkilerinin ilk paradigmasını ortadan kaldırdı ve Mattapoissett'in tüm sakinleri kendilerini iyi-kötü, alt-üst, güçlü-zayıf ve özellikle ezen-ezilen hiyerarşik fikirlerine başkaldıracak şekillerde insan ilişkilerini yeniden kuracak bir konumda buldular.

Piercy'nin ütopyası Marksist bir ütopyadan çok daha radikaldir çünkü aileyi hem biyolojik hem de ekonomik bir birim olarak ortadan kaldırır. Bireyler ne özel mülkiyete ne de kendi biyolojik çocuklarına sahiptir. Hatta çocuklar biyolojik annelerine ve babalarına ait, ebeveynlerinin benzeri olarak dünyaya gelmiş ve onların kendilerine özgü değerlerine göre yetiştiriliyor olarak görülmezler. Mattapoissett halkı çocukları, eşsiz oldukları için değer verilen, tüm topluluk için kıymetli insan kaynakları olarak görür. Her çocuk üç eş-anne (bir erkek iki kadın veya iki erkek bir kadın) tarafından yetiştirilir, annelikte uzmanlaşmış insanlar olan "kid-binders" onlara yardımcı olur. Çocuk yetiştirmek ortak bir çabadır, her çocuk, çocuk bakım merkezlerinde geniş gruplarla ve eş-annelerinin her birinin ayrı meskeninde küçük gruplarla olmayı deneyimler.⁶⁵

Piercy, Firestone'un çok daha tartışmalı fikirlerinden bazılarını ne kadar hoş bir şekilde yeniden düzenlemiş olursa olsun radikal-kültürel feministler yine de Firestone'un kilerin yanı sıra Piercy'nin fikirlerine de karşı çıktılar. Mattapoissett'in günümüz kadınları için istenme-

⁶⁴ A.g.e., s. 105-106.

⁶⁵ A.g.e., s. 183.

yen bir toplumsal ideal olduğunu çünkü kadınlara yönelik baskının, kadınların erkeklerin kendilerine bağımlılığının yegâne kaynağından vazgeçmeleriyle son bulmasının muhtemel olmadığını ileri sürdüler. Azizah al-Hibri, "Teknolojik üreme, doğal üremedeki güç yapısını eşitlemez – tersine çevirir. Üreme gücünü kadınlardan alıp erkeklerin eline verir; artık hem spermin hem de bunu kaçınılmaz kılabilecek üreme teknolojisinin kontrolü onların elindedir... Bu onları çoğalmak için kadınlara olan 'utanç verici bağımlılıklarından kurtarır'" dedi.⁶⁶ Yani üreme teknolojisi, kadınları özgürleştirmek şöyle dursun erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarını daha da pekiştirir; onlara kadınların katılımı olmaksızın çocuk sahibi olma becerisi kazandırır. Her ne kadar bazı kadınlar üremek için başka kadınların yumurtalarını ve rahimlerini kullansa da ve bazı kadınlar başka kadınların çocuklarını evlat ediniyor olsa da, toplum anneyi, eşi veya partneri ile beraber veya yalnız yetiştirdiği çocuklarla genetik olarak, gebelik açısından ve sosyal olarak ilişkili biri olarak tanımlamaya devam etmektedir. Hatta infertilite kliniklerine giden çoğu kadın da bunu yapıyor çünkü Connie gibi bir çocuğu "kalplerinin altında ağırlık olarak" dokuz ay taşıma, "kantar içinde" bir bebek dünyaya getirme ve bir çocuğa bakma deneyimini yaşamak istiyorlar.⁶⁷

Mary O'Brien

Doğal üremeyi, erkeğin gebelik sürecine yabancılaşması, dışınise yoğun şekilde dahil olması olarak gören bir diğer radikal-kültürel feminist Mary O'Brien, yapay üreme yöntemleri ortaya çıkana dek, bir erkeğin "üreme bilincinin" bir kadınıkinden en az üç açıdan farklı olduğunu belirtti. Birincisi kadın, üreme sürecini bedeninin içinde meydana gelen tek bir süregelen hareket olarak deneyimlerken erkek aynı süreci bedeninin dışında gerçekleşen süreksiz bir hareket olarak deneyimler. Kadını hamile bıraktığı cinsel ilişki eyleminin ardından

66 Azizah al-Hibri, *Research in Philosophy and Technology* içindeki makale, ed. Paul T. Durbin (Londra: JAL Press, 1984), cilt 7, s. 266.

67 Anne Donchin, "The Future of Mothering: Reproductive Technology and Feminist Theory", *Hypatia* 1, no. 2 (sonbahar 1986): s. 131.

erkeğin üreme açısından başka bir işlevi yoktur. İkincisi, temel üreme işini –hamilelik ve doğum– ister istemez erkek değil kadın icra eder. Erkek en fazla kadınla beraber doğuma hazırlık kurslarına katılabilir, hamile olmanın ve doğum yapmanın nasıl bir his olduğunu hayal etmeye çalışabilir. Üçüncüsü, kadının çocuğuyla bağlantısı kesindir – doğum ânında çocuğun onun canından bir parça olduğunu bilir. Aksine erkeğin çocukla bağlantısı kesin değildir; doğum ânında bile çocuğun gerçekten kendisiyle genetik olarak ilişkili olup olmadığından asla kesin emin olamaz. Tek bilebildiği, çocuğun bir başka adamın genetik soyu olduğudur. Bu nedenle O'Brien, doğum yapmanın doğal olarak üremede erkekler karşısında kadınlara avantaj ve çocuklarıyla yoğun bir yakınlık sağladığını, bunun da erkekleri değil kadınları, çocukların nasıl yetiştirilmesi gerektiği konusunda hakiki otorite haline getirdiğini ileri sürdü.⁶⁸

Adrienne Rich

Of Woman Born'da⁶⁹ [Kadından Doğan] bir başka radikal-kültürel feminist Adrienne Rich ise erkeklerin, kadınların dünyaya bir canlı getirme veya getirmeme gücünü kontrol edemedikçe ataerkinin ayakta kalamayacağını farkında olduklarını belirtti. Rich, erkeklerin doğum sürecini nasıl ele geçirmeye çalıştıklarını tarif etti. Kadın doğum uzmanı erkeklerin kadın ebelerin yerini aldığını, onların "demirden ellerinin" (forceps), ebelerin etten kemikten ellerinin (dişi anatomisine duyarlı dişi ellerinin) yerine geçtiğini söyledi.⁷⁰

Ayrıca Rich, erkek doktorların sadece doğumun değil hamileliğin kurallarını da nasıl yazmaya çalıştıklarını bir bir anlattı. Kadınlara ha-

68 Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981), s. 8, 20 ve devamı, 35–36. Bkz. ayrıca Sara Ann Ketchum, "New Reproductive Technologies and the Definition of Parenthood: A Feminist Perspective" (Feminizm ve Hukuk Kuramı Konferansı'nda sunulan rapor, Wisconsin Üniversitesi, Madison, yaz 1987, fotokopi tarihi 18 Haziran 1987). Not: Artık yardımcı üreme teknikleri mevcut olduğundan bir kadın genetik olarak kendisinin olmayan bir çocuğu doğurabilir. Embriyolar laboratuvarında yerleştirilebilir böylece bir kadının gebe kaldığı embriyo kendi yumurtasından değil bir başka kadının yumurtasından olabilir.

69 Adrienne Rich, *Of Woman Born* (New York: W. W. Norton, 1979), s. 111.

70 A.g.e., s. 111.

milelik sırasında nasıl hareket etmeleri gerektiğini –ne zaman yiyip, uyuyup, egzersiz yapıp, seks yapacaklarını vb.– erkek uzmanlar (burada Dr. Spock'u* düşünün) söylüyordu. Bazı durumlarda erkekler kadınlara, doğum sırasında nasıl hissetmeleri gerektiğini bile dikte ediyordu. Erkeklerin doğum sürecine zorla dahil olmalarının genel etkisi kadınların kafasını karıştırmakla sonuçlandı zira erkeklerin kadınların hamilelikleri için koyduğu kurallar genellikle, kadınların bedenleri, ruhları ve bebekleri için neyin en iyisi olduğuna dair sezgileriyle çatışyordu.

Rich, erkekler kadınları kendi hamileliklerini kontrol etmekten mahrum ettikçe kadınların hamileliği yalnızca bir olay, başlarına gelen alelade bir şey olarak deneyimlediğini söyledi. Hatta Rich, hamileliği sırasında kendisinin de kontrolü elinde tutamadığını ve yabancılaşmış hissettiğini itiraf etti.⁷¹ Şayet hamileliklerini eril otoritelerden geri alırlarsa kadınların artık pasif bir şekilde oturup hekimlerinin bebeklerini onlara vermelerini beklemek zorunda kalmayacakları sonucuna vardı. Bunun yerine kadınlar gerçekten doğum sürecini yönetecek, acıların yanı sıra hazlarını deneyimleyecekti. Rich'in görüşüne göre doğumun "balkabağı sıçmak" gibi hissettirmesi gerekmiyordu.⁷² Tam tersine bundan çok daha fazla sevinç verici ve kesinlikle çok daha az insanlıktan çıkarcı bir deneyim olarak yaşanabilirdi.

Margaret Atwood

Rich'in eril otoritelerin tıbbi kadınların üreme güçlerini kontrol etmek için nasıl kullandığına dair kaygıları, radikal-kültürel feminist Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* adlı eseriyle yeni bir düzeye ulaştı.⁷³ 'un distopyası Gilead Cumhuriyeti'nde kadınlar, dört işlevden birine indirgenmektedir. Ev işlerini yürüten Marthalar, sosyal işler sekreteri veya görevlisi Eşler, seks için kullanılan Jezebeller ve üreme

* Benjamin McLane Spock, Amerikalı çocuk doktoru. 1946 yılında yayınlanan *Baby and Child Care* isimli çoksatan kitabın yazarıdır. (ç.n.)

71 A.g.e., s. 38–39.

72 Akt. Firestone, *The Dialectic of Sex*, s. 199.

73 Margaret Atwood, *The Handmaid's Tale* (New York: Fawcett Crest Books, 1985) [Türkçesi: *Damızlık Kızın Öyküsü*, çev. Sevinç Altınçekiç, Özcan Kabakçıoğlu, İstanbul: Doğan Kitap, 2017].

amaçlı fahişeler Damızlıklar. Kadın bakış açısından Gilead'deki en alçaltıcı uygulamalardan biri, Komutan adlı kişinin Eşiyle seks yapıyormuş gibi davrandığı cinsel ilişki ritüelidir. Kısır olan Eş bacaklarını açarak yatağa uzanır. Eşin Gilead'deki az sayıdaki doğurgan kadından biri olan Damızlığı, başını Eşin açık bacaklarının arasına yerleştirerek uzanır. Sonra Komutan Damızlık ile cinsel ilişkiye girer. Eğer Damızlık hamile kalırsa, taşıdığı çocuk Komutan ve Eşi'nin olur. Bu düzenlemeyi daha da tuhaflaştıran, Damızlığın çocuğu doğurduğu gün, Eş doğum sancıları çekiyormuş gibi yaparken Gilead'deki diğer Eşlerle Damızlıkların nadir bir kadın kadına kaynaşma ânında Eşle Damızlığının etrafında toplanmasıdır.

Yine doğum olan böyle bir günün ardından ana karakter –adı kelimenin tam anlamıyla “Fred’den olma” anlamına gelen– Offred, geçmiş güzel günleri hatırlar ve içinden feminist bir lider olan annesiyle konuşur: “Beni duyabiliyor musun? Bir kadın uygarlığı istiyordun. Şimdi bir tane var. Senin kastettiğin şekilde değil ama var. Küçük şeylerden mutlu ol.”⁷⁴ Elbette bunlar çok küçük şeyler, çünkü doğum olan günler –bir Damızlığın çocuk doğurmayı başardığı o nadir günler– haricinde kadınların birbirleriyle çok az temasları vardır. Marthalar, Eşler, Jezebeller ve Damızlıklar birbirlerinden ayrılmıştır ve kadınların ilişkisi –dahil olduğu sınıf içinde bile– büyük ölçüde sessizdir, çünkü kadınların birbirleriyle konuşmalarına sadece kesinlikle gerekli olduğunda izin verilmektedir.

Gena Corea

Atwood gibi radikal-kültürel feminist Gena Corea da, yeni üreme teknolojileri ve beraberinde gelen sosyal düzenlemelerin kadınlara vaat ettikleri konusunda şüpheliydi. Corea yeni üreme teknolojilerini erkeklerin kontrol etmesi halinde, bunları kadınları değil kendilerini daha da güçlendirmek için kullanacaklarını ileri sürdü. Bu savını pekiştirmek üzere Kont Drakula ile tüp bebek tedavisini (IVF) geliştiren biliminsanlarından biri olan doktor Robert Edwards arasında provokatif benzerlikler kurdu. Corea tıpkı Drakula'nın kana hiç doymaması

gibi Edwards'a da deneylerde kullandığı yumurtaların asla yetmediğini ileri sürdü. Hatta Edwards sırf ameliyatlardan sonra bir kenara attıkları yumurtaları toplamak amacıyla rutin olarak meslektaşlarının yaptığı histeroktomilere (rahim alma ameliyatlarına) katılıyordu. Edwards gibi erkek infertilite uzmanlarının samimiyetle kadınların iyiliğini düşünmediğinden korkan Corea "Yumurta Hırsızları" adlı denemesini bir soruyla bitirdi:

Neden [erkekler] annelik işlevlerini küçük parçalara ayırıyorlar? Bu annenin gücünü ve çocuğu üzerindeki hakkını mı azaltıyor? ("Ben sadece yumurtayı verdim. Gerçek annesi değilim." "Sadece rahmi mi ödünç verdim. Gerçek annesi değilim." "Sadece çocuğu büyüttüm. Gerçek annesi değilim.")⁷⁵

İlginç bir şekilde, insan üremesine dair hangisinin en iyisi olduğu konusundaki tartışma halen devam ediyor. Olumlu taraftan bakan pek çok radikal-liberter feminist, üreme teknolojisinin kadınlara, aksi takdirde var olmayacak bir çocuğu üretmekte birbirleriyle işbirliği yapma şansı verdiğini iddia ediyor.⁷⁶ Yardımcı üreme tekniklerini savunanlar- sa örneğin, tüp bebeğe başvuran, böylece bağışlanan spermin partnerlerden birinin yumurtasını dölleyebildiği, diğerininse neticede ortaya çıkan embrioyu taşıyabildiği lezbiyen çiftlere işaret ederler. Bu teknolojik süreç sayesinde, partnerlerin her ikisi de çocuklarıyla biyolojik bağa sahip oldukları iddiasında bulunabilmektedir.⁷⁷

Çağdaş radikal-liberter feministlere cevaben, çağdaş radikal-kültürel feministler pek çok kadının sağlıkları açısından riski ne olursa olsun bir bebek sahibi olabilmek için örneğin kendilerini IVF tedavisi olmak zorunda hissettiğine işaret ederler.⁷⁸ Ayrıca yirmili yaşlarındayken kimi

75 Gena Corea, "Egg Snatchers", *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* içinde, ed. Rita Arditti, Renate Duelli Klein ve Shelley Minden (Londra: Pandora Press, 1984), s. 45.

76 Jennifer Parks, "Rethinking Radical Politics in the Context of Assisted Reproductive Technology", *Bioethics* 23, no. 1 (2009): s. 20-27.

77 Christine Overall, "Access to In Vitro Fertilization: Costs, Care and Consent", *Dialogue* 30 (1991): s. 383-398.

78 Jennifer Ludden, "Egg Freezing Puts the Biological Clock on Hold", NPR, 31 Mayıs 2011, <http://www.npr.org/2011/05/31/136363039/egg-freezing-puts-the-biological-clock-on-hold>.

genç kadınların, kırklarının başında hamile kalabilmek için yumurtalarını dondurmaya ikna edildiklerini gözlemliyorlar.⁷⁹ Bu radikal-kültürel feministler, yumurta dondurmak ve menapoz sonrası hamilelik normalleşirken, kadınların bedenlerinin teknolojinin buyruklarını giderek daha fazla yerine getirmek zorunda kalacağını öne sürüyor.

Biyolojik Annelik: Olumluya Karşı Olumsuz Değerlendirmeler

Her ne kadar yorumcular, biyolojik ile sosyal annelik arasında her zaman ayırım yapmasa da, anneliğin bu iki boyutu arasındaki fark önemlidir. Eğer düşünür Alison Jaggar'ın "annelik yapma" kavramını "bir bireyin diğerini besleyip büyüttüğü ve baktığı her ilişki" olarak genişletmesini kabul edersek,⁸⁰ o zaman bir kişinin sosyal anne olmak için biyolojik anne olmasına gerek yoktur. Bununla beraber ataerkil toplum açıkça bir çocuğu dünyaya getiren kadının, onu yetiştirmeye en uygun kişi olduğunu varsayar. Bu görüşün sıklıkla kadınlara bedenleri ve enerjileri açısından makul olmayan yükler yüklediğini düşünen çoğu radikal-liberter feminist, anneliğin yüceltilmesine karşı çıkar.

Ann Oakley: Biyolojik Anneliğe Karşı Bir Sav

Radikal-liberter feministlerin biyolojik anneliğe karşı savının en az iki versiyonu vardır. Ann Oakley tarafından önerilen daha zayıf, daha genel versiyon ile Shulamith Firestone tarafından önerilen daha güçlü, daha özel versiyon. Oakley'e göre biyolojik annelik "tüm kadınların anne olması gerektiği, tüm annelerin çocuklarına ihtiyaç duyduğu, tüm çocukların annelerine ihtiyaç duyduğu" üçlü inancına dayanan bir mittir.⁸¹

Tüm kadınların anne olması gerektiği şeklindeki birinci iddia Oakley'e göre, kız çocuklarının sosyalleşmesi ve bu sürece "sözde bi-

79 A.g.e.

80 Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983), s. 256.

81 Ann Oakley, *Woman's Work: The Housewife, Past and Present* (New York: Pantheon Books, 1974), s. 186.

limsel destek" sağlayan yaygın psikanalitik teori ile güvenilirlik kazanır. Eğer anneler kızlarına oyuncak bebek vermeseler; eğer okullar, kiliseler ve medya biyolojik anneliğin mucizelerini vurgulamasa; eğer psikiyatristler, psikologlar ve hekimler anormal kız çocuklarını (yani anne olmak istemeyen "erkeksi" kızları) normal kızlara (yani anne olmak isteyen "kadınsı" kızlara) dönüştürmek için ellerinden gelen her şeyi yapmasalar, o zaman kız çocukları büyüyüp, kendilerini değerli hissetmek için biyolojik çocukları olması gereken kadınlar olmazlar. Oakley'e göre, kadınların sözde anne olma ihtiyacının, "yumurtaları ve rahimleri olmasıyla hiçbir alakası yoktur"; bu durum onların tamamen toplumsal ve kültürel olarak koşullandırılmalarıyla ilgilidir.⁸²

Annelerin çocuklarına ihtiyaç duyduğu şeklindeki ikinci iddia, bir kadının annelik içgüdüğü tatmin edilmedikçe her geçen gün daha fazla hüsrana uğrayacağı inancına dayanır. Oakley'e göre annelik içgüdüğü diye bir şey yoktur. Kadınlar doğal olarak biyolojik çocuk sahibi olma arzusu duymaz ve hamilelik sırasında ve sonrasında "bir pervanenin ateşe çekildiği gibi anneyi karşı konulmaz şekilde çocuğuna çeken"⁸³ hormonal bazlı itkiler de yoktur. Sözde annelik içgüdüğüne öğrenildiği tezini desteklemek için Oakley, ilk kez anne olan yüz elli kişinin gözlemlendiği bir çalışmaya işaret etti. Bu kadınların çok azı emzirmeyi biliyordu ve bilenler ya kendi annelerini ya da bir başka kadını bebeğini emzirirken görmüşlerdi. Buna ek olarak Oakley, çocuklarını istismar veya ihmal eden çoğu kadının, çocukken benzer durumlar deneyimlediklerini belirtti. Başka bir kadının doğru dürüst annelik yaptığını hiç görmeyen bu kadınlar, toplumun yeterli annelikle bağdaştırdığı davranış repertuarını hiç öğrenmez. Kısacası anne doğulmamakta, anne olunmaktadır.

Çocukların biyolojik annelerine ihtiyaç duydukları şeklindeki üçüncü iddia Oakley'e göre, biyolojik annelik mitinin en baskıcı özelliğidir. Çocukları onları dünyaya getiren kadınların büyütmesine gerek yoktur; bunun yerine samimiyetle onların iyiliğini isteyen ve ihtiyaçlarını

82 A.g.e., s. 187, 199.

83 A.g.e., s. 201.

karşılama için gerekli donanıma sahip yetişkinler tarafından büyütülmelidirler.⁸⁴ İdeal bir dünyada, yetişkinlerin bir veya daha fazla çocuk yetiştirme imtiyazını temin etmek için yetki belgesi almaları gerekirdi. Tek başına biyolojik bağlantılar ebeveyn olma izni için yeterli olmazdı.

Oakley'ye göre, biyolojik annelik kadınların doğal ihtiyacı olmadığı gibi biyolojik anneleri tarafından büyütülmek de çocukların doğal ihtiyacı değildir. Bu nedenle biyolojik anneliğin toplumsal bir inşa, baskı kurma amaçlı bir mit olduğu sonucuna varır. Hiç çocuk sahibi olmasalar daha mutlu olacak kadınlar, bencillikle veya hatta anormallikle suçlanmamak için gönülsüzce anne oluyorlar; ve çocuk yetiştirme sorumluluğunu paylaşırsalar daha iyi olacak kadınlar için annelik hepten tüketici ve bireysel bir işe dönüşüyor. Oakley bunca annenin mutsuz olmasına şaşmamak gerektiğini, ayrıca annelik rolünden hoşnutsuzluğunu ifade eden her anneye toplum kötü gözle baktığından bu yüklerinin daha da ağırlaştığını ifade etti.

Shulamith Firestone: Biyolojik Anneliğe Karşı Bir Başka Sav

Her ne kadar Shulamith Firestone'un biyolojik anneliğe dair olumsuz değerlendirmesi Oakley'inkinden önemli bir farklılık göstermese de üslubu çok daha serttir. *Cinselliğin Diyalektiği*'nde Firestone çocuk doğurma ve büyütme arzusunun, çocukları "gerçekten sevmenin" sonucu olmaktan çok, benlik genişletme ihtiyacının "yer değiştirmesi" olduğunu ileri sürdü. Erkek için çocuk ismini, malını mülkünü, sınıfını ve etnik kimliğini ölümsüzleştirmenin yoluyken kadın için çocuk, eve bağlı varlığının tamamen anlamlı olduğunu gerekçelendirmenin bir yoludur. Zaman zaman babarın ölümsüzlük ihtiyacı veya annenin anlam ihtiyacı patolojik bir hal alır. Firestone böyle olduğunda, bunun acısını kaçınılmaz olarak mükemmel olmayan çocuğun çektiğini söyledi.⁸⁵

Firestone eğer yetişkinler, özellikle kadınlar üremeyi bir görev olarak görmezlerse, içlerinde çocuklarla yakın ilişki içinde yaşamaya dair hakiki bir arzu keşfedebileceklerine inanıyordu. Firestone insanların çocuk merkezli hayatlar sürmek için biyolojik ebeveynler olmalarına

⁸⁴ A.g.e., s. 203.

⁸⁵ Firestone, *The Dialectic of Sex*, s. 229.

gerek duyulmadığını söyledi. On veya daha fazla yetişkin örneğin, çocuklar istikrarlı bir aile yapısına ihtiyaç duyduğu sürece üç veya dört çocukla beraber yaşamak konusunda anlaşabilirler. Firestone yetişkinlerin çocuklara, bu türden bir hane düzenlemesinin imkân verdiğinden daha fazla yakın olmak için doğal bir arzuları olduğunu düşünmüyordu. Bunun yerine yetişkinlerin, biyolojik üremeyi hayatın *raison d'être*'i [varoluş nedeni] olarak görmek üzere sosyalleştiğine inanıyordu çünkü bu görkemli misyon ve kader hissi olmasa, çocuk doğurmanın acıları ve çocuk yetiştirmenin yükleri ezici bir hal alırdı. Artık teknoloji insan türünü üreme sorumluluğunun yüklerinden kurtarmayı vaat ederken, yetişkinlerin zamanlarının ve enerjilerinin ne kadarını, çocuklarla beraber ve onlarla ilgili olarak harcamak istediklerine karar vermeleri gerekiyor.⁸⁶

Adrienne Rich: Biyolojik Annelik Lehine Bir Sav

Radikal-kültürel feminist Adrienne Rich, Firestone'un bazı analizlerine katılsa da onu, "tamamen farklı bir siyasi ve duygusal bağlamda biyolojik gebelik ve doğum deneyiminin nasıl olabileceğini tam olarak değerlendirmeden" biyolojik annelik aleyhine fikir beyan etmesi dolayısıyla eleştirdi.⁸⁷ Rich, "her kadının üreme güçleri ve çocuklarla *potansiyel ilişkisi*" olarak anlaşılan biyolojik annelikle "bu potansiyelin –ve tüm kadınların– eril kontrol altında kalmasını temin etmeyi amaçlayan *kurum*" olarak anlaşılan biyolojik annelik arasında keskin bir ayırım yaptı.⁸⁸ Rich'in bakış açısından, kadınların kimin, nasıl, ne zaman ve nerede annelik yapacağına karar vermesiyle erkeklerin onlar adına bu kararları vermesi arasında dünya kadar fark vardır.

Rich kadınların, biyolojik anneliğin ataerki idaresinde kurumsallaştırılmış halinden kesinlikle kurtarılması gerektiği konusunda Firestone ile hemfikirdi. Rich, ataerkinin başarısına "cebren, doğrudan baskı... ritüel, gelenek, kanun ve dil, âdetler, adabımuaşeret, eğitim ve işbölümü" yoluyla sadece kadınların toplumsal cinsiyet davranışlarını

86 A.g.e., s. 228–230.

87 Rich, *Of Woman Born*, s. 174.

88 A.g.e., s. 13 (vurgu bize ait).

değil aynı zamanda toplumsal cinsiyet kimliklerini de belirleme becerisi açısından bakıldığında, kurumsallaştırılmış biyolojik anneliğin ataerkinin en büyük başarılarından biri olduğunu düşünüyordu.⁸⁹

Ataerki düzende kadınlar anneliğin biricik işleri olduğunu öğrenir. Kadınların rolüne dair bu görüş onların kamusal kültür alanına erişimini engeller. Aynı zamanda kadınların kendi istekleriyle ihtiyaçları olması ve bunları tatmin etme hakkının olduğunu da kabul etmez. İyi annelerin aileleriyle alakası olmayan kişisel dostları veya planları olmalıdır. Günün 24 saati iş başında olmaları ve bunun her dakikasından zevk almaları gerekir. Ne gariptir ki Rich, tam da bu beklentinin, kimi kadınların hiç de anne gibi davranmamasına yol açtığını ileri sürer. Bir çocuğun sürekli ihtiyaçları annenin sabrını zorlayabilir ve çocuğun babasından veya bir başka yetişkinden herhangi bir yardım almadığında bu onu öfkeliendirebilir, hüsrana uğramış ve kötü hissettirebilir:

Çocukça bir kâbusla ilgilenmek için zaten yarım yamalak olan uykumdan uyandırıldığımı, sırtıma bir battaniye alıp çocuğa rahatlatması için bir şişe süt ısıtıp, onu yanı uyur yanı uyanık vaziyette tuvalete götürdüğümü hatırlıyorum. Uykum açılmış, sinir içinde, bölünmüş uykumun ertesi günü cehenneme çevireceğini, daha çok kâbus, daha çok teselli ihtiyacı olacağını, çünkü bitkinliğimden çocuklara yok yere öfkeleneneceğimi bilerek yatağa döndüğümü anımsıyorum.⁹⁰

Rich'in kastettiği, annelerin çocuklarını sevmedikleri değil, çocuklar gibi annelerin de fiziksel ve psikolojik ihtiyaçları olduğudur.

Rich aynı zamanda, biyolojik annelik kurumunun kadınların çocuklarını, doğru olduğunu düşündükleri şekilde yetiştirmelerini de önlediğini ileri sürdü. İki oğullarını en iyi şekilde nasıl yetiştirecekleri konusunda kocasıyla yaşadığı tartışmaları hatırlıyordu. Rich ataerki idaresinde, çoğu erkeğin yanlış gerekçelerle oğlan çocuğu istediğini yazdı: "vâris, tarlada işçi, harcanacak asker, fabrika işçisi, kendilerinin

89 A.g.e., s. 57.

90 A.g.e., s. 13.

yansıması ve uzantısı, ölümsüzlükleri olarak.”⁹¹ Daha da kötüsü çoğu koca, oğullarını “gerçek erkekler” –yani agresif ve rekabetçi– olarak yetiştirmekte karılarının onlara yardımcı olmasını ister. Rich, deniz kıyısında iki oğluyla, kocası olmadan geçirdiği bir tatili arımsıyordu. O ve çocukları, birkaç hafta boyunca ataerkinin yerleşik kurallarının çoğunu gözardı ederek içlerinden geldiği gibi yaşamışlardı. Zararlı yiyecekler yemişler. Yatmaları gereken zamanda yatmamışlar. Buruşuk kıyafetler giymişler. Aptalca şakalara gülmüşler. Ve son derece mutlularmış.

Çocuklarla Genetik, Gebelik ve Yetiştirme Açısından Bağlantılar

Radikal-kültürel feministlerle radikal-liberter feministlerin dikkati son dönemde –üçüncü bir kişinin istihdam edildiği ve genellikle sözleşme yapılan çift tarafından büyütülecek bir çocuğu doğurması karşılığında ödeme yapıldığı, sözleşmeye dayalı bir düzenleme olan– taşıyıcı annelik veya “vekaleten gebeliğe” odaklanmıştır.⁹² Bebeği doğuran anne (anlaşma dahilinde gebelik hizmeti veren kadın) çocuğun ya tam biyolojik annesidir (hem genetik hem de taşıyıcı annesi) ya da daha sıklıkla çocuğun taşıyıcı annesidir ama genetik annesi değildir.

Genel olarak radikal-kültürel feministler sözleşmeli anneliğe, kadınlar arasında –örneğin ekonomik açıdan imtiyazlı kadınlarla dezavantajlı kadınlar arasında– yıkıcı bölünmelere yol açtığı gerekçesiyle karşı çıkarlar. Avantajlı kadınlar dezavantajlı kadınları, üreme ihtiyaçlarını karşılamak üzere kiralayabilir, yoksul kadınların geleneksel olarak zengin kadınlara sağladığı çocuk yetiştirme hizmetlerine (burada süt anneliği düşünün) gebelik hizmetlerini de ekleyebilir. Bir diğer bölünme olasılığı çocuğu-yapanlar, çocuğu-doğuranlar ve çocuğu-büyütenler arasındadır. Gena Corea’ya göre örneğin, üreme bugünlerde basitçe bir üretim biçimiymişçesine parçalara ve uzmanlıklara ayrılmaktadır. Onun tahminine göre gelecekte çocuğu yapma, doğurma ve büyütme işini hiçbir kadın tek başına yapmayacak. Daha çok genetik

91 A.g.e., s. 57.

92 “Vekil anne” ifadesi söz konusu kadının gerçek bir anne değil yedek bir anne olduğunu ima ettiğinden pek çok feminist “sözleşmeli anne” veya “taşıyıcı anne” ifadesini tercih etmektedir.

olarak üstün kadınlar embriyoları tüpte yapacak, bedenlen güçlü kadınlar bu test tüpündeki bebekleri taşıyıp süresi dolunca doğuracak ve mülayim kadınlar bu yenidoğanları bebeklikten yetişkinliğe kadar büyütecek.⁹³ Bu işbölümü gerçekten de, Atwood'un *Damızlık Kızım Öyküsü*'nde tasvir ettiği türden bir distopyaya yol açabilir.

Radikal-kültürel feministler, sözleşmeli anneliğin kadınların birbirleriyle ve çocuklarıyla ilişkilerine zarar verebilme ihtimalinden endişelenmelerinin yanı sıra ebeveynlik haklarının ya kişilerin üreme sürecine genetik katkısına ya da çocukları büyütme niyetinin beyan edilmesine dayandırmasından da yakındır. Ebeveynlik haklarını münhasıran genetik katkıya dayandırmak, genetik olarak rahmindeki çocukla bağlantısı bulunmayan taşıyıcı annenin, doğumun ardından bu hakka sahip olmayacağı anlamına gelir. Kişi yalnızca çocuğun hem genetik hem de taşıyıcı annesiye ebeveynlik hakkı –çocuğun biyolojik baba-sırunkilere karşı dengelenmesi gereken haklar– talebinde bulunma dayanağına sahiptir. Benzer şekilde, ebeveynlik haklarını münhasıran kişilerin beyan ettiği çocuğu büyütme niyetine dayandırmak, taşıyıcı anne, sözleşme çerçevesinde böyle bir niyet beyan etmediğinden, biyolojik olarak çocukla bağlantılı olsa dahi ebeveynlik hakkı talebinde bulunma dayanağı olmadığı anlamına gelir.

Radikal-kültürel feministlere göre, erkeklerin tüm ebeveynlik haklarını ya genlere ya da niyetlere dayandırmak için sebepleri vardır. Neticede, bir erkeğin çocuğunu büyütmede aktif rol oynamaya başladığı zamana kadar, çocuğuyla sahip olabileceği tek ilişki türü ya genetik ya da niyet ilişkisidir. Karsının veya diğer kadın partnerin aksine, hamile bir kadının çocuğuyla yaşayabileceği gibi bir ilişki yaşayamaz. Radikal-kültürel feministler, bu sebeple ataerkil toplumun haksız bir şekilde gebelik ilişkisini önemsiz, ebeveynlik açısından özel bir anlamı olmayan yalnızca biyolojik bir olay olarak reddettiğini ileri sürer. Bununla birlikte, gebelik bağının olağanüstü önemde olduğunu ifade ederek sözlerini sürdürürler. Çocuğu taşıyan kişi, bazıları kendisine rahatsızlık hatta acı verebilecek somut eylemler yoluyla, çocuğun iyi-

93 Gena Corea, *The Mother Machine: Reproduction Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs* (New York: Harper & Row, 1985), s. 213–249.

liğini düşündüğünü gösterir. Radikal-kültürel feministlere göre, ebeveynlik iddiaları kuşkulu olduğunda, taşıyıcı ebeveynin çocuğa olan somut bağlılığı, en az genetik veya niyet beyan eden ebeveynin çocuğa olan zihinsel bağlılığı kadar dikkate alınmalıdır.

Radikal-liberter feministlerse, radikal-kültürel feministlerin sözleşmeli annelik değerlendirmesine katılmıyor, bu tür düzenlemelerinin, uygun şekilde ele alınırsa, kadınları birbirlerine daha da yakınlaştıracak olduğunu ileri sürüyorlardı. Bazı sözleşmeli annelerin ve çiftlerin, işbirliği ile ürettikleri çocuğun büyütülmesi işini müştereken paylaşabilmek adına birbirlerine yakın oturduklarına işaret ediyorlardı.⁹⁴ Bu nedenle sözleşmeli anneliği, kadının üreme sürecinin erkek tarafından yönetilen ve yönlendirilen uzmanlıklara ayrılması ve parçalanması olarak görmemiz gerekmez; bu durum kadınların (kızlarının fetüsünü taşıyan anneler örneğinde olduğu gibi) birlik içinde, birbirlerinin yardımı olmadan yapamayacakları bir şeyi başarmak için bir araya gelmeleri olarak da değerlendirilebilir. Radikal-liberter feministlere göre, işbirlikçi üreme düzenlemelerini kadınlar kontrol ettiği sürece, sözleşmeli annelik kadınların üreme özgürlüğünü azaltmak yerine artırmaktadır.

Gebelik bağının önemini abartmanın kadınlara zarar verdiğine inanan radikal-liberter feministler, radikal-kültürel feministlerin sözleşmeli annelik konusundaki tutumlarına iki sebeple itiraz ediyorlardı. Birincisi, eğer kadınlar erkeklerin çocuk bakımına kadınların şimdi harcadıkları kadar zaman harcamasını istiyorsa, o zaman erkeklere mütemadiyen kendilerinin bebeklerle özel bir bağı olduğunu hatırlatıp durmamalıdır. Böyle yapmak, kadınların ebeveynlik görevine erkeklerden daha uygun olduğunu ima eder. İkincisi, eğer kadınlar bedensel bütünlüklerini devlet baskısının etkisinden korumak istiyorlarsa, devletin hamileliklerini kontrol etmeye çalışmaması için, anne-cenin bağının msal doğasını vurgulamamalıdır. Eğer hamile bir kadının yüksek miktarda alkol alarak veya yasadışı uyuşturucular kullanarak fetüsüne zarar verdiği ortaya çıkarsa, toplum, kadının bu bağımlılıkları dolayısıyla gönüllü veya gönülsüz olarak tedavi edilme-

94 "A Surrogate's Story of Loving and Losing", *U.S. News & World Report*, 6 Haziran 1983, s. 12.

sini isteyebilir. Tedavi başarısız olursa toplum, doğmamış çocuğuna verdiği ciddi, büyük ölçüde onarılamaz hasarla sonuçlanan bir hayat tarzını umursamazca, sakınmadan veya kasten benimsemesi dolayısıyla hamile kadının cezalandırılması tavsiyesinde bile bulunabilir. Sırf bu sebeple bile radikal-liberter feministler, anne-fetüs ilişkisinin özel olduğunun daha az vurgulanmasının, kadınların menfaatine olacağına inanmaktadır.⁹⁵

Lezbiyen Ayrılıkçı Feminizm

Radikal-liberter feministlerle radikal-kültürel feministleri bölen bir diğer başlık lezbiyenlik, özellikle kadınların erkeklerle mümkün olduğunca az ilişki kurması gerektiğini savunan ayrılıkçı lezbiyenlikti. Birinci Bölümdeki Ulusal Kadın Örgütü tartışmasında belirtildiği üzere, lezbiyenlik ilk kez kadın hareketi içerisinde bir mesele olarak 1970'lerde gün yüzüne çıktı. İşin garip yanı tam da Kadınlar Birliği İkinci Kongresi'nde, üzerinde Betty Friedan'ın "lavanta tehdit" ifadesini taşıyan tişörtler giyen bir grup lezbiyen kadın bir protesto gösterisi düzenledi. Fakat bu tartışmalı eylem, konferansı düzenleyenleri ve katılımcıları şaşırtmadı. Anne Koedt'in provokatif "The Myth of the Vaginal Orgasm"⁹⁶ [Vajinal Orgazm Efsanesi] yayınlanmasının ardından olay çıkmasını bekliyorlardı. Bu denemede Koedt, çoğu kadın heteroseksüel ilişki sırasında yaşadıkları orgazmın vajinal olduğunu düşünse de, bunun aslında klitoral orgazm olduğunu iddia etti. Koedt ayrıca pek çok erkeğin, "kadınlar açısından haz merkezi olarak vajinanın yerini klitoris alırsa cinsel açıdan gereksiz hale gelmekten" korktuğunu da ileri sürdü.⁹⁷ Erkeklerin "cinsel açıdan gereksiz hale gelme" korkusunun panik yaratabileceğini düşünen Koedt, bütün kadınlar fizyolojik gerekçelerle cinsel partner olarak erkeklere ihtiyaçları olmadığını farkına varsa dahi, kimi kadınların yine de psikolojik gerekçelerle cinsel partner olarak erkekleri isteyeceğini belirtti.

95 Susan Sherwin, *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care* (Philadelphia: Temple University Press, 1993), s. 107.

96 A.g.e., s. 41.

97 Anne Koedt, "The Myth of the Vaginal Orgasm", *Notes from the Second Year: Women's Liberation — Major Writings of the Radical Feminists* (Nisan 1970): s. 41.

Koedt'in cinsel olarak özgürleşmiş kimi (belki pek çok) kadınların vajinal seksi klitoral sekse tercih edebileceğini öne sürmekte haksız olduğunu düşünen radikal-kültürel feministler, gerçekten cinsel olarak özgürleşmiş kadının erkeklerle seks yapmak istemeyeceğini⁹⁸ ve tüm hakiki feministlerin bunun yerine lezbiyenliği cinsel pratik haline getireceğini iddia etti. Kadınlar, erkekler yerine kadınlarla seks yapmayı istediği için bir kadının sapkın, anormal, hasta, manyak veya kötü olduğu yanlış fikrinden kurtulmalıdır.

Radikal-kültürel feministlerin Koedt'in denemesine tepkisi, feminist çevrelere bir süreliğine egemen oldu, öyle ki pek çok heteroseksüel feminist erkeklerle seks yapmak istedikleri için kendilerini hain gibi hissetti. Dönemin radikal-liberter feministlerinden Deirdre English, tanıdığı birçok heteroseksüel feministin, "heteroseksüelliğin, gördükleri baskının işbirlikçisi olduğu ve cinsel yönden erkeklerden tahrik olmanın bir sorun teşkil ettiği fikrini kabul ediyor görünmesini son derece ilginç ve neredeyse komik"⁹⁹ bulduğunu belirtti. "Bunu kaç kere duydum? 'Şey, maalesef, lezbiyen değilim ama keşke olsaydım, belki olurum.'"¹⁰⁰ Böylece "politik lezbiyen" doğdu: erotik olarak kadınları çekici bulmayan ama onlarla seks yapmayı istemek için mümkün olduğunca çok çabalayan kadın. Diğer radikal-kültürel feministlerin yanı sıra Charlotte Bunch da tüm kadınlara politik lezbiyen olmaları çağrısında bulundu. Bunch heteroseksüel kadınlar lezbiyenliği yalnızca özel bir tercih, "bir yatak odası meselesi olarak" gördüğü müddetçe, "eril üstünlüğe son verecek politikaların ve stratejilerin gelişmesinin önünü kestiklerini ve erkeklere cinsiyetçiliklerinin üstesinden gelmemeleri için bahane sunduklarını" ifade etti ve "Lezbiyenlik kurtuluşun anahtarıdır ve eril egemenliğe karşı mücadelede sadece eril imtiyazla bağlarını kesen kadınların ciddiyetine güvenilebilir. Bireysel olarak veya siyaset kuramında, erkeklere bağlı kalmaya devam edenler, ka-

98 Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics* içinde, ed. Alison M. Jaggar (Boulder, CO: Westview Press, 1994), s. 488.

99 Deirdre English, akt. Hole ve Levine, *Rebirth of Feminism*, s. 221.

100 Amber Hollibaugh, Deirdre English ve Gayle Rubin, "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism", *Feminist Review* 11 (Haziran 1982): s. 49.

dınları her koşulda birinci sıraya koymayı başaramaz.”¹⁰¹ Bu tutumu onaylayan feminist düşünür Bat-Ami Bar On, Bunch’ın lezbiyenliği her şeyden önce siyasi bir duruş olarak ve sadece ikincil olarak özel bir “yatak odası” tercihi olarak sunduğunu söyledi.¹⁰²

Radikal-kültürel feministler gibi radikal-liberter feministler de heteroseksüelliği, pek çok kadına zarar veren kusurlu bir kurum olarak görüyordu. Yine de radikal-kültürel feministlerin kadınlara lezbiyenliği dayatmasının da, ataerkinin onlara heteroseksüelliği dayatması kadar yanlış olduğunda ısrar ettiler.¹⁰³ Radikal-liberter feministlere göre kadınlar için kötü olan erkeklerin kadınlarla seks yapması değildi. Daha ziyade zarar, erkeklerin kadınlarla belirli bir şekilde seks yapmasından kaynaklanıyordu: “bir buçuk dakikada düzüp tüymek.”¹⁰⁴ Radikal-liberter feministler, erkekler kadınların cinsel tatminini kendilerinininki kadar önemsediklerinde, pek çok kadının erkeklerle seks yapmaktan zevk aldığını belirtti.

Radikal-liberter feministler ayrıca tekil olarak erkeklerin kadınlara baskı yapanların başında gelmediğini vurguladı. Tam tersine kadınların asıl düşmanı, yüzyıllardır devam eden eril imtiyaz, öncelik ve ayrıcalığın ürünü olan ataerkil sistemdi. Bu nedenle kadınlara, cinsel ilişkiden başlayarak erkeklerle tüm düzeylerde ilişkilerini kesme çağrısında bulunan radikal-kültürel feministlerin aksine radikal-liberter feministler ayrılcı bir gündemi reddetti. Bunun yerine kadınlara, ataerkinin erkeklere bahsettiği haksız ayrıcalıklardan feragat etmelerini sağlamak üzere, bireysel olarak onlarla eril şovenizmleri konusunda yüzleşmeleri tavsiyesinde bulundular.¹⁰⁵ Bu feministler 1960’lardaki en radikal feminist örgütlerden biri olan Cehennemden Gelen Kadınların Uluslararası Terörist Komplosu’nun (WITCH) bile kadınlara, erkeklerden veya heteroseksüellikten tamamen vazgeçmeleri değil, erkeklerle sadece kadın merkezci koşullarda ilişki kurmaları çağrısında bulunduğunu hatırlattı: “Bizlerin yanı sıra erkek

101 Nancy Myron ve Charlotte Bunch, ed., *Lesbianism and the Women’s Movement* (Baltimore: Diana, 1975), s. 36.

102 Bat-Ami Bar On, “The Feminist Sexuality Debates and the Transformation of the Political”, *Hypatia* 7, no. 4 (sonbahar 1992): s. 49.

103 Bkz. “Redstockings Manifesto”, *Sisterhood Is Powerful* içinde, ed. Robin Morgan (New York: Random House, 1970), s. 534.

104 English, Hollibaugh ve Rubin, “Talking Sex”, s. 50.

105 “Redstockings Manifesto”, s. 534.

kardeşlerimizi de baskıdan ve basmakalıp cinsel rollerden (isteseler de istemeseler de) kurtarmayı taahhüt ettiniz. Üç kere yüksek sesle “Ben bir Cadıyım” dediğinizde ve *bunu düşündüğünüzde* Cadı olursunuz. Dişi, ev-cilleşmemiş, öfkeli, neşeli ve ölümsüz olduğunuzdan Cadısınız.”¹⁰⁶

Bugünün (liberterlerin yanı sıra kültürel) radikal feministlerinin çoğuna göre kadınların 2000’lerde, özgürleşmek için toplumun kısıtlarında birlikte yaşamalarına veya sadece birbirleriyle seks yapmalarına ihtiyacı yok. Kadınlar birbirlerine, kendilerini tanımlama gücü ve kadınları güçsüz düşürmeye ya da zayıflatmaya çalışan herhangi bir erkek, erkek grubu veya ataerkil kurum karşısında durmaksızın isyan etme enerjisi vermeleri sonucunda özgür olur. Lakin bu uzun vadeli bir görevdir. Çoğu çağdaş radikal feminist Adrienne Rich’in 1980’lerde kaleme aldığı “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” [Zorunlu Heteroseksüellik ve Lezbiyen Varlığı] adlı makalesinin geçerliliğini halen koruduğunu kabul etmektedir. Bu makalede Rich eril iktidarın dişi cinselliğini sekiz şekilde bastırıldığını iddia ediyordu: (1) kadınları kendi cinselliklerinden mahrum ederek, (2) kadınlara eril cinselliğini dayatarak, (3) kadınların üreme becerilerini kontrol ederek, (4) kadınların çocuklarını nasıl büyüteceklerini kontrol ederek, (5) kadınları fiziksel olarak kısıtlayıp ve/veya hareketlerini sınırlayarak, (6) kadınları belli “eril alışverişlerinde” sanal metalar olarak kullanarak, (7) “[kadınların] yaratıcılıklarını ketleyerek” ve (8) kadınların geniş sosyal bilgi ve kültür alanlarına erişimini sınırlayarak veya kısıtlayarak.¹⁰⁷ Çağdaş radikal-kültürel feministlere göre kadınlara yönelik bu sekiz ayaklı (eril) baskı bugün büyük ölçüde zayıflamış olsa da kalıntıları var olmaya devam etmektedir.

Radikal Feminizme Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: Kadının “İyiliğinin” Kökeni Muhakkak Doğası Değildir

Jean Bethke Elshtain radikal-kültürel feministlerin, erkeklerle kadınların hem biyolojik hem de ontolojik düzeyde –yozlaşmış erkek, ma-

106 “New York Covens’ Leaflet”, *Sisterhood Is Powerful* içinde, Morgan, s. 539–540.

107 Rich, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, s. 488–489.

sum kadın olarak– iki farklı mahluk olduklarını ileri sürerek yanılgıya düştüklerini iddia etti. Böyle bir biyoloji veya ontoloji, fiilen erkeklerle kadınların bireyselliğini ve geçmişini inkâr eder. Bir tür *apriori* özün insanları önemli ve gerçek kıldığını ima eder.

Elshtain özcülüğü –değişmez doğalarıyla erkeklerin erkek, kadınların da kadın olduğu kanaatini– hem analitik bir çıkmaz hem de siyasi bir tehlike olarak görüyordu. Ona göre özcü argümanlarla, ezenler ezilenlere tarih boyunca hayatta bahtlarına düşeni kabul etmelerini zira “elden bir şey gelmeyeceğini” söylemiştir. Özcü argümanlar, köleliği haklı göstermeye, (kadınlara oy hakkı tanıyan) On Dokuzuncu Değişikliğe direnmeye ve “yerlilerin kendi hükümetlerini yönetmeyeceklerini” sözde “özgecil” bir tutumla ileri sürerek sömürgeciliği sürdürmeye yaramıştır.¹⁰⁸

Elshtain’ın eleştirisinde değindiği bir diğer nokta, radikal-kültürel feministlerin ataerki anlayışıdır. Elshtain Hinduların sati geleneği, Çinlilerin ayak bağlama geleneği, Afrikalıların kadın sünneti veya Batılıların jinekoloji uygulamaları biçiminde olsun, ne zaman ve nerede ortaya çıkarsa çıksın ataerkinin erkeklerin kadınlardan nefret etmesini konu edinmesi iması nedeniyle Mary Daly’yi hatalı buluyordu. Elshtain, tüm bu muhtelif uygulamaların aynı meseleye indirgendliği iddiasında bulunmanın, farklı toplumların zengin çeşitliliğinin neredeyse hiç farkında olmamak anlamına geldiğini söyledi.¹⁰⁹ Elshtain, Asya ve Afrika’da ataerkinin işaretlerini arayan Batılı bir feminist olarak Daly’nin bazen kendi kültürel yükünün farkına varamadığını belirtti. Bir yabancı olarak, belli ritüellerin ve âdetlerin bunları sürdüren kadınlar için bağlamsal olarak ne ifade ettiğine her zaman vakıf değildi. Kadın genital mutilasyonu (FGM) olarak da bilinen kadın sünneti bunun örneklerinden biridir. Daly’ye göre bu uygulama, ataerkil güçler tarafından kadınların çok sayıda cinsel deneyim yaşamasının engellendiğini ortaya çıkarmaktadır; sünnet edilen/klitorisi çıkartıl-

108 Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), s. 226.

109 A.g.e., s. 213.

miş kadınlar içinse bu farklı bir anlam taşıyabilir: örneğin kadınlığa geçiş veya sözde uygar, Hristiyan, sömürgeci güçlere isyan etmenin bir aracı. Daly'nin (ve bizim) bu kadınların onlara verilen zararı görmeye hazır, istekli veya muktedir olmadıkları itirazına Elshtain, belki de bu kadınlarınkinden ziyade Daly'nin görüşünün sıkıntılı olabileceğini söyleyerek karşılık verdi.¹¹⁰

Daly ile diğer radikal-kültürel feministlerin ataerkiyi genellikle tarihselden çok mecazi olarak ele aldıklarını kabul eden Elshtain, mecazi bir ifade olarak "ataerkinin", siyasi ve kişisel baskı deneyimlerini yeniden düşünmeye daha yeni başlayan kadınlar için faydalı bir analitik araç olduğunu teslim etti. Fakat bunun ötesindeyse, ataerki kör bir araç haline gelir. Sürekli tekrarlanırsa, "erkekler kadınlardan üstündür; kadınlar erkekler içindir," formülü monotonlaşır hatta anlamsızlaşır. Elshtain'e göre, radikal-kültürel feministlerin tüm ataerkileri eşit derecede kötü (mizojinik) görme eğilimi, bazı feminist metinleri niteleyen "bozuk plak etkisine" katkıda bulunmaktadır.¹¹¹

Elshtain, radikal-kültürel feministlerin ataerkiyi kayıtsız şartsız mahkûm etmesinin, kadınların erkeklerle belli ortak yönleri –hatta çirkin yönleri– olmasından korkmalarından kaynaklanabileceğini ifade etti. Sahip oldukları "erkeksi" nitelikleri kabul edemeyen radikal-kültürel feministler, kendilerini kişiliklerinin daha kötü kısımlarından korumak için bu reddedilen nitelikleri erkeklere yansıtıyordu. Elshtain bu savunmacı tutumun, radikal-kültürel feministleri ütöpik bir şekilde tamamen kadınlardan oluşan bir topluluk görüşüne sevk ettiğini söyledi. Erkek kötülük doludur; kadınsa iyilik. Kadınlığın özü sözümona "üzerinde iktidar kurma" olumsuz gücünden çok "yapabilme" olumlu gücüne dair olduğundan, kadınlardan oluşan bir dünyanın sıcak, destekleyici, besleyici ve yaratıcı olacağı varsayılmaktadır.

Elshtain tartışmalı eleştirisinin doğru çıkması halinde radikal-kültürel feministlerin hayal kırıklığına uğramasının kaçınılmaz olduğuna

110 Audre Lorde, "An Open Letter to Mary Daly", *This Bridge Called My Back* içinde, ed. Cherríe Moraga ve Gloria Anzaldúa (Watertown, Mass.: Persephone Press, 1987), s. 94–97.

111 Elshtain, *Public Man, Private Woman*, s. 213.

inaniyordu. Kadınların da erkekler gibi insan oldukları dikkate alındığında, tamamen kadınlardan oluşan bir toplulukta erdemin yanı sıra kötülük de kaçınılmaz olarak bulunacaktır. Elshtain radikal-kültürel feministlerden “saf beyan” kavramını –kurbanın, kurban statüsüyle beyanının saf olacağı fikrini– tekrar gözden geçirmelerini istedi: “Mağdurum, öyleyse ahlaken tertemizim.”¹¹² Elshtain, Victoria döneminde erkeklerin kadınların ahlaki saflığına dair tam da bu inancı, onları el üstünde, politika ve ekonomi dünyasından uzak tutmak için kullandıklarını öne sürdü.

İkinci Eleştiri: Radikal Feministler Çoğunlukla Beyaz, Orta ve Üst Sınıf, Heteroseksüel Kadınların Erişebildiği Üreme Teknolojilerine Odaklanmaktadır

Hem liberter hem de kültürel radikal feminizmi eleştiren pek çok kişi, onları yumurta bağıışı, taşıyıcı annelik ve diğer pahalı, erişilmesi güç yapay (yardımcı) üreme tekniklerine çok fazla odaklanmaları dolayısıyla da hatalı buluyordu.

1970’lerin ortalarında, Amerikalı kadınların çoğu doğum kontrol haplarının faydalarının yanı sıra risklerinin de bulunduğunu¹¹³ ve östrojenle progesteronun aslında kadınların en iyi dostu olmadığını fark etti. Bazı kadınlar hapın yan etkileri konusunda endişelenerek, onlara göre hormonal olmamasının yanı sıra bir kez yerleştirildikten sonra unutulabilme özelliği de bulunan spirallere (IUD) yöneldi.

Ancak ABD’de kadınların spirallerle aşk macerası, Dalkon Shield adlı bir rahim içi araç konusunda hararetli bir tartışmanın patlak vermesiyle son buldu. Rahimdeki konumunu izleme olanağını azamiye çıkarmak için çok telli ip kuyruğu ve küçük dikenleriyle yengece benzeyen Dalkon Shield başlangıçta yeni, gelişmiş bir spiral olarak alkışlandı. Ne yazık ki yengece benzetilmesine sebep olan özellikleri aynı zamanda takılmasını, kullanılmasını ve çıkarılmasını da zor ve acılı kılıyordu ayrıca telli ipi bulaşıcı bakterilerin rahme girişini kolaylaştı-

¹¹² A.g.e., s. 225.

¹¹³ R. A. Hatcher, vd., *Contraceptive Technology: 1990–1992* (New York: Irvington Publishers, 1990).

nyordu. Hatta araştırmalar Dalkon Shield kullanıcılarının pelvik inflamatuvur hastalığa (PID) yakalanma ve septik abortus [düşük] yaşama riskinin başka spiraller kullanan kadınlara göre daha yüksek olduğunu gösterdi.¹¹⁴ Dalkon Shield kurbanları veya onların vârisleri yıllar içerisinde Gıda ve İlaç Dairesi'ne on dört ölüm, iki yüz yirmi üç septik abortus ve çoğu infertiliteyle sonuçlanan binlerce PID vakası bildirdi. Neticede Dalkon Shield'ın üreticisi A. H. Robins Şirketi'ne karşı açılan toplu davada üç yüz binden fazla şikâyet yer alırken, şirketin bu riskleri fark ettikten sonra dahi aracı pazarlamaya devam ettiği iddia ediliyordu. 9.230 dava için 378,3 milyon dolar ödedikten sonra A. H. Robins 1985'te iflas başvurusunda bulundu.¹¹⁵

Bu olayla alarma geçen Ulusal Kadın Sağlığı Ağı (NWHN), diğer ilaç şirketleri ABD piyasasına yeni gebelik önleyiciler sürerken teyak-kuz halindeydi. Satışa sunulmadan önce hepsinin titiz bir şekilde klinik testten geçirilmesinde ve ABD'li araştırmacıların, araştırma uygulamalarının nispeten denetimsiz olduğu gelişmekte olan ülkelerdeki kadınları "kobay fareleri" olarak kullanmaktan kaçınmalarında ısrar edildi.¹¹⁶

Gebelik önleyicilerin güvenli olup olmadığı konusunda çeşitli endişeler taşıyan NWHN, bunların kullanımının kadınların denetiminde olmaması konusunda çok daha fazla kaygılıydı.¹¹⁷ Örneğin, daha eski pek çok doğum kontrol aracından (prezervatif, sperm öldürücüler ve takvim yöntemi) farklı olarak daha yeni yöntemler tam anlamıyla kadınların kontrolünde değil. Hekimler veya diğer sağlıkçılar doğum kontrol hapı reçetesi yazma, kadınların bedenlerine spiral yerleştirme, doğum kontrol iğnesi vurma veya deri altına kapsül yerleştirme yetkisine ve tahminen becerisine sahip. Kadınlar onlardan yardım almak zorunda.

Kadınların her türlü doğum kontrolüne erişim için hekimlere veya diğer sağlıkçılara bel bağlamak zorunda olması, onları tam anlamıyla

114 N. C. Lee vd., "Type of Intrauterine Device and the Risk of Pelvic Inflammatory Disease", *Obstetrics and Gynecology* 62, no. 1 (1983): s. 1-10.

115 J. Shiver Jr., "Dalkon Shield Company Files for Bankruptcy", *Los Angeles Times*, 22 Ağustos 1985, kısım 1, s. 20.

116 Sherwin, *No Longer Patient*, s. 128.

117 Anita Petra Hardon, "The Needs of Women Versus the Interests of Family Planning Personnel, Policy-Makers and Researchers: Conflicting Views on Safety and Acceptability of Contraceptives", *Social Science and Medicine* 35, no. 6 (1992): s. 762.

üreme özgürlüğüne sahip olmak konusunda kurumsal sağlık sistemi-
ne bağımlı hale getirmektedir. Dahası, uzun süreli doğum kontrolü
ve kısırlaştırmanın etkinliği, sağlıkçıların yanı sıra yasa koyucuları,
bu yöntemleri belli kadınlara (genellikle yoksul kadınlara ve beyaz
olmayan kadınlara) dayatmaya sevk etmiştir. Hatta çoğu çağdaş Ame-
rikalı feministin, hangi düşünce ekolüne bağlı olursa olsun, özellikle
kısırlaştırma prosedürleri hakkında ciddi çekinceleri bulunmaktadır.
Feministler, ABD’de on dokuzuncu yüzyılın sonunda başlayıp öjenik
eyalet kanunlarının çoğunun anayasaya aykırı olarak feshedilmesiyle
1960’lar kadar geç bir tarihte resmen sona eren istismar tarihinin çok
eskilere dayandığına işaret ediyorlar. Bu yasalar genellikle gelişimsel
olarak engelli kişileri hedef alıyordu ve özellikle yoksul ve Afrikalı
Amerikalı kadınlara yoğunlaşan kısırlaştırma programlarıyla beraber
işliyordu. Daha yoksul eyaletlerde kısırlaştırmalar o kadar yaygındı ki
“Mississippi apandisit ameliyatları” olarak adlandırılıyordu. Pek çok
yoksul kadın ve /veya beyaz olmayan kadın “apandisitleri” alındıktan
sonra artık çocukları olamayacağını bilmiyordu.¹¹⁸

Üçüncü Eleştiri: Radikal Feministler Sıklıkla Feminist Gündeme Faydası Olmayan Fikir Ayrılıkları Yaşıyor

Marksist-sosyalist feminist Ann Ferguson’a göre, hem radikal-liberter
hem de radikal-kültürel feministlerin cinselliğe dair bakış açıları tarih-
dışlıkları dolayısıyla başarısız olmuştur.¹¹⁹ Radikal-kültürel feministler,
ister duygusal yakınlık ister fiziksel haz olarak algılasın¹²⁰ cinselliğin
tüm kadınlar için aynı olduğunu ileri sürme gafletine düşmüştür. Oysa
“Cinsellik, nesneleri, anlamı ve toplumsal değerleri tarihsel olarak inşa
edilen bedensel bir enerjidir.”¹²¹ Ferguson kendi lezbiyen cinselliğini,
genel olarak insan cinselliğinin tarihsel inşasına örnek olarak verdi.
Şu anki (ve dolayısıyla değişebilir olan) sevme biçiminin iki unsurdan

118 Adele Clark, “Subtle Forms of Sterilization Abuse: A Reproductive Rights Analy-
sis”, Arditti, Klein ve Minden, *Test-Tube Women* içinde, s. 198.

119 Ann Ferguson, “The Sex Debate in the Women’s Movement: A Socialist-Feminist
View”, *Against the Current* (Eylül/Ekim, 1983): s. 12.

120 A.g.e.

121 A.g.e.

kaynaklandığını söyledi: "Birincisi, bir kadınla ilk fiziksel aşk ilişkiyi yaşamama imkân veren gençlik yıllarımdaki tarihsel ve toplumsal koşullar ve ikincisi, şimdiye kadar yalnızca heteroseksüel olduğum yetişkin yaşamımda yeniden kadınlara dönmeme imkân veren (bugünkü) güçlü, kendini lezbiyen-feminist olarak tanımlayan muhalif kültürün varlığı."¹²² Ferguson cinsel açıdan daha kısıtlayıcı bir ortamda veya feminizmin pek de güçlü olmadığı bir dönemde büyümüş olsaydı, muhtemelen lezbiyen sevgilileri olmasını istemeyeceği tahmininde bulundu. Neticede "kişinin cinsel nesnelerinin, o kişinin *süregiden* toplumsal cinsiyet kimliğinin akranlarıyla ilişkili olarak inşa edildiği toplumsal şartlar tarafından tanımlandığını" söyledi.¹²³

Ferguson'un görüşüne göre, radikal-kültürel feministler gibi radikal-liberter feministler de tarihdışı oldukları için suçludur ama farklı şekillerde. Görünüşe göre kadınların her zaman özgürce veya haki-katen rıza gösterdiklerini düşünerek gerçek rıza ile görünüşte rıza arasında hiçbir ayırım yapmazlar. Ama Ferguson, kadının "toplumsal şartlarına" bağlı olarak aslında "yanlış bilinç kurbanı" olabileceğini ifade ediyordu. Bu nedenle eşine ekonomik olarak bağımlı bir ev kadınının onunla sadomazoşistik (S-M) seks yapmaya veya bir lise öğrencisinin öğretmeniyle seks yapmaya razı gelmekte "özgür olduğu" varsayımına karşı çıkmalıyız.¹²⁴

Sonuç

Kadınların cinsel ve üremeye yönelik arzularının, ihtiyaçlarının, davranışlarının ve kimliklerinin büyük ölçüde yaşadıkları dönemin ve coğrafyanın ürünü olduğunu varsayarak, (1) kadınlar için ne heteroseksüelliğin ne de lezbiyenliğin ya doğal olarak haz verici ya da doğal olarak tehlikeli olduğunu; (2) kadınlar için ne doğal üremenin ne de yapay üremenin ya özünde güçlendirici ya da özünde zayıflatıcı olduğunu iddia edebiliriz. İster liberter ister kültürel olsun çağdaş radikal feministler tüm ekonomik, siyasi ve akrabalık sistemlerini erkeklerle

¹²² A.g.e., s. 13.

¹²³ A.g.e.

¹²⁴ A.g.e.

kadınlar ve mümkün olduğunca yetişkinlerle çocuklar arasında eşitlik sağlamak üzere yapılandırılan bir toplumda, insanların ne türden cinsel ve üreme pratikleri benimseyeceklerini merak ederler. Böylesine eşitlikçi bir dünyada, erkeklerle kadınlar “eve ekmek getiren erkek/ ev hanımı fahişe kadın” ilişkisine mi girerlerdi yoksa son derece eşitsiz, ataerkil dünyamızda bırakın uygulanmayı nadiren hayal edilen eşitlikçi heteroseksüellik biçimleri mi geliştirirlerdi? Bazı lezbiyenler sado/ mazo ve aktif-pasif ilişkilere girmeye devam mı ederlerdi yoksa tüm lezbiyenler bu tür pratiklerden soğur muydu? Kadınlar gebelik önleyici yöntemlere daha mı az yoksa daha mı çok başvururlardı? Çiftler taşıyıcı annelik hizmeti alır mıydı yoksa bunun yerine evlat edinmeyi mi tercih ederlerdi? Daha fazla mı daha az mı çocukları olurdu? Çoğu kişi “yapay” olarak mı üremeyi tercih ederdi yoksa “eski moda” doğal yoldan mı?

Bu türden soruların cevapları büyük ölçüde, radikal feministlerin yaşadıkları bugünün dünyasında değil, hayal ettikleri geleceğin dünyasında bulunacak. Şimdilik radikal feministler cinselliğe ve üremeye yönelik, kadınların seksin hem hazlarını hem de tehlikelerini ve üremeyle anneliğin hem özgürleştirici hem de köleleştirici yönlerini anlamalarına imkân veren yaklaşımlar geliştirmekte başı çekmeye devam ediyor. Görünüşe göre geçmişin tek taraflı yaklaşımları, insanın insana yaptığı zulmün çaresi değil sorunun bir parçasını oluşturuyor. Cinselliğe ve üremeye dair bu ya/ ya da yaklaşımları ne kadar çabuk hem/ hem de yaklaşımlarına dönüşürse, erkeklerle kadınlar eril tahakküm ve dışı tabiiyet yıkıcı oyununu oynamayı o kadar çabuk bırakacaklardır.¹²⁵

Tartışma Soruları

1. Özel olarak kadına yönelik baskı durumunu ele almadan, ilk önce bir bütün olarak insana yönelik baskıyı anlamanın hangi açılardan faydalı olabileceğini tartışınız.
2. Size göre, halen cinsiyetçi yazarlar ve film yapımcıları var mı? Eğer varsa kimlerdir ve onlarla ilgili bir şeyler yapılmalı mıdır, neler yapılmalıdır?

¹²⁵ Denise Thompson, *Radical Feminism Today* (Londra: Sage Publishing, 2001), s. 146.

3. Teknolojinin biyolojik farklılığı ortadan kaldırdığı bir dünya düşünün. Bu teknolojik olarak gelişmiş toplum muhakkak toplumsal cinsiyet eşitliğini benimser mi?
4. Hem geleneksel birebir çocuk büyütmenin hem de Marge Piercy'nin önerdiği ortaklaşa çocuk yetiştirmenin eksilerini ve artılarını kıyaslayıp karşılaştırdınız. Annelik ve/veya babalık sorumlulukları ele alınırken soyun ahlaken bununla bir alakası var mıdır?
5. Tüm ekonomik, siyasi ve akrabalık sistemlerinin eşitlikçi olduğu bir toplumda annelik ve üremeyle ilgili ne türden toplumsal ve siyasi politikalar benimsenmesini tavsiye edersiniz?

Marksist ve Sosyalist Feminizmler

Marksist ve sosyalist feminist düşünce arasında ayırım yapmak mümkün olmakla birlikte bir hayli zordur. Bu iki düşünce ekolü arasındaki farklılıklar görünüşe göre, içerikten ziyade vurgulamayı seçtikleri meselelerle ilgilidir. Klasik Marksist feministler Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir Lenin ve diğer on dokuzuncu yüzyıl düşünürleri tarafından oluşturulan kavramsal zeminde çalışır. Cinsiyetçilikten ziyade sınıfçılığı kadınlara yönelik baskının temel sebebi olarak görürler. Bunun aksine sosyalist feministler, sınıfçılığın kadınların en azılı ya da yegâne düşmanı olduğundan emin değildir. Sovyetler Birliği'nin yirminci yüzyılda, sosyalizmin –sınıf baskısının ve çatışmasının yerini “her bireyin serbest gelişiminin toplumun bütününün serbest gelişiminin koşulu olduğu bir birliğin” alması– nihai hedefini gerçekleştiremediğini göz önünde bulundurarak görüş bildirirler.¹ Sovyetler Birliği'nde 1917 sonrası ve daha sonra Doğu Bloku'ndaki komünizm, hakiki sosyalizm değil, açıkça insanlara yönelik yeni bir baskı biçimiydi. Kadınların işyerlerindeki verimliliğe katılımı, onları ne orada ne de evde erkeklerin eşiti kıldı. Bu ve ilgili başka sebeplerle sosyalist feministler, kadınların erkeklere tabiyetini anlamak için yegâne kategori olarak sınıfa bel bağlamanın ötesine geçtiler. Daha çok “Kadınların tabiyetini ırk/etnik köken veya cinsel yönelim gibi kimliğin diğer yönlerinin yanı sıra, sınıf ile cinsiyeti birleştiren uyumlu ve sistematik bir şekilde anlamaya” çabalamaktadırlar.²

-
- 1 Karl Marx, *Capital* (New York: International Publishers, 1967), cilt 3, s. 791 [Türkçesi: *Kapital*, çev. Mehmet Selik, İstanbul: Yordam Kitap, 2011].
 - 2 Nancy Holmstrom, “The Socialist Feminist Project”, *Monthly Review Press* 54, no. 10 (2002): s. 1.

Bazı Geleneksel Marksist Kavramlar ve Kuramlar

Klasik Marksist ile çağdaş sosyalist feminizm arasındaki farklılıkları kavramak için, Marksist insan doğası kavramını anlamamız gerekir. Birinci Bölümde belirtildiği üzere, liberaller birkaç özelliğin insanları diğer hayvanlardan ayırdığına inanır: rasyonellik becerisi ve dil kullanımı gibi bir dizi beceri; din, sanat ve bilim gibi bir dizi pratik ve rekabetçilikle önce kendini düşünme eğilimi gibi bir dizi tutum ve davranış kalıbı. Marksistler liberal insan doğası kavrayışını reddeder ve onun yerine bizi diğer hayvanlardan farklı kılan, geçim araçlarımızı üretme becerimiz olduğunu iddia ederler. Yaptığımız şey –balıkçılık, çiftçilik ve inşaatçılık gibi üretici faaliyetler yoluyla özellikle temel ihtiyaçlarımızı karşılamak için yaptığımız şeyler– bizi olduğumuz kişi kılar. İçgüdüsel olarak hareket eden ve istediklerinde kendilerini değiştiremeyen arılar, kunduzlar ve karıncalardan farklı olarak bizler, doğayı kasten dönüştürme ve yönlendirme süreciyle kendimizi yaratırız.³

Bir liberale göre bireylerin fikirleri, düşünceleri ve değerleri zamanla değişimi açıklar. Bir Marksiste göreyse maddi güçler –toplumsal hayatın üretimi ve yeniden üretimi– tarihin itici güçleridir. Marx zaman içinde değişimin nasıl vuku bulduğunu tam olarak izah ederken, genellikle “tarihsel materyalizm” olarak adlandırılan açıklamasında, “Maddi hayatın üretim biçimi toplumsal, siyasi ve düşünsel hayatın genel sürecinin koşullarını oluşturur. İnsanların bilinci varlıklarını belirlemez, toplumsal varlıkları bilinçlerini belirler” diye belirtir.⁴ Bir başka deyişle Marx, bir toplumun üretim biçiminin toplamının –yani, üretim güçlerinin (aslen malların üretilmesini sağlayan hammadde, gereçler ve işçiler) artı üretim ilişkilerinin (üretimin düzenlenme biçimleri)– bir üstyapı (hukuki, siyasi ve toplumsal fikirler katmanı) oluşturduğuna, bunun da üretim biçimini pekiştirdiğine inanıyordu. Marx’ın işaret ettiği bu noktaya ek olarak Richard Schmitt daha sonra, “insanlar kendilerini yaratır” açıklamasının “erkeklerle kadınlar,

3 Richard Schmitt, *Introduction to Marx and Engels* (Boulder, CO: Westview Press, 1987), s. 7–8.

4 Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (New York: International Publishers, 1972), s. 20–21 [Türkçesi: *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, İstanbul: Sol Yayınları, 1970].

bireyler olarak kendilerini oldukları kişi yaparlar” olarak değil, onun yerine “erkeklerle kadınlar üretim yoluyla *kolektif olarak* bir toplum yaratır, bu toplum da onları şekillendirir” şeklinde okumamız gerektiğini vurguladı.⁵ Dolayısıyla örneğin ABD’deki insanlar üretim biçimleri kapitalist olduğundan hürriyet, eşitlik ve özgürlük hakkında belirli biçimlerde düşünürler.

Genel olarak Marksistler gibi, Marksist ve sosyalist feministler de toplumsal varlığın bilinci belirlediğini iddia ederler. Onlara göre, “kadınların işi hiç bitmez” yorumu aforizmanın ötesinde bir şeydir; kadının işinin doğasının bir tanımıdır. Her zaman görev başında olan kadınlar kendilerine dair, eğer ailedeki ve işyerindeki rolleri onları toplumsal ve ekonomik olarak erkeklere tabi kılmasaydı sahip olamayacakları bir kavrayış oluştururlar. Bu nedenle Marksist ve sosyalist feministler, kadınlara yönelik baskının benzersiz niteliğini anlamak için, kadınların işteki statüsüyle benlik algıları arasındaki bağları analiz etmemiz gerektiğine inanır.⁶

Marksist Ekonomi Kuramı

Marksist ve sosyalist feministler kadınların işinin, düşüncelerini ve dolayısıyla “kadın doğasını” şekillendirdiğine inandıkları ölçüde, kapitalizmin takas ilişkilerinin yanı sıra bir iktidar sistemi olduğuna da inanırlar. Kapitalizm bir takas ilişkileri sistemi olarak görüldüğünde, insanın kendi emek gücü de dahil her şeyin bir fiyatının olduğu ve tüm işlemlerin temelde takas işlemleri olduğu bir meta veya piyasa toplumu olarak tanımlanır. Ancak bunun yerine kapitalizm bir iktidar ilişkileri sistemi olarak görüldüğünde, her türden takas ilişkisinin temelde sömürüye dayalı olduğu bir toplum olarak tanımlanır. Bu nedenle vurguya bağlı olarak işçi-işveren ilişkisi, ya eşit değerdeki öğelerin serbestçe takas edildiği bir alışveriş ilişkisi –ücrete karşılık iş– ya da daha üstün bir güce sahip olan işverenin pek çok şekilde işçilerden nemalandığı bir işyeri mücadelesidir.

5 Schmitt, *Introduction to Marx and Engels*, s. 14 (vurgu bize ait).

6 Nancy Holmstrom, “A Marxist Theory of Women’s Nature”, *Ethics* 94, no. 1 (Nisan 1984): s. 464.

Liberaller kapitalizmi gönüllü takas ilişkileri sistemi olarak görürken Marksistler ve sosyalistler sömürüye dayalı iktidar ilişkileri sistemi olarak görürler. Marx'a göre, herhangi bir metanın değerini, onu üretmek için gerekli olan emeğin miktarına veya fiilen kullanılan insan enerjisi ve zekâsına göre belirleriz.⁷ Daha açık olmak gerekirse, herhangi bir metanın değeri, o meta için işçilerin harcadığı doğrudan emekle işçilerin yapay uzantılarında –seleflerinin doğrudan emeği ile yapılmış gereçler ve makinelerde– birikmiş dolaylı emeğin toplamına eşittir.⁸ Tüm metalar onları üretmek için tam olarak gereken emek kadar değerli olduğundan ve işçilerin emek gücü (çalışma kapasitesi) alınıp satılabilecek bir meta olduğundan, işçilerin emek gücünün değeri, iş günü boyunca onları idame ettirmek için tam olarak ne gerekiyorsa (yiyecek, giyecek, barınak) onun maliyetidir. Ancak işverenlerin işçilere sırf çalışma kapasiteleri (emek gücü) karşılığında ödedikleriyle, işçilerin çalışma kapasitelerini metaları üretmek için kullandıklarında aslında yarattıkları değer arasında fark vardır.⁹ Marx bu farkı “artı değer” olarak adlandırır; işverenler kârlarını bundan sağlamaktadır. Bu nedenle kapitalizm sömürüye dayalı bir sistemdir çünkü işverenler işçilere sadece emek güçlerinin karşılığını öderken ürettikleri metalara harcadıkları enerji ve aktardıkları bilginin karşılığını ödemezler.¹⁰

Marksist iktisat düşüncesini analiz ederken bu noktada, işverenlerin, işçilerin geçimlerinin değerini üretmek için gerekli olandan daha fazla saat çalışmasını, özellikle işçiler fazla çalışmalarının karşılığını alamazken nasıl sağladığını sormak makul görünür. Marx'ın *Kapital*'de açıkladığı üzere bu sorunun cevabı basittir: işverenler fabrikalar, gereçler, arazi, ulaşım ve iletişim araçları da dahil üretim araçları üzerinde tekele sahiptir. İşçiler sömürülmekle işsiz kalmak arasında seçim yapmak zorundadır. İşçilerin işverenleriyle karşılıklı olarak faydalı, sözleşmeye dayalı anlaşmaları özgürce imzaladıkları görüşü liberal bir

7 Robert L. Heilbroner, *Marxism: For and Against* (New York: W. W. Norton, 1980), s. 107.

8 Henry Burrows Acton, *What Marx Really Said* (Londra: MacDonald, 1967), s. 41.

9 Ernest Mandel, *An Introduction to Marxist Economic Theory* (New York: Pathfinder Press, 1970), s. 25.

10 Marx'ın artı değer ve sömürü tartışması için, bkz. üç ciltlik *Kapital* adlı eseri, özellikle birinci ve ikinci ciltler. Bu kavramlar hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Wallis Arthur Suchting, *Marx: An Introduction* (New York: New York University Press, 1983).

kurgudur. Kapitalizm takas ilişkileri sistemi olduğu kadar bir iktidar ilişkileri sistemidir. İşçilerin gösterilen yeri imzalarken işverenlerin onların kafasına silah dayamadıklarını düşünürsek evet, işçiler bu anlamda işverenleriyle sözleşme yapıp yapmamakta özgürdürler.

İlginç bir şekilde, kapitalist sistemde işverenler işçileri, daha az tartışılan bir başka sebeple daha sömürebilirler. Marx'a göre kapitalist ideolojiler işçileri ve işverenleri, kapitalizmin yüzeydeki takas ilişkileri yapısına odaklanmaya sevk eder.¹¹ Marx'ın "meta fetişizmi" olarak adlandırdığı bu ideolojik taktik sayesinde işçiler yavaş yavaş kendilerini, paralarını çok zor kazanıyor olsalar da girdikleri belirli takas ilişkilerinde özünde yanlış hiçbir şey olmadığına, çünkü hayatın tüm boyutlarıyla, tek bir devasa takas ilişkileri sistemi olduğuna inandırırılar.

O halde genellikle kapitalist ekonomilerde üretilen liberal ideolojilerin, fuhuş ve taşıyıcı annelik gibi pratikleri, özgür seçimle yapılmış anlaşmalar olarak sunması, Marksist ve sosyalist feministlere göre tesadüf değildir. Liberal ideolojiler kadınların, diğer iş seçenekleri yerine bu işi yapmayı tercih etmeleri dolayısıyla fahişe veya taşıyıcı anne olduklarını iddia eder. Ancak Marksist ve sosyalist feministlere göre bir kadın özellikle de yoksul, cahil ve vasıfsızsa cinsel veya üreme becerilerini satmayı seçtiğinde, seçiminin özgür olmaktan ziyade zorunlu olma ihtimali daha yüksektir. Neticede, birinin bedeni dışında satacak değerli başka bir şeyi yoksa, piyasadaki hareket kabiliyeti oldukça sınırlıdır.

Marksist Toplum Kuramı

Marksist iktidar analizi gibi Marksist sınıf analizi de hem Marksist hem de sosyalist feministlere, kadınlara yönelik baskıyı anlamak için gereken kavramsal araçlardan bazılarını sağlamaktadır. Marx her politik ekonominin –ilkel komünal devlet, kölelik dönemi, prekapitalist toplum ve burjuva toplumun– kendi yıkımının tohumlarını içinde barındırdığını ileri sürdü. Bu nedenle Marx'a göre kapitalizm içinde, tam da onu üreten sistemi mahvetmeye yetecek kadar çarpıcı bir sınıf bölünmesi yaratmak için yeterli miktarda iç çelişki bulunur. Bilhassa

11 Schmitt, *Introduction to Marx and Engels*, s. 96–97.

işverenleri lüks içinde yaşarken çok mütevazı hayatlar sürüp yaptıkları zahmetli işler karşılığında sadece geçinecek kadar ücret alan pek çok yoksul ve mülksüz işçi vardır. Marx her iki grup, zenginler ve yoksullar, sınıf *olduklarının* bilincine vardığında sınıf mücadelesinin ortaya çıktığını ve neticede bu sınıfları üreten sistemi yıkacağını söyledi.¹² Sınıfın dinamik bir doğası olduğunu vurgulamak önemlidir. Sınıflar basitçe ortaya çıkmaz. Aynı istekleri ve ihtiyaçları paylaşan benzer durumdaki insanlar tarafından yavaş yavaş ve zahmetli bir şekilde oluşturulur. Marx'a göre herhangi bir sınıfa mensup insanlar başlangıçta "bir patates çuvalındaki patateslerden" daha fazla birlik içinde değildir.¹³ Ancak önce yerel, ardından ulusal çıkarlarına dair meseleler hakkında uzun ve karmaşık bir mücadele sürecini birlikte verdikten sonra, bir grup birey yavaş yavaş bir birlik, hakiki bir sınıf haline gelir. Marx'a göre sınıf birliğini sağlamak zor olduğundan önemi ne kadar vurgulansa azdır. Bir grup sınıf olduğunun bilincine tam anlamıyla varır varmaz, temel hedeflerini gerçekleştirme şansı artar. Grup farkındalığı güç verir.

Marksist çerçevede sınıf bilinci, hakiki sınıf birliğinin yaratılmasını ve sürdürülmesini önleyen haletiruhiye olan yanlış bilincin tam tersidir. Yanlış bilinç sömürülen insanların, onları sömürenlerle eşit derecede hareket ve ifade özgürlüğüne sahip olduklarına inanmalarına neden olur. Burjuvazi bilhassa proletaryayı kandırmakta çok ustadır. Bu nedenle Marksistler örneğin eşitlikçi liberalizme veya refahçı liberalizme, işçileri işverenlerinin onları gerçekten önemseydiğine inandıran yönetici sınıf ideolojisi olmaları dolayısıyla güvenmez. Marksistlere göre cömert sağlık hizmeti planları ve ücretli doğum izni gibi sosyal yardımlar, işverenlerin işçilere ihsan ettiği hediyeler değil daha ziyade gözlerini boyamanın bir yoludur. İşverenlerinin sağladığı yardımlara minnettar olan işçiler, çektikleri zorlukları ve cefayı küçümserler. Yönetici sınıf gibi statükoyu, hem işçiler hem de işverenler için mümkün olan en iyi dünya olarak algılamaya başlarlar. İşverenler ne kadar fazla

12 Bu noktaların ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Mandel, *An Introduction to Marxist Economic Theory*.

13 Karl Marx, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Publishers, 1968), s. 608 [Türkçesi: *Louis Bonaparte'nın 18. Brumaire'i*, çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yordam Kitap, 2016].

yardımda bulunursa işçilerin insan olarak hakiki ihtiyaçlarının farkına varabilen bir sınıf oluşturma olasılıkları o kadar azalacaktır.

Marksist ve sosyalist feministler, kadınları bir bütün olarak görmek istediğinden Marksist sınıf ve sınıf bilinci öğretileri, Marksist ve sosyalist feminist düşüncede büyük rol oynar. Marksist ve sosyalist feminist çevrelerde tartışmaların çoğu, "Kadınlar başlıbaşına bir sınıf oluşturur mu?" sorusuna odaklanmıştır. Bazı kadınlar burjuva erkeklerin eşleri, kızları, arkadaşları ve sevgilileriyle diğer kadınların proleter erkeklerle benzer ilişkilere sahip olduğu göz önüne alındığında, kadınlar Marksist anlamda tam olarak tek bir sınıf oluşturmaz. Fakat burjuva ve proleter kadınların örneğin ev içi deneyimleri, daha sonra ele alacağımız 1970'lerdeki ev işi için ücret mücadelesi gibi birleştirici mücadeleleri harekete geçirmeye yetecek kadar benzerlik taşıyabilir. Bu nedenle pek çok Marksist ve sosyalist feminist, kadınların örneğin ev işinin gerçek –yani üretken– bir iş olarak kabul edilmesinde ısrar ederek bir işçi sınıfı bilinci edinebileceğine inanır. Eşlerin ve annelerin işlerini yaptıkları kişileri genellikle sevdikleri kanaati, yemek, temizlik ve çocuk bakımının verimli işler olmadığı anlamına gelmez. En fazla eşlerle annelerin çalışma koşullarının, sevmedikleri işverenler için çalışan insanlarnkinden daha iyi olduğu anlamına gelir.¹⁴

Marksist sınıf ve sınıf bilinci kavramlarını akılda tutarak, Marksist ve sosyalist feminist düşüncede kayda değer bir rol oynayan bir başka kavramı daha anlamlandırabiliriz: yabancılaşma. Pek çok Marksist terim gibi "yabancılaşma"yı da basitçe tanımlamak zordur. *Karl Marx* adlı eserinde Allen Wood, "hayatımızı anlamsız ya da kendimizi değersiz buluyorsak veyahut ancak kendimiz veya durumumuz hakkındaki yanılsamalar yardımıyla bir anlam duygusunu ve değerli olduğumuz hissiyatını sürdürebiliyorsak" yabancılaşmış olduğumuzu ileri sürdü.¹⁵ Robert Heilbroner yabancılaşmanın son derece parçalayıcı bir

14 Buradaki "sınıf" ifadesi teknik olarak Marksist anlamına uymamaktadır. Göreceğimiz üzere, kadınların hakiki bir sınıf oluşturdukları son derece tartışmalıdır. "Burjuva feminizm" ifadesinin harika bir tartışması için bkz. Marilyn J. Boxer, "Rethinking the Socialist Construction and International Career of the Concept 'Bourgeois Feminism'", *American Historical Review* 112, no. 1 (Şubat 2007): s. 131–158.

15 Allen W. Wood, *Karl Marx* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1981), s. 8 [Türkçesi: *Karl Marx*, çev. Dilek Yücel, Barış Aydın, İstanbul: İletişim, 2020].

deneyim olduğunu ekledi. Anlamlı bir şekilde bağlantılı olan veya olması gereken nesneler veya kişiler ayrı olarak görülür. Heilbroner'e göre bu parçalanmışlık ve anlamsızlık hissi bilhassa kapitalist sistemde yaşarken güçlüdür.

Heilbroner'a göre, çalışma süreçlerinin son derece özelleşmiş ve bölünmüş doğasının yanı sıra haksız sınıf ayrımları sonucunda, insan varlığı, birliğini ve bütünlüğünü dört temel şekilde kaybeder. Birincisi, işçiler emeklerinin ürününe yabancılaşır. Hangi malları üretecekleri veya üretmeyecekleri konusunda söz sahibi olmamalarının yanı sıra emeklerinin ürünleri de onlardan koparılır. Dolayısıyla işçiler, bu malların ne zaman, nerede, nasıl ve kime satılacağını belirleme tatmininden mahrum bırakılır. İşçi kimliklerini bir dereceye kadar dışa vurup inşa etmesi gereken şey, karşılığın ayrı, yabancı bir nesne olarak çıkar.¹⁶

İkincisi, işçiler kendilerine yabancılaşır çünkü iş bir an önce bitirilmesi gereken tatsız bir şey olarak deneyimlendiğinde köreltici. İşçilerin insanileştirilmesinin potansiyel kaynağı, insanlıktan çıkarılmalarının asıl kaynağı haline geldiğinde, işçiler ağır bir psikolojik kriz yaşayabilir. Kendilerini tekerleğinde dönüp duran, hiçbir yere gidemeyen hamsterler gibi hissetmeye başlayabilirler.¹⁷

Üçüncüsü, işçiler diğer insanlara yabancılaşır çünkü kapitalist ekonominin yapısı işçileri, birbirlerini iş ve terfi konusunda rakip olarak görmeye teşvik eder hatta zorlar. Dayanışmalarının kaynağı (diğer işçileri iş arkadaşı, arkadaş, birlikte olunacak insanlar olarak görmek) daha ziyade izolasyonlarının kaynağı (diğer işçileri rakip, hasım, kaçırılması gereken kişiler olarak görmek) haline geldiğinde, işçiler birbirleriyle özdeşleşmez, yaşamlarına neşe ve anlam katma fırsatını kaybederler.¹⁸

Dördüncüsü, işçiler doğaya yabancılaşır çünkü yaptıkları işin türü ve bu işi yapma koşulları onları doğayı, hayatta kalmaları önünde bir engel olarak görmeye iter. Doğaya dair bu olumsuz algı, aslında bir bağlılık –doğadaki tüm elementler arasındaki bağlılık– olması gereken yerde bir karşıtlık oluşturur. İnsani bir iş ortamına dönülmesini gerek-

16 Heilbroner, *Marxism: For and Against*, s. 72.

17 A.g.e.

18 A.g.e.

tiren bu türden bir yabancılaşmanın ortadan kaldırılması da, kapitalizmin yıkılması için bir diğer önemli gerektirir.¹⁹

Kapitalist bir toplumda insan ilişkilerinin “bireyin, ancak diğerlerinden ayrıldığında kendisi olduğu”²⁰ yabancılaşmış bir nitelik kazandığı fikrine dayanan sosyalist feminist Ann Foreman, bu durumun kadınlar açısından erkekler için olduğundan daha kötü olduğunu ileri sürdü:

Erkek ailenin yanı sıra iş ve sanayi sosyal dünyasında da var olur ve bu nedenle kendisini bu farklı alanlarda ifade edebilir. Kadının yeri ise evidir. Erkeklerin emeklerinin ürününe el koyulması yoluyla sanayi içinde nesneleştirilmesi yabancılaşma biçimini alır. Ama yabancılaşmanın kadınların yaşamı ve bilinci üzerindeki etkisi, çok daha baskıcı bir biçim alır. Erkekler, kadınlarla ilişkileri yoluyla yabancılaşmadan kurtulmaya çalışır; kadınlar içinse kurtuluş yoktur. Zira bu yakın ilişkiler tam da baskılanmalarına yol açan temel yapılarıdır.²¹

Foreman’a göre, kadınların yabancılaşması son derece rahatsız edicidir çünkü kadınlar kendilerini kendisi olarak değil öteki olarak deneyimler. Foreman genellikle bir kadının benlik anlayışının, tamamen ailesinin ve arkadaşlarının onu takdir etmesine bağlı olduğunu söyler. Eğer sevgi dolu hislerini ifade ederlerse mutlu olacaktır ama ona bir teşekkür bile etmezlerse mutsuz olacaktır. Bu nedenle Marksist ve sosyalist feministler, kadınların kendilerini bir bütün olarak deneyimleyebilecekleri, parçalanmıştan çok bütünleşmiş, ailelerini ve arkadaşlarını mutlu edemediklerinde bile mutlu hissedebilen kişiler olarak yaşayabilecekleri bir dünya yaratmayı amaçlar.

Marksist Siyaset Kuramı

Marksist iktisat ve toplum kuramları gibi Marksist siyaset kuramı da Marksist ve sosyalist feministlere, kadınları onlara baskı yapan güçler-

19 Karl Marx, “Economic and Philosophic Manuscripts”, *Early Writings* içinde, ed. ve çev. T. B. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1964), s. 122. Bu atfın yanı sıra yabancılaşmaya dair birkaç yerinde analizi Michael Weber’e borçluyuz.

20 Ann Foreman, *Femininity As Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis* (Londra: Pluto Press, 1977), s. 65.

21 *A.g.e.*, s. 101-102.

den kurtarmaya yardımcı olacak fikirler sunar. Daha önce de belirtildiği gibi, sınıf mücadelesi işyerinde belli bir biçim alır çünkü işverenlerin çıkarları işçilerinkinden farklıdır. İşçilerin emeklerinden, değerinden daha düşük ücrete çok daha etkin ve verimli olarak faydalanulmasını sağlamak için gereken her türlü taktiği kullanmak (taciz, işten kovma, şiddet) işverenlerin çıkarınayken, işverenlerin onların emek güçlerini kendilerine safi kazanç elde etmek üzere kullanma boyutunu sınırlandırmak adına gereken her türlü karşı taktiği kullanmak (hastalık izni, kahve molası, grevler) işçilerin çıkarıdır.

Kapitalist işyerinde meydana gelen nispeten küçük gündelik sınıf çatışmaları, Marx'ın tasavvur ettiği tam teşekküllü, geniş çaplı sınıf mücadelelerinin öncüleri olarak işlev görür. Daha önce belirtildiği üzere Marx, sömürülmelerinin ve yabancılaşmalarının müşterekliğinin giderek daha fazla farkına varan işçilerin sınıf bilincine erişeceklerini öngörüyordu. İşçiler birleşerek, üretim araçlarının (örneğin ülkedeki fabrikaların) kontrolü için işverenleriyle savaşılabileceklerdi. Marx eğer bu savaşı kazanabilirlerse bunun akabinde son derece kararlı, siyaseten bilgili, iyi eğitilmiş bir grup devrimcinin işçiler arasından çıkacağını ileri sürdü. Marx bu özel işçi grubunu, gerçekleşmesini umduğu büyük çaplı devrimin "öncü kolu" olarak adlandırdı. Marx kapitalizmin yerini, "insanın kendine sosyal yani insan olarak tam ve bilinçli dönüşü"²² olan komünizmin ortaya çıkabileceği, sömürüye dayalı olmayan, yabancılaştırmayan bir politik ekonomi olan sosyalizmin almasını her şeyden çok arzuluyordu.

Marx kapitalizmde, sistemin sınırları içerisinde insanların yapmak istediklerini yapmakta büyük ölçüde özgür olduklarını ama bu sınırları belirlemekte pek de söz sahibi olmadıklarını ileri sürdü. Marx, "Kişilik oldukça kesin sınıf ilişkileri tarafından koşullanır ve belirlenir," dedi.²³ Onlarca yıl sonra Richard Schmitt, Marx'ın bu keskin ifadesini şöyle detaylandırdı:

22 Akt. David McLellan, *Karl Marx* (New York: Penguin Books, 1975), s. 33.

23 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology, The Marx-Engels Reader* içinde, ed. ve çev. Robert C. Tucker (New York: W. W. Norton, 1978), s. 199 [Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez, Tonguç Ok, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013].

İnsanlar toplumda belirli işler yaptıkça belirli karakter özellikleri, ilgi alanları, alışkanlıklar vb. edinme eğilimindedirler. Hususi meşguliyetlerinin gereklerine bu şekilde adapte olmaksızın iyi bir iş çıkaramayacaklardır. Rekabette kazanmayı veya birini alt etmeyi kaldıramayan bir kapitalist, uzun süre kapitalist olarak kalmayacaktır. Emir almayı sevmeyen bir işçi rahatlıkla iş bulamayacaktır. Bu şekilde iş ortamı tarafından şekillendiriliriz ve bu durum, olmayı seçebileceğimiz şeyleri sınırlaması dolayısıyla kişisel özgürlüğü sınırlar.²⁴

Marksistlere göre, kapitalist sistemde yaşayan insanların aksine komünist sistemde yaşayan insanlar, sadece istediklerini yapmakta değil istediklerini olmakta da özgürdürler çünkü onları şekillendiren sistemi net bir şekilde görme ve değiştirme gücüne sahiptirler.

Satır aralarını okuduğumuzda, Marksizmin Marksist ve sosyalist feministlere en çekici gelen yanlarından bir başkasını daha kavrayabiliriz. Marksizm kimilerini köle kimilerini efendi yapan tüm tehlikeli ikilikleri dışlayacak şekilde insan doğasını yeniden inşa etmeyi vaat eder. Marksizm aynı zamanda insanları özgür kılmayı vaat eder ve kadınlar bu sözün tutulduğunu görmek isterler. Neticede, kadınlarla erkeklerin birlikte, her iki toplumsal cinsiyete de tam olarak insani potansiyellerini gerçekleştirme imkânı verecek toplumsal yapıları ve toplumsal rolleri inşa ettikleri fikri, son derece özgürleştiricidir.

Marksist Aile İlişkileri Kuramı

Marksizmin babaları her ne kadar kadınların kadın olarak baskı görmesini, kadınların (ve elbette erkeklerin) işçi olarak baskı altında olması kadar ciddiye hiç almamış olsalar da kimileri kadınların kadın sıfatıyla neden baskılandığını açıklamaya çalışmıştır. Marx'ın aşikâr onayıyla *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1845) adlı eserini yazan Engels burada, insanların maddi koşullarındaki değişikliklerin aile ilişkilerini düzenleme biçimlerini nasıl etkilediğini gösterdi. Aileden veya karı-koca ilişkileri yapılandırılmadan önce, ilkel bir "rastge-

24 Schmitt, *Introduction to Marx and Engels*, s. 202.

le cinsel ilişki" durumu olduğunu ileri sürdü.²⁵ Bu ilk durumda her kadın her erkek için meşru hedefti. Esasen herkes herkesle evliydi. Engels, doğal seleksiyon sürecinde, kan bağı bulunan çeşitli akrabaların uygun evlilik partnerleri olarak değerlendirilmekten yavaş yavaş çıkarıldığını ileri sürdü.²⁶ Kabilede erkekler için uygun kadınların sayısı giderek azalırken, tek tek erkekler tek tek kadınlar üzerinde güçlü sahiplenme iddialarında bulunmaya başladı. Sonuçta bir erkeğin bir kadınla evli olduğu iki başlı aile ortaya çıktı.

Bir erkek bir kadını aldığı anda erkeğin kadının hanesinde yaşamaya başladığını belirten Engels bu durumu, kadınların ekonomik gücünün bir işareti olarak yorumladı. Kadınların yaptığı iş kabilenin devamlılığı açısından hayati önemde olduğundan ve gelecek nesillere aktarılacak eşyaların çoğunu (örneğin yatak döşek, kıyafet, mutfak gereçleri, aletler) kadınlar ürettiğinden Engels, iki başlı ailelerden oluşan ilk toplumların muhtemelen, mirasın ve akrabalık ilişkilerinin anne soyundan yürüdüğü anasoylu toplumlar olduğu sonucuna vardı.²⁷ Daha sonra Engels, iki başlı ailelerden oluşan toplumların sadece anasoylu değil politik, toplumsal ve ekonomik düzeylerde kadınların yönettiği anaerkil toplumlar da olabileceği yorumunda bulundu.²⁸ Fakat temel nitelikteki, daha az tartışmalı savı, geçmişte kadınların sahip

25 Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (New York: International Publishers, 1972), s. 103.

26 A.g.e.

27 Antropolojik çalışmalarla yaygınlaşan avcılık ve toplayıcılık kavramları çoğu zaman fazlasıyla basitleştirilmektedir. Bu nedenle geçmişte ve günümüzde, "avcı ve toplayıcı" toplumlara katı bir cinsiyete dayalı işbölümü atfetmenin tehlikelerinin farkında olmalıyız. Tıpkı erkeklerin beslenmeye kök veya tahıl yiyecek katkısında bulunabileceği gibi kadınlarla çocuklar da et katkısında bulunabilirler. Engels'in kadınlarla erkeklerin yaptıkları işlere dair klişeleşmiş fikirlere bağlı olduğunu fark etmek okurları, Engels'in değerlendirmesini kesin olmayan tarih olarak görmeye sevk etmelidir.

28 Engels, artık büyük ölçüde itibarını kaybetmiş bir antropoloğun tartışmalı tezini onaylayarak aktarmıştır. Bu tez, iki başlı çiftlerden oluşan toplumlarda kadınların kayda değer siyasi ve ekonomik güce sahip olduklarıydı: "Kadınlar her yerde olduğu gibi klanlarda [*gentes*] da büyük bir güçtü. Tekrük olarak adlandırıldığı üzere, bir şefin 'boynuzlarını koparıp' tekrar savaşçıların arasına geri göndermek gerektiğinde bunda tereddüt etmezlerdi" (Engels, *Origin of the Family*, s. 113). Görünüşe bakılırsa, güçlü bir matriarkın "boynuzlarını koparttırabileceği" bir adam tarafından zorla eş olarak alınmaya ses çıkarmaması Engels'e tuhaf gelmemiştir.

olduğu her türlü gücün, o dönemde üretimin merkezi olan hanedeki konumlarından kaynaklandığıydı.²⁹ Yalnızca üretim yeri değiştiği takdirde kadınlar avantajlı konumlarını kaybederdi.³⁰ Engels görünüşe bakılırsa bu yer değişikliğinin gerçekleştiğini söyledi. Hane dışında "hayvanların evcilleştirilmesi ve sürülerin beslenmesi" insan topluluğu için tamamen yeni bir servet kaynağının oluşmasına yol açtı.³¹ Erkekler kabilenin hayvanlarının kontrolünü ele geçirdi (Engels bize bunun neden veya nasıl olduğunu söylemez)³² ve erkekler kabilenin süt ve et ihtiyacını karşılamaya yetecek miktardan çok daha fazla hayvan üretmeyi öğrenirken erkek-kadın güç dengesi erkekler lehine değişti.

"Artı hayvan", erkeklerin kabileler arasında takas aracı olarak kullanıldığı bir servet birikimi oluşturdu. Yeterli olandan çok daha fazla, değerli bir sosyoekonomik mala sahip erkekler, malvarlığının miras bırakılması meselesiyle giderek daha fazla meşgul olmaya başladılar. Anne soyundan ilerleyen malvarlığının mirası başlangıçta "ev, kıyafet, basit ziynet eşyaları ve yiyecek elde etme ve hazırlama gereçlerinin-teknele, silahlar ve basit türden ev aletlerinin" miras bırakılmasını içeren küçük bir meseleydi.³³ Hane dışındaki üretim hane içindeki üretimi aşmaya başladıkça cinsiyetler arasındaki fizyolojik farklılıklardan -özellikle de seks eyleminden-³⁴ doğduğu varsayılan erkeklerle kadınlar arasındaki geleneksel cinsiyete dayalı işbölümü, yeni toplumsal anlamlar kazandı. Erkeklerin yaptığı işin ve üretimin önemi arttıkça, sadece kadınların yaptığı işin ve üretimin değeri azalmakla kalmadı, kadınların toplumdaki statüsü de geriledi. Artık erkekler kadınların sahip olduklarından daha değerli şeylere sahip olduklarından ve açıklanmayan bir sebeple, birdenbire kendi biyolojik çocuklarının

29 A.g.e.

30 Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unitary Theory* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983), s. 82.

31 Engels, *Origin of the Family*, s. 117.

32 Jane Flax neden bir grup matriarkın, erkeklerin kabilenin hayvanlarını kontrol etmesine veya bu güçlerini kadınlar üzerinde iktidar kazanmak için kullanılmasına izin verdiğini sordu. Bkz. Jane Flax, "Do Feminists Need Marxism?" *Building Feminist Theory: Essays from "Quest"*, a Feminist Quarterly içinde (New York: Longman, 1981), s. 176.

33 Engels, *Origin of the Family*, s. 117.

34 Marx ve Engels, *German Ideology*, s. 201.

malvarlıklarını devralmasını istediğinden, toplumun anasoyludan babasoyluya dönmesi için çok büyük bir baskı uyguladılar. Engels'in ifadesiyle, ana hukuku "devrilmeliydi ve devrildi de."³⁵

Engels "ana hukukunun devrilmesini", "kadın cinsinin dünyadaki tarihi yenilgisi" olarak sundu.³⁶ Servet üretip bunda hak iddia eden erkekler, hanenin kontrolünü ele geçirdi, kadınları erkeğin cinsel arzusunun "kölesi" ve "(erkeğin) çocuklarının üretiminin sadece araç[ları]" olmaya indirdi.³⁷ Bu yeni aile düzeninde Engels, kocanın ekonomik gücüne istinaden yönetici olduğunu söyledi: "Koca burjuvadır ve karısı proletaryayı temsil eder."³⁸ Engels erkeklerin kadınlar üzerindeki gücünün, kadınların değil erkeklerin özel mülkiyeti kontrol etmesinden kaynaklandığına inanıyordu. Kadınlara yönelik baskı ancak özel mülkiyet kurumunun yok edilmesiyle son bulacaktı.

Özel mülkiyetin ortaya çıkışı ve babasoyluluğa geçiş ayrıca Engels'e göre, tekeşli aileye geçişi de açıklıyordu. Tüp bebek gibi teknolojiler gelişmeden önce, bir çocuğun biyolojik annesini belirlemek her zaman mümkündü. Eğer çocuk bir kadının bedeninden çıktıysa, o kadının yumurtasıyla bir adamın sperminin biyolojik ürünüydü. Oysa DNA testi geliştirilmeden önce, biyolojik babanın kimliği kesin değildi çünkü anneyi kocası dışında bir erkek hamile bırakmış olabilirdi. Bu nedenle eşlerinin evlilikte sadakatini güvence altına almak için erkekler kadınlara, amacı Engels'e göre bir babanın özel mülkiyetinin kesinkes biyolojik çocuklarına aktarılmasının aracı olan heteroseksüel tekeşlilik kurumunu dayattılar. Babasoyluluk ve ataerki biçimlerindeki eril tahakküm açıkça, mülk sahibi erkekle mülksüz kadın arasındaki sınıf ayrımının bir sonucudur. Engels tekeşliliğin "doğal değil ekonomik koşullara dayanan ilk aile biçimi" olduğu yorumunda bulundu.³⁹ Ona göre tekeşli aile, aşk ile bağlılığın değil iktidar oyunları ve ekonomik zaruretlerin bir ürünüdür.

35 Engels, *Origin of the Family*, s. 118–119.

36 A.g.e., s. 120.

37 A.g.e., s. 121.

38 A.g.e., s. 137.

39 A.g.e., s. 128.

Engels kapitalizmde tekeşli evliliği, aşkla hiçbir ilgisi olmayan ve tamamen özel mülkiyetin transferiyle alakalı ekonomik bir kurum olarak gördüğünden, kadınların kocalarından özgürleştirilmesinin ilk önce, kadınların erkeklerden ekonomik olarak bağımsız olmasını gerektirdiğinde ısrar etti. Kadınların özgürleşmesinin ilk önkoşulunun "tüm kadın cinsinin kamu sektörüne yeniden girmesi" ve ikincisinin ev işleriyle çocuk büyütmenin toplumsallaştırılması olduğunu vurguladı.⁴⁰ Dikkat çekici bir şekilde Engels, proleter kadınların burjuva kadınlardan daha az baskı gördüğüne inanıyordu. Ona göre burjuva aile, kocanın karısını cinsel olarak ona sadık kalmaya ve sadece onun meşru vârislerini doğurmaya söz vermesi şartıyla desteklemeyi kabul ettiği bir karı-koca ilişkisinden oluşuyordu. Engels, "Bu anlaşmalı evliliğin sıklıkla –bazen her iki taraf için de ama daha genel olarak, sıradan fahişeden tek farkı bedenini parça başı çalışan ücretli bir işçi gibi kiralamayıp tamamen köle olarak satması olan kadın açısından– en galiz fuhşa dönüştüğünü" ileri sürdü.⁴¹

Burjuva evliliğin aksine proleter evlilik Engels'e göre bir fuhuş biçimi değildir çünkü proleter ailenin maddi koşulları burjuva aileninkinden büyük oranda farklılık gösterir. Sadece proletaryanın özel mülkiyetinin olmaması, erkeği tekeşliliğe teşvik eden başlıca şeyi –yani, malvarlığı için meşru vârislerin doğmasını– ortadan kaldırmakta önemli bir rol oynamakla kalmıyor, genel olarak proleter kadınların ev dışında işçi olarak çalışması da karı-koca arasında bir derece eşitliğe yol açıyor. Bu eşitlik Engels'e göre hakiki "seks-aşk"ın temelini sağlamaktadır. Bu farklılıklara ek olarak proleter kocanın hanedeki otoritesinin, burjuva kocanınkinden farklı olarak, hukuki yapının tam desteğini alması da mümkün değildir. Tüm bu sebeplerle Engels, "geriye kalan gaddarlık" (eş istismarı) dışında, proleter hanede "eril tahakkümün tüm maddi temellerinin ortadan kalktığı" sonucuna vardı.⁴²

40 A.g.e., s. 137–139.

41 A.g.e., s. 79.

42 Michèle Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis* (Londra: Verso, 1980), s. 49.

Klasik Marksist Feminizm: Genel Düşünceler

Evelyn Reed

Marx ile Engels'in fikirlerini tekrarlayan klasik Marksist feministler, kadınlara yönelik baskıyı açıklamak üzere toplumsal cinsiyet analizinden ziyade sınıf analizi kullanmaya çalıştılar. Klasik Marksist feminizmin güzel bir örneği, Evelyn Reed'in "Women: Caste, Class, or Oppressed Sex?" [Kadınlar: Kast mı, Sınıf mı, Ezilen Cinsiyet mi?] adlı çalışmasıdır.⁴³ "Bir sınıfın diğeri, bir ırkın diğeri ve bir milletin diğeri üzerinde baskı kurmasına yol açan"⁴⁴ aynı kapitalist ekonomik güçlerin ve toplumsal ilişkilerin bir cinsiyetin diğeri üzerinde baskı kurmasına da yol açtığını vurgulayan Reed, kadınların kadın olarak baskı görmesinin bütün kadınlar için baskının en kötü türü olduğu görüşüne karşı çıktı. Her ne kadar Reed erkeklere nazaran kadınların ataerkil veya erkek egemen bir toplumda daha aşağı bir konumda olduğunu kabul etse de, bütün kadınların erkeklerin baskısına eşit derecede maruz kaldığını veya hiçbir kadının erkeklere veya diğer kadınlara baskı yapmadığını düşünmüyordu. Tam tersine burjuva kadınların hem proleter erkeklere hem de kadınlara baskı yapabildiğini öne sürüyordu. Kapitalist bir sistemde para çoğunlukla güçtür.

Reed'in söylemlerinde tüm kadınlara, tüm erkeklere karşı "kast savaşı" başlatmak üzere birleşme çağrısı yapan herhangi bir manifesto bulunmaz.⁴⁵ Bunun yerine baskı altındaki kadınları, erkek veya kadın olsun ortak kapitalist baskıcılarına karşı bir "sınıf savaşında", baskı altındaki erkeklere katılmaya teşvik etti.⁴⁶ Reed tüm kadınların basitçe iki X kromozomuna sahip olmaları nedeniyle aynı sınıfa ait oldukları ısrarının yanlış buluyordu. Aksine "kadınların da erkekler gibi çoksınıflı bir cinsiyet" olduğunu savunuyordu.⁴⁷ Bilhassa proleter kadınlar, ilişkili oldukları burjuva erkeklerin cinsel partneri olmalarının yanı

43 Evelyn Reed, "Women: Caste, Class, or Oppressed Sex?", *International Socialist Review* 31, no. 3 (Eylül 1970): s. 15-17 ve 40-41.

44 A.g.e., s. 17.

45 A.g.e.

46 A.g.e.

47 A.g.e., s. 40.

sıra ekonomik, toplumsal ve politik partnerleri de olan burjuva kadınlarla çok az ortak özelliğe sahiptir. Burjuva kadınlar proleter kadınlarla değil, "özel mülkiyet, vurgunculuk, militarizm ve ırkçılığın savunulmasında –ayrıca diğer kadınların sömürülmesinde–" burjuva erkeklerle birlik halindedir.⁴⁸

Reed açıkça, en azından proleter kadınların başlıca düşmanının ataerki değil her şeyden önce kapitalizm olduğuna inanıyordu. Kapitalizm sonrası toplumda erkek-kadın ilişkileri konusunda iyimser olan Reed şunu savunuyordu: "Kadınların tabiyeti ve cinsiyetler arasındaki amansız düşmanlık sonsuz değil sadece birkaç bin yıllıktır. Aile, özel mülkiyet ve devleti ortaya çıkaran şiddetli toplumsal değişikliklerin ürünüdür."⁴⁹ Kapitalist erkek-kadın ilişkilerinin son bulmasıyla her iki cinsiyet de, tüm mensuplarının özenli topluluklarda birbirleriyle işbirliği yapmasına imkân veren komünist toplumda gelişecekti.⁵⁰

Margaret Benston

Reed'in teorisinde üretici işgücünde ortalama olarak kadınların neden erkekler kadar iyi durumda olmadığıнын tatmin edici bir açıklamasını bulamayan bazı Marksist feministler, dikkatlerini kadınların evde yaptıkları işlere –genellikle erkeklerin yapmadığı işlere– çevirdiler. Üretici işgücüne katılsın veya katılmasın neden ev işlerinin yükünün kadınların omzunda olduğunu açıklamaya çalışan Margaret Benston kadınları, "ev ve aile ile ilgili faaliyetlerde basit kullanım değerlerinin üretiminden sorumlu" insan sınıfı olarak tanımladı.⁵¹ Ona göre kadınların özgürleşmek için bu sınıftan kurtulmaları gerekiyordu ama ev içi emekleri toplumsallaşmadıkça bunu yapamıyorlardı:

Kadınlar, özellikle ev dışında çalışan evli çocuklu kadınlar açıkça iki iş birden yapıyorlar; emek gücüne katılmalarına ancak evdeki birincil sorumluluklarını yerine getirmeye devam ederlerse izin ve-

48 A.g.e.

49 A.g.e., s. 41.

50 A.g.e.

51 Margaret Benston, "The Political Economy of Women's Liberation", *Monthly Review* 21, no. 4 (Eylül 1969): s. 16.

riliyor... Ev dışındaki işlere eşit erişim, kadınların özgürleşmesinin önkoşullarından biri olmakla beraber, kadınlara eşitlik sağlamak için tek başına yeterli olmayacaktır; evdeki iş özel üretim meselesi ve kadınların sorumluluğu olmaya devam ettiği sürece, yalnızca çifte iş yükü taşıyacaklar.⁵²

Benston eşzamanlı olarak yemek, temizlik ve çocuk bakımı işlerini toplumsallaştırmaksızın kadınları üretici işgücüne dahil etmenin, kadınların baskı altındaki koşullarını daha da kötüleştireceğini ileri sürdü. Ev işinin toplumsallaştırılmasının hiç kuşkusuz kadınların aynı türden “kadın” işlerini hem ev içinde hem de ev dışında yapmalarına yol açabileceğini kabul etti. Ancak Benston, açıkça kadınların bu “kadın” işlerini evleri dışında kendi kontrollerindeki bir ücret karşılığında yapıyor olmalarının, onlar açısından bir ilerleme olacağına ısrar etti.

Ev İşi İçin Ücret

Mariarosa Costa ve Selma James

Sosyalist bir toplumda kadınların tam anlamıyla özgürleşmesini sağlamak üzere ev işlerinin toplumsallaştırılmasının gerekli olacağı konusunda Benston ile hemfikir olan Mariarosa Dalla Costa ve Selma James, yine de kapitalist bir toplumda, kadınların erkeklerle ekonomik denklik kazanmasının en iyi (veya en azından en etkili) yolunun, kadınların üretici işgücüne girmesi ve ev içi emeğin toplumsallaştırılması değil bunun yerine kadınların evde kalıp orada yaptıkları “asıl” –yani üretken– iş için ücret talep etmeleri olabileceğini iddia ettiler. Çoğu klasik Marksist feminist düşünürün aksine Dalla Costa ve James, kadınların ev içindeki işlerinin artı değer oluşturduğunu ileri sürdü.⁵³ Kadınların evdeki işinin, karşılığında artı değer elde edildiği diğer tüm işler için

52 A.g.e., s. 21.

53 Mariarosa Dalla Costa ve Selma James, “Women and the Subversion of the Community”, *The Power of Women and the Subversion of Community* içinde, (Bristol, BK: Falling Wall Press, 1972), s. 34.

gerekli koşul olduğunu düşünüyorlardı. Kadınlar mevcut (ve gelecekteki) işçilere sadece yiyecek ve giyecek değil aynı zamanda duygusal yönden rahatlık da sağlayarak kapitalist makinanın çarklarının dönmeye devam etmesini mümkün kılıyordu. Dalla Costa ile James bu nedenle, erkeklerin işverenlerinin kadınlara, yaptıkları ev işi dolayısıyla ücret ödemesi gerektiğini ileri sürdü.⁵⁴ İşverenlerin cüzdanlarını şişireceğine o parayı bırakın ev kadınları alsın.⁵⁵

Ev içi emeğin üretici bir iş olarak görülebileceğini kabul eden çoğu Marksist feminist yine de birçok sebeple kadınlara ev işi için ücret ödenmesinin, Dalla Costa ve James'in düşündüğü kadar uygulanabilir ya da cazip olmadığı sonucuna vardı. Birincisi, ev kadınlarına ev işi için ücret ödemeleri gerekse işverenler muhtemelen genel olarak daha düşük ücretler öderdi. Bu koşullar altında, toplam kapitalist kâr marjı yüksek kalır ve işçilerin maddi koşulları iyileşmezdi. İkincisi, gelişmiş kapitalist ekonomilerde kadınların hepsi veya hatta çoğu, yalnızca ev emekçisi değildir. Çoğu evli kadın ve erkek, pek çok bekâr erkekle kadın gibi ev dışında çalışmaktadır. İşverenlerin tüm işçilerin evde yaptıkları ev işlerinin bedelini ödemesi mi gerekecekti? Eğer öyleyse, işverenlerin bu ev içi emeğin niteliğini ve niceliğini denetlemesinin bir yolu olacak mıydı? Üçüncüsü, eğer tüm işçilerine ev işi için ödeme yapması gerekirse, çoğu küçük şirket muhtemelen iflas ederdi. Ev işi için ücret mücadelesinin zirvede olduğu 1972'de, Chase Manhattan Bankası "ortalama 100 saatlik haftalık mesaisi için ev kadınına 257,53 dolar ödemesi gerektiği" tahmininde bulundu.⁵⁶ Aynı yıl Ann Crittenden Scott,

54 Son tahlilde, Dalla Costa ve James erkekleri kadınları ezen kurnazlar olarak değil sermayenin kerizleri olarak görüyordu. Erkeklerin ev içi hizmetlerin yegâne alıcıları gibi göründüklerini ama aslında "patronun suretinin kocarunkinin arkasına gizlenmiş olduğunu" söylediler (A.g.e., s. 35-36).

55 Wendy Edmond ve Suzie Fleming aynı kanaati çok daha etkili ifadelerle dile getirdi: "Ev kadınları ailelerini en ucuza geçindirirler; en kötü koşullarda çocuklara bakarlar ve binlerce ev kadınının uğraşıp didinmesi varlıklı sınıfların daha da zenginleşmesini ve erkeklerle çocukların emek gücünü en kârlı şekilde elde etmelerini sağlar." Bkz. Wendy Edmond ve Suzie Fleming, "If Women Were Paid for All They Do", *All Work and No Pay* içinde, ed. Wendy Edmond ve Suzie Fleming (Londra: Power of Women Collective and Falling Wall Press, 1975), s. 8.

56 Bkz. Ann Crittenden Scott, "The Value of Housework for Love or Money?", *Ms.*, Haziran 1972, s. 56-58.

“beyaz erkeklerin gelirinin haftada ortalama 172 dolar; beyaz kadınların gelirinin haftada ortalama 108 dolar” olduğunu belirtti.⁵⁷ Kırk yıldan uzun bir süre sonra 2015’te, ABD’de yıllık ortalama gelir kadınlar için haftada 726 dolar, erkekler içinse 895 dolardı.⁵⁸ Bu ortalama ücretlere, çalışanların kendi evlerindeki ev işi emekleri için verilecek yeni ücretler eklendiğinde, çoğu küçük veya hatta büyük şirketin böyle bir hedefi sürdüremeyeceğine neredeyse hiç şüphe yoktur.⁵⁹

Tüm bu etmenler göz önünde bulundurulduğunda, eşler, kız arkadaşlar, anneler ve kız evlatlar da dahil hiç kimseye ev işi için ücret ödemek uygulanabilir görünmüyor. Ama uygulanabilir olsaydı da cazip olur muydu? 1970’lerde çoğu Marksist ve diğer feministler, ev işine ücret ödenmesinin kadınları özgürleştireceğinden emin değildi. Başkalarının yanı sıra Carol Lopate, kadınlara ev işi için ücret ödenmesinin, rutin ve mükerrer iş dışında bir şey yapmaları için pek de şans tanımaksızın kadınları evlerinde tecrit etmek gibi net bir etkisi olacağını iddia etti:

Evlerin küçülmesi ve ev işlerine yardımcı aletlerin çıkması ev kadınına potansiyel olarak daha fazla serbest zaman kalması demekti; ancak kadın genellikle, teoride ona zaman kazandırmak için kurulan aletleri almakla, kullanmakla ve tamir etmekle meşgul olmak zorunda kalıyor. Dahası bu yardımcı teknolojik aletlerin çoğunun yaptığı ıvır zıvır, uydurulmuş görevler ev kadınları için pek de bir tatmin kaynağı değil. Max-Pacs “her seferinde mükemmel kahve” yapıyor olabilir ama yaptığı kahve iltifat olsa bile bu ev kadınına ancak geçici bir tatmin sağlayabilir. Son olarak okullar, yuvalar, kreşler ve televizyon da annelerden, çocuklarının sosyalleşmesine dair sorumluluklarının çoğunu almış bulunuyor.⁶⁰

57 A.g.e.

58 “Median Weekly Earnings of Full-Time Wage and Salary Workers by Selected Characteristics, 2015”, İşgücü İstatistikleri Bürosu, Güncel Nüfus Anketi, <http://www.bis.gov/cps/cpsaat37.htm> (erişim tarihi Mart 2012).

59 A.g.e.

60 Carol Lopate, “Pay for Housework?” *Social Policy* 5, no. 3 (Eylül-Ekim 1974): s. 28.

Ayrıca kadınlara ev işi için ücret ödenmesi, ev dışında çalışma şevklerini kıracaktır. Bunun sonucunda geleneksel cinsiyete dayalı işbölümü güçlenecektir. Ev dışındaki kadınların “erkek işlerini” yapmaya pek de hevesi kalmayacaktır.⁶¹ Burada insanın aklına çocuklarını çeşitli spor aktivitelerine, kulüp toplantılarına, partilere, alışveriş merkezine vb. getirip götürmeye hazır ve nazır bekleyen klişe ev hanımı süper anne geliyor.

Çağdaş Sosyalist Feminizm: Genel Düşünceler

Marksist feministler, herkes gibi, hiç düşünmeden ev işinin kadınların işi olduğunu varsaydıklarının giderek farkına vardıkça, komünist/sosyalist toplumların ortaya çıkışının, bu emeğin toplumsallaşmasıyla sonuçlanmamış olmasından daha büyük bir endişeye kapıldılar. Yaklaşık olarak eşit sayıda erkekle kadının ücret karşılığında ev işi yapıyor olması yerine her şey eskisi gibiydi. Yani kadınlar ev dışında ücretli bir işleri olsun veya olmasın, ev işini “bedavaya” yapmaya devam ediyordu. Kapitalist toplumların yanı sıra sosyalist toplumlarda da neden ev işinin kadınların işi olarak görüldüğünü salt ekonomik koşullarla açıklayamayan pek çok Marksist feminist, açıkça tüm kadınlar aynı cinsiyet sınıfına –yani, birinci (erkek) cinse hizmet etmek için var olduğu düşünülen ikinci (kadın) cinse– mensup olduklarından ev işinin tüm toplumlarda kadınlara tahsis edildiği sonucuna vardı.

Ekonomik sınıfın yanı sıra cinsiyet sınıfının da kadınlara yönelik baskıda rol oynadığına karar veren Marksist feministler, kendilerine sosyalist feministler veya materyalist feministler demeye başladılar. Gelişmekte olan bu feminist düşünürler grubu ilk olarak, kapitalizm ile ataerkinin kadınlara baskı yapmakta ittifak kurmasının karmaşık yollarını açıklamak için yeterince güçlü tek bir teori geliştirmeyi amaçlıyordu. Bu çaba, tahmin edilebileceği üzere, tek bir teoriye değil, iki türe ayrılan çeşitli teorilere yol açtı: (1) kadınlara yönelik baskının iki sistemli açıklamaları ve (2) kadınlara yönelik baskının etkileşimli sistem açıklamaları.

61 A.g.e., s. 29–31.

Kadınlara Yönelik Baskının Çağdaş İki Sistemli Açıklamaları

Kadınlara yönelik baskının iki sistemli açıklamaları genellikle, sınıf iktidarının Marksist feminist açıklamasıyla cinsiyet statüsünün radikal feminist açıklamasını birleştirmektedir.⁶² Chris Beasley'e göre bazı iki sistemli açıklamalar ekonomiyi; ideolojileri ve psikolojileri de dahil toplumu şekillendiren "toplumsal ilişkilerin esas motoru"⁶³ olarak gören Marksist altyapı-üstyapı modeline bağlıdır. Bu açıklamalar, kadınların temelde kapitalist güçlerden korkmak için, ataerkil güçlerden korkmak için olduğundan daha fazla sebepleri olduğunu iddia eder. Bunun aksine, Marksist altyapı-üstyapı modeline daha az bağlı olan diğer iki sistemli açıklamalar, kapitalizmin değil ataerkinin kadınların en azılı düşmanı olabileceğini ima eder.

Juliet Mitchell

1970'lerin başında Juliet Mitchell kadınlara yönelik baskının iki sistemli makul bir açıklamasını yapmıştır. Mitchell *Woman's Estate*⁶⁴ adlı eserinde, kadının durumunun basitçe sermayeyle ilişkisine, üretici işgücünün bir parçası olup olmamasına dayandığı şeklindeki klasik Marksist feminist konumu terk etti. Tek nedene bağlanan bu açıklama yerine, kadınların statüsünün ve işlevinin sadece üretimdeki değil üreme, çocukların sosyalleşmesi ve cinsellikteki rolleri gibi birçok etmen tarafından belirlendiğini ileri sürdü:

Eski Marksist yaklaşımın hatası, diğer üç unsur ekonomik olana indirgenebilir görmesiydi; dolayısıyla üretime girme çağrısına tamamen soyut, ailenin terk edilmesi sloganı eşlik ediyordu. Ekonomik talepler halen önceliklidir ama bunlara diğer üç unsur (üreme, cinsellik ve sosyalleşme) konusunda uyumlu politikalar, belirli dönem noktalarında ivedilikle eyleme geçilmesinde öncelikli bir rol alabilecek politikalar eşlik etmelidir.⁶⁵

62 Stevi Jackson tarafından ileri sürülmektedir, "Marxism and Feminism", *Marxism and Social Science* içinde, ed. Andrew Gamble, David Marsh ve Tony Tant (Champaign: University of Illinois Press, 1999), s. 17.

63 Chris Beasley, *What Is Feminism?* (Londra: Sage Publications, 1999), s. 62-64.

64 Juliet Mitchell, *Woman's Estate* (New York: Pantheon Books, 1971).

65 A.g.e., s. 100-101 (vurgu bize ait).

Bu unsurların hangisinin 1970'lerde Amerikalı kadınlar üzerinde en çok baskı oluşturduğunu belirlemeye çalışan Mitchell üretim, üreme ve çocukların sosyalleşmesi alanlarında yeterince ilerleme kaydetmemiş oldukları sonucuna vardı. Kadınlar yüksek ücretli, prestijli işler için fiziksel ve psikolojik anlamda en az erkekler kadar nitelikli olsalar da, işverenlerin kadınları düşük ücretli, düşük statülü işlerle sınırlı tutmaya devam ettiklerini belirtti.⁶⁶ Ayrıca Mitchell güvenli, etkili ve ekonomik üreme kontrolü teknolojilerinin yaygınlığına rağmen, kadınların genellikle bunları kullanmadıklarını veya kullanmayı reddettiklerini söyledi. Sonuçta "annelik-aile-üretimde ve kamusal hayatta yer alma-cinsel eşitsizlik" nedensel zinciri kadınları, tabi statüsünde tutmaya devam ediyordu. Dahası, her ne kadar 1970'lerde Amerikalı kadınların yüzyıl başındakine oranla çok daha az sayıda çocuğu olsa da, modern kadınların onları sosyalleştirmeye ayırdığı zaman daha az değildi.⁶⁷ Hatta her daim çocuğunun tüm fiziksel ve psikolojik ihtiyaçlarına özen gösteren mükemmel anne olma baskıları artıyor görünüyordu.

İlginç bir şekilde radikal-liberter feministler gibi Mitchell da 1970'lerde Amerikalı kadınların cinsellik alanında önemli bir ilerleme kaydetmiş olduğunu düşünüyordu. Önceki nesillerin aksine 1970'lerde Amerikalı kadınların açıkça cinsel arzularını ifade etmekte ve bu arzulara göre davranmakta kendilerini daha özgür hissettiklerini iddia etti. Yine de Mitchell, aşırıya kaçtığında kadınların yeni kazanılmış cinsel özgürlüklerinin bir tür cinsel baskı biçimine dönüşebileceğini kabul etti. Yüzyılın başında Amerikan toplumu cinsel olarak aktif kadınları "ahlaksız fahişeler" olarak kınayabiliyorken 1970'lerdeki Amerikan toplumu onları "seks deneycileri" veya cinsel olarak bastırılmış kadınların öykünmesi için sağlıklı rol modeller olarak savunma eğilimindeydi. Bu durumu yorumlayan Mitchell, çok az seks gibi çok fazla

66 Mitchell kadınların üretimdeki sınırlı rolünün, yalnızca veya hatta öncelikle sözde fiziksel zayıflıklarıyla açıklanamayacağına inanıyordu. Evvela erkekler kadınları "kadın işleri" yapmaya zorladılar ve "her türlü kadın işi bir hayli fiziksel güç gerektirir. İkincisi, kadınlar fiziksel olarak erkekler kadar güçlü olmasalar dahi ve üretimdeki ilk, sınırlı rolleri yeterince güçlü olmamalarına atfedilebilir olsa bile bu durum kadınların üretimdeki şimdiki sınırlı rolünü açıklayamaz" (A.g.e., s. 104).

67 A.g.e., s. 107.

seksin de baskıcı olabileceğini ileri sürdü.⁶⁸ Kadınları, cinsel olarak aktif veya cinsellikle meşgul değillerse kendilerinde bir sorun olduğunu düşünmeye zorlayabilir.

Mitchell kadınları işçi yerine sevgili, eş ve anne olarak gören ataerkil ideolojinin, kadınların toplumdaki konumundan neredeyse kapitalist ekonomi kadar sorumlu olduğu kanısındaydı. Marksist bir devrim aileyi ekonomik bir birim olarak yok etse dahi, kadınların kendiliğinden erkeklerle eşit hale gelemeyeceğini ileri sürdü. Ataerkil ideolojinin erkeklerle kadınların ruhlarını inşa etme biçimi nedeniyle kadınlar, kendi zihinleri ve erkeklerinki, kadınların bir nedenle erkeklerden daha az değerli oldukları fikrinden kurtarılanlara kadar, muhtemelen erkeklere tabi kalmaya devam edecekler.

Alison Jaggar

Mitchell gibi Alison Jaggar da kadınlara yönelik baskıya iki sistemli bir açıklama getirdi. Ancak son tahlilde, kapitalizmi kadınların düşük statüsünün başlıca nedeni olarak saptamak yerine, bu onuru ataerkiye bahşetti. Kapitalizm kadınları işçi olarak ezer ama ataerki onları kadın olarak ezer ve bu baskı kadınların eylemlerinin yanı sıra kimliklerini de etkiler. Çalışmıyor olsa dahi bir kadın her zaman kadındır. Bir kişinin hakikaten yabancılaşmış addedilmesi için kapitalist üretim ilişkilerine doğrudan katılmak zorunda olduğu şeklindeki klasik Marksist doktrini reddeden Jaggar, Foreman'ın yaptığı gibi, vazifelerinin getirdiği rol ne olursa olsun, tüm kadınların erkeklerin deneyimlemediği şekillerde yabancılaşmış olduklarını ileri sürdü.⁶⁹

Jaggar kadınların yabancılaşması tartışmasını cinsellik, annelik ve entelektüellik başlıkları altında düzenledi. Ücretli işçilerin üzerinde çalıştıkları ürün(lerine) yabancılaşabildikleri gibi, aynı şekilde kadınlar da yalnızca kadın olarak görüldüğünde, genellikle üzerinde çalıştıkları "ürün(leri)"ne –bedenlerine– yabancılaşabilirler. Kadınlar sadece kendilerini memnun etmek için diyetle spor yaptıklarında ve giyinip

68 A.g.e.

69 Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983), s. 114–115 ve 308.

kuşandıklarında ısrar edebilirler ama gerçekte büyük ihtimalle vücutlarını öncelikle erkeklerin zevkine göre şekillendirip süslerler. Dahası kadınlar bedenlerinin ne zaman, nerede, nasıl ve kim tarafından kullanılacağı konusunda da nihai veya tam söz hakkına sahip değildir çünkü bedenleri, eril bakıştan cinsel tacize ve tecavüze kadar değişen eylemler yoluyla aniden gasp edilebilir. Aynı şekilde ücretli işçilerin tedricen kendilerine yabancılaşması gibi –bedenlerini emek gücünün çıkarılıp alındığı nesneler, basit makineler gibi hissetmeye başlarlar– kadınlar da tedricen kendilerine yabancılaşabilirler. Kadınlar bedenleriyle uğraştıkları ölçüde –koltukaltılarını tıraş ederek, bacaklarını incelterek, memelerini büyüterek, tırnaklarına oje sürerek ve saçlarını boyayarak– bedenlerini nesneler veya metalar olarak deneyimlemeye başlayabilirler. Son olarak pek çok ücretli işçinin işverenlerinin övgüsü ve ödülleri için birbiriyle rekabet ettiği gibi, pek çok kadın da erkeklerin gücü ve zenginliği için birbirleriyle rekabet eder.⁷⁰

Adrienne Rich'le benzer şekilde (bkz. İkinci Bölüm) Jaggar anneliğin de, özellikle kadınların üreme konusundaki tercihlerini düzenleyen politikalara ve yasalara büyük ölçüde veya salt erkekler karar verdiğinde, kadınlar için yabancılaştıran bir deneyim olabileceğini söyleyerek sözlerini sürdürdü. Örneğin çocukların işgücünü ciddi ölçüde kullanan toplumlar, kadınlara fiziksel olarak mümkün olduğunca çok yavrulamaları için baskı yapabilir. Bunun aksine çocukları ebeveynlerin sırtlanması gereken ekonomik yükler olarak gören toplumlar, kadınları büyük aileler kurmak konusunda köstekleyebilir. Hatta çeşitli gebelik önleyici yöntemler kullanmaları, kısırlaştırılmaları veya kürtaj olmaları için kadınlara baskı yapılabilir veya buna zorlanabilirler.⁷¹

Analizini daha da derinleştiren Jaggar kadınların, geçirdikleri üreme emeği sürecinin yanı sıra ürüne de yabancılaşabileceğini söyledi. Bazı radikal-kültürel feministlerin taşıyıcı annelik konusunda ortaya attığı türden endişeleri ileri süren Jaggar, bu tür düzenlemelerde, üremedeki emeği embriyoyu hem fiziksel hem de duygusal olarak bağlanabileceği canlı bir insan bebeğine dönüştüren taşıyıcı anneye tam ola-

70 A.g.e., s. 309–310.

71 A.g.e., s. 310–311.

rak adil davranılmadığını iddia etti. Jaggar çocuk için “hammaddeyi”, yumurtayı sağlamamış olsa bile, bu durumun taşıyıcı anneye çocuk üzerinde bir nebze ebeveynlik iddiasında bulunma hakkı tanınması gerekmez mi, diye sordu.⁷²

Jaggar (çoğu erkeklerden oluşan) biliminsanları sürece hükmetmeye başladığında, çocuk büyütmenin de çocuk doğurmak gibi kadınlar için yabancılaştırıcı bir deneyim olabileceğini vurguladı.⁷³ Ona göre anneler üzerindeki baskı çok ağırdı çünkü neredeyse hiç yardım almadan, bazıları çocuk yetiştirmenin günlük gerekliliklerini hiç deneyimlememiş, çocuk yetiştirme otoriteleri tarafından verilen her hükmü uygulamaları gerekmektedir. Rich’in *Of Woman Born* adlı eserindeki düşüncelerini tekrarlayan Jaggar, güncel çocuk yetiştirme pratiklerinin nihayetinde anneleri nasıl çocuklarına yabancılaştırabileceğini veya çocuklarından uzaklaştırabileceğini açıkladı. Anne ile çocuk arasındaki ölçsüz karşılıklı bağımlılık anneyi, çocuğu öncelikle kendi anlam, sevgi ve toplumsal kabul ihtiyaçlarına atfen tanımlamaya sevk eder. Çocuğu kendi ürünü, hayatını iyileştirmesi gerekirken bunun yerine sıklıkla ona karşı duran, hayatı örneğin kürtaj karşıtları tarafından anneninkinden daha önemli bulunan aşırı değerli bir şey olarak görür. Günümüzde anneliğin toplumsal ilişkileri genellikle, bir kadının çocuğunu, hem kendisinin hem de çocuğun ait olduğu daha büyük bir topluluğun parçası olarak görmesini imkânsız kılar.⁷⁴

Son olarak Jaggar’a göre kadınlar kendi entelektüel kapasitelerine de yabancılaşabilirler. Pek çok kadın kendisine neredeyse hiç güvenmediğinden düşüncelerinin telaffuz edilmeye layık olmadığı korkusuyla fikirlerini alenen ifade etmekten çekinir; fikirlerini yüksek sesle dile getirmeleri gerekirken sessiz kalır. Daha da kötüsü, kadınlar kendilerini güçlü bir şekilde ve tutkuyla ifade ettiklerinde, fikirleri genellikle irrasyonel veya sadece duygularından kaynaklanıyor olması

72 Jaggar her ne kadar özellikle tüp bebek konusuna değinmemiş olsa da, burada ortaya atılan noktalar onun analizine uygun görünmektedir.

73 “Tıbbi araştırma çalışmalarına öncülük eden kadınların oranı artıyor ancak halen erkeklerin gerisinde kalıyor.” Bkz. Massachusetts Hastanesi basın bülteni. 19 Temmuz 2006. <http://www2.massgeneral.org/news/releases/071906jagsi.html> (erişim tarihi Mart 2012).

74 Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, s. 315.

dolayısıyla reddedilir. Jagger düşüncenin ve söylemin koşullarını erkekler belirlediği müddetçe kadınların teori dünyasında rahat edemeyeceklerini ileri sürdü.⁷⁵

Jagger kapitalizmin yıkılması erkeklerin yanı sıra kadınların da üretici işgücünde sömürülmesini sonlandırabilecek olsa da, bu durumun kadınların her şeye ve herkese, özellikle kendilerine yabancılaşmasını ille de sona erdirmeyeceği sonucuna vardı.⁷⁶ Yalnızca ataerkinin yıkılması, kadınların tam anlamıyla birey olmalarını sağlayacaktır.

Kadınlara Yönelik Baskının Çağdaş Etkileşimli Sistem Açıklamaları

Az önce belirtildiği üzere kadınlara yönelik baskının başlıca kaynağını ya sınıf ya da cinsiyet olarak saptama eğilimindeki iki sistemli açıklamaların aksine etkileşimli sistem açıklamaları, kapitalizmle ataerkinin, kadınları baskılamak konusunda pek çok şekilde işbirliği yapan eş ortaklar olduğunu göstermeye çalışır. Etkileşimli sistem düşünürleri arasında Iris Marion Young ve Heidi Hartmann yer alır ve her ikisi de çalışmalarında “kapitalist ataerki” veya “ataerki kapitalizm” gibi ifadeler kullanmışlardır. Tek bir sistemi diğerinden daha temel nitelikte görmemeyi amaçlayan Young ve Hartmann, kadınlara yönelik baskıyı önce yaratıp ardından sürdürmek için kapitalizmle ataerkinin nasıl birlikte çalıştıkları hakkında yazdılar.

Iris Marion Young

Iris Marion Young’a göre klasik Marksist feministler sınıfı, analizlerinin ana kategorisi olarak kullanmaya çalıştığı sürece, neden sosyalist ülkelerdeki kadınların da genellikle en az kapitalist ülkelerdekiler kadar baskı altında olduğunu açıklayamayacaklardır. Young tam da sınıfın, toplumsal cinsiyete kör bir kategori olması dolayısıyla kadınlara özgü baskının yeterli bir açıklamasını sunamayacağını söyledi. Ancak “cinsiyete dayalı işbölümü” gibi toplumsal cinsiyet temelli bir kategori, bunu yapacak kavramsal güce sahiptir.

75 A.g.e.

76 A.g.e., s. 316.

Young sınıf analizi, üretim sistemine bir bütün olarak bakarken ve üretim araçlarıyla ilişkilerine mümkün olan en genel anlamda odaklanırken cinsiyete dayalı işbölümü analizinin, toplumda üretimi yapan bireylerin özelliklerine dikkat ettiğini düşünüyordu. Diğer bir deyişle, sınıf analizi burjuva ile proletaryanın ayrı ayrı rollerinin sadece genel bir tartışmasını gerektirirken cinsiyete dayalı işbölümü analizi, emirleri kimin verip kimin aldığı, ilham verici işi kimin angarya işleri kimin yaptığı, kimin daha fazla kimin daha az çalıştığı ve kimin görece yüksek ücret alıp kimin görece düşük ücret aldığı, detaylı bir tartışmasını gerektirir. Bu nedenle sınıf analiziyle kıyaslandığında cinsiyete dayalı işbölümü analizi, neden erkekler genellikle emir verip, ufuk açıcı işler yapıp, tam zamanlı çalışıp, görece yüksek ücretler alırken kadınların genellikle emir aldığı, angarya işler yaptığını, yarı zamanlı çalıştığını ve görece düşük ücretler aldığı daha iyi açıklayabilir.

Kapitalizm ile ataerkinin kaçırılmaz bir biçimde birbirine bağlı olduğuna inandığından Young, cinsiyete dayalı işbölümü analizinin, sınıf analizinin yalnızca tamamlayıcısı olmadığında, tamamen yerini aldığı ısrar ediyordu. Young toplumsal cinsiyet ayrımı gözetmeyen kapitalizmi açıklamak için bir teoriye (Marksizm) ve toplumsal cinsiyet önyargılı ataerkiyi açıklamak için bir başka teoriye (feminizm) ihtiyacımız olmadığını söyledi. Daha çok toplumsal cinsiyet önyargılı (yani ataerkil) kapitalizmi açıklamak için tek bir teoriye –sosyalist feminist teoriye– ihtiyacımız var. Young şunları yazdı: “Tezim şu ki, kadınların marjinalleştirilmesi, dolayısıyla ikincil bir emek gücü işlevi görmemiz, kapitalizmin zaruri ve temel bir niteliğidir.”⁷⁷

Young’ın tartışmalı tezi, erkek veya kadın, işçilerin birbirinin yerine geçebilir olduğu şeklindeki daha geleneksel Marksist görüşten önemli bir ayrılağa işaret ediyordu. Kapitalizmin işçilerinin toplumsal cinsiyetinin gayet de farkında olduğunu ileri sürdü, biz buna ırk ve etnik kökeni de ekleyebiliriz. Büyük bir işsiz işçi rezervi, ücretleri düşük tutmak, mal ve hizmetler için beklenmedik talebi karşılamak adına ge-

⁷⁷ Iris Marion Young, “Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory”, *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, ed. Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981), s. 58 (vurgu orijinal metne aittir).

rekli olduğundan kapitalizm birincil, çalışan ve ikincil, işsiz işgücünü kimin oluşturacağını belirlemek üzere hem zımnı hem de aleni kısıtlara sahiptir. Kapitalizmin kriterleri sadece sağlam bir şekilde yerleşik olan toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü dolayısıyla değil pek çok sebeple erkekleri “birincil” işgücü materyali ve kadınları “ikincil” olarak belirler. Kadınlara evde erkeklerden çok daha fazla ihtiyaç duyulduğundan –ya da ataerki buna inandığından– erkekler ev dışında çalışmakta kadınlardan daha özgürdür.

Bugünkü haliyle kapitalist sistemde kadınlar ataerkiyi, eşit işe eşit olmayan ücret, işte cinsel taciz, tazmin edilmeyen ev içi emek ve tehlikeli kamusal-özel ayırımı olarak deneyimliyorlar. Önceki nesillerden kadınlar da ataerkiyi deneyimlediler ama egemen ekonomik sistemin dinamiklerine bağlı olarak bunu farklı yaşadılar. Young sınıf toplumuyla beraber, sırf önce var olduğu için ataerkinin kapitalizmden ayrı bir sistem olarak düşünülmemesi gerektiği kanaatindeydi. Hatta sınıf ile toplumsal cinsiyet yapıları o kadar iç içe geçmiştir ki, hiçbirisi aslında diğerinden önce gelmez. Feodal bir toplumsal cinsiyet ilişkileri sistemi, feodal sınıf düzenlemeleri sistemine eşlik ediyordu ve sınıfla toplumsal cinsiyetin sosyal ilişkileri birlikte büyüyerek zaman içinde bugün bildiğimiz biçimlere (örneğin kapitalist çekirdek aileye) evrildiler. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sınıf ilişkilerinden bağımsız olduğunu söylemek, tarihin nasıl işlediğini gözardı etmektir.

Heidi Hartmann

Young’ın analizini destekleyen Heidi Hartmann katı bir sınıf analizinin, neden erkeklerden çok kadınların hem işyerinde hem de evde tabi ve itaatkâr roller oynadığını büyük ölçüde açıklamaz bıraktığını belirtti. Hartmann sadece işçilerin sermayeyle ilişkisini değil aynı zamanda kadınların erkeklerle ilişkisini anlamanın, ataerkinin feminist analizinin, kapitalizmin Marksist analiziyle birleştirilmesini gerektirdiğini söyledi. Onun görüşüne göre ataerki ile kapitalizm arasındaki ortaklık karmaşıktır çünkü kadınlarla ilgili çıkarları her zaman örtüşmez. On dokuzyüzyılda örneğin, proleter erkekler proleter kadınların, erkeklere

“bizzat hizmet edebildiği” yer olan evde kalmasını istiyordu.⁷⁸ Aksine burjuva erkekler proleter kadınların üretici işgücünde, karşılığında neredeyse hiçbir şey almadan, partnerlerinin cüzi net gelirine ilaveten “cep harçlığı” kazanma fırsatına müteşekkir bir şekilde çalışmasını istiyordu. Ancak eğer –proleter veya burjuva olsun– tüm erkekler bu hususi “kadın sorununu” ele almanın karşılıklı kabul edilebilir bir yolunu bulabilirse ataerkiyle kapitalizmin çıkarları uyumlu hale gelebilirdi.

Hartmann burjuva erkekler (örneğin fabrika sahipleri) proleter erkeklerle (örneğin fabrika işçileri), proleter eşlerle annelerin evde kalmasına yetecek kadar yüksek bir (aile) ücreti ödemeyi önerdiğinde burjuvayla proleter erkeklerin çıkarları arasındaki gerilimin bir ölçüde hafiflediğini söyledi. İki sebeple burjuva erkekler proleter erkeklerle bu anlaşmaya vardı: (1) evde kalan ev kadınları çalışan eşlere göre daha sağlıklı, daha mutlu ve dolayısıyla daha üretken erkek işçiler yaratıp bakımlarını sürdüreceğinden ve (2) erkek işçiler yüksek ücret talep ederlerse kadınlarla çocuklar daha sonra işgücüne düşük ücretlerle katılmaya her zaman ikna edilebileceğinden. Bir süre için bu düzenleme gayet iyi işledi ama zamanla ailenin geçim ücreti küçüldü ve çoğu proleter erkek artık ailelerinin tüm masraflarını karşılayamaz hale geldi. Neticede pek çok proleter kadın “cep harçlığı” kazanmak için değil partnerlerinin ailenin asıl geçim masraflarını karşılamasına yardımcı olmaya yetecek kadar gelir kazanmak üzere işgücüne katılmaya karar verdi.⁷⁹ Üzücü bir şekilde, bu kadınlar genellikle eve geldiklerinde, ev işlerine yardımcı olmaya ya çok az ya da hiç hevesi olmayan erkek partnerlerle karşılaştılar. Hartmann kadınların işle ilgili meseleler söz konusu olduğunda hep kaybeden durumunda oldukları sonucuna vardı. Gittikleri her yerde cinsiyete dayalı işbölümü kadınları dezavantajlı kılıyordu. Kadınlar için tek umut, kapitalizmle ataerki arasındaki ortakyaşarlık ilişkisini sonlandırmaktı. Bu nedenle Hartmann, kadınların asıl düşmanının kapitalist ataerki/ataerki kapitalizm üniter sistemi olduğunu öne sürdü.

78 Heidi Hartmann, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union”, Sargent, *Women and Revolution* içinde, s. 428.

79 A.g.e., s. 428–431.

Çağdaş Kadının Emek Sorunu

Önceki tartışma, bazı sosyalist feministlerin kadınlara yönelik baskının iki sistemli açıklamalarıyla etkileşimli sistem açıklamaları arasında yaptıkları ayırmaların, bir şekilde zorlama olduğunu ve muhtemelen sıradan kadının pratik çıkarından ziyade teorik çıkarına hizmet ettiğini gösteriyor. Fakat çağdaş sosyalist feminizmin kadınlara yönelik kapsayıcı mesajının geçerliliğini azımsayamayız. Dünya çapında kadınlara yönelik baskı, onların, evde veya ev dışında olsun, halen karşılığı ödenmeyen, düşük ücret verilen veya değersiz görülen emeğiyle son derece alakalıdır ve bu durum kadınların neredeyse her alandaki düşük statüsünü ve gücünü büyük ölçüde açıklar niteliktedir.

Her ne kadar kadınların üstlendiği ev işleri konusunda çok daha fazla ayrıntıya girebilecek olsak da, 2010 tarihli Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı raporunun şu bölümünü aktarmak yeterli olacaktır:

Karşılığı ödenmeyen bakım emeğinin ulusal hesaplara dahil edilmemesi tüm ülkelerde olması gerekenden ciddi şekilde eksik sayımlara yol açmaktadır. Birleşmiş Milletler Toplumsal Kalkınma Araştırma Enstitüsü, genel bir hane çalışanının ücret oranını insanların ev işine harcadıkları saatlerin sayısına uygulayarak, bu eksikliğin GSYİH'nin (gayrisafi yurtiçi hasıların) %10 ila %39'una tekebül ettiği tahmininde bulunmaktadır. Karşılığı ödenmeyen emeği ulusal hesaplara dahil etmek, özellikle kadınlar açısından, harcanan zamana dair gerçeklikleri daha iyi yansıtacaktır.⁸⁰

Gelişmekte olan veya gelişmiş, sosyalist veya kapitalist ülkelerde yaşıyor olsun ya da olmasınlar, aynı zamanda ev dışında tam zamanlı veya yarı zamanlı ücretli bir iş yapıyor olsalar dahi kadınlar halen evdeki karşılığı ödenmeyen emeğin çoğunu üstlenmektedir. 2009 yılı itibarıyla, Amerikalı kadınlar haftada 25,9 saat ev işi yaparken Amerikalı erkekler 16,8 saat yapıyordu. Ayrıca Amerikalı kadınlar günde 3,9 saat çocuk bakımı yaparken Amerikalı erkekler 1,8 saat yapıyordu. Bu saatler çalışan Amerikalı kadınların haftada kırk saatlik mesaisine

80 İnsani Gelişme Raporu Ekibi 2010, "The Real Wealth of Nations: Pathways to Human Development", BM Kalkınma Programı, 2010, http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_EN_Complete_reprint.pdf, s. 113.

eklendiğinde, kadınların gerçekten de neredeyse çifte mesai yaptıklarını açıkça görülmektedir.⁸¹ Bu iş yüküne bazı kadınların akrabalarına bakmak için harcadıkları genellikle haftada 21,9 saati de ekleyince, kadınların böyle bir tempoyu ne kadar sürdürebileceklerini insan merak etmeye başlıyor.⁸²

Kadınların yaptıkları ev işinin miktarı yerel olmasının yanı sıra küresel bir olgu. 2014'te Dünya Bankası Grubu "Neredeyse her küresel ölçekte, küresel işgücünün %75'inden %55'ine düşen kadınlar ekonomik olarak çok daha fazla dışlanıyor[du]" açıklamasında bulundu.⁸³ Kadınların işgücünden çıkmasının başlıca sebeplerinden biri, evdeki bakım sorumluluklarının artmasıydı. Dünya çapında kadınlar, çocuk bakımı ve ev idaresini kapsayan ücretsiz ev içi emeğe, örneğin fabrikada veya ofisteki ücretli işe harcadıklarının en az iki katı zaman harcıyorlar.⁸⁴ Bu, küresel olarak "gelişmekte olan ülkelerde her üç kız çocuğundan birinin on sekiz yaşından önce evlenmesini" de önlemiyor.⁸⁵ Erken yaşta evlenen kız çocuklarının ev dışında çalışma olasılığı, en azından ev dışında çalışmak için onları vasıflı hale getiren bir yüksek eğitim diploması alan kadınlardan daha az.⁸⁶

Toplumsal Cinsiyete Dayalı Ücret Uçurumu

Shawn Meghan Burn'ün tahminine göre, hepsinde değilse de çoğu ülkede toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumu bulunmaktadır. Japonya'daki özellikle dikkat çekicidir. 2011'de otuz ila otuz dört yaş arasındaki Japon kadınlar, Japon erkeklerin aldığı ücretin yalnızca %69'unu alıyordu.⁸⁷ İlginç bir şekilde bu durum, kadınların erkeklerin aldığı ücret-

81 A.g.e.

82 "Caregiving in the U.S. 2009", National Alliance for Caregiving, 2009, http://www.caregiving.org/data/Caregiving_in_the_US_2009_full_report.pdf, s. 22.

83 "Gender at Work: A Companion to the World Development Report on Jobs", Washington, DC: Dünya Bankası, 20 Şubat 2014.

84 A.g.e.

85 A.g.e.

86 A.g.e.

87 Aki Ito ve Toru Fujioka, "Women Beat Men to Jobs as Japan 'Mancession' Spurs Deflation", *Bloomberg Businessweek*, 5 Ocak 2012, <http://www.businessweek.com/news/2012-01-05/women-beat-men-to-jobs-as-japan-mancection-spurs-deflation.html> (erişim tarihi Mart 2012).

tin yaklaşık %83'ünü aldığı İsveç'te çarpıcı bir şekilde farklıydı.⁸⁸ ABD'de 2015'de kadınlar Washington DC'de erkeklerin aldığı ücretin %91'ini alırken Louisiana'da erkeklerin aldığı ücretin sadece %66'sını alıyordu.⁸⁹ Ayrıca bulgular ücret uçurumunun Amerikalı erkeklerle kadınlar arasında genişlediğini göstermektedir.⁹⁰ Christina Huffington ortalama olarak Amerikalı kadınların erkeklere ödenen her bir dolara karşılık yetmiş yedi sent aldığına işaret etti – bu uçurum Afrikalı Amerikalı ve Latin Amerikalı / Latin / Meksika kökenli Amerikalı kadınlar açısından çok daha kötüdür.⁹¹ Hatta beyaz erkeklerin kazandığının sadece %54'ünü kazanan Hispanik kadınlar açısından ücret uçurumu en geniş ölçektektir.⁹²

Toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumunun en sık belirtilen sebeplerinden bazıları (1) kadınların düşük ücretli, kadınların ağırlıklı olduğu işlerde toplanması; (2) tam zamanlı yerine yarı zamanlı çalışan kadınların oranının yüksek olması; ve (3) düpedüz kadınlara yönelik ücret ayrımcılığıdır. Dünya çapında kadınlar hizmet sektöründe (öğretmenlik, hemşirelik, çocuk bakımı, yaşlı bakımı), bürolarda, tarımda (meyve toplamak) ve hafif sanayi işlerinde (tekstil, ayakkabı, oyuncak ve elektronik aletlerin üretimi) çalışırken erkekler ağır sanayide, taşımacılıkta, yönetim, idare ve siyasette yer almaktadır.

Her ne kadar Amerikalı kadınlar bir ölçüde yüksek ücretli, hukuk ve tıp gibi erkek egemenliğindeki işlere erişim elde etmiş olsalar da, bu mesleklerdeki sayıları %50'nin altında olmayı sürdürüyor. 2012 ile 2015 yılları arasında hazırlanmış çeşitli raporlar, ABD'de avukatların ve doktorların sadece üçte birinin kadın olduğunu gösteriyor.⁹³ Aynı

88 Geoff Meade, "Gender Pay Gap Across Europe Condemned", *Independent*, 5 Mart 2010, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/gender-pay-gap-across-europe-condemned-1916862.html>.

89 "The Simple Truth About the Gender Pay Gap", Amerikan Üniversiteli Kadınlar Derneği (AAUW), ilkbahar 2015, <http://www.aauw.org/research/the-simple-truth-about-the-gender-pay-gap>.

90 *A.g.e.*

91 Christina Huffington, "Women and Equal Pay: Wage Gap Still Intact, Study Shows", *Huffington Post*, 9 Nisan 2013, http://www.huffingtonpost.com/2013/04/09/women-and-equal-pay-wage-gap_n_3038806.html.

92 "The Simple Truth About the Gender Pay Gap."

93 Annie-Rose Strasser, "Despite Growing Number of Female Doctors and Lawyers, Women's Pay Still Lags Behind", *ThinkProgress*, 5 Aralık 2012, <http://thinkprogress.org/economy/2012/12/05/1284131/women-pay-gap-persists>.

zamanda endişe verici olan işgücündeki kadınların "cam tavana" –yani "kadınların terfi basamaklarında belli bir noktadan öteye geçmesini engelleyen görünmez ama etkili bariyere"– çarpmaya devam etmeleridir.⁹⁴ Örneğin ABD’de özellikle Fortune 500 şirketlerindeki kadın üst düzey yöneticiler halen azınlıktadır. 25 Ocak 2015 itibarıyla Fortune 500 şirketlerindeki kadın CEO sayısı sadece yirmi beşi ve General Motors Yönetim Kurulu Başkanı Mary Barra listede yedinci sıradaydı.⁹⁵ Bunun aksine insan kaynakları ve muhasebe gibi daha az kazançlı ve prestijli pozisyonlardaki kadınların sayısı fazladır.⁹⁶ Benzer şekilde, doktorların ve cerrahların sadece %33,8’inin kadın olması⁹⁷ veya kayıtlı kadın hemşirelerin sayısının ABD’de toplam hemşire sayısının %91,1’ini oluşturuyor olması tesadüf değildir.⁹⁸ Yine hukuki hizmetler alanında göze çarpan bir başka istatistik, Amerikalı kadınların görece düşük ücretli avukat asistanı olarak çalışma olasılığının Amerikalı erkeklerden daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta ABD’de kadınlar tüm avukat asistanlarının ve yardımcılarının %84,3’ünü oluşturmaktadır.⁹⁹ Tüm bu istatistiklere bir de yüksek ücretli bilgisayar ve matematik alanında çalışanların %75’inin ve tüm yüksek ücretli makine mühendislerinin %94’ünden fazlasının erkek olduğunu ekleyin.¹⁰⁰ Kadınların işyerinde eşitliği üzerine çalışmalar yürüten uzmanlar yukarıda sıralanan istatistiklerin önemini vurgulamaktadır. ABD’de yüksek ücretli, yüksek statülü meslekler ve pozisyonlardaki varlıkları %50’ye ulaşmadıkça kadınlara bu alanlarda erkekler kadar iyi muamele gösterilmesi muhtemel değildir.

Amerikalı kadınların belli yüksek ücretli işlerde görece bulunmayışının ötesinde, toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumunun bir

94 Valerie Bryson, *Feminist Debates: Issues of Theory and Political Practice* (New York: New York University Press, 1999), s. 137.

95 Colleen Leahey ve Caroline Fairchild, "Women CEOs in the Fortune 500", *Fortune*, 6 Ocak 2015.

96 Bkz. "Employed Persons by Detailed Occupation, Sex, Race, and Hispanic or Latino Ethnicity", ABD Çalışma Bakanlığı, İşgücü İstatistikleri Bürosu, Eylül 2011, <http://www.blg.gov/eps/cpsaat11.pdf> (erişim tarihi Mart 2012).

97 A.g.e., s. 4.

98 A.g.e.

99 A.g.e., s. 3.

100 A.g.e., s. 2.

başka açıklaması da, kadınların üretici işgücünde çalışmaya ayırdıkları zamanı sınırlama eğiliminde olduklarıdır. Erkeklerden çok daha fazla kadın yarı zamanlı çalışmakta¹⁰¹ ve erkeklerden çok daha fazla kadın aile meseleleriyle ilgilenmek üzere aylarca hatta yıllarca üretici işgücünden uzak kalmaktadır.¹⁰² Bu nedenle genellikle erkeklerin çalıştığından daha az saat ve yıl çalışmaları dolayısıyla zaman içinde kadınlar erkeklerden açıkça daha az kazanmaktadır. Örneğin kadın hekimlerin, erkek meslektaşlarına kıyasla işgücünde daha az süre yer almaları dolayısıyla meslek hayatları boyunca ortalama 350 bin dolar kaybettikleri tahmin edilmektedir.¹⁰³

Mevcut toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumunu, kadınların ücretli işgücünde daha az saat veya yıl çalışma kararına bağlamak ne kadar cazip olursa olsun, bu açıklama çağdaş sosyalist feministlerin uzun süredir ısrarla sorduğu soruya cevap vermez: Neden kadınlar ev dışındaki ücretli işlerini erkeklerin yapmadığı şekilde sınırılıyorlar? Kadınlar ev dışında uzun saatler çalışmak istemiyorlar mı? Kazandıkları parayı vazgeçebilecekleri ekstra bir para olarak mı görüyorlar? Yoksa işten izne ayrılıp çocuklarını gerektiği gibi yetiştirmenin ya da hasta akrabalarına ve yaşlanan ailelerine bakmanın ya da her ikisini de yapmanın erkeklerden çok kendi sorumlulukları olduğunu mu düşünüyorlar?

Neden erkeklerden çok kadınların işgücündeki zamanlarını sınırladıkları sorusuna cevap vermemekle birlikte, insan-sermaye yaklaşımı neden çoğu işverenin kadınları yarı zamanlı çalışan olarak işe almayı tercih ettiğini de açıklamıyor. Yarı zamanlı kadın çalışanlar –bu arada genellikle işverenin karşıladığı sosyal yardım paketlerini alma hakla-

101 Örneğin, İşgücü İstatistikleri Bürosunun 2010 raporuna göre, ücretli kadın çalışanların %26'sı yarı zamanlı, ücretli erkek çalışanlarınsa %13'ü yarı zamanlı çalışmaktadır. Bkz. "Highlights of Women's Earnings in 2009", ABD Çalışma Bakanlığı, İşgücü İstatistikleri Bürosu, Haziran 2010, <http://www.bls.gov/cps/cpswom2009.pdf> (erişim tarihi Mart 2013).

102 Kışkırtıcı bir makale, kadınların ücretli işgücünü sürüler halinde bırakmayı "seçmediğini", daha çok bu karar konusunda en iyi ihtimalle kararsız olduklarını veya gereklilikten bıraktıklarını ileri sürmektedir. E. J. Graff, "The Opt-Out Myth", *Columbia Journalism Review* (Mart–Nisan 2007), <http://www.cjr.org/issues/2007/2/Graff.asp>.

103 "Despite Growing Number of Female Doctors and Lawyers, Women's Pay Still Lags Behind."

rı yoktur– çalışmaları gerekenden daha fazla saat çalışmaya kolaylıkla ikna oldukları için mi? Yarı zamanlı çalışan kadınlar, gerektiğinde yardım etmek kültürel olarak işlerine işlediğinden, sırf diğer insanları yarı yolda bırakmamak adına sözleşmelerinde belirtilenden daha uzun süre ve daha çok çalışabilirler.

Toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumuna feminist çözümler, uçurumun hangi yönlerinin mikroskop altına alındığına veya en çok dikkati gerektirdiğine bağlı olarak değişiklik gösterir. Liberal feministler eşit işe eşit ücret çaresini tercih ederler. ABD'nin 1963 tarihli Eşit Ücret Kanunu gibi, aynı konumda bulunan kadınların ücretinin erkeklerinkine eşit olmasını öngören mevzuata başvururlar.¹⁰⁴ Her ne kadar Eşit Ücret Kanunu kulağa, Amerikalı kadınlar için ideal bir araç gibi gelse de öyle olmayabilir. Eşit Ücret Kanunu'nu esas alan davalar kanıtlama yükünü davacının omuzlarına yükler, yani işteki konumunun benzer bir erkek çalışanıkiyle aynı olduğunu kanıtlaması gereken kadındır. Böyle bir kanıt, postacılık veya kabin memurluğu gibi bazı mesleklerde daha kolay temin edilebilir ama "yardımcı", "asistan" veya "ortak" gibi farklı unvanların neredeyse aynı iki pozisyonun kulağa oldukça farklı gelmesini sağlayabildiği hukuk veya tıp gibi alanlarda bunu temin etmek çok daha zordur.¹⁰⁵ Ayrıca Eşit Ücret Kanunu'nun toplumsal cinsiyete dayanan davalarda referans noktası olarak kullanılabilirliği, kadınların erkek egemen işlerde veya mesleklerdeki boşluklara erişiminin olmasına dayanıyor gibi görünmektedir. Yani bu kanun, başlıbaşına cinsiyete dayalı işbölümünü sorgulamak –yani genellikle erkeklerin yaptığı işlere genellikle kadınların yaptığı işlerden daha fazla değer verilmesini sorgulamak– konusunda pek de bir işe yaramamaktadır.

Liberal feministlerin toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumu için eşit işe eşit ücret çaresini tercih etmelerini, kadınların erkekler kadar değer görmek için erkek gibi olması (bu durumda erkek gibi

104 Equal Pay Act of 1963 [1963 Eşit Ücret Kanunu] (Pub. L. 88–93) (EPA), değiştirilmiş, ABD Kanunu, cilt 29, kısım 206(d)'deki haliyle.

105 Amy Joyce, "Unusual Job Titles a Sign of the Times", *Merced (California) Sun-Star*, 23 Aralık, 2006, s. 1.

çalışması) gerektiği görüşüne teslim olmakla eşdeğer bulan pek çok çağdaş sosyalist feminist, sadece kadınlara daha iyi ücretler temin etmek için değil, aynı zamanda toplumu, neden kimilerine bu kadar yüksek ve kimlerine bu kadar düşük ücret verildiğini yeniden düşünmeye zorlamak için de bir fırsat olarak gördükleri toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumuna karşılaştırılabilir-değer çaresini onaylamakta pek çok radikal-kültürel feministe katılmıştır.¹⁰⁶

Pek çok sosyal bilimci, kadınlar geleneksel olarak kadınların egemen olduğu işlerde çalışmaya devam ettiği sürece ve daha da önemlisi, toplum bu işlere erkeklerin egemen olduğu işlerden daha az değer vermeye devam ettiği sürece, toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumunun sürüp gideceğine inanmaktadır. Kendimize neden 2014'te Avustralya'nın batısındaki kadınların aynı iş için erkekler kadar kazanmak üzere yılda ilave doksan sekiz gün¹⁰⁷ ve aynı iş için erkeklerle ücret eşitliği elde etmek adına ortalama ilave altmış dört gün çalışmak zorunda kaldığını sormalıyız.¹⁰⁸ Bu ücret ayrımları inşaat işçilerini denetlemek ("erkek" işi) sıkıntılı insanlara danışmanlık yapmaktan ("kadın" işi) fiziksel, psikolojik ve zihinsel olarak çok daha fazla çaba gerektirdiğinden mi vardır? Yoksa açıkça çoğu şantiye şefi/müteahhit erkek ve çoğu sosyal hizmet çalışanı kadın olduğundan mı vardır?

Toplumsal cinsiyete dayalı hususların çalışanlara ne kadar yüksek veya ne kadar düşük ücret ödeneceğinde etmen olduğuna inanan karşılaştırılabilir-değer savunucuları, işverenlerin çalışanlarını, çoğu meslekte bulunan dört bileşene göre puanlayarak nesnel olarak değerlendirmesini talep eder: (1) "bilgi ve beceri" veya işi yapmak için gereken toplam bilgi veya maharet miktarı; (2) "zihinsel gereklilikler" veya işin ne ölçüde karar almayı gerektirdiği; (3) "hesap verebilirlik" veya işin gerektirdiği denetim miktarı ve (4) işin fiziksel olarak ne ka-

106 Roslyn L. Feldberg, "Comparable Worth: Toward Theory and Practice in the United States", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10, no. 2 (kış 1984): s. 311-313.

107 "Gender Pay Gap Statistics", Avustralya İşyerinde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Kurumu, Mart 2014, https://www.wgea.gov.au/sites/default/files/2014_03_04_Gender_Pay_Gap_factsheet, s. 1-9 (erişim tarihi Mart 2012).

108 A.g.e.

dar emniyetli olduğu gibi "çalışma koşulları."¹⁰⁹ Norman D. Willis and Associates bu endeksi, 1980'lerde Washington eyaletinde yapılan çeşitli işler için değer puanları saptamak üzere kullandığında, şirket şu eşitsizlikleri buldu:

Yiyecek Hizmeti I, 93 puanda, ayda ortalama 472 dolar kazanırken Dağıtım Kamyonu Şoförü I 94 puanda 792 dolar kazanıyordu. Pratisyen Hemşire II, 385 puanda, ortalama 832 dolar kazanırken, sadece 144 puanı olan Kazan Operatörü de aynı parayı kazanıyordu. Ev Hizmetlisi I, 198 puanla ortalama 462 dolar maaş kazanırken, değerlendirilen tüm işler içinde en düşük ücret alan meslek grubuydu.¹¹⁰

Willis and Associates'ın çalışması üzerine düşündükten sonra, Tacoma'daki bir federal mahkeme hâkimi eyaletin, işin türüne ve ücret düzeyine göre ayrımcılık yapılmasını yasaklayan 1964 tarihli Yurttaşlık Hakları Kanunu Başlık VII'yi ihlal ettiğine ve sistemleri içindeki ücret uçurumlarını ortadan kaldırması gerektiğine hükmetti.¹¹¹

Genel olarak çağdaş sosyalist feministler toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumunu daha da daraltmak için karşılaştırılabilir-değer yaklaşımının benimsenmesini iki sebeple destekler: birincisi yoksulluğun kadınlaşmasını ve ikincisi geleneksel olarak kadınların yaptığı türden işlere düşük değer biçilmesini ele almak için. Teresa Amott ve Julie Matthaei'ye göre örneğin, kendimize şunun gibi sorular sormalıyız:

Neden işleri dolayısıyla, becerilerini geliştirmek ve kullanmak üzere en iyi fırsata sahip olanlar aynı zamanda en yüksek maaşı almalıdır? Geleneksel sav –daha yüksek maaşın çalışanlara, beceri kazanmaları ve eğitim almaları için teşvik olarak sunulması gerektiği– yüksek ücretli işlerimizin işverenlerin talep ettiğinden çok daha fazla çalışanı cezbettiği gerçeğiyle çelişmektedir. Ve öğrenimle

109 Helen Remick, "Major Issues in A Priori Applications", *Comparable Worth and Wage Discrimination: Technical Possibilities and Political Realities* içinde, ed. Helen Remick (Philadelphia: Temple University Press, 1984), s. 102.

110 Jake Lamar, "A Worthy but Knotty Question", *Time*, 6 Şubat 1984, s. 30.

111 Teresa Amott ve Julie Matthaei, "Comparable Worth, Incomparable Pay", *Radical America* 18, no. 5 (Eylül-Ekim 1984): s. 25.

eğitime erişimin eşit olmadığı göz önüne alındığında hiyerarşik bir ücret şeması, servet ayrıcalığının, tarihsel olarak bağlantılı olduğu ırkçılık, cinsiyetçilik ve sınıfcılıkla beraber nesilden nesile aktarımı için bir mekanizma haline gelmektedir.¹¹²

Görünüşe bakılırsa, toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumuna karşılaştırılabilir-değer çözümü, kapitalist güçleri yerinden etmek için, eşit işe eşit ücret çözümünden daha fazla potansiyele sahiptir. Soru tüketiciliğin bariz şekilde, yeterince insanın statükoya meydan okumasını bir hayli zorlaştırıp zorlaştırmadığıdır.

Küresel Piyasada Kadın Emeği

Son yıllarda çağdaş sosyalist feministler, gelişmiş ülkelerde toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçurumunu analiz etmenin ötesine geçerek bu bölgelerdeki kadınların çalışma koşullarını tartışmaya başlamıştır. Dünya Bankası tarafından “dünyadaki ekonomilerin ve toplumların artan entegrasyonu” olarak tanımlanan¹¹³ küreselleşme güçleri, çoğunun menşei bir veya daha fazla gelişmiş ülkeyken varış yeri bir veya daha fazla gelişmekte olan ülke olan çok büyük, kâr amaçlı, çokuluslu şirketler yaratmıştır. İlginç bir şekilde, gelişmekte olan ülkelerdeki çokuluslu şirketler, yalnızca çok fazla sayıda kadının işe ihtiyacı olması dolayısıyla değil aynı zamanda el becerileri ve kültürel yumuşak başlıkları onları çalışma koşullarının kötü olduğu işyerleri için ideal işçiler haline getirdiğinden kadınları işe almayı tercih etmektedir.

Mesela Amerikalı bir çokuluslu şirketin imalathanelerini geliştirmekte olan bir ülkeye taşıyarak ne kadar kâr elde edebildiğini daha iyi anlamak için, Shawn Meghan Burn’ün derlediği, 1990’ların sonlarına ait bazı istatistikleri incelememiz yeterlidir:

Meksika’nın sınır kasabalarındaki *maquiladoras** küresel fabrikada çalışan kadınlara sadece bir örnektir. Orada, iki binden fazla çokuluslu şirket, günde 3,75 ila 4,50 dolar ödenen, üçte ikisi kadın olan

112 Amott ve Matthaie, “Comparable Worth, Incomparable Pay”, s. 25.

113 “Globalization”, World Bank Group, 20 Ocak 2015, <http://go.worldbank.org/V7BJE9FD30>.

* Serbest ticaret bölge işletmeleri. (ç.n.)

yarım milyondan fazla işçi çalıştırmaktadır. El Salvador'da Tayvanlı *maquilador* Mandarin'in kadın çalışanları, tuvalet molası kullanmalarına bile nadiren izin verilen 12 ila 21 saatlik vardiyalarda çalışmaya zorlanmaktadır; parça başına onlara yaklaşık 18 sent ödenirken daha sonra bu parçaların her biri 20 dolara satılmaktadır. Mandarin Gap, J. Crew ve Eddie Bauer için giysi üretmektedir.

Haiti'de Disney'in anlaşmalı fabrikalarında kıyafet diken kadınlara, 19,99 dolara satılan, diktikleri her bir 101 *Dalmaçyalı* kostümünü için 6 sent ödenirken bu kadınlar saatte 33 sent kazanıyorlar. Bu arada Disney rekor düzeyde kâr elde ediyor ve çalışanlarına, tek bir kostümün satış fiyatının %1'inin yarısından aزیyla geçinmeye yetecek bir ücreti rahatlıkla ödeyebilir. Vietnam'da Nike'ın çalışanlarının %90'ı 15 ila 28 yaş arasındaki kadınlar. (Perakende satış fiyatı 149,50 dolar olan) bir çift basketbol ayakkabısı, Nike'a perakende fiyatının %1'ine, 1,50 dolara mal oluyor.¹¹⁴

Amerikan çokuluslu şirketlerinin yöneticileri, böylesine düşük ücretleri, çalışanların diğer işlerde kazanabileceğinden daha yüksek olmaları gerekçesiyle savunuyorlar. Bir başka sav ise, çokuluslu şirketlerin ödediği ücretlerin, en azından geçinmeye yetecek ücretler –yani bir ailenin geçim ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli bir ücret– olduğu şeklinde. Ancak bu tür iddialar, özellikle de ikincisi, her zaman gerçekleri yansıtır nitelikte değil. Burn tarafından derlenen başka istatistikler, örneğin 1990'larda Nikaragua'da çalışma koşulları kötü imalathanelerde çalışanların ayda 55 ila 75 dolar civarında –ailelerinin en temel ihtiyaçlarını karşılamak için ihtiyaç duyduğu aylık 165 doların yarısından daha az– kazandıklarını ortaya koydu.¹¹⁵ Hiç kuşkusuz bazı çokuluslu şirketler –kadın ve erkek– işçilerine geçinmelerine yetecek ücretler ödüyorlar ama bunlar, Burn'ün söylediklerine bakılırsa, daha çok istisnai durumlanmış gibi görünüyor.

Az önce tarif edilen durumdan rahatsız olan çağdaş sosyalist feministler son dönemde, sömürüye dayalı işyerlerinin sadece ücretlerini değil çalışma koşullarını da iyileştirmeye çalışmakta öncü bir rol üst-

114 Shawn Meghan Burn, *Women Across Cultures: A Global Perspective* (Mountain View, CA: Mayfield Publishing, 2000), s. 120.

115 A.g.e.

lendi. Kullandıkları bazı stratejiler arasında işçilerin sendikalaşması (ki bugünün gelişmekte olan ülkelerinde başarması, ABD’de sendika örgütlenmesinin ilk günlerinde olduğundan çok daha zor) ve sömürüye dayalı işyerlerinin ithal ettikleri malların tüketiciler tarafından boykot edilmesi yer alıyor.¹¹⁶

Sadece çağdaş sosyalist feministleri değil aynı zamanda diğer feminist grupları da endişelendiren bir başka olgu da, zengin ülkelerde bakıcılık yapmak üzere yoksul ülkelere göç eden kadınların sayısı. Örneğin ABD’de, evde bakım yapan çoğu yaşlı bakıcısı ya Amerikalı beyaz olmayan kadınlar ya da göçmen kadın işçilerden oluşuyor. WorldWide HealthStaff Associates’in kurucularından Ron Hoppe, genel olarak Amerikalıların, özellikle erkeklerin, çalışanlarına fast-food firmalarının ödediğinden daha fazlasını ödeyemeyen şirketinde çalışmakla pek de ilgilenmediğine işaret etti. Onun için çalışmak isteyenlerin çoğu, büyük çoğunluğu “özenli/ilgili” kültürlerden gelen ve hepsi de Amerikalıların beklediğinden daha az paraya uzun saatler çalışmaya alışkın göçmenler.¹¹⁷

Düşük ücretle bakıcılık yapması için göçmen kadınlara bel bağlamak görünüşe göre günümüzde moda. Bir ülke ne kadar yoksul olursa olsun, daha yoksul bir ülke varsa, o zaman o ülke çok düşük ücretlerle çalışmaya hazır kadın bakıcıların kaynağı olabilir. Ekonomik olarak üst basamaklarında yer alan ülkeler açısından, bakıcı tedarik etmekte yoksul ülkelere yaslanmamak için hiçbir sebep yok. Örneğin Birleşik Krallık’ta yaşlı bakımında çalışan hemşirelerin %35’i göçmenler ve çoğu düşük ücretlere çalışıyor. Londra’da yaşlı bakımı işinde çalışanların %60’ından fazlası göçmenlerden oluşuyor.¹¹⁸ Neredeyse tamamı kadın olan bu çalışanlar Zimbabwe, Polonya, Nijerya, Filipinler ve Hindistan’dan geliyor. İşverenleri “iş etiklerinden” ve “bakıcı olarak ilişkilerinde sıcakkanlı, saygılı, güvenilir ve sabırlı olmalarından,

116 A.g.e.

117 Ricardo Alonso-Zaldivar, “Care Homes Hiring More Foreigners”, *Los Angeles Times*, 20 Ekim 2005, <http://articles.latimes.com/2005/oct/20/nation/na-immig20>.

118 Alessio Cangiano vd., “Migrant Care Workers in Ageing Societies: Research Findings in the United Kingdom”, Rapor, COMPAS: ESRC Göç, Politika ve Toplum Merkezi, Oxford Üniversitesi, Haziran 2009, s. 182.

empati kurabilmelerinden" memnunar.¹¹⁹ Aynı zamanda bu kişilerin halihazırda Londra'da yaşayan yaşlı bakıcılarının fazlasıyla düşük bulacağı ücretlere çalışmaya hazır olmalarını da seviyorlar.

Birleşik Krallık gibi Tayvan'da da göçmen bakıcılara son derece büyük bir talep var. 1980'lerin başından beri, çok sayıda kayıtsız göçmen kadın Tayvanlı ailelerle çalışıyor,¹²⁰ böylece ücretli işgücündeki Tayvanlı kadınların çalışmaya devam etmesini sağlıyorlar. Pei-Chia Lan şu yorumda bulunuyor: "Evlatların yaşlanan ebeveynlere hizmet etme görevi ilk önce oğuldan geline (toplumsal cinsiyet transferi) aktarılıyor; sonra göçmen bakıcılardan tedarik ediliyor (piyasa transferi)."¹²¹ Vatan-daşların baskısı sebebiyle Tayvan yönetimi çok sayıda göçmen bakıcıyı kayıt altına almaya karar verdi. Özellikle 1992'de Tayvan, ağır hasta veya sakat kişilere, on iki yaş altı çocuklara veya yetmiş yaş üstü yaşlılara bakmayı kabul eden "evde çalışan bakıcılara" çalışma izni vermeye başladı.¹²² Dahası, bilhassa Filipinler'den ve Endonezya'dan bakıcı ithalatını "hem çekirdek aileler hem de yaşlanan nüfus arasında ücretli bakıcılığa artan talebe bir çözüm olarak" tanımlamaya başladı.¹²³

Göçmen kadın bakıcıların düşük ücretlere çalışmaya hazır olmasından yararlanmalarının yanı sıra zengin ülkeler sıklıkla yoksul ülkelerde yarattıkları bakım açığını da kabul etmiyor. Göçmen kadın bakıcıların aileleri annelerinin, kızlarının ve kız kardeşlerinin bakımından mahrum kalmanın sıkıntısını çekiyor. Kadınlar çocuklarını ve/veya yaşlı ebeveynlerini üstünkörü bir bakımla arkalarında bırakırken ve gelişmekte olan ülkelerden doktorlarla hemşireler, gelişmiş ülkelerdeki yüksek ücretli işler için görevlerinden ayrılırken memleketlerindeki halihazırda istikrarsız sağlık sistemi iyice zayıflamaktadır.¹²⁴

119 Pei-Chia Lan, "Among Women: Migrant Domestic Workers and Their Taiwanese Employers Across Generations", *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy* içinde, ed. Barbara Ehrenreich ve Arlie Russell Hochschild (New York: Holt Paperbacks, 2002), s. 184.

120 A.g.e., s. 171.

121 A.g.e., s. 188.

122 A.g.e., s. 171.

123 A.g.e., s. 172.

124 Matt McAllester, "America Is Stealing the World's Doctors", *New York Times Magazine*, 11 Mart 2012, <http://www.nytimes.com/2012/03/11/magazine/america-is-stealing-foreign-doctors.html>.

Marksist ve Sosyalist Feminizmlere Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: Marksist Feminizmin Kadınlara Yönelik Baskı Analizi Yetersizdir

Büyük olasılıkla klasik veya katı Marksist feministler, kapitalizmin alaşağı edilmesinin erkeklerle kadınlar arasında eşitlik getireceğine inanmaktadır. Evelyn Reed'in savunduğu bu düşünceye, 1917 Komünist Rus Devrimi'nden sonra pek çok Rus feminist kuşkuyla bakmaya başladı. Feminist eleştirmenler kadınların üretici işgücüne katılmasının onlara ne ekonomik bağımsızlık getirdiğine ne de kendilerini özgüvenli ve hedefleri doğrultusunda ilerleyen özneler olarak görmelerini sağladığına işaret etmekte gecikmediler. Çoğu Rus kadın işyerinde kendilerini genellikle anlamlı, yüksek ücretli işlerden ziyade erkeklerin yaptığı işlerden daha az değer gören angarya, yorucu işleri yaparken buldular. Komünizmin kapitalizmi topyekûn yok etme planlarını tehlikeye atmak istemeyen çoğu Marksist feminist, çalışma koşulları konusunda açıkça konuşmadı. Ama özel olarak işyerinde (1) çoğu kadının düşük statülü "kadın işlerinde" (yani sekreterlik, mekanik fabrika işi ve aşçılık, temizlik ayrıca genç, yaşlı ve hastaların temel ihtiyaçlarını gidermekle ilgili hizmet işinde) görevlendirilmesi, (2) "kadın meslekleri" ve "erkek meslekleri" yaratılması, (3) kadınlara erkeklerden daha düşük ücret ödenmesi ve (4) kadınlara devletin işçi ihtiyacına bağlı olarak kullanılacak veya kullanılmayacak "devasa işgücü rezervi" muamelesi yapılması gibi dezavantajlardan yakındılar.¹²⁵

İkinci Eleştiri: Sosyalist Feminizmin Daha "Materyalist" Olması Gereklidir

Juliet Mitchell'ın kadınlara yönelik baskının standart sosyalizmin sağlayabileceğinden daha iyi bir açıklaması için psikanaliz kuramlarına yönelmesi konusunda endişeli olan bazı sosyalist feministler, daha ge-

¹²⁵ Olga Voronina, "Soviet Patriarchy: Past and Present", *Hypatia* 8, no. 4 (sonbahar 1993): s. 107.

leneksel Marksist meselelere dönüş ihtiyacında ısrar ettiler.¹²⁶ Kadınlara yönelik baskının somut ve hususi maddi biçimlerini ele almayan bir sosyalizmin, akademinin entelektüel kaleleri dışındaki insanları erkeklerle eşitliği hakları olarak talep etmeye sevk etmediğini söylediler. Hatta Stevi Jackson yakın zamanda ancak materyalizme dönüşün sosyalist feminizmi hak etmediği şekilde ihmal edilmekten kurtarabileceğini yazdı:

Materyalist analiz bugün de her zaman olduğu kadar geçerlidir. Geleneksel Marksistlerin toplumsal cinsiyet bölünmeleri konusunda söyleyecek çok az şeyleri olduğunu, tek bir teorinin insan hayatının tamamını açıklayamayacağını kabul etmekle beraber Marx'ın bize bıraktığı analiz yöntemi faydalı olmaya devam etmektedir. Toplumsal cinsiyet, etnik köken ve uyruğun kesiştiği sömürgecilik sonrası dünyanın karmaşıklıklarıyla boğuşmak için materyalist bakış açılarının gerekli olmaya devam etmesinin geçerli sebepleri var. Kurumsallaşmış ırkçılığın, yüzyıllık kölelik, sömürgecilik ve emperyalizm mirasının ve süregelen uluslararası işbölümünün maddi temellerinin ve sonuçlarının, en azından kültürel olarak inşa edilmiş farklılık kadar önemli olduğu aşikâr görünüyor. Artık hayatlanımızı son derece keskin maddi eşitsizliklerin bulunduğu bir küresel sistem içinde yaşıyoruz. Bu tür eşitsizliklerle uğraşan yaklaşımların canlılığını koruması, feminist politika ve teori açısından çok önemlidir.¹²⁷

Jackson'ın işaret ettiği bu nokta, sadece sosyalist feministler açısından değil tüm feministler –hatta tüm insanlar– açısından son derece önemlidir.

Sonuç

Her ne kadar Marksist ve sosyalist feminizmler bugün altın çağı 1970'ler kadar popüler olmasa da, kadınların durumuna ışık tutmaya devam etmektedir. Diğer bir deyişle, komünizmin başarısızlığı ve Sovyetler Birliği'nin dağılması, tüm Marksist ve sosyalist feminizm türlerini meselenin dışında bırakmamaktadır. Tam tersine Nancy Holmstrom şunları söylemiştir:

126 Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York: Vintage Books, 1974), s. 416.

127 Jackson, "Marxism and Feminism", s. 33.

Sosyalist feminist proje her zamankinden daha ivedidir... Küreselleşmenin acımasız ekonomik gerçekleri dünyadaki herkesi etkilemektedir – ama kadınlar bundan orantısız bir etki almaktadır. Ekonomik değişikliklerle yerinden edilen kadınlar, üçüncü dünyada yapısal uyum planları veya ABD’deki sözde refah reformu nedeniyle olsun, sosyal hizmetler etkisini kaybederken tüm dünyada daha büyük bir işgücü yükünü sırtlanmaktadır. Kadınlar göç etmeye zorlanmakta, insan kaçakçılığına maruz kalmaktadır ve yeni sanayileşen ülkelerin proletaryasıdır. Tüm bunların üzerine bir de cinsel şiddete maruz kalmaya devam etmektedirler ve dünyanın büyük bir bölümünde kendi üreme süreçlerini kontrol etmelerine izin verilmemektedir. Bu olguyu nasıl anlamalıyız ve daha da önemlisi bunu değiştirmek için nasıl bir yol izlemeliyiz? *Kuramsal soyutlamalarda kaybolan veya ekonomik gerçekleri umursamayan feminist teorinin, bu konuda bir faydası olmayacaktır.* Kadınlara yönelik baskıdan ve bu durumun adaletsizliğinden söz eden ama kapitalizmi ele almayan feminizm, kadınlara yönelik baskıyı sonlandırmaya pek de yardımcı olmayacaktır... Sosyalist feminizm, dünyadaki kadınların çoğunun sömürülmesini ve baskı altında tutulmasını aydınlatmak üzere en büyük kapasiteye sahip olan yaklaşımdır.¹²⁸

Ancak kadınlar eşit işte erkeklerle eşit ücret aldığı anda, işyerinde eşit statüye sahip olduğunda ve ev işlerinde paylarına düşenden fazlasını yapmadıklarında, Marksist ve sosyalist feministler huzur bulacaktır. Fakat tüm dünyadaki kadınların durumuna baktığımızda bu günün yakında gelmesi muhtemel görünmemektedir. Yoksulluk küresel olarak milyonlarca kadın için büyük bir mesele olmaya devam ediyor ve bu durumu değiştirmek devasa toplumsal, siyasi ve kültürel değişiklikler gerektirecek. Önemli bir not olarak, giderek daha fazla çağdaş Marksist ve sosyalist feministin kesişimsel düşünmeye başladığı eklenebilir. Örneğin sosyoekonomik açıdan avantajlı, iyi eğitilmiş beyaz bir kadın olan Barbara Ehrenreich, “yoksul bir kadının maddi hayat

128 Nancy Holmstrom, *The Socialist Feminist Project: A Contemporary Reader in Theory and Politics* giriş bölümü, ed. Nancy Holmstrom (New York: Monthly Review Press, 2002), s. 3 (vurgu bize ait) [Türkçesi: *Sosyalist Feminist Proje, Teori ve Politikanın Günümüz Okuması*, çev. Özge Kelekçi, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012].

koşullarına" dair gerçekleri görmeye başladı.¹²⁹ *Nickeled and Dimed: On (Not) Getting By in America* adlı eserinde Ehrenreich, asgari ücretle çalışan kadınları meşgul eden meselelerin, hali vakti yerinde kadınları rahatsız edenlerden oldukça farklı olduğunu ortaya koydu.¹³⁰ Kadınlara sınıflarına göre farklı açılardan bakmak, Marksist ve sosyalist feministlerin kapitalist ülkelerde zengin ve yoksul kadınların farklı baskı görme biçimlerini netleştirmelerine yardımcı olmaktadır.

Tartışma Soruları

1. İnsanların kolektif üretimle nasıl "kendilerini yarattıklarını" bazı somut örnekler üzerinden tartışınız. Kapitalist üretim biçimi kadınların geçmişteki ve günümüzdeki deneyimlerini nasıl etkilemektedir?
2. Marksist anlamda kadınların bir sınıf oluşturduğunu düşünüyor musunuz? Burjuva ve proleter kadınlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırınız. Tüm kadınları tek bir sınıfa ait olarak görmenin avantajlarını ve dezavantajlarını ele alınız.
3. Dört Marksist yabancılaşma biçimini açıklayınız. Kadınlar erkeklerden daha mı çok yoksa daha mı az yabancılaşmıştır? Kadınların benlik algılarını, ilişkilerini, kariyerlerini ve siyasi temsillerini içeren yabancılaşma biçimlerini inceleyiniz.
4. Rus Devrimi'nden sonra kadın emekçiler ne gibi sorunlardan bahsettiler? Ev işine ücret mücadelesine dahil olan kadınların endişeleri nelerdi? Bu sorunlar karşısında sunulan maddi çözümlerde ne gibi zorluklar yaşanmıştır?
5. Cinsiyete dayalı işbölümü üzerine düşününüz. Sizce neden erkek egemen mesleklere kadın egemen mesleklerden daha fazla değer (parasal ve muhtemelen toplumsal olarak) veriliyor? "Değer puanı" sistemi bu tür eşitsizlikleri giderebilir mi yoksa böyle bir sistem yine de sübjektif midir? Çalışmanın keyfi değerlendirilmesine başka hangi şekillerde aracılık edebiliriz?

129 Barbara Ehrenreich, *Nickeled and Dimed: On (Not) Getting By in America* (New York: Metropolitan Books, 2001).

130 Ann Ferguson, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010).

ABD’de Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i

“Beyaz olmayan” ifadesi muğlaktır. Kimilerine göre açıkça “beyaz ırktan olmayan” anlamına gelir.¹ Kimilerine göreyse önemli sosyolojik, tarihsel ve siyasi yan anlamları vardır. İkinci grupta yer alanlara göre bu ifade, beyazların kültürel hegemonyası içinde ırksallaştırılmış (yani beyaz olmayan bir ırk olarak ayrılmış) –çeşitli kültürel ve etnik kökenlerden– insan topluluklarının ortak deneyimlerini vurgulamaktadır. Bunların yanı sıra ırksallaştırılma deneyimi, (1) kişinin Batılı olmayan kültürünün değersizleştirilmesini, (2) W.E.B. Du Bois’in “çifte bilinç”² olarak adlandırdığı şeye sahip olmayı, (3) egemen (beyaz) kültüre asimile olmaya zorlanmayı, (4) “beyaz ayrıcalığına”³ erişimden mahrum edilmeyi ve (5) ırksallaştırılmamış kişilerden daha becerikli olma beklentisini içerir. Beyaz olmayan bir kişi olmak bir başka deyişle, beyaz ırktan olmayan olarak ırksallaştırılmanın ne zaman ve nerede birdenbire ortaya çıkacağı ve liberal özerk benlik ideali önünde bir engel oluşturacağı konusunda sürekli tetikte yaşamayı gerektirir. Ama aynı zamanda beyaz kültürel hegemonya o kültürel mirasa veya kişi-

-
- 1 Naomi Zack bu ifadelerin atıfta bulunduğu insan gruplarını tanımlayan düzenleyici nitelik olarak “beyaz olmayan” ifadesini “renkli” ifadesine tercih etmesinin, “renkli” ifadesinin biyolojik ırkların varlığını ima ettiği teorisine göndermede bulunmayı amaçladığını belirtti ve herkesçe bilindiği ve uygun olduğu üzere bunu reddediyordu. Bkz. Naomi Zack, *Women of Color and Philosophy: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), s. 2.
 - 2 “Çifte bilinç” ifadesinin tanımı için bkz. dipnot 21.
 - 3 “Beyaz ayrıcalığı” ifadesine ilişkin güzel bir tartışma için bkz. Peggy McIntosh, “White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women’s Studies”, *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror* içinde, ed. Richard Delgado ve Jean Stefanie (Philadelphia: Temple University Press, 1997).

nin özerkliğine karşı hareket ediyor görüldüğünde benzersiz kültürel mirasına sahip çıkmayı ve beyaz kültürel hegemonyaya karşı çıkmayı da gerektirir.

Beyaz olmayan kadınlar bu grup içerisinde, hem kadın hem de beyaz olmayan birey olarak baskı görmeyi kapsayan bir deneyim olarak anlaşılan kadınlık deneyimini yaşamakta olan kişilerdir. Beyaz olmayan pek çok kadına göre, anaakım feminizm (tüm biçimleriyle ama özellikle birinci ve ikinci dalga feminizm) beyaz olmayan kadınların deneyimlerini ciddiye almamaktadır. Her kadının deneyimi, doğuştan beyaz ayrıcalığa sahip olmanın avantajlarından faydalanan kadınlarınkini yansıtmıyormuş gibi hareket eden anaakım feminizm, beyaz olmayan kadınların endişelerini gerektiği gibi kabul etmez ve gündemine almaz.

Beyaz olmayan kadınlar için kadınlık deneyimi, sadece ataerkiyle değil aynı zamanda ırksal baskıyla karşılaşmalardan da meydana gelir. Bu görüşe göre beyaz olmayan kadınların yaşam deneyimlerinde, ataerkinin ne zaman bitip ırksal baskının ne zaman başladığı tamamen belirsizdir. Bunun yerine beyaz olmayan her kadın, üzerinde eşzamanlı olarak işleyen çeşitli baskı biçimlerinin sahnelendiği bir alandır ve bu, deneyimin bütününe parçalarının toplamından tamamen farklı olduğu yeni bir baskı biçimi yaratır. Beyaz olmayan kadınların çeşitli baskı (yani en azından ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılık) biçimlerinin sahnelendiği canlı alanlar olduğu fikri, beyaz olmayan kadın feminizmlerinde kilit bir temadır.

Feminizm “beyaz olmayan kadınlar” ifadesini, Avrupa merkezli kültürel emperyalizm içinde (beyaz olmayan ırk neye atfedilirse edilsin) ırksallaştırılmaya bağlı deneyimle benzerliğini yakalamak üzere ancak yakın zamanda yeniden sahiplenmiştir. Elbette tek tek bu grupların deneyimlerinin kapsamlı bir listesini yapmak, özellikle pek çok beyaz olmayan kadın, tarihsel olarak baskı altındaki altgrupların birine değil pek çoğuna mensup olduğundan neredeyse imkânsızdır. Yine de önde gelen beyaz olmayan kadın feministlerin başlıca eserlerinden bazılarının yanı sıra beyaz olmayan kadın feminizmlerinin ana gruplarından bazılarını ele alabiliriz.

Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i ve “Birinci Dalga”

Tıpkı köleliğin kaldırılması taraftarı hareketin Afrikalı Amerikalı⁴ erkeklerin haklarına, Afrikalı Amerikalı kadınların haklarını hariç tutarak odaklandığı gibi, birinci dalga feminizm de beyaz kadınların haklarına, diğer ırk ve etnik kökenden kadınların sorunlarını dışarıda bırakarak odaklandı. Bununla beraber beyaz olmayan pek çok kadın on dokuzuncu yüzyıldaki kadın hakları ve süfrajet hareketlerine önemli katkılarda bulundu. Bunlar arasında Sojourner Truth (Birinci Bölümde kısaca bahsedildi), Anna Julia Cooper, Mary Church Terrell, Amy Jacques Garvey, Harriet Ann Jacobs, Zora Neale Hurston, Harriet Tubman, Maria W. Stewart, Jarena Lee ve Mary Ellen Pleasant yer alıyordu. Önemli bir ayrıntı olarak, bu beyaz olmayan kadın feministler, çalıştıkları dönem anlamında “birinci dalga” idi: öncelikle kadınların oy hakkıyla meşguldüler. Ama aynı zamanda birinci dalga liberal feministlerle kadınların demografik bir bütün olarak kavranabileceği fikrini paylaşmamaları açısından liberal değillerdi; bunun yerine öncelikle beyaz olmayan kadınların oy hakkıyla ilgilendiler ve beyaz olmayan kadınların karşılaştığı sorunların beyaz kız kardeşlerinin karşılaştıklarından farklı olduğunu anladılar.

Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i ve “İkinci Dalga”

İkinci dalga dahilindeki feminist bilinçlendirme gruplarının çoğu ırksal-kültürel çeşitlilikten fena halde yoksundu, birçoğu neredeyse tamamen beyaz kadınlardan oluşuyordu. Buna tepki olarak, pek çok ikinci dalga beyaz olmayan kadın feminist kendi gruplarını oluşturdu. Bunlar arasında Combahee Nehri Kolektifi (CRC), Comisión Femenil Mexicana Nacional (CFMN) ve Kuzey Amerikalı Yerli Kadınlar Derneği yer alıyordu. Siyah lezbiyen feministler tarafından Boston, Massachusetts’te 1974’te kurulan, ismini 1863’te Harriet Tubman’ın Güney Carolina’daki bir direniş eyleminden alan Combahee Nehri Kolektifi, ilk aşamada gayriresmi olarak 1973 Ulusal Siyah Feminist

4 Bu bölümde, bir yazar tarafından küçük harfle kullanılmadığı sürece “Siyah” kelimesini büyük harfle yazdık.

Örgütü'nün (NBFO) bölgesel konferansında bir araya geldi, bir yıl sonraysa bu örgütten ayrıldı.⁵ Bu feministler ikinci dalga liberal feminizmle birlikte pek çok hayal kırıklığı yaşadı ve ayrıca azınlıkların yurttaşlık hakları, Siyah milliyetçiliği ve Kara Panter hareketleri konusunda kaygıları vardı.⁶ CRC ırksal, cinsel, heteroseksüel baskı ve sınıf baskısı dahil baskının çeşitli biçimlerine karşı çıkan bir platform oluşturdu.⁷ Benzer şekilde bir grup Meksika kökenli Amerikalı feministten oluşan Comisión Femenil Mexicana Nacional, çocuklar için iki dilli okullar açılmasında ve Hispanik kadınların zorla kısırlaştırılmasının yasaklanmasını sağlamakta etkili oldu.⁸ Fakat bir başka beyaz olmayan kadınlar grubu, Kuzey Amerikalı Yerli Kadınlar Derneği, ilk ulusal Yerli Amerikalı kadınlar grubu, 1970'de kuruldu ve CRC ve CFMN'nin kaygılarının çoğunu paylaşıyordu.⁹

Pek çok beyaz feministin aksine çoğu ikinci dalga beyaz olmayan feminist, toplumsal cinsiyete dayalı baskının en temel nitelikteki baskı biçimi olduğunu reddetti. Daha çok, çoklu ve iç içe geçmiş baskı sistemlerinin (ırkçılık, homofobi ve sınıf baskısı dahil) kadınların hayatlarını olumsuz yönde ve önemli ölçüde etkilediği görüşündeydiler. Hatta (sadece erkeklerin "cinsiyetçiliği" dışında endişelenecek daha birçok şeyi olan) pek çok beyaz olmayan kadın feminist, İkinci Bölümde radikal-liberter ile radikal-kültürel feminizm arasında yapılan ayrımı, kılı kırk yarmakla eşdeğer görmektedir. Örneğin CRC, üyelerinin Siyah feministler olarak kolektif görevinin, "başlıca baskı sistemlerinin iç içe geçmiş olduğu gerçeğine" dayanarak baskıyla uğraşmanın "bütüncül bir analizini ve pratiğini" geliştirmek olduğunu

5 Tisa M. Anders, "Combahee River Collective (1974-1980)", *Online Encyclopedia of Significant People and Places in African American History*, <http://www.blackpast.org/aah/combahee-river-collective-1974-1980>.

6 A.g.e.

7 A.g.e.

8 Comisión Femenil Mexicana Nacional hakkında genel bilgi için, bkz. "Comision Femenil Mexicana Nacional, Inc", UC Santa Barbara Kütüphanesi, <http://www.library.ucsb.edu/special-collections/cema/cfmn> (erişim tarihi 5 Mart 2016).

9 Kristin Olsen, *Chronology of Women's History* (Westport, CT: Greenwood Press, 1994).

belirtti.¹⁰ Dolayısıyla bu Siyah feministlere göre cinsiyetçilik baskının ne prototipi ne de en sorunlu biçimiydi. Daha ziyade baskının tüm biçimleri eş-belirleyiciydi, öyle ki Siyah feminizmin asıl meşguliyeti, sadece kadınların kadın sıfatıyla baskı görmesini değil, baskının kendisini açıklamak ve yok etmektir.¹¹ Dahası bu feministlere göre, beyaz feminist hareket içindeki ırkçılık, kaygı verici ve çok yaralayıcıydı.¹²

Altı yıllık varlığı süresince (1974-1980) CRC, ABD'deki Afrikalı Amerikalı kadınların "Üçüncü Dünya" halkı ve ABD'deki beyaz işçi sınıfıyla (kadınların yanı sıra erkeklerle de), imtiyazlı "Birinci Dünya" Amerikalı beyaz feministlerle olduğundan daha çok ortak yönü olduğunu ifade etti. CRC'yi en çok ilgilendiren meseleler arasında sadece kadınların üreme hakları değil¹³ aynı zamanda evrensel sağlık hizmeti, okullarda ırk ayrımına son verilmesi, özellikle Afrikalı Amerikalı erkeklerin maruz kaldığı polis şiddeti ve Afrikalı Amerikalılara yönelik inşaat işleri gibi genel toplumsal meseleler de yer alıyordu.¹⁴

Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i ve "Üçüncü Dalga"

ABD'de çokkültürlülüğün altın çağı, 1970'lerin başıyla 1990'ların sonu arasında yaşandı. Bu dönemde çokkültürlülük genel olarak, kamu kurumlarının ABD'de tarihsel olarak baskı altındaki belli grupların benzersiz kolektif sosyal kimliklerini artık tanınması çağrısında bulunan siyasi ve entelektüel bir hareket olarak anlaşıyordu. "Çokkültürlülük" teriminin nasıl kullanıldığına bağlı olarak, "beyaz olmayan kadınlar" ifadesi feministlerin gözüne giriyor veya gözünden düşüyordu. Aslen ifade birleştirici bir etkiye sahipti ama daha sonra olumsuz çağrışımlar kazandı. Beyaz feministlerin, sanki beyaz olmayan çeşitli kadın grupları arasındaki farklılıklar ve özgün baskı ve ataerki deneyimleri önemsizmiş gibi, beyaz olmayan tüm kadınları aynı kefeye koyma ça-

10 Anders, "Combahee River Collective (1974-1980)."

11 A.g.e.

12 A.g.e.

13 A.g.e.

14 A.g.e.

basını temsil etmeye başladı. Önemli bir not olarak bu ifade, ABD’de beyaz olmayan adı altında ırksallaştırılmış kadınların deneyimlerinin, ırksallaştırılmamış (beyaz) kadınlarınkinden farklı olduğunun kabulü olarak yeniden göze girmektedir.

Üçüncü dalga feminizm geliştikçe beyaz olmayan kadın feminizm(ler)inin feminist kuramsallaştırma açısından elzem olduğu kanaati popülerlik kazandı. Yavaş yavaş (ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, cinsellik ve sakatlık durumu gibi) baskı formlarının, biçimlerinin veya eksenlerinin baskı altındaki insanların hayatında örtüştüğü ve iç içe geçtiği fikri öne çıktı. Pek çok açıdan bu anlayış, henüz adı konmamış bir olguydu. Daha sonra 1989’da Kimberlé Crenshaw, mevcut kurumsal yapıların beyaz olmayan kadınların benzersiz ihtiyaçlarını ele almakta nasıl başarısız olduğunu vurgulamak üzere “kesişimsellik” terimini üretti.¹⁵ Crenshaw bu kurumların beyaz kadınlara karşı yapılan toplumsal cinsiyet ayrımcılığını kabul ettiğine ama beyaz olmayan kadınların deneyimlediği ırksal ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığının yaşam deneyimlerinde kesişmesi sonucunda yaşadığı benzersiz ayrımcılığı kabul etmediğine işaret ediyordu.

Crenshaw “beyaz olmayan kadınların sıklıkla çelişen siyasi gündemler izleyen en az iki tabi grup içinde yer aldığını” belirtti.¹⁶ Özellikle ırkçılık karşıtı söylemin ırk ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığının kesişimlerini ele almaması, beyaz olmayan kadınların tabiyetinin pekişmesiyle sonuçlanmaktadır. Buna ek olarak anaakım feminist söylem de, direniş stratejileri genellikle beyaz olmayan bireylerin tabiyetini tekrarlayıp pekiştirdiğinden (veya en azından basitçe ihmal ettiğinden) beyaz olmayan kadınları hayal kınklığına uğratmıştır. Örneğin, anaakım feminizm genel olarak işyerinde cinsel taciz sorunu-na çok dikkat ederken, genellikle beyaz olmayan kadınların işyerinde yaşadığı ırksallaştırılmış cinsel taciz özel sorununu görmezden gelir. Afrikalı Amerikalı bir kadın çalışan beyaz ve erkek patronunun cinsel

15 Kimberlé Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence Against Women of Color”, *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement* içinde, ed. Kimberlé Crenshaw vd. (New York: New Press, 1995), s. 357–383.

16 A.g.e., s. 360.

tacizine maruz kaldığında, patonun bu hareketi, ABD tarihinde beyaz efendilerin arzularlarsa Afrikalı Amerikalı kadın kölelerine tecavüz ettikleri kölelik döneminin hatıralarını uyandırır. O halde kesişimsellik kavramı yoluyla, beyaz olmayan kadın feminizmleri, baskının sosyotarihsel olarak yerleşmiş ve çok boyutlu olduğunu vurgulamaktadır. Feminizmin bu sorunların çözümüne yönelik yöntemlerinin etkili olması için basite indirgenmiş analizlere direnilmeli ve bunun yerine bu tarz baskı biçimlerine maruz kalan kadınların tarihselliğinin karmaşıklığı yansıtılmalıdır.

Farklı Alanlarda Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i

Hali hazırda vurgulandığı üzere anaakım feminist düşünce, sanki feminist düşünce beyaz (resmi, merkezi, evrensel) feminizm ile diğer tüm (yasadışı, yerel, özel) feminizmler olarak bölünebilirmiş gibi, beyaz olmayan tüm kadınların düşüncelerini aynı kefeye koyar. Anaakım feminist düşünce bu süreçte Siyah feministler, Latin Amerikalı/Latin/Meksika kökenli Amerikalı feministler, Asyalı Amerikalı feministler ve Yerli feministler gibi farklı beyaz olmayan feminist grupların benzersiz deneyimlerini ve bakış açılarını gözardı eder, böylece her bir grubun gücünü ve mesajını zayıflatır. Bir sonraki adımda, beyaz olmayan kadın feminizmleri dahilindeki benzersiz her bir alanı ayrı ayrı ve kendi koşullarında ele alarak bu sorunu irdelemeye çalışacağız.

Siyah Feminizm

Siyah feminizm farklı bir feminist mevcudiyet olarak, birinci dalga feminizm kadar eskiye uzanır. Sojourner Truth gibi kadınlar en başından beri Amerika'da kadınların eşitliği talebinin merkezindeydi. Truth Siyah feminizmin kilit fikrinin, Afrikalı Amerikalı kadınların deneyimlerinin Amerikalı beyaz kadınlarınkiyle hem benzerlik hem de farklılık göstermesi olduğunu ifade etti. Daha sonra 1892 tarihli *A Voice from the South: By a Woman from the South* adlı kitabında Anna Julia Cooper bununla bağlantılı olarak, Afrikalı Amerikalı kadınların kendi kendine karar veren bireyler olmaları ve Afrikalı Amerikalı toplumunu yüceltmek amacıyla ahlaki liderler olarak hareket etmeleri gerektiği görüşü-

nü dile getirdi.¹⁷ Benzer şekilde kaleme aldığı yazılarından bazılarını yayınlamış olan gazete editörü Ida Wells-Barnett de W.E.B. Du Bois ile beraber Niagara Hareketi'nin (1905'te kurulan bir Afrikalı Amerikalı yurttaşlık hakları örgütü) üyesiydi. Aynı zamanda Siyahların Gelişimi Ulusal Birliği'nin (NAACP) kurucu üyelerindendi ve hayatı boyunca linç karşıtı mücadele eylemlerini sürdürdü.¹⁸ Bu kadınların her biri (ve sayısız başkaları), kadın ve aciz olmanın ille de eşvarlıklı olmadığı Siyah feministlere özgü zihniyeti dile getirerek örneklediler. Hayatlarını yaşama biçimleriyle bu kadınlar, kadın olmanın ne demek olduğu (beyaz, güçsüz, narin, irrasyonel, etkisiz) fikrini sorunsallaştırdılar. Diğer bir deyişle Siyah feminizm en başından beri, anaakım (beyaz) feminizmin görünüşteki hedeflerinden birini –yani, klişe kadınlık nosyonlarının yıkılmasını– somutlaştırmaya çalışmaktadır.

Sojourner Truth

Esasen Siyah feminizmin, Sojourner Truth (önceki adı Isabella Baumfree) ile başladığını düşünebiliriz. 1797 yılı civarında köle olarak doğan Truth, birinci dalga feminizmin yükseldiği sırada ünlü "Ben kadın değil miyim?" sorusunu sorarak, özgün Siyah feminist düşüncenin tohumlarını ekti.¹⁹ Truth 1826'da kölelikten kaçtı ve neticede ünlü bir köleliğin kaldırılması taraftarı ve kadın hakları eylemcisi oldu. Seneca Falls, New York'taki Kadın Hakları Kongresi'nden sadece üç yıl sonra, 1851'de Akron, Ohio'daki Kadın Kongresi'nde konuşma yapmak üzere sahneye çıkan Truth, on dokuzuncu yüzyılda Afrikalı Amerikalı bir kadın olmanın karmaşık doğasını gözler önüne serdi. Dönemin Siyah feminizminin iki temel taşının altını çizdi: (1) kimse unutmamasın ki, Afrikalı Amerikalı kadınlar da kadındır ve (2) Afrikalı Amerikalı köle kadınların deneyimleri özgür, iyi muamele gören, burjuva beyaz kadınlarınkinden farklıdır.²⁰ Coşkulu bir şekilde Truth, Afrikalı Ame-

17 Anna Julia Cooper, *A Voice from the South: By a Woman from the South* (New York: Oxford University Press, 1988).

18 A.g.e.

19 1851'de Akron, Ohio'da düzenlenen Kadın Kongresi'nde yapılan bir konuşmadan. Sojourner Truth'un yazdırılmış otobiyografisi için bkz. *The Narrative of Sojourner Truth: A Northern Slave* (Boston: J. B. Yerrinton & Son, 1850).

20 A.g.e.

rikalı kadınların benzersiz kadınlığına dikkat çekti.²¹ "Ben kadın değil miyim?" şaşırtıcı sorusu, yirminci yüzyıl sonu ve yirmi birinci yüzyıl başında feminizmde merkezi hale gelen meseleye –yani, kadın deneyimi ve feminizm, bir yandan farklı ırk ve etnik kökenlerden, sosyoekonomik düzeylerden, cinselliklerden ve baskı geçmişlerinden gelen kadınların deneyimlerinin büyük çeşitliliğini içinde barındırırken diğer yandan dayanışma kuracak (bakış açısının evrenselliği) ve dolayısıyla yaygınlık kazanacak şekilde nasıl anlaşılmalıdır– değiniyordu.

Truth'un kendisini güçsüz değil güçlü bir kadın olarak görmesi, özgün Siyah feminizm açısından kilit konumdaydı. Truth kadınların hakları için yalvarmak yerine onları elde etmeleri gerektiğini vurguladı. Kadınların özgürleşmesinin yolu konuşmak değil harekete geçmektir. 1878'deki bir kongrede benzer bir hissiyatı dile getiren Truth, "Eğer kadınlar yaşamaları gerektiği gibi yaşayacaklarsa, adım adım ilerleyerek haklarını alacaklar," dedi.²²

Truth açıklamalarında tekrar tekrar, beyaz kadınların gerçek güce ve eşitliğe erişmesi önündeki engellerin dışında değil içlerinde olduğu görüşünü vurguladı. Ona göre beyaz kadınlar görünüşe göre, güçlü olmak için beyaz erkeklerin onayına ihtiyaçları olduğunu düşünüyordu. Ama Truth'un bakış açısına göre, eğer güç istiyorsanız gidip alırsınız. İzin istemezsiniz.²³

Sojourner Truth'un eşitlik peşine düşmüşken iktidardakilerin (beyaz erkeklerin) şefkatinden feragat etmeye duyduğu istek, beyaz kadınların görünüşe göre aynısını yapmaktaki isteksizlikleriyle kıyaslandığında, muhtemelen günümüzde bile Afrikalı Amerikalı ile beyaz

21 Irk teorisi alanında, W.E.B. Du Bois'in *The Souls of Black Folk*'ta (New York: Gramercy Books, 1994) ilk kez kullandığı "çifte bilinç" ifadesi, ABD'deki Siyah bireylerin (toplumsal cinsiyeti ne olursa olsun) (en azından) iki farklı fenomenolojik kimlik deneyimi yaşadığı fikrine atıfta bulunmaktadır. DuBois "çifte bilinç" deneyimini sürekli bir ikilik –Amerikalı, beyaz olmayan bir birey– hissi olarak tanımlamaktadır.

22 Akt. Harriet Beecher Stowe, "Sojourner Truth", *Rochester Evening Express*, 13 Aralık 1866.

23 Kadının güçlü olduğu algısı daha sonra örneğin Alice Walker'ın "kadıncılık" (Siyah/ Afrikalı Amerikalı feminizmi yerine kullandığı ifade) tanımında da yansıtılmaktadır. Bkz. Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (Orlando, FL: Harcourt Books, 1983).

kadınların deneyimleri arasındaki farkın özüne inmektedir. Pek çok Siyah feministin bakış açısından beyaz kadınlar büyük ölçüde, beyaz erkeklerle ilişkileri yoluyla güce erişir. Eğer beyaz kadınlar beyaz erkekleri kendilerinden uzaklaştırırsa, beyaz erkeklerle evlenmelerinin veya çalışmalarının bir sonucu olarak yararlandıkları "beyaz ayrıcalığını" kaybederler.²⁴ Bu gerçeklik Siyah feministlerle beyaz kadınlar arasında iki şekilde siyasi bir bariyer oluşturmaktadır. Birincisi pek çok Siyah feminist, beyaz kadınların gerçek eşitliğe daha az adanmış olduklarını düşünür ve bu, Siyah feministlerin kendi hareket(ler)ini oluşturmak üzere anaakım (beyaz) feminizmden ayrılmalarına yol açar.²⁵ İkincisi pek çok Siyah feminist beyaz kadınların, beyaz olmayan kadınların hususi sorunlarına kayıtsız görünmeleri dolayısıyla güvenilmez olduklarını düşünür. Hatta pek çok yorumcu, beyaz feministlerle beyaz olmayan feministler arasındaki bölünmenin, beyaz kadınların beyaz olmayan kadınlara özgü sorunlar karşısındaki sessizliğinin beyaz erkeklerin gücünü artırmasından kaynaklandığını düşünür.²⁶

Truth aynı zamanda Siyah feminizmdeki bir başka temayı, Crenshaw'un daha sonra "kesişimsellik" olarak adlandırdığı şeyi veya baskının çeşitli yollardan eşzamanlı olarak işlediği ve kadın olmakla ilişkilendirilen baskının en azından beyaz olmayan kadınlar için toplumsal anlamda daha aşağı bir ırk olarak atfedilmekle ilişkili baskıdan ayrılmaz olması sonucunu doğurduğu görüşünü daha o zaman dile getirdi.²⁷ Truth'un hem köleliğin kaldırılması taraftarı hem de kadın hakları

24 Örneğin, ABD'nin gelişim yıllarında beyaz erkekler, beyaz olmayan erkeklerle evlenen beyaz kadınların vatandaşlık haklarını kaybetmesini öngören yasalar çıkardılar. Bkz. Nancy Leong, "Judicial Erasure of Mixed Race Discrimination", *American University Law Review* 59, no. 3 (Şubat 2010): s. 469.

25 Bkz., örneğin, Aida Hurtado, *The Color of Privilege: Three Blasphemies on Race and Feminism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996).

26 A.g.e., s. 58.

27 Bkz. örneğin, Kimberlé Crenshaw, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review* 43, no. 6 (1991): s. 1242-1243. Crenshaw şunları söyledi: "Feminizmin kadınların deneyimlerini siyasallaştırma çabaları ve beyaz olmayan bireylerin deneyimlerini siyasallaştırmaya çabalayan ırkçılık karşıtı çabalar sıklıkla, sanki ayrıntılandıkları her bir sorun ve deneyim birbirini dışlayan alanlarda vuku buluyormuş gibi ilerlemiştir... Çağdaş feminist ve ırkçılık karşıtı söylemler, beyaz olmayan kadınlar gibi kesişimsel kimlikleri ele almakta başarısız olmuştur."

eylemcisi olarak çalışmalarını ona bu görüşün farklı versiyonlarını ifade etme fırsatı tanıdı. İç Savaş'tan hemen sonra örneğin, görünüşe göre Afrikalı Amerikalı erkekler oy hakkını elde edecek ama kadınlar elde edemeyecekti. İlginç bir şekilde Afrikalı Amerikalı kadın hakları destekçileri ağırlıklı biçimde, ten renginden bağımsız olarak, kadınlardan çok Afrikalı Amerikalı erkekler için oy hakkı kazanmanın daha önemli olduğuna inanıyordu. Truth erkek veya kadın tüm Afrikalı Amerikalıların oy hakkını hak ettiğini ileri sürerek taraf seçmeyi reddetti.

Audre Lorde

Truth'un attığı temellerin üzerine, yirminci yüzyılda yaşamış feminist Audre Lorde, ABD'deki Siyah feministlerin bakış açısını anlamak açısından önem arz eden zincirleme düşünceler geliştirdi. Afrikalı Amerikalı kadınların beyaz kadınlarla farklılıklarını zayıflık değil güç göstergesi olarak algılaması gerektiğini vurguladı. Kölelik günlerini ima ederek Lorde şunları söyledi:

Bu toplumun makul kadın tanımı çerçevesinin dışında kalanları; farklılık potalarında şekillenenlerimiz... bilir ki hayatta kalmak teorik bir beceri değildir. Tek başına, horlanarak ve bazen hakarete uğrayarak nasıl ayakta duracağını öğrenmektir. Farklılıklarımızı nasıl güce dönüştürebileceğimizi öğrenmektir. Zira efendinin aletleri efendinin evini asla yıkmayacaktır.²⁸

Lorde'un demek istediği, Afrikalı Amerikalı kadınların feminizmin gündemine yerleştirdiği deneyim farklılıklarına sadece tolerans gösterilmesinin, gördükleri baskının üstesinden gelinmesi için yeterli olmadığıdır. Daha ziyade gerçek bir değişim meydana gelmesi için, farklılığa saygı gösterilmeli, olumlanarak değer verilmeli ve "arasında yaratıcılığımızın diyalektik gibi parlayabileceği gerekli zıtlıkların kaynağı olarak görülmelidir."²⁹ Hatta Lorde'a göre, "farklılık kişisel gücümüzü

28 Audre Lorde, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* içinde, ed. Cherríe Moraga ve Gloria E. Anzaldúa (New York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1984), s. 112.

29 A.g.e.

şekillendiren ham ve etkili bağlantıdır.”³⁰ Afrikalı Amerikalı kadınlık deneyimini beyazlara açıklamaktan usanan Lorde, diğer Afrikalı Amerikalı kadınlara da bunu yapmaya son vermeleri ve beyaz kadınlara, beyaz olmayan diğer kadınlardan ne tür farklılıkları bulunduğunu sormaya başlamaları çağrısında bulundu. Neticede farklılık yargısında bulunulmasını sağlayan belli bir bakış açısı muhakkak mevcuttur.

Belli ki Lorde öteki olmaya alıştı. Irkçılığa, heteroseksizme, yoksulluğa/sınıfçılığa, yaş ayrımcılığı ve sakat ayrımcılığına maruz kalmış, çektiği cefalarla acıları yazılarında, özellikle şiirlerinde dile getirmişti. Lorde’un daha lisedeyken yazmaya başladığı şiirlerini inceleyen eleştirmenlerin çoğunun söylediği üzere, “Âşık olmuş herkes Lorde’un şiirlerinde zaman zaman bütünleşen aşıkâr tutku ve acıdan etkilenebilir.”³¹ Lorde’un en meşhur şiir kitaplarından biri *Coal*’dır [Kömür].³² Gerçek benliğini diğerlerine anlatmakta ısrarcı olan Lorde siyahlığını ifade etmek ve aşırı baskının (yani yaşanan sıkıntıların) kömürü nasıl elmasa dönüştürebileceğini gözler önüne sermek için sık sık bu metaforu kullanıyordu. Afrikalı Amerikalı kimliği üzerinde daha detaylı durduğu “Şiir Lüks Değildir” adlı eserinde Lorde gücünün –aynı zamanda kadınların gücünün– “beyaz veya yüzeysel” değil “karanlık... kadim... ve derin” olduğunu ileri sürdü.³³ Aynı çalışmasında ayrıca şiirin “daha önce hiç olmamış olandan duyduğumuz korkularımız arasında köprü” kurduğunda ısrar etti.³⁴

Lorde siyahın, kelimenin tam anlamıyla güzel olduğu kanısındaydı. Ten renginin yanı sıra Batı Hint Adaları’na uzanan mirasının siyahlığını da bağrına basmıştı. Beyaz toplumun iyi olan her şeyin beyaz, kötü olan her şeyinse siyah olduğunu varsayan siyah/beyaz ikiliğini desteklemeyi reddeden Lorde, bunun yerine savaşçı kadınlara köstek olan ataerkil dünyanın bu durumu yanlış anladığında ısrar etti. Afri-

30 A.g.e.

31 Joan Martin, “The Unicorn Is Black: Audre Lorde in Retrospect”, *Black Women Writers (1950–1980): A Critical Examination* içinde, ed. Mari Evans (Garden City, NY: Doubleday, 1984), s. 277–291.

32 Audre Lorde, *Coal* (New York: W. W. Norton and Company, 1976).

33 Audre Lorde, “Poetry Is Not a Luxury”, *Sister Outsider: Essays and Speeches* içinde (Berkeley, CA: Crossing Press 1984), s. 36–39.

34 A.g.e., s. 39.

kalı Amerikalı olmak çok güzeldir ve özellikle kişi, baskıcının hastalığı ırkçılıktan mustarip olduğunda beyaz olmak o kadar da güzel değildir. Lorde'un eserlerinde ırkçılara ve ırkçılığa karşı duyduğu öfke hissedilir. Hatta hisler Lorde açısından hayatidir ve beyaz toplumu yönetiyor görünen türden soyut akıldan sevindirici bir kurtuluş olarak kutlanmalıdır. Lorde şu yorumda bulundu:

Yaşamaya bir Avrupalı gibi sadece çözülecek bir sorun olarak baktığımızda, o zaman sadece bizi özgür kılacak fikirlerimize bel bağlarız, çünkü bunlar beyaz ataların bize kıymetli olduğunu söylediği şeylerdi. Ama yaşamayı deneyimlenecek ve etkileşim kurulacak bir durum olarak gören kadim [Afrikalı], Avrupalı olmayan bakışla bağ kurdukça, hislerimize değer vermeyi ve hakiki bilginin ve dolayısıyla kalıcı eylemin ileri geldiği gücümüzün saklı kaynaklarına saygı duymayı öğreniriz.³⁵

En etkileyici eserlerinden biri olan *The Cancer Journals*'da [Kanser Günlükleri] Lorde, meme kanseriyle mücadelesini anlattı. Meme protezi yerleştirilmesiyle ilgilenmediğini ifade ettiğinde bir hemşire Lorde'a, görünüşünün mastektomi sonrası doktorun muayenehanesine gelen diğer kadınların moralini bozacağını söylediğinde Lorde "kulaklarına inanmadığını" yazdı:

New York'un en ünlü meme kanseri cerrahlarından birinin muayenehanesindeyiz. Oradaki her kadının ya memesi alınmıştı ya memesi alınmak zorunda kalabilirdi ya da bu kadınlar memelerinin alınmak zorunda olmasından korkuyordu. Ve tek memeli olmanın hayatın sonu ya da daha az kadın olmak anlamına gelmediğinin, ya da kendisi ve görünüşü konusunda iyi hissetmek için bir plasebo kullanmaya mahkûm olmadığının hatırlatılması oradaki her kadının işine yarayabilirdi... Ama tek memesi olan ve bu gerçeği, kendi memeleriyle ne alakası ne de benzerliği bulunan içler acısı bir kuzu yünü kabarklılığının arkasına saklamayı reddeden bir kadın, kendi değişen manzarasıyla ve değişen hayat programıyla, ayrıca bedeni

35 A.g.e., s. 59.

ve acısı ve güzelliği ve kuvvetiyle uzlaşmaya çalışan bir kadın, bu kadın meme cerrahinin muayenehanesinin “moraline” tehdit olarak görülüyor.³⁶

Başlıca güç kaynaklarından biri olarak inançla, yaratıcı bir şekilde ve güvenle siyah Amerikalı lezbiyen cinselliğinden bahseden Lorde için en önemli şey sahicilikti. Sırf sağ memesi artık yok diye bunun artık güzel olmadığı veya beyaz feminist çevreler de dahil her yerdeki ırkçılıkla savaşılamayacağı anlamına gelmediğini ifade etti.

Belki de Lorde’un eserlerinin en ayırt edici özelliği, insanların hayatlarında çelişkinin rolünü kabul etmeyi öğrenmeleri ısrarıydı. Lorde, Carla M. Hammond’a verdiği bir röportajda şunları söyledi:

Her zaman sizden bir parçanızın –*Siyah, kadın, anne, dyke, öğretmen* vb.– altını çizmenizi isteyen birileri vardır çünkü odaklanılması gereken parça odur. Geri kalan her şeyi reddetmek isterler. Ama bunu yaptığınızda kaybedersiniz çünkü o zaman özünüze dair o belirgin nitelik tarafından ele geçirilmiş veya elde edilmiş olursunuz ve tüm enerjinizi diğer hepsini hapis tutmak için harcayıp kendinizi bu enerjiden mahrum etmiş olursunuz. Ancak çelişkilerinizle uyum içinde yaşamayı öğrenerek, her şeyinizle suyun üzerinde kalabilirsiniz. Kavgacı balıklar bunu nasıl yapar biliyor musunuz? Hava kabarcıkları çıkarırlar ve bu hava kabarcıklarının her birinde bir yumurta vardır; yumurtayı suyun yüzeyine gönderirler. Yüzer vaziyette tuttukları ağır yumurta yuvasının tamamını sürekli olarak onarırlar. Sanki her iki elementte yaşıyorlarmış gibidir. Bu bizim de hayatlarımızda uygulamamız gereken bir şeydir – sürekli su üzerinde yüzer vaziyette kalmak.³⁷

bell hooks

Lorde’un cinsiyetçilik, ırkçılık ve sınıfçılığın birbirini beslediğine dair görüşlerinin altını çizen bell hooks, gücünü basitliğinden alan bir feminizm tanımlı yaptı. “Feminizm cinsiyetçiliği, cinsel sömürüyü ve

36 Audre Lorde, *The Cancer Journals* (San Francisco, CA: Aunt Lute Books, 1980), s. 59–60.

37 Carla M. Hammond, “Audre Lorde: Interview”, *Denver Quarterly* 16, no.1 (1981): s. 10–27.

baskıyı sona erdirmeye hareketidir,” dedi.³⁸ hooks feminizmin erkek karşıtlığı demek olmadığını netleştirmesi dolayısıyla bu tanımını diğerlerine tercih ediyordu. Feminizm daha ziyade hem kadınların hem de erkeklerin çocukluklarından itibaren içinde demlendikleri cinsiyetçi düşünceden kurtulmasıyla ilgilidir. hooks’a göre erkekler, kapitalist ataerkiye karşı hem siyah hem beyaz kadınlarla beraber savaştıkları takdirde feminist olabilirler. hooks şunları söyledi:

Feminist hareketin yaşamımızdaki güncelliğini korumayı sürdürmesini temin etmek üzere, vizyoner feminist kuramın sürekli yeniden yapılandırılması gerekir ki günümüzde yaşadığımız coğrafyada bize hitap edebilsin. Kadınlar ve erkekler toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda büyük aşama kaydetmiştir. Ve özgürlük yönündeki bu aşamalar bize devam etme gücü vermeli... Feminizm herkes içindir.³⁹

hooks’un lezbiyenler konusundaki tutumu karmaşıktı. “Kadınlarla özdeşleşmiş” kadınlar ve “erkeklerle özdeşleşmiş” kadınlar diye bir ayırım yapıyordu. Bu iki tür kadından, erkeklerle özdeşleşmiş kadınların, başarılı beyaz erkeklerin yüksek statüsünü ve zenginliğini arzu etme tuzağına düşmeleri daha muhtemeldir. hooks tahakküm ve tabiyet içeren kötü heteroseksüel ilişkileri taklit eden lezbiyenleri eleştirse de “feminizmin teori, lezbiyenliğin pratik” olduğuna kesin olarak inanıyordu.⁴⁰ hooks’a göre lezbiyen kadınlar feminist hareketin çerperinde değil merkezinde olmalıdır.

hooks *Ain’t I a Woman: Black Women and Feminism* [Ben Kadın Değil miyim? Siyah Kadınlar ve Feminizm] adlı ilk kitabını daha on dokuz yaşındayken yazmaya başladı ama tamamlaması toplam altı yıl sürdü ve yayınlanması iki yıl daha aldı.⁴¹ Dipnot kullanmayı kabul etmemesi bazı eleştirmenlerin kitabını okumaya değer görmeyerek

38 bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984).

39 bell hooks, *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics* (Boston: South End Press, 2000), s. 97–99 [Türkçesi: *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika*, çev. Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım, İstanbul: bgst Yayınları, 2016].

40 A.g.e., s. 87.

41 bell hooks, *Ain’t I a Woman: Black Women and Feminism* (New York: Routledge, 1987).

reddetmesine yol açtı. Neyse ki başka eleştirmenler kitaplarını hem canlandırıcı hem de çığır açıcı buldu. Hatta 1992’de *Publishers Weekly*, *Ben Kadın Değil miyim?’i* “son yirmi yılın en etkili yirmi kadın kitabından biri” ilan etti.

hooks’un eserlerinde sık sık dile getirdiği *faux* (sahte) ile hakiki feminizm arasında yaptığı ayırımı önemlidir. Başarılı iş insanı Sheryl Sandberg’ün 2013 tarihli *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead* adlı kitabı onu özellikle öfkeliendirdi.⁴² Sandberg sadece irade gücüyle ve metanetle buna niyetli her ABD’li kadının şirketlerin terfi basamaklarının en tepesine kadar tırmanabileceğini ileri sürdü. Sandberg, her ne kadar son derece zengin, mutlu bir evliliği olan, beyaz bir kadın için Fortune 500 CEO’su olmak nispeten kolay olabilse de yoksul, beyaz olmayan, kötü bir ilişki sürdüren ve sadece lise mezunu bir kadının böyle bir başarıya neredeyse asla erişemeyeceğini fark edemedi. hooks ayrıca imtiyazlı beyaz bir erkekle eşit olmakla dezavantajlı Afrikalı Amerikalı bir erkekle eşit olmanın farklı şeyler olduğunu belirtti. hooks’s göre sınıfçılık ve ırkçılık var olduğu sürece cinsiyetçilik gelişecektir.

Kimberlé Crenshaw

Her ne kadar Lorde, hooks ve diğer pek çok feminist kesişimsellik gerçeğini ele almış olsalar da, bunun önemini özellikle etkili bir şekilde vurgulayan Kimberlé Crenshaw idi. Çekirdekten yetişme avukat olan Crenshaw, ayrımcılık karşıtı yasaların toplumsal cinsiyet ve ırk meselelerini nasıl ayrı ele aldığına odaklandı. Makbul işlere sadece beyaz kadınlar, beyaz erkekler ve Afrikalı Amerikalı erkekler alınıp tutulduğundan Afrikalı Amerikalı kadınların “bileşik ayrımcılık” mağduru oldukları itirazında bulundukları *DeGraffenreid General Motors’a Karşı* davasından pek çok kez bahsetti. Bu itiraza rağmen Yüksek Mahkeme (1) Afrikalı Amerikalı erkekleri işe aldığından General Motors’un işe alma politikalarının ırkçı olmadığı ve (2) beyaz kadınları işe aldığından politikalarının cinsiyetçi olmadığına hükmetti. Diğer bir deyişle mah-

⁴² Sheryl Sandberg, *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead* (New York: Knopf, 2013) [Türkçesi: *Lean In Sınırlarını Zorla: Kadınlar, İş ve Liderlik İsteği*, çev. Zeynep Yılmaz, İstanbul: Ceo Plus, 2017].

keme ırk ve toplumsal cinsiyet meselelerini birlikte (kesişimsel olarak) değil ayrı ele aldığından Afrikalı Amerikalı kadınlar davayı kaybetti.

Crenshaw hukukun kadınları, Afrikalı Amerikalı kadınları karşı karşıya getirecek kadar hayal kırıklığına uğrattığı başka olaylardan da bahsetti. Anita Hill/Clarence Thomas davasını buna bir örnek olarak verdi. Avukat Anita Hill, o dönemde Yüksek Mahkeme adayı olan Afrikalı Amerikalı yargıç Clarence Thomas'ın kendisine cinsel tacizde bulunduğunu iddia etti. Thomas'ı (genellikle tamamen beyaz olan) Yüksek Mahkeme'de bir sandalyeden mahrum etmek istemeyen pek çok Afrikalı Amerikalı kadın onun yanında yer aldı. Dolayısıyla Anita Hill'in sessizliğe gömülmesine neden oldular. Senato Adli Komitesi davayı kesişimsel bir şekilde ele almış olsaydı Hill muhtemelen kazanırdı. Fakat Hill, Afrikalı Amerikalı kadınların beyaz erkeklerin yanı sıra Afrikalı Amerikalı erkeklerin de cinsel tacizine uğramaları hakkında pek de konuşmadı.

Bim Adewunmi'ye verdiği röportajda Crenshaw ısrarla üzerinde durarak şunları söyledi:

Her nesilde ve her entelektüel alanda ve her siyasi harekette, toplumsal cinsiyet merceğinden bakarak ırk hakkında düşünüp konuşma veya ırk merceğinden bakarak feminizm hakkında düşünüp konuşma ihtiyacını ifade eden Afrikalı Amerikalı kadınlar olmuştur.⁴³

Crenshaw eşitlik mücadelesinin bu safhasında, her ne kadar beyaz erkeklerle kadınların yanı sıra Afrikalı Amerikalı erkeklere de kendilerini açıklamalarını ve/veya savunmalarını gerektirecek olsa bile, buna Afrikalı Amerikalı kadınların öncülük etmesi gerektiğini düşünüyor-du. Şunları söyledi:

Bu seçim bize [Afrikalı Amerikalı kadınlara] kalmış. Evet, alanın açık olması ve kız kardeşler arasında anlayış olması gerekiyor, ama başka kadınların bizim başımıza gelenleri teorileştirmenin kendi so-

43 Kimberlé Crenshaw 12 Nisan 2014'te Bim Adewunmi'ye kesişimsellik konusunda verdiği mülakatta, "Herkesin kullanabileceği gündelik bir metafor bulmak istedim", dedi. Bkz. <http://www.newstatesman.com/lifestyle/2014/04/kimberle-crenshaw-intersectionality-i-wanted-come-everyday-metaphor-anyone-could?>

rumluluklarında olduğunu düşünmelerini gerçekten istemiyorum. Bu hikâyeleri sürekli anlatmak, bu farkın nasıl bir fark yarattığını, feminizm içinde ve ırkçılık karşıtlığı içinde de olduğunu dile getirmek bize kalmış. Bunu bizlerin gerçekleştirmesini önemli buluyorum çünkü bu durumun sadece tanınma politikasıyla ilgili olduğunu fikrine kapılmak istemeyiz.⁴⁴

Daha sonra Crenshaw, ABD Başkanı Barack Obama'nın Afrikalı Amerikalı oğlan çocuklarına ve beyaz olmayan genç erkeklere yazın iş, akıl hocalığı ve bazı başka hizmetler sağlanmasını amaçlayan beş yıllık, iki yüz milyon dolarlık programı hakkındaki çekincelerini ifade etti. Crenshaw her ne kadar Afrikalı Amerikalı kız çocukları ve beyaz olmayan kadınlara da devlet desteği sağlanmış olsa da Obama'nın 2014 tarihli "Erkek Kardeşimin Koruyucusu" programıyla kıyaslandığında bunun küçük ölçekli bir destek olduğunu söyledi.⁴⁵ Elbette Afrikalı Amerikalı oğlan çocukları ve beyaz olmayan genç erkekler, beyaz kadınlarla erkeklerin çoğundan belirgin ölçüde daha yoksul ve daha sağlıksızdır. Fakat Afrikalı Amerikalı kadınlarla kıyaslandığında iyi durumdadırlar. Bu nedenle Crenshaw'a göre Başkan Obama, oğlan çocuklarına yönelik programıyla birlikte "Kız Kardeşimin Koruyucusu" gibi bir program da geliştirmeliydi.⁴⁶

Patricia Hill Collins

Lorde, hooks ve Crenshaw'un düşüncelerini daha da ileri taşıyan filozof Patricia Hill Collins, ABD'de Afrikalı Amerikalı kadınlara yönelik baskının, birbirine bağlı üç boyutta sistematikleştirildiğini ve yapı-sallaştırıldığını yazdı. Birincisi [Afrikalı Amerikalı] kadınlara yönelik baskının ekonomik boyutu onları "hizmet sektöründe gettolaşmaya" itmektedir.⁴⁷ İkincisi siyasi boyut onları, çok önemli olan eğitimde eşitlik hakkı da dahil, rutin olarak tüm beyaz erkeklere ve pek çok beyaz

44 A.g.e., s. 7.

45 Kimberlé Crenshaw, "The Girls Obama Forgot", *New York Times*, 29 Temmuz 2014, s. 1.

46 A.g.e., s. 3.

47 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (Boston: Unwin Hyman, 1990), s. 6.

kadına tanınan haklardan ve imtiyazlardan mahrum bırakmaktadır. Üçüncüsü ideolojik boyut, Afrikalı Amerikalı kadınlara, beyazların onlara davranışını açıklamasının yanı sıra söz konusu davranışları haklı göstermeye yarayan, bir dizi özgürlük kısıtlayıcı "yönlendirici imge" dayatmaktadır.⁴⁸

hooks'un gözlemlerinden bazılarını yineleyen Collins, "Kölelilik döneminin sütunlerinden, Jezebellerinden ve damızlık kadınlarından, çağdaş popüler kültürün pankek kutuları üzerinde gülümseyen Jemimas Teyze'sine, hazır ve nazır [Afrikalı Amerikalı] fahişelere ve sık rastlanan devlet yardımına muhtaç annelere kadar, Afrikalı Amerikalı kadınlara dair negatif klişe imgeler çekirdeği, Siyah kadınlara yönelik baskının temelidir," dedi.⁴⁹ Collins ideolojik boyutun Afrikalı Amerikalı kadınlara yönelik baskıyı sürdürmekte hem ekonomik hem de siyasi boyuttan daha güçlü olduğunu varsayıyordu. "İrk, sınıf ve toplumsal cinsiyet baskısının, varlıklarına ilişkin güçlü ideolojik gerekçeler olmaksızın devam edemeyeceğini," vurguladı.⁵⁰ Tam da bu sebeple Collins Siyah feministlere, beyazlar tarafından dayatılan alçaltıcı ve aşağılayıcı klişelerden kendilerini kurtarmaları çağrısında bulundu.

Collins muhtemelen en çok feminist epistemolojisiyle tanınır. Eve Browning Cole'a göre Collins'in bilgi teorisinin dört bileşeni vardır. Birincisi, "anlam kriteri olarak somut deneyime bağlıdır, bilgi ve öznel aklı epistemik anlamlılığın hakemleri yapar."⁵¹ Yerleşik bilgi, zaptedilmiş bilgi ve taraflı perspektifler konusunda Collins, Lorraine Hansberry "Dramatik yazındaki en sağlam fikirlerden birinin, evrenseli yaratmak için özele çok yakından ilgi göstermeye mecbur kalınması olduğuna inanıyorum. Bence evrensellik, olanın doğru tespitinden ortaya çıkar," diye yazdığında doğru yolda olduğunu ileri sürdü.⁵² Bilgi soyut, nesnel ve tarafsız olmak yerine somut, öznel ve taraflı olmalıdır. Collins'e göre sahip olduğumuz her bilgi, toplumumuzun merceğinden süzülmüş kişisel deneyimlerimizin ürünüdür.

48 A.g.e., s. 7.

49 A.g.e., s. 67.

50 A.g.e., s. 218.

51 Eve Browning Cole, *Philosophy and Feminist Criticism: An Introduction* (New York: Paragon House, 1913), s. 260.

52 Akt. Collins, *Black Feminist Thought*, s. 234.

Cole, Collins'e göre bilginin ikinci bileşeninin "bilginin öne sürdü-
ğünü doğrulama yöntemi" olarak diyalog olduğunu söyledi.⁵³ Hem
"bilimin görünürde nesnel normlarından" hem de "göreciliğin reka-
bet halindeki bilgi iddialarına sahip grupların eşit olduğu iddiasın-
dan" kaçınan Collins, "herkes bir başka deneyimde merkeze almayı,
bunu doğrulamayı ve karşılaştırma veya o çerçeveyi kendilerininmiş
gibi benimsemeleri gerekmeksizin kendi standartlarıyla yargılamayı
öğrenebilir," dediği için Elsa Barkley Brown'ı övdü.⁵⁴ Collins "iktidar
dinamiklerinin akışkan olduğu, herkesin bir sesi olduğu ama toplu-
lukta bannmalarına izin verilmesi için herkesin dinleyip cevap verme-
si gerektiği Afrika merkezli söyle-cevap ver geleneğine" geri döndü.⁵⁵
Herkes, başkaları için bunu mutlak bir norm olarak görmeksizin kendi
görüşlerine sahip olabilir.

Cole, Collins'in Siyah feminist epistemoloji hakkında, her bir ki-
şinin topluluğa katkısına değer veren bakım etiğiyle çok yakından
ilişkili olduğuna dair üçüncü bir noktaya işaret ettiğini söyledi.⁵⁶ "De-
ğer vermek" sözcüğü burada önemlidir çünkü öteki denilenin şefkatli
bir olumlamasını yansıtır. İlişkiler, özellikle de anne-kız ilişkisi, Alice
Walker'ın *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* adlı eseri-
nin gösterdiği üzere Siyah feminist düşüncede çok önemlidir.

Cole'a göre Collins'in Siyah feminist epistemolojisinin son bir özel-
liği, bilgisinin iddialarından o kişiyi sorumlu tutan, kişisel sorumluluk
etiğidir. Collins tekrar tekrar "Afrikalı Amerikalıların, bir bireyin kişi-
sel bakış açısını derinlemesine araştırmanın tartışmanın sınırları dışın-
da olduğu Avrupa merkezli, maskülinist düşünceyi reddetmesi [ge-
rektiğini]" ortaya koydu.⁵⁷ Kişi, sahici benliğini ifade etmek koşuluyla,
kelimenin tam anlamıyla sözünün eri olduğu ölçüde iyidir. Sorumlu-
luk sahibi kişiler, yapacaklarını söyledikleri şeyi gerçekten yaparlar.
Collins bu nedenle siyasi eylemciliğin kişinin bilgi iddialarından ileri
geldiğini ileri sürdü.

53 Cole, *Philosophy and Feminist Criticism*, s. 29-30.

54 Akt. Collins, *Black Feminist Thought*, s. 236.

55 Collins, *Black Feminist Thought*, s. 237.

56 Cole, *Philosophy and Feminist Criticism*, s. 29-30.

57 Patricia Hill Collins, *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*
(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), s. xvii.

Kısacası Collins için kelimeler gerçekten önemlidir. Bazı çağdaş feminist yazarların anlaşılması güç üslubunun, imtiyazlı kişilerin aldığı eğitimi almamış kadınları (ve erkekleri) dışladığını açıkladı. Her ne kadar sözde bilgi kanonlarının çoğunlukla beyaz ve erkek muhafızları tarafından ciddiye alınmama riskine girse de Collins kendine özgü üslubuyla ve samimiyetle yazdı. Fikirlerini ifade etmek üzere kasıtlı olarak sıradan insanların dilini tercih etti. Geleneksel olarak "müfredat programı" ölü beyaz erkeklerin çalışmalarıyla dolduranların aksine Collins okurlarının, özellikle de anaakım toplum tarafından marjinalleştirilmiş olanların yararına kişisel anekdotlar, hip-hop müzik ve folklorü kullandı.

Latin Amerikalı/Latin/Meksika Kökenli Amerikalı Feminizmi

Siyah feminizmle hatırı sayılır derecede örtüşüyor olsa da Latin Amerikalı/Latin/Meksika kökenli Amerikalı feminizminin yine de farklı temaları ve görüşleri vardır. Siyah feminizm gibi, beyaz olmayan kadınların deneyimlerinin başkalığının (ötekiliğinin) ve benzersizliğinin, özellikle anaakım (beyaz, Batılı, Avrupa merkezli) feministlerin deneyimlerinden ayrı olarak kabul edilmesini ister. Kendi koşullarına göre, Latin Amerikalı/Latin/Meksika kökenli Amerikalı feminizm öncelikle kültürlerarası diyalogla ve diyalogun tarafları arasındaki farklı güç düzeyleriyle ne kadar sınırlandığıyla ilgilenir.

"Chicano" [Meksika kökenli Amerikalı] ifadesi ilk başta Meksikalı göçmenlere yöneltilen bir hakaretti fakat daha sonra Meksika kökenli Amerikalılar için kendi kaderini tayin hakkının ve etnik gururun bir sembolüne dönüştü. 1940'lardaki Meksika kökenli Amerikalıların yurttaşlık hakları hareketi üzerine inşa edilen 1960'lar Chicano hareketi, "Hispanik" olarak sınıflandırılan kişiler için eşit yurttaşlık hakları talep ediyordu. Chicana feminizmi, o dönemde Meksika kökenli Amerikalı erkeklerin egemen olduğu Chicano hareketi içerisinde Chicana feministlerinin çoğunun gördüğü toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin eleştirisi olarak başladı. Zamanla, Chicano kültüründe Meksika kökenli Amerikalı kadınların gelenekselleşmiş itaatkâr rolüne karşı

keskin bir eleştiriyeye dönüştü.⁵⁸ 1973'te kurulan Comisión Femenil Mexicana Nacional, Chicana kadınlarının haklarını savunan ilk Chicana feminist örgütlerinden biriydi.

Gloria Anzaldúa ve Cherrie Moraga

Chicana feministler Gloria Anzaldúa ve Cherrie Moraga, kendi ifadeleriyle "beyaz olmayan kadınların kendi feminizmlerine bağlılığının pozitif olumlamasına" odaklanan *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* adlı makale ve şiir derlemesinde, Avrupa kökenli ikinci dalga feministlerin ırkçılığına karşı çıktı.⁵⁹ Yayınlandığı dönemde "radikal teori ve pratik açısından çok derin sonuçları bulunduğuy"⁶⁰ söylenen *This Bridge Called My Back* günümüzde, cinsiyetçilikle baskının çok çeşitli diğer biçimlerini, özellikle ırkçılık ve homofobi arasındaki yakın bağları vurgulayan, kesişimsellik teorisinin ilk döneminden bir klasik olarak görölmektedir.

Borderlands/La Frontera: The New Mestiza adlı eserinde Anzaldúa kendisini bir *mestiza* veya İspanyol ve Yerli melezi, Anglo-Meksikalı, iki kültür arasında yaşayan bir kadın olarak tanıttı. Vurgulamak istediğı asıl meseleyi –yani "onları nesneleştirmek için benliği diğerlerinden ayırma alışkanlığıyla nesnelliğey" duyulan Batlı inancının "tüm şiddetin kökeni olduğunu"– aktarmak üzere hem düzyazı hem de şiiri kullandı.⁶¹ Anzaldúa, Latin Amerikalı kültüründe Latin Amerikalı kadınların, beyaz Amerikalı kültüründe Latin/Meksika kökenli Amerikalı kadınların ve heteroseksüel kültürde lezbiyen kadınların, hepsinin de kendi anaakım (eril, beyaz, ve/veya heteroseksüel) toplumlarında kendilerini "öteki" hissettiklerini söyledi. Bu kadınları bir yabancılaşma veya tecrit hayatı yaşıyor olarak tanımlayan Anzaldúa

58 K. Leon, "La Hermandad and Chicanas Organizing: The Community Rhetoric of the Comisión Femenil Mexicana Nacional", *Community Literacy Journal* 7, no. 2 (1973): s. 1–20.

59 Gloria Anzaldúa ve Cherrie Moraga, ed., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1999).

60 Tania Modleski, "This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color", *Minnesota Review* (Yeni Seri) 23 (sonbahar 1984): s. 199–200.

61 Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1999).

onları, kendilerinin yaratmadığı kültürel anlatılar içindeki tutsaklar olarak tasvir etti. Bu kadınların yaşadığı kopukluk ve iç çatışma hissi- ni vurgulamak üzere, İspanyolca ve İngilizce dillerinin pek çok değişik formunda yazarak, okurda ona göre Latin Amerikalı/Latin/Meksika kökenli Amerikalı feminist deneyimini niteleyen türden bir ayrıklık ve uyumsuzluk hissi yarattı.⁶²

Her ne kadar hem Anzaldúa hem de Moraga sıklıkla beyazların Latin Amerikalı/Latin/Meksika kökenli Amerikalı kadınlara davranışı konusunda öfkelerini dile getirirler de, genel olarak mesajları beyaz, burjuva, heteroseksüel kadınlar da dahil herkesi kapsıyordu. Geleneksel beyaz feministler için onların eserlerini kendi ders programlarında ve yazılarında kullanmak neredeyse bir zorunluluğa dönüştü. Muhtemelen Latin Amerikalı/Latin/Meksika kökenli Amerikalı feminizmi, ABD’de Hispanik nüfus hızla artmaya devam ederken feminist söylem açısından çok daha merkezi hale gelecektir.⁶³

Cristina Herrera

Anzaldúa ve Moraga’yı takip eden Latin Amerikalı/Latin/Meksika kökenli Amerikalı feminist Cristina Herrera, günümüzde Meksika kökenli Amerikalı feminizminin başlıca görevi olarak gördüğü şey –yani Meksika kökenli Amerikalıları toplumsal cinsiyet eşitliğinden geri tutan kadınlık ve annelik arketiplerini yeniden yazmak– üzerine yazılar kaleme aldı. Bu arketipler arasında La Virgen de Guadalupe (Katoliklerin kutsal gördüğü Bakire Meryem), La Llorona (Ağlayan Kadın) ve La Malinche (Doña Marina) yer alıyordu.⁶⁴ Herrera’ya göre egemen, ataerkil Meksika kökenli Amerikalı kültürü geleneksel olarak anne-kız ilişkisini olumsuz olarak tasvir ediyordu. Herrera’ya göre bu “üç anne” ile Meksika kökenli Amerikalı kadınlar arasındaki bağ, anne-kız bağını iyileştirmek ve Meksika kökenli Amerikalıların güçlenmesini

62 A.g.e.

63 Sandra L. Colby ve Jennifer M. Norten, “Projections of the Size and Composition of the U.S. Population: 2014–2060”, ABD Nüfus Sayımı İdaresi, Mart 2015, <https://www.census.gov/content/dam/Census/library/publications/2015/demo/p25-1143.pdf>.

64 Cristina Herrera, *Contemporary Chicana Literature: (Re)writing the Maternal Script* (Amherst, MA: Cambria Press, 2014).

sağlamak için geri kazanılmalı ve yeniden yorumlanmalıydı.⁶⁵ Anneler kızlarını ruhlarını mahvedecek istismarcı erkeklerden korumalıdır.

Ofelia Schutte

Herrera'nın çalışmalarına ek olarak Ofelia Schutte, ABD'de beyaz olmayan tüm kadınların deneyimlediği ötekilik kavramını detaylandırdı. Schutte'a göre kültürlerarası alışverişlerde ortaya çıkan başkalıkla karşı karşıya kalma, "yeni etik, estetik ve siyasi zemine ulaşmamıza imkân veren" benliğin merkezlesmesini içerir.⁶⁶ Ama bu varsayılan diyalogları güç farklılıkları mımlediğinde (baskın ve madun kültürler arasındaki diyalog girişimlerinde olduğu gibi) sonuç "kültürlerarası kıyaslanamazlık" olabilir.⁶⁷ Dinleyenlerle konuşanlar açıkça birbirlerinin bakış açılarını anlayamazlar.

Chela Sandoval

Bir başka Latin Amerikalı/Latin/Meksika kökenli Amerikalı feminist Chela Sandoval, bir dizi özgün meseleye değindi. Donna Haraway'ın "siborg feminizminden" ilham alarak, beyaz olmayan kadınların deneyimlerine dayanan "ideoloji praksişi"⁶⁸ lehine ikili düşünmeyi reddetti. Sandoval'a göre muhalif bilinç, egemen güç düzeni açısından beş zorluk teşkil eder: "eşit haklar", "devrimci", "üstünlükçü", "ayrılıkçı" ve "farklılık."⁶⁹ Bunların beşincisi olan "farklılık" en önemlisidir. Farklı kadın gruplarını birbirinden ayıran muhalif bilinç denilen şeyi kazanmak hem feminist kuramcılar hem de feminist eylemciler açısından yabancılaşma, sebat ve iyileşme gerektirir. Sandoval'a göre dezavantajlı Amerikalı ve "Üçüncü Dünya" feministleri beyaz, burjuva, heteroseksüel düşünceye karşı çıkmakta, dolayısıyla kendilerini eski sömürgeci düşünürlerin pençesinden kurtarmakta özellikle iyidir.

65 A.g.e.

66 Ofelia Schutte, "Cultural Alterity", *Women and Color and Philosophy* içinde, ed. Naomi Zack (Malden, MA: Blackwell Publishers, Ltd., 2000), s. 46.

67 A.g.e., s. 49.

68 Chela Sandoval, "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", *Genders* 10 (ilkbahar 1991): s. 2-3, 10.

69 A.g.e.

Maria Lugones

Diğer Latin Amerikalı/Latin/Meksika kökenli Amerikalı feministlerin düşüncelerini geliştiren Maria Lugones aynı zamanda ABD’de beyaz olmayan bir kadın olmanın nasıl hissettirdiğini ele aldı. ABD’ye Arjantin’den göç eden Lugones, beyaz feminist Elizabeth Spelman ile bir diyalogunda, ABD’deki Latin Amerikalı kadınlar Anglo dünyaya katılmak zorunda olsalar da, Anglo-Amerikan kadınların Latin Amerikalıların dünyasına katılmak zorunda olmadıklarına işaret etti. Anglo bir kadın örneğin bir kilise festivali için Latin Amerikalıların mahallesine gidebilir ve şayet ritüelleri ve müziği bunaltıcı bulursa arabasına atlayıp, evine dönebilir ve o akşamı unutabilir. Fakat Latin Amerikalı bir kadın egemen Anglo kültürden bu kadar kolay kaçamaz, zira bu, azınlık gruplarından birinin üyesi olarak hayatta kalmasının temel parametrelerini belirlemektedir. Yine de Lugones’in çalışması, her ne kadar Batılı toplum Latin Amerikalı kadınları beyaz olmayan kadın olarak görse de, kendi evinde, ailesi ve arkadaşları arasında kendisini öteki yerine kendi olarak algıladığına işaret ederek Latin Amerikalı kadınların eylemliliğini vurgular.⁷⁰

Asyalı Amerikalı Feminizmi

Asyalı Amerikalı feminizmi diğer beyaz olmayan kadın feminizmle-riyle, ABD’nin daha geniş kültüründe beyaz olmayan olarak ırksallaştırılma deneyimine dair benzer bir anlayışı paylaşır. Ancak farklı özellikleri vardır. Asyalı Amerikalı feminizmi bilhassa, hem beyaz hem de beyaz olmayan kadın feminizmlerini, Asyalı kadınların deneyimlerini gözardı ettiğinden sıklıkla kınar. Asyalı Amerikalı feminist Chen Chao-ju’ya göre, “Asyalı Amerikalı feministler beyaz olmayan kadınlarla ilgili feminist söylemlerin yanı sıra anaakım feminist akademiyi, Asyalı Amerikalı kadınların deneyimlerini marjinalleştirdiği ve gözardı ettiği için kınar ve Asyalı Amerikalı kadınların farklılığından ileri gelen far-

70 Maria Lugones ve Elizabeth Spelman, “Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for the Woman’s Voice”, *Feminist Philosophies* içinde, ed. Janet A. Kourany, James Sterba ve Rosemarie Tong (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1992), s. 388.

ka dikkat edilmesini ister.”⁷¹ Ayrıca Asyalı Amerikalı feminizm sıklıkla Batı emperyalizminin sömürgecilik sonrası eleştirilerine katılır.⁷² Beyaz feminist söylemin Asyalı kadınlara sadece onları farklı olarak etiketleyerek ve itaatkâr, mahcup, aydınlanmamış, egzotik, ayartıcı, elde edilebilir ve tarihdışı Asya geleneklerine bağlı gibi bir dizi kültürel klişeye göre sınıflandırarak görünürlük tanıdığını ileri süren Chen, anaakım (beyaz) feministlerin Asyalı kadınların deneyimlerini damgaladığını, bunun da karşılığında kadınlar arasında ve aralarında eşitsiz iktidar ilişkilerini beslediğini vurgular. Bu görüşe göre, anaakım beyaz feminizm içinde Asyalı kadınlar sürekli öteki olarak yer alır.

Grace Lee Boggs

Asyalı Amerikalı feministlerin ABD’deki geçmişi çok eskiye uzanır. 1915’te Çinli göçmen bir ailenin çocuğu olarak doğan Grace Lee (daha sonraki adıyla Grace Lee Boggs) Barnard College’tan Regent’s bursu kazandı ve Bryn Mawr’da felsefe alanında doktorasını tamamladı. Pek çok örgüt ve siyasi hareket kurdu; ömrünü ırkçılıkla mücadeleye ve insan haklarına adadı.⁷³ Boggs, Karl Marx’ın eserlerini tercüme etti ve C.L.R. James, Raya Dunayevskaya ve başka devrimcilerle birlikte Sovyetler Birliği’ni eleştiren yazılar kaleme aldı.⁷⁴ Afrikalı Amerikalı otomotiv sanayii işçisi, yazar ve radikal eylemci James Boggs ile evlendikten sonra hayatının geri kalanı boyunca ırkçılıkla mücadele edip toplumsal değişimler yaratmaya çabaladı. Boggs 2007’de PBS’e verdiği bir röportajda Bill Moyers’a “İsyanın haklı gerekçeleri olduğunu açıklamayı amaçlıyoruz zira halk burada adaletsizliği protesto ediyor,” dedi.⁷⁵ Moyers’e göre Boggs hayatını, “Amerika’nın herkese uygun olmasını

71 Chen Chao-ju, “The Difference That Differences Make: Asian Feminism and the Politics of Difference”, *Asian Journal of Women’s Studies* 13, no. 3 (2007): s. 7–36, 146.

72 A.g.e.

73 Grace Lee (Yönetmen), *American Revolutionary: The Evolution of Grace Lee Boggs* (Lee Lee Films, 2013).

74 Robert D. McFadden, “Grace Lee Boggs, Human Rights Advocate for 7 Decades, Dies at 100”, *New York Times*, 5 Ekim 2015, <http://www.nytimes.com/2015/10/06/us/grace-lee-boggs-detroit-activist-dies-at-100.html>.

75 “Bill Moyers Talks with Grace Lee Boggs”, *Bill Moyers Journal*, 15 Haziran 2007, <http://www.pbs.org/moyers/journal/06152007/watch3.html>.

sağlamaya" adadı, sık sık "İrk, sınıf ve toplumsal cinsiyet kategorilerine fazla yoğunlaşırsak tıkarıp kalırız," diyerek baskı sorununun çözümle-
rinin bu tür sınıflandırmaların ötesinde olduğunu belirtti.

Yuri Kochiyama

Mary Yuriko Nakahara adıyla doğan Yuri Kochiyama, Afrikalı Ame-
rikalı, Latin, Yerli ve Asyalı Amerikalı topluluklarda yurttaşlık hakları
davalarını hayatı boyunca savunan bir başka isimdi.⁷⁶ Japonların Pearl
Harbor Saldırısı'ndan sonra ailesi, Japonyalı Amerikalıları ABD nüfu-
sunun geri kalanından ayırmak için kurulan California'daki toplama
kampına götürüldü. Kochiyama, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra New
York'a taşındı ve burada yurttaşlık hakları hareketine katıldı. Malcolm
X ile arkadaş olan Kochiyama Siyah milliyetçilere katıldı, Vietnam'daki
savaşın sonlandırılmasına çalıştı ve 1980'lerde devletin enterne edilen
Japonyalı Amerikalılardan resmen özür dilemesi ve tazminat ödemesi
için çabaladı.⁷⁷ Kochiyama 1977'de bir grup Porto Rikolu *independentis-
tas*, Özgürlük Heykeli'ni ele geçirdiğinde oradaydı ve aynı dönemde
New York'ta siyah radikal eylemciliğinde çok önemli bir rol oynadı.⁷⁸
Toplumsal davalara adanmışlığı hayatı boyunca devam etti ve özellikle
Asyalı Amerikalı topluluk içinde nesiller boyu eylemcilere ilham verdi.⁷⁹

Leslie Bow

Kochiyama'nın izinden giden Leslie Bow, ırk ayrımcılığına maruz ka-
lan Güney'deki Asyalı Amerikalıların deneyimlerini ve Afrikalı Ameri-
kalılara hukuken ayrımcılık yapılmasının Jim Crow döneminde Asya-
lıların baskı deneyimlerini nasıl şekillendirdiğini yazdı.⁸⁰ Bow Afrikalı

76 Hansi Lo Wang, "Yuri Kochiyama, Activist and Former World War II Inter-
nee, Dies at 93", NPR, 2 Haziran 2014, [http://www.npr.org/sections/codes-
witch/2014/06/02/318072652/japanese-american-activist-and-malcolm-x-ally-
dies-at-93](http://www.npr.org/sections/codes-
witch/2014/06/02/318072652/japanese-american-activist-and-malcolm-x-ally-
dies-at-93).

77 *A.g.e.*

78 Diane Fujino, *Heartbeat of Struggle: The Revolutionary Life of Yuri Kochiyama*
(Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005).

79 Wang, "Yuri Kochiyama, Activist and Former World War II Internee, Dies at 93."

80 Leslie Bow, *Partly Colored: Asian Americans and Racial Anxiety in the Segregated South*
(New York: New York University Press, 2010).

Amerikalılara yönelik ırk ayrımcılığı mirasının, hem haklara erişimin farklılık göstermesi meselesi hem de siyahlarla beyazlar arasındaki mücadele olarak bugün hâlâ ABD'deki ırk ilişkilerini belirlediğini yazdı. Jim Crow döneminde Asyalı Amerikalılar, Amerika'nın siyah/beyaz ikiliğinde "üçüncü ırk" olarak yorumlandığından, ne beyazlardı ne de değillerdi ama bir tür ötekinin ötekisi, aynı Yerli Amerikalılar ve *mestizalar* gibi "kısmen beyaz olmayan" olarak ABD'deki ırksal kategoriler "arasında yer alıyordu."

Bow Asyalı Amerikalıları (Yerli Amerikalılar ve *mestizaların* yanı sıra) "arayer nüfuslar" veya ABD'de var olduğu düşünülen başlıca ırksal kategoriler (siyah ve beyaz) arasındaki nüfuslar olarak tanımlıyordu. Bow'a göre ırk ayrımına maruz kalan Güney'in mirası ve yerleşik siyah/beyaz ikiliği içinde ürettiği "ırksal anomaliler", "verili bir ilişkiler sisteminin altında yatan tavinleri anlamak için verimli bir alandır; barındırılmayan, tartışmalı yorum alanı haline gelir."⁸¹ Bu şekilde Asyalı Amerikalıların deneyimi, hiyerarşinin yok edilmesine yönelik bir kuvvet olarak anlaşılabilir. Bow şunları söyledi:

Siyah ile beyaz güçler arasındaki arayerler, yerleşik bakış açılarına ve tanımlara yönünü şaşırtır. İrksal olarak arayer olan, hukukun istikrarsızlığının, epistemolojik sınırının, adlandırmanın aşırılığı noktasının fiziksel ifadesi haline gelebilir.⁸²

Bow'a göre Asyalı Amerikalıların göç deneyimi, baskıcı hiyerarşileri yok etmenin bir yolu olmaktan çok, yurttaşlık hakları sonrası hareketler ve ırksal temsillerinin egemen bir anlatısını –"liberal etnik kaynaşma vizyonunu güçlendiren ilerici ırksal yükseltme kronolojisi"– yeniden üretmeye yarar.⁸³ Asyalı Amerikalıların arayer ırksal statüsünün, ırk ayrımcılığına maruz kalan Güney'de sadece "Zencileri" ve "beyazları" içeren ikili kast sistemi içinde sürdürülüp sürdürülmediği soru-

81 Leslie Bow, "Racial Intersubjectivity and the Anomalies of the 'Partly Colored': Representations of Asians Under Jim Crow", *Journal of Asian American Studies* 10, no. 1 (Şubat 2007): s. 1.

82 *A.g.e.*, s. 4.

83 *A.g.e.*

sunu ele alan Bow, bunun zamana yenik düştüğünü belirtti. Bunun yerine Asyalı Amerikalılar "bir nesil süresinde beyaz olmayandan beyaz statüsüne kayd."84

Yirminci yüzyıl ortasında Mississippi'deki Çinliler arasında yapılan bir çalışmaya atıfta bulunan Bow, 1927 tarihli *Lum v. Rice* davasında, ABD Yüksek Mahkemesi'nin Çinlilerin beyaz olmadıklarına hükmettiğine işaret etti. 1967'ye gelindiğindeyse Çinliler "resmen beyazların resmi bir üyesi" olmuştu.⁸⁵ Diğer bir kanıtta, ehliyetlerindeki "W" harfi idi. Dolayısıyla Bow'a göre, ırk ayrımcılığına maruz kalan Güney'in siyah/beyaz ikiliğine cevaben, ırksal hiyerarşiyi yok etmekten çok, Asyalı Amerikalıların ırksal statüsünün, o hiyerarşinin üreticisi haline geldiği düşünülebilir. Asyalı Amerikalılar "sömürgeci sandviç" olarak adlandırılan bir şeyin parçası haline geldi: en üstte Avrupalılar, ortada Asyalılar, en alttaysa Afrikalılar.⁸⁶ Bow feminizm açısından alınacak dersin açık olduğunu söyler: "Kimliğin toplumsal kabulü ile idealleştirilmesi arasındaki alan, pek çok farklı ifadesiyle toplumsal gücü pekiştiren yapıları ortaya koyar."⁸⁷ Her ne kadar ırksal arayersellik teorik olarak hiyerarşiyi altüst etmeye yarayabilse de pratikte genellikle böyle değildir, Asyalı Amerikalı deneyimi buna bir örnektir.

Mitsuye Yamada

Mitsuye Yamada teoriyle pratik arasındaki uçuruma dair benzer bir noktaya, bu defa feminist idealle gerçekliği arasındaki uçurum hususuna değindi. Yamada bir yandan Asyalı Amerikalı kadınların kendileri için önem arz eden siyasi hedeflere ulaşmak üzere beyaz feminist liderlere ("tüm ülkede programları koordine eden, kadın yapılarını yöneten ve kadın yayınlarını yayına hazırlayan kadınlara")⁸⁸ ihtiyaç duyduğunu belirtirken diğer bir yandan beyaz feminist kitlenin ge-

84 A.g.e.

85 A.g.e., s. 3.

86 A.g.e., s. 4. Bkz. James W. Loewen, *The Mississippi Chinese: Between Black and White* (Long Grove, IL: Waveland Press, 1988).

87 Bow, "Racial Interstitiality and the Anomalies of the 'Partly Colored,'" s. 26.

88 Mitsuye Yamada, "Asian Pacific American Women and Feminism", *Feminist Theory: A Reader* içinde, ed. Wendy K. Kolmar ve Frances Bartkowski (Boston: McGraw-Hill Higher Education, 2013), s. 366.

nellikle kendisine sanki "pasif, tatlı vb. oryantal 'kadın' klişesi dışında Asya Pasifik bölgesinden bir kadınla hiç tanışmamış" gibi davrandığını görmekten umutsuzluğa düşüyordu.⁸⁹ Beyaz feministler tüm kadınların -beyaz olsun olmasın- beyaz erkeklerle eşit olduklarına inanmak istiyorlar. Gerçekteyse tarihi ve psikolojik güçler nedeniyle, beyaz kadınların beyaz erkeklerle eşitlik sağlaması, beyaz olmayan kadınların aynı marifeti göstermesinden daha kolaydır. Beyaz kadınların elinde, beyaz olmayan kadınların sahip olmadığı avantajlar vardır. Bir kadının ten rengi ne kadar kahverengiyse beyaz erkeklerle tam bir eşitlik sağlama ihtimali o kadar düşük olacaktır.

Yamada'ya göre bu feminizm için bir sorundur çünkü "toplumsal yapıdaki cinsiyetçilikle savaşılan bir hareket, ırkçılıkla uğraşmalıdır."⁹⁰ Bunun sonucunda Asya Pasifik bölgesinden radikal politikayla uğraşan pek çok kadın, kadın örgütlerinde üst tabakalara yükselmek yerine etnik kimliği desteklemekte aktif rol oynayan gruplara kaymaktadır. Bu kadınlar üniversitelerin etnik çalışmalar programlarında, etnik tiyatro gruplarında veya etnik topluluklara ait kurumlarda görülebilir. Ancak Yamada "bunun [Asya Pasifik bölgesinden kadınların] kadınlıktan çok etnik kökene bağlı oldukları anlamına gelmediğini" vurguladı.⁹¹ Sözlerini şöyle sürdürdü: "İkisi birbiriyle savaş halinde değildir; birini diğerine tercih edip 'sadakat yemini' etmek zorunda olmamalıyız."⁹² Beyaz olmayan kadın feminizmlerinin başlıca sorunlarından birine (beyaz olmayan kadınların çok çeşitli baskı biçimlerinin kesişimsel alanları olduğuna) değinen Yamada, "beyaz olmayan kadınlara genellikle [ırka/etnik kökene sadakatle kadınlığa sadakat] arasında bir tercih yapmak zorundaymışız gibi hissettirildiğini" belirtti.⁹³ Yamada isabetli bir açıklamada bulundu: "Beyaz toplumda beyaz olmayan bir kadın olarak ve ataerkil toplumda bir kadın olarak, benim için kişisel olan politiktir."⁹⁴ Ayrıca Yamada pek çok beyaz olmayan kadın feministin yaşadığı hüsrânı şu sözleriyle ifade etti:

89 A.g.e.

90 A.g.e., s. 367.

91 A.g.e.

92 A.g.e.

93 A.g.e.

94 A.g.e.

Bunlar [farklı baskı biçimleri arasındaki bağlantılar] beyaz kız kardeşlerimizin görmesini beklediğimiz bağlantılardır... Beyaz olmayan kadınların siyasi görüşlerinin genellikle ideolojik olmaktan çok kişisel olarak yanlış yorumlandığını görebilmeleri gerekiyor. "Grup dışındakilerin" sistemi eleştiren görüşleri sıklıkla egemen topluma karşı kişisel öfkelerinin ifadeleri olarak görülüyor. (Buradan bu kadar nefret ediyorsa, neden geri dönmüyorlar?)⁹⁵

Yerli Feminizmi

Afrikalı Amerikalı, Latin Amerikalı / Latin / Meksika kökenli Amerikalı ve Asyalı Amerikalı kız kardeşlerinin çoğunluğu gibi düşünen birçok Yerli veya Yerel kadın, feminizm, beyazlıkla ilişkili görülmesinden ötürü, Yerli topluluklarda ve akademik çevrelerde damgalanmış olduğundan "feminist" etiketiyle aralarına mesafe koymaktadır.⁹⁶ Yerli feministlere göre, beyaz kadınların yanı sıra beyaz olmayan diğer kadınların sorunları sıklıkla farklılık göstermekte ve çatışmaktadır.⁹⁷ Dahası bu kadınlara göre Yerli feminizmi, ABD'nin yerleşimci sömürgeci bir ulus-devlet olduğu ve yerleşimci sömürgeciliğin toplumsal cinsiyet temelli bir süreç olduğu fikrine dayanmaktadır.⁹⁸ Üç Yerli, kadınlarla özdeşleşmiş / kadın olarak tanımlanan akademisyen Maile Arvin, Even Tuck ve Angie Morrill, bu fikirleri ayrıntılandırdı ve Yerli feminizmle-
rinin anaakım feminist söylem açısından sunduğu beş sorunu sıraladı: (1) yerleşimci sömürgecilik ve kesişimlerinin sorunsallaştırılması, (2) silinmeyi reddetmek ve (sadece) dahil edilmekten fazlasını istemek, (3) doğrudan farklılıkları ele alan ittifakları aktif olarak arayış, (4) Yerlilerin bilme biçimlerinin kabulü ve (5) egemenlik vurgusu.⁹⁹

Paula Gunn Allen

Yukarıda sıralanan beş sorunun hepsini ele alan Women of All Red Nations [Tüm Kızıl Milletlerin Kadınları] (WARN) 1970'lerin ortala-

⁹⁵ A.g.e.

⁹⁶ Bkz. Luana Ross, "From the 'F' Word to Indigenous / Feminisms." *Wicazo Sa Review* 24, no. 2 (2009): s. 39–52.

⁹⁷ Bkz. "Decolonizing Feminism: Challenging Connections Between Settler Colonialism and Heteropatriarchy", *Feminist Formations* 25, no. 1 (ilkbahar 2013): s. 8–34, 10.

⁹⁸ A.g.e.

⁹⁹ A.g.e.

rında, Amerikan Yerli Hareketi'nden (AIM) ayrı bir birim haline geldi.¹⁰⁰ AIM'deki kadınlara önerilen çoğunlukla ikincil rollerden memnun olmayan Yerli kadınlar, karşı karşıya kaldıkları üreme hakları, arazi anlaşmaları ve Yerli Amerikalı Hakları Fonu gibi meseleleri ele almak üzere WARN'ı kurdular.¹⁰¹ Paula Gunn Allen gibi düşünürler WARN'ın felsefesini somutlaştırdı. "Kochinnenako in Academe: Three Approaches to Interpreting a Keres Indian Tale" adlı çalışmasında Allen, New Mexico'nun Laguna ve Acoma Pueblos bölgelerindeki Kereslerin kadın odaklı Sarı Kadın ("Kochinnenako") hikâyelerini analiz etti. Kadınlar belli törensel etkinliklerde yüzlerini sarıya –kadınların ve mısırın rengine– boyarlar.¹⁰² Allen, "Sha-ah-cock and Miochin or the Battle of the Seasons" adlı Kochinnenako hikâyesinin üç farklı yorumunu kıyasladı: (1) geleneksel Keres yorumu, (2) "radikal feminist" bir versiyonla beraber "modern feminist" / anaakım / Avrupa merkezli yorum ve (3) "feminist-kabile" yorumu. Bu süreçte Allen, anaakım (beyaz) ile Yerli feministler arasındaki kuramsal ayrılığın temel bileşenlerinin altını çizdi.

Söz konusu temel bileşenlerden biri kadın olmanın ne anlama geldiğine ilişkin farklı varsayımlardır. Geleneksel Keres yorumunda, kadının gücü hikâyenin merkezindedir. "Modern feminist" / anaakım / Avrupa merkezli ("Yerlilere Batılı romantik bir bakışı ve feminist analizi niteleyen olağan ataerki karşıtı önyargıyı" zorunlu kılan) yorumda, kadın kültürde aşağı bir statüye sahiptir, evliliğinde mutsuzdur; "soğuk ve uyumsuz" kocasını "sevemeyeceğini" düşünür.¹⁰³ Allen hikâyenin "modern feminist" ("liberal feminist") açıklamasına bir de, hikâyeyi kadınların ırkçılığa ve baskıya direnişi olarak okuyan "radikal feminist" bir yorumun eklenmiş olduğunu söyledi. Allen "modern feminist", "radikal feminist" yorumların özetle iki iddiada bulunduğunu belirtti: kadınların esasen güçsüz olduğu ve çatışmanın

100 Donna Hightower Langston, *The Native American World* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2003), s. 430.

101 A.g.e.

102 Paula Gunn Allen, "Kochinnenako in Academe: Three Approaches to Interpreting a Keres Indian Tale", *Feminist Theory: A Reader* içinde, ed. Wendy K. Kolmar ve Frances Bartkowski (New York: McGraw-Hill, 2013), s. 395–404.

103 A.g.e.

insan varlığı açısından temel nitelikte olduğu. Ama Allen, Keres düşüncesinin bu varsayımların hiçbirini içermediğini söyledi. "Modern feminizm" hikâyedeki evliliği eril üstünlüğü tesis etmek ve sürdürmek üzere geliştirilmiş bir kurum olarak görürken, Kereslerin bakış açısından Sarı Kadın'ın eylemliliği hem evliliği hem de hikâye açısından merkezidir. Allen şunları yazdı: "Anglo-Avrupalı ve Keres Yerli hayatının koşulları, gerçekliğin doğası, toplum, etik, kadın rolleri ve mevsimsel değişimin kutsal önemi konusundaki neredeyse her varsayımda o kadar farklıdır ki, açıkça Anglo-Avrupalı anlatı bağlamında bir Keres hikâyesi anlatmak, baş döndürücü bir yanlış izlenimler ve cevaplanamaz (hatta belki sorulamaz) sorular dizisi yaratır.¹⁰⁴ Allen Batılı (teknolojik, sanayileşmiş) zihinlerin kabile malzemelerini layığıyla yorumlayamayacağını, çünkü "dünyayı, kabile anlayışlarına yabancı şekillerde gördüklerini" söyledi.¹⁰⁵ Kabile halkları dünyalarını "birleşik alan biçiminde" görüp edebiyatlarını "üst üste biriken, akışkan" bir üslupta oluştururken, anaakım (beyaz) algısı ve edebiyatı maskülinist, "tekil odaklı", lineer ve sabittir. En önemlisi ("modern" veya "radikal" olsun) anaakım bakış açısından kadın mağdurken, kabile bakış açısından hem fail hem de değişimin güçlendiricisidir. Allen o halde Yerli feminizminin, (Avrupa merkezli feminizmde) "modern" ile "radikal formlar" arasındaki sürekliliğin dışında var olduğunu, tam da kadın olmanın ne demek olduğu kavramına çarpıcı şekilde meydan okuyan üçüncü bir alternatif sunduğunu iddia etti.

Allen'a göre Batı'nın etkisiyle seyretilmemiş geleneksel Yerli kültüründe kadın güçsüz değil güçlüdür. "Eylemlilik Kochinnenako'nun (hikâyede) ritüel rolüdür; kadının ritüel eylemliliği yoluyla Yaz ile Kış halkları arasındaki öncelik transferi düzenli, ahenkli bir şekilde gerçekleşir."¹⁰⁶ Aynı zamanda hikâyenin "modern feminist" versiyonu Sarı Kadın'a Avrupa merkezli bir mercekten (güçsüz bir kurban olarak) baktığından Sarı Kadın hikâyelerini Avrupa merkezli gözlerle yorumlamak, "kabile konusunda bilinçli feministe, sömürgeciliğin

104 A.g.e.

105 A.g.e., s. 401.

106 A.g.e.

bilinçli veya bilinçsizce, Yerli kadının kendine dair algısını olumsuz biçimde etkileyecek şekilde hem sömürüleni hem de sömürgeciyi nasıl yanlış bilgilendirerek işlediğinin ilginç bir örneğini sunacaktır.”¹⁰⁷ Allen neticede Yerli erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerin “keskin bir bozulmaya uğradığına”, bunun da son yıllarda kadınların “korkutucu” düzeylerde istismara, tecavüze ve şiddete maruz kalmasıyla sonuçlandığına işaret etti.¹⁰⁸

Luana Ross

Feminizmle Yerli kadınlar arasında tarihsel manada zorlu bir ilişki olsa da, son yıllarda Yerli feminizmi konusunda bir feminist çalışma sağanacağı yaşanmaktadır. Son dönemdeki tüm çalışmalar Yerli kadınların feminizminin benzersiz ve anaakım, Avrupa merkezli feminizmden tamamen ayrı bir olgu olarak kabul edilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Buna tipik bir örnek Luana Ross’a ait “From the ‘F’ Word to Indigenous/Feminisms” adlı çalışmadır ve (Kate Shanley’den alıntıyla) şöyle başlar: “Tıpkı egemenliğin kimseye sunulmadığı, kendi kaderini tayin temel hakkı olarak kabul edilmesi gerektiği gibi, Yerli feminizmi de kendi koşullarına göre, kendi başına güçlü olarak kabul edilmelidir.”¹⁰⁹

Ross’un çalışması, 1954’te Seattle’da Amerikalı Yerli Kadınların Hizmet Birliği’nin kurucu üyelerinden antropolog Beatrice Medicine ve Kate Shanley gibi başlıca düşünürlerin çalışmalarının altını çizerken son dönemde Yerli feminizmindeki düşüncesinin az ve öz bir açıklamasını sunmaktadır. Her ne kadar Medicine çalışmasını özellikle feminist olarak tanımlamasa da, Yerli bir kadının bakış açısından Yerli kadınlar üzerine gerçekleştirilmiş ilk araştırmalardan bazılarını ortaya koyarak güçlü ve becerikli olarak nitelenebilecek yeni bir kadın imgesi sunuyordu.¹¹⁰ Medicine’in aksine Shanley, Ross’a göre kendisini açıkça “feminist” olarak tanımlayan ilk Yerli kadınlardan biriydi. Shanley eşit ücret, çocuk sağlığı ve refahı, üreme hakları ve aile içi şiddet gibi tüm

107 A.g.e., s. 402.

108 A.g.e.

109 Ross, “From the ‘F’ Word to Indigenous/Feminisms.”

110 A.g.e. (vurgu bize ait).

kadınların karşı karşıya kaldığı meseleler üzerine çalıştı. Ama Ross, onun kabile egemenliği davasını desteklemesinin çalışmalarını eşsiz bir şekilde Yerli kıldığını iddia etti.¹¹¹ Ross'a göre Paula Gunn Allen, beyaz kadınlarla Yerli kadınlar arasında varsayılan ilişkide (ezen ve ezilen) beklenmedik bir değişim yaratarak "Who Is Your Mother? Red Roots of White Feminism" [Annen Kim? Beyaz Feminizmin Kızıl Kökenleri] adlı çalışmasında, tüm Yerli halkların geleneksel olarak feminist olduğunu belirtti. Allen, şayet feministler bu gerçeği kabul etselerdi, Yerli halka eşit yurttaşlık hakları tanınması ve saygı gösterilmesine dair arzulanan hedef yönünde büyük gelişme kaydedilebileceğini belirtti.¹¹²

ABD'de Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)ine Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: "Beyaz Olmayan" Nesneleştirici bir Yaftadır

Bazı Amerikalı feministlere göre –bilhassa beyaz olmayan kadınların farklı alt kümeleri için tasarlanmış pek çok feminizm bir yana– özellikle "beyaz olmayan kadınlar" olarak adlandırılan belli bir grup insan için tasarlanmış bir feminizm fikri sorunludur. Pek çokları örneğin, renk veya ırk temelinde bir grup insanı diğerlerinden ayrı olarak tanımlamanın biyolojik ırk kavramını somutlaştırdığını ve böylece üçüncü dalganın ırk veya toplumsal cinsiyetle ilgili kısıtlayıcı, sınırlayıcı kategorileri aşma projesine zarar verdiğini iddia eder. Öte yandan "beyaz olmayan" ifadesinin benimsenmesini, ırk temelli baskıya maruz kalanları tanımlamak üzere bir mekanizma olarak görebiliriz. Ayrıca kadınların çok çeşitliliği arasında belli bir müşterekliği ortaya çıkarabilir ve buna dayanarak kolektif olarak siyasi güç oluşturabilmelerini sağlayabilir. Son yıllarda bu iki konum bir uzlaşmaya varmıştır, böylece bir feministin kendisini "beyaz olmayan" olarak tanımlamasından, biyolojik ırk kavramını somutlaştırdığı değil, karşı karşıya kaldığı baskı eksenlerinden birinin ırksallaştırılmış baskı olduğunu kabul ettiği anlaşılabilir.

111 A.g.e.

112 A.g.e., akt. Paula Gunn Allen, "Who Is Your Mother? Red Roots of White Feminism", *Sinister Wisdom* 25 (kış 1984): s. 34–46.

İkinci Eleştiri: "Beyaz Olmayan" İfadesi Feministlerin Ekonomik, Toplumsal ve Siyasi Hedeflerini Gerçekleştirmek Üzere Birleşmelerini Zorlaştırır

Pek çok beyaz feminist, beyaz olmayan kadınların cinsiyetçilikle karşılaşmak için neden onlara katılmadığını anlamakta zorlanmaktadır. Çoğu beyaz feminist özellikle kendilerine kadıncı [womanist] demeyi tercih eden feministleri hatalı bulur. Ünlü romancı Alice Walker'a göreysen Afrikalı Amerikalı kadınlar ve beyaz olmayan diğer kadınlar, beyaz kadınların yaşadığından farklı ve daha yoğun bir baskıya maruz kalmaktadır.¹¹³ Aynı zamanda ona göre kadıncı:

Cinsel ve/veya cinsel olmayan açıdan diğer kadınları seven kadındır. Kadınların kültürünü, onların duygusal esnekliğini (kahkahanın doğal dengeleyicisi olarak gözyaşlarına değer verir) ve gücünü takdir ve tercih eder. Zaman zaman cinsel ve/veya cinsel olmayan açıdan tekil olarak erkekleri sevdiği olur. Erkek veya kadın tüm insanların ayakta kalması ve bütünlüğü için çabalar. Belirli aralıklarla sağlık sebepleri dışında ayrılıkçı harekete dahil olmaz. Geleneksel manada evrenselliğe inanır, şunun gibi: "Anne neden biz kahverengi, pembe ve sarıyız ve kuzenlerimiz beyaz, bej ve siyah?" Cevap: "Çünkü renkli ırk tıpkı bir çiçek bahçesine benzer, her renkte çiçek vardır." Geleneksel manada duyarlıdır, şunun gibi: "Anne, Kanada'ya gidiyorum ve seni ve diğer bir grup köleyi yanımda götürüyorum." Cevap: "Bu başımıza ilk kez gelmiyor."¹¹⁴

Muhtemelen kadıncılık, bir kadının dahil olabileceği feminizm türlerinin en iyisidir; çünkü hayata ve aşka bakışı bölücü tüm kategorileri aşar.

Üçüncü Eleştiri: Kesişimsellik Sınırlı bir Kavramdır

Kesişimsellik takriben 1990'ların başında ortaya çıktığından beri, o dönemde saptanan baskı eksenleri çoğaldı. Irk, toplumsal cinsiyet, sınıf ve cinsellik ilk başta kesiştiği ve belirli kadınların deneyimlerini şekillendirdiği düşünülen başlıca baskı eksenleriyken, son dönemde din,

¹¹³ Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*.

¹¹⁴ A.g.e.

uyruk ve vatandaşlık statüsü gibi unsurlar bu listeye eklendi. Kimileri kesişimsellik kavramının kendisinin geçen yüzyıla ait olduğu eleştirisini yöneltiyor. İma edilen o ki, ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, cinsellik ve hatta din veya uyruk kategorileri sorunlu bir şekilde ikinci dalga'nın net biçimde tanımlanmış ırklar, toplumsal cinsiyetler vb. hakkındaki kavrayışlarına dayanmaktadır. Bu görüşe göre ırk ve toplumsal cinsiyet, farklı ırklar ve toplumsal cinsiyetler arasındaki kuramsal (ve gerçek) sınırlar ilk aşamada tüm açıklığıyla tanımlanmadıkça "kesişemezler".

Yukarıda belirtildiği üzere son dönemde, kimliğin oluşumunda, özellikle baskı tarafından şekillendirilirken, etkili olan karmaşık sosyal tarihsel ve sosyal hukuki güçler ağını açıklamak üzere düzenleyici kavram olarak kesişimselliğin yerine arayersellik önerilmektedir. Arayersellik farklı feministler için farklı anlamlara gelmektedir. Kimilerine göre bu kavram ırk, toplumsal cinsiyet vb. mevcut kimlik kategorileri arasında tam tanımlanmamış ama yine de var olan alandan bahsetmektedir. Kimilerine göreyse kimliğin oluşumunda örtüşebilen ve etkileşebilen sınırsız sayıdaki kimlik kategorisini vurgulamaktadır. Ancak belki de kesişimsellik ve arayersellik birbiriyle bağdaşmayan kavramlar değildir ve aynı olgunun farklı adları olarak anlaşılabilir. Ancak arayersellik görünüşe göre kesişimselliğe, her tekil kimlik yapıcı grubun zaruri olmayan doğasına dair bir vurgu eklemektedir.

Sonuç

Beyaz olmayan kadın feminizmlerini beyaz anaakımın dışındaki feminist çalışmaları kavramsallaştırmanın bir yolu olarak anlayabiliriz. Beyaz olmayan kadınlar ve çalışmaları, ABD'de feminist kuramsallaştırmanın her dalgasında var olmuştur. Birinci dalgadaki çalışmaları öncelikle, beyaz kadınlar için oy hakkı sorunundan farklı bir dizi meselesi bulunan bir başka proje olarak anlaşılabilir, beyaz olmayan kadınların oy hakkı mücadelesine odaklıydı. İkinci dalgadaki çalışmaları, ırkçılık sorununu ve bu sorunun kadınları nasıl etkilediğini ortaya koyacak ve ele alacak şekilde sistemi değiştirme arzusuna odaklanan bir radikal feminizm biçimi sunuyordu. Üçüncü dalgada beyaz olmayan kadınların çalışmaları, her zamanki gibi (bazen kesişimsellik olarak bi-

linen) kadınlara yönelik baskının dış dünyadan soyutlanmış biçimde ortaya çıkmadığı fikrini kapsar ve feminist proje açısından merkezidir. Kadınlar çok çeşitli renklerdedir ve çok çeşitli sosyokültürel geçmişlerden gelir; kadınlara yönelik baskı yekpare değildir ve bir grup olarak kadınların karşı karşıya kaldıkları sorunları anlamakta, beyaz kadınların deneyimleri, beyaz olmayan kadınlarınkinden daha önemli değildir. Üçüncü dalga, beyaz olmayan kadın feminizmlerinin her türünü özgün koşullarını açıkça kabul ederek tek tek ele almaya özellikle önem atfeder, böylece tüm kadınların ihtiyaçlarını gündeme almayı amaçlayan kapsamlı feminist projede farklılığın önemini altını çizerek.

Anaakım (beyaz) feminizmlerin çoğu biçimi, Amerikalı burjuva beyaz kadınların sorunlarının diğer tüm kadınlarınkini yansıttığı evrenselci bir inançla, tarihsel olarak Batılı feminist meselelerden hareketle beyaz olmayan kadınlarla ilgili çıkanlarda bulunmaya çalışır. Ancak feminist deneyimle ırksal baskı sorunu arasında aşılabilir bir engel olabilir. Dolayısıyla beyaz olmayan feministler dünya çapında kadınların meseleleri arasında bir miktar örtüşme olduğunu açıkça kabul edebilirken (örneğin güvenlik veya üreme meseleleri hakkındaki genel sorunlar), Yerli feminizmi bölümünde vurgulandığı üzere, her kadının bir parçası olduğu belirli ırksal veya etnik grupların birine veya daha fazlasına mensup olmak, her bir ataerki deneyiminin şekillenişini önemli ölçüde etkileyebilir. Bu "özgünlük" bilhassa söz konusu ırksal veya etnik grubun hususi bir baskıya maruz kalma tarihi olduğunda ortaya çıkabilir. Aksini düşünmek söz konusu dahi olmaz. Bir kadın ırksallaştırıldığı ölçüde, hem ona atfedilen belirli ırksal sınıflandırma(lar)a özgü hem de kadın olma deneyiminde müşterek biçimlerde baskıya maruz kalır. Bir başka deyişle ABD'de beyaz olmayan her bir kadın grubu tarafından deneyimlenen ataerki baskının kendine has özellikleri ve zorlukları vardır.

Her ne kadar ABD'de beyaz olmayan kadın feminizmleri hakkında ayrı bir bölüm oluşturmanın bir amacı, beyaz olmayan muhtelif kadın gruplarının benzersiz baskı ve ataerki deneyimlerini açıkça vurgulamak idiyse, bir diğeri de beyaz olmayan kadınların, eylemliliklerini belirlemenin yanı sıra kendi meselelerini tanımlamak ve bunlara uygulanabilir çözümler bulmak üzere birlikte çalışma hakları için kendi

adlarına konuşmalarına imkân tanınmasına duyulan artan ihtiyacı dile getirmektir. Çağdaş feminist proje artık, kendilerini sadece birinci ve ikinci dalga feminizmlerden sorumlu olarak şekillendirmiş Anglo-Avrupalı feministlerin bakış açısıyla düşünülemez. Her ne kadar bu cesur ve öncü kadınların çabaları, meydan okumaları ve kuramsal şemaları feminist projenin kavramsallaştırılmasında kesinlikle çok önemli bir rol oynamış olsa da, yeni proje –gelecek projesi– tüm muhtelif, güzel ve güçlü biçimleriyle bütün kadınları kapsamaktadır. Bu proje muhtemelen tüm renklerden kadınların yerleşik ve farklı bakış açılarına –yani tüm karmaşıklıklarıyla beyaz olmayan kadın feminizmlerine– panoramik olarak açılan bir noktadan kavranmalı ve incelenmelidir.

Tartışma Soruları

1. Beyaz olmayan kadınların anaakım dünyaya katılmaları gerektiği fikrinin neden ister istemez çıkarlarını ve haklarını ihlal ettiğini açıklayınız.
2. Kimi kadınların diğerlerinden daha eşit oldukları görüşünü açıklayınız. Kimi kadınların –öteki, marjinalleştirilmiş kadınları (veya hatta erkekleri) görmezden gelerek– varlıklı ve imtiyazlı konumlarını korumayı sürdürerek yine de kendilerini hakiki feministler olarak görmeleri mümkün müdür? Neden ya da neden değil?
3. Pek çok beyaz olmayan kadın feminizmi biçimi tanımlanmasının, şayet varsa, sizce önemi nedir?
4. Beyaz olmayan kadın feminizmlerinin tabiatında mevcut olan, evrensel kadın kimliğinin reddedilmesi neden önemlidir?

Dünya Sahnesinde Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i: Küresel, Sömürgecilik Sonrası ve Ulusötesi Feminizmler

Avrupa ve Kuzey Amerika'nın yanı sıra Latin Amerika ve Güneydoğu Asya'da giderek artan sayıda kadın ücretli işgücüne aktif bir şekilde dahil olmayı, çocuk doğurmaya ve büyütmeğe tercih ettiğini ifade etmektedir.¹ Dahası, araştırmalar özellikle bazı Avrupa ülkelerinde genç kadınların %12 ila %16'sının çocuk yapmamayı planladığını gösterirken ürememe tercihinin artan bir eğilim olduğu gözlemlenmektedir.² Çağdaş feminizm bu değişen dünyada faaliyet göstermektedir. Tamamen Avrupa merkezli, burjuva, heteroseksüel feminizm tarihçilerin tartışması, kadınlarla dünya nüfusunun marjinalleştirilmiş kesimlerinin aşması gereken arkaik bir mesele gibi görünmektedir. Neyse ki küresel, sömürgecilik sonrası ve ulusötesi feminizmler tam da bunu yapmaktadır. Benzer şekilde adlandırılmaları sebebiyle bu üç feminizm aynı kapiya çıkıyor gibi görünebilir ama pek de öyle değildir. Hatta tüm ortaklıklarına rağmen bazı önemli farklılıkları bulunmaktadır.

Genel Olarak Küresel Feminizm

Serena Parekh ve Shelley Wilcox küreselleşmeyi en kısa ve öz haliyle şöyle tanımlamaktadır: "En geniş anlamıyla küreselleşme, ulusötesi

- 1 "Why Population Aging Matters: A Global Perspective", National Institute on Aging [Ulusal Yaşlılık Enstitüsü], National Institutes of Health [Ulusal Sağlık Enstitüleri], Mart 2007, <https://www.nia.nih.gov/research/publication/why-population-aging-matters-global-perspective>, s. 14.
- 2 R. Shorto, "dNo hay beb'es? Keine Kinder? Nessum Bambino? No Babies?" *New York Times Magazine*, 29 Haziran 2008, s. 34, 41.

ekonomik üretim, göç, iletişim ve teknolojinin yayılmasından kaynaklanan ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasi entegrasyon süreçlerine işaret etmektedir.”³ Küresel feministler küreselleşmenin özellikle kadınlar açısından ortaya çıkardığı zorlukları ve tercihleri açıklamayı ve ele almayı görev edinirler. Genellikle, büyük ölçüde kadınların sağlığı, eğitimi ve refahı gibi meselelerle ilgilenirler, insan ve kadın haklarını ziyadesiyle vurgularlar. Küresel feministler ayrıca, ve çoğunlukla, evrensel feminist sorunlara kesin çözümler getirme olasılığına sarsılmaz bir inançla yaklaşırlar.

Ortak Zemin Arayışı

Küresel feminizm kadınların tüm dünyada yaşadığı çok çeşitli baskı türleri arasındaki bağlantıları vurgulamaktadır. Charlotte Bunch pek çok küresel feministin bakış açısını gayet güzel bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

Küresel feminist bilinci dünyada etkili bir güç haline getirmek, yerli küresel ve küreseli yerel kılınması gerektirir. Böyle bir hareket... çeşitli bölgelerde halk tabanında aktif rol oynayan kadınlar arasında bir bağlantı bulunduğu hissiyatını merkeze almalıdır. Sanayileşmiş ülkelerdeki kadınlar için bu bağlantı hissiyatı, liberal suçluluk duygusuna, kibirli bir yardımseverliğe veya kendi modellerimizi haksız yere başkalarına dayatmaya değil kendi ülkemizdeki mücadelemizin sahiciliğine, başkalarından öğrenme ihtiyacımıza ve eylemlerimizin küresel etkilerini anlama çabamıza dayanmalıdır. Bu nedenle, örneğin ABD’de güvenli olmadığı için bir doğum kontrol aracının yasaklanması için savaşıırken, aynı zamanda bu aracın Üçüncü Dünyadaki kadınlara gönderilmek yerine yok edilmesini de talep etmeliyiz.⁴

3 Serena Parekh ve Shelley Wilcox, “Feminist Perspectives on Globalization”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde (Stanford, CA: Stanford University, 2013), s. 1.

4 Charlotte Bunch, “Prospects for Global Feminism”, *Feminist Frameworks* içinde, ed. Alison M. Jaggar ve Paula S. Rothenberg, 3. Basım (New York: McGraw-Hill, 1993), s. 249.

Küresel feministler “dünyanın bir bölümündeki kadınlara yönelik baskıyı genellikle başka bir yerinde olan şeyin etkilediğine ve... kadınlara yönelik baskının koşulları her yerde ortadan kaldırılmadığı sürece hiçbir kadının özgür olamayacağına” inanırlar.⁵ Bunch’ın görüşüne göre feminizmi, kadınların aşağıdaki uzun vadeli iki hedefe ulaşmak için, müşterekliklerini ve farklılıklarını mümkün olduğunca açık bir şekilde tartışabilecekleri süreç olarak görürler:

1. Kadınların seçme özgürlüğüne sahip olma hakkı, evin içinde ve dışında kendi hayatlarını kontrol etme gücü. Hayatlarımız ve bedenlerimiz üzerinde kontrole sahip olmak, her kadının haysiyet ve özerklik hissiyatını temin etmek için zaruridir.

2. Ulusal ve uluslararası olarak daha adil toplumsal ve ekonomik bir düzen yaratarak bütün eşitsizlik ve baskı biçimlerinin ortadan kaldırılması. Bu, kadınların ulusal kurtuluş mücadelelerine, ulusal kalkınma planlarına ve yerel ve küresel değişim mücadelelerine dahil olması demektir.⁶

Üreme kontrolü teknolojileri (örneğin gebelik önleme, kısırlaştırma ve kürtaj) ile üremeye yardımcı teknolojiler (örneğin aşılama [IUI] ve tüp bebek [IVF]) küresel feministlerin özellikle ilgilendikleri alanlardır. Devlet otoritelerinin kadınların üreme güçlerini dünya çapında manipüle etme ve denetleme çabalarının sayısız yolu üzerine düşünen küresel feministler, her ne kadar gelişmekte olan ülkelerdeki pek çok kadın güvenli ve etkili gebelik önleyicilere ve kürtaja erişerek ailelerinin hacmini kontrol altında tutmak istese de, bu tercihin söz konusu ülkelerdeki tüm kadınlar için muhakkak geçerli olmadığını belirtir. Öncelikle birçok kadın, fazla sayıda çocuğa bakma sorumluluğu ücretli işgücüne katılmalarını olanaksızlaştırırsa veya sınırlasa dahi geniş aileler kurmak istemektedir.

İkincisi, üreme kontrolü teknolojilerini kullanmak her zaman –örneğin gebelik önleyiciler güvenli olmadığına– kadınların çöküşüne de-ğildir. ABD gibi tedavi sonrası tıbbi takibin genellikle mevcut olduğu

5 Bunch, “Prospects for Global Feminism”, s. 249.

6 A.g.e., s. 250.

bir ülkede kadınların zararlı olabilecek gebelik önleyiciler kullanmasıyla söz konusu takibin yapılmadığı kültürel ortamlarda kadınların bu tür gebelik önleyicilere ulaşması farklı şeylerdir. Shawn Meghan Burn farklı ülkelerde bazı hormonlu gebelik önleyicilerin dağıtımını ayrıntılarıyla şöyle kıyaslamıştır:

Çoğu Batılı ülkede, doğum kontrol hapi bir hekim tarafından reçeteye verilir ve bir kadının reçetesinin yenilenmesi için yılda bir kez Pap smear testi yaptırması gerekir. Bu, yan etkilerin... saptanması... ve doğum kontrol hapi kullanması tavsiye edilmeyen kadınları eleme imkânı verir... Ancak (Brezilya, Meksika ve Bangladeş dahil) bazı ülkelerde doğum kontrol hapi eczanelerde ve ilaç depolarında reçetesiz satılmaktadır. Depo-Provera* Nijerya'da tezgâhta hatta yol kenarlarında satılmaktadır. Sağlık hizmeti veren tesislerin uzak olması, genellikle gebelik önleyici yöntemlerin güvenliğini ve etkinliğini artıran sağlık takibini engellemektedir.⁷

Burn'un isabetli gözlemlerine rağmen, bir kadın hayatının belli bir döneminde çocuk istemediğinde, yöntemlerin güvenli olduğunun garanti edilmesi her zaman en önemli mesele değildir.⁸ Hatta rahatlıkla, mahremiyetini koruyarak ve düşük maliyete temin edebilmesi halinde bir kadın, bir bakıma riskli olduğunu bildiği bir gebelik önleyiciyi yine de isteyebilir.⁹ Her kadın eşinin, partnerinin veya partnerlerinin yapay doğum kontrol araçları kullandığını bilmesini istemeyebilir.

Üçüncüsü, tıpkı kadınların gebelik önleyicilere erişiminin her zaman mutlak bir lütuf olmaması gibi, kısırlaştırmaya kolay erişim de her zaman kadınların çıkarına olmayabilir. Dünya genelinde kısırlaştırmalar, genellikle tam anlamıyla gönüllü olmaktan uzaktır. Örneğin Indira Gandhi'nin Hindistan Başbakanı olduğu yıllarda büyük ölçüde hükümetin yoksul, cahil erkeklere kısırlaştırılmayı kabul etmeleri kar-

* Doğum kontrol haplarının içindeki hormonların benzerini içeren bir maddedir. Üç ayda bir iğne şeklinde uygulanmasıyla gebelikten korur. (ç.n.)

7 Shawn Meghan Burn, *Women Across Cultures: A Global Perspective* (Mountain View, CA: Mayfield Publishing, 2000), s. 73.

8 Noemi Ehrenfeld Lenkiewicz, "Women's Control over Their Bodies", *Women in the Third World: An Encyclopedia of Contemporary Issues* içinde, ed. Nelly Stromquist (New York: Garland Publishing, 1998), s. 197-199.

9 Burn, *Women Across Cultures*, s. 53.

sılığında yardım sağlama politikaları sonucunda, ülke 1974'te on milyon vazektomiyle dünya rekoru kırdı. Hindistan hükümeti makamları, prosedür öncesinde bu erkeklerin çoğunun onayını alırken onları tam anlamıyla bilgilendirmemekle kalmadı aynı zamanda çoğunlukla bu erkeklere verdikleri yardım sözünü de tutmadı. Bu gerçekler ortaya çıktığında kamuoyu Gandhi hükümetine duyduğu güveni kaybetti. Hindistanlı vatandaşlar, yoksulların üreme haklarından vazgeçmeleri karşılığında para, gıda, giyecek gibi ödüllerle ayartılmasını protesto etti.¹⁰ İlginç bir şekilde kısırlaştırma skandalı Gandhi'nin başbakanlıktan indirilmesinde önemli bir rol oynadı ancak gelişmekte olan diğer ülkelerdeki hükümet makamlarını, halklarına benzer şekilde ayartıcı kısırlaştırma politikaları uygulamaktan vazgeçirmedi. Örneğin bundan yaklaşık yirmi yıl sonra Bangladeş'in kısırlaştırma girişimi programı insanlara hem birkaç haftalık maaş ikramiye hem de kadınlara *sari* [elbise] erkeklereyse *lungi* [peştamal] dağıttı.¹¹

Dördüncüsü, gebelik önleyiciler ve kısırlaştırma gibi, ekonomik ve güvenli kürtaj hizmetlerine erişim de kadınlar için çok önemlidir. Gebelik önleyicilerin ulaşılabilir ve ekonomik olduğu ülkelerde bile kadınlar (ve erkekler), gebelik önleyicilerin günah olduğuna dair dini öğretiler de dahil pek çok sebeple bunları kullanmayı her zaman tercih etmezler. Her ne kadar görece az sayıda ülkede kürtaj tamamen yasak olsa da, gelişmekte olan yetmiş iki ülkenin yirmi altısında annenin hayatını kurtarmak için gerekli olması haricinde bu prosedür yasaktır.¹² Bu nedenle pek çok kadın yasadışı, zaman zaman ölümle sonuçlanan kürtajlar yaptırmaktadır. Dünya çapında yılda yaklaşık altmış sekiz bin kadın, güvenli olmayan prosedürlere maruz kaldıktan sonra ölmektedir.¹³ Burn'e göre kadınlar açısından durum, Sahra Altı Afrika, Orta Asya, Güneydoğu Asya ve Latin Amerika'da özellikle tehlikelidir.¹⁴

10 David Warwick, "Ethics and Population Control in Developing Countries", *Hastings Center Report* 4, no. 3 (Haziran 1974): s. 3.

11 Barbara Hartmann, *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control* (Boston: South End Press, 1995).

12 David A. Grimes vd., "Unsafe Abortion: The Preventable Pandemic", *Dünya Sağlık Örgütü* (Cenevre: Üreme Sağlığı ve Araştırma Bölümü, 2006), s. 4.

13 A.g.e., s. 2.

14 Friday E. Okonofua, "Abortion and Maternal Mortality in the Developing World", *Journal of Obstetrics and Gynaecology Canada* 28, no. 11 (Kasım 2006): s. 974-979.

Yine de kürtaja erişim özünde her zaman tamamen kadınların çıkarına değildir. Küresel feministlere göre, eski Sovyetler Birliği'ndeki kadınlar örneğın, gebelik önleyiciler her ne kadar yasal olsa da elde etmesi son derece zor olduğundan hayatları boyunca ortalama on iki ila on dört kez kürtaj oluyorlardı. Görünen o ki yapılan maliyet-fayda analizlerinde, hükümet için kadınlara güvenli, etkili ve denetimli gebelik önleyiciler yerine birçok kere kürtaj imkânı sağlamanın daha ekonomik olduğu sonucuna varılmıştı. Yönetimdekiler çok sayıda kürtajın kadınların bedenleri ve ruhları açısından bedelini açıkça gözdardı etmişti. Söylenenlere bakılırsa bugün bile eski Sovyetler Birliği'ndeki sağlık çalışanları kürtaj yaptırmak isteyenlere genellikle yargılayıcı ve saygısızca davranmaktadır.¹⁵

Nüfuslarının büyüklüğünü kontrol altında tutmak isteyen ülkelerde kürtaja kolaylıkla erişilebilmektedir. Ancak Çin'de artık yürürlükten kalkmış olan tek çocuk politikası gibi kürtaj dostu politikalar, kadınların o tek çocuklarının oğlan olmasını garantilemek için çok sayıda kürtaj yaptırmasıyla sonuçlanmıştır. Çin'de çoğu kişi halen oğlan çocukları kız çocuklara tercih ediyor. Eskiden Çinli kadınlar en azından bir erkek çocuk doğurmak için kaç kere gerekirse o kadar hamile kalıyorlardı. Kadınlar oğulları olana kadar çok fazla sayıda kız çocuk doğurduğunda, aileler bazen bebek öldürme veya çocuklarını terk etme yoluna gidiyordu. Günümüzde ultrason ve amniyosentez gibi teknolojilerin gelişmesi sebebiyle çoğu Çinli, kız bebeğı öldürmek veya terk etmek yerine dişi fetüslerini düşürmeyi tercih ediyor. Hatta Çin'de son derece etkili cinsiyet seçimi tekniklerinin artan kullanımı, cinsiyet oranında devasa bir dengesizlik yaratmıştır: 2012'de her bir kadına 1,06 erkek düşüyordu.¹⁶ Kadınların sayısı az olunca statülerinin artması beklenebilir ama tam tersine bu, görünüşe göre kadınların savunmasızlığını artırmaktadır. Çin'in kırsal kesimlerinde örneğın, iddialara göre erkekler kadınları kaçırp kendileriyle evlenmeye zorla-

15 Patricia H. David vd., "Women's Reproductive Health Needs in Russia: What Can We Learn from an Intervention to Improve Post-abortion Care?" *Health Policy and Planning* 22, no. 2 (Şubat 2007): s. 83-94.

16 "The World Factbook: Sex Ratio", Central Intelligence Agency (CIA), <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2018.html>.

maktadır. Daha da kötüsü bazı yoksul aileler ergenliğe bile girmemiş kızlarını gelin arayışındaki erkeklere satma yoluna başvurmuştur.¹⁷ Ülkede ciddi bir "bekârlık" sorunu oluştuğunu fark eden Çinli hükümet yetkilileri yakın zamanda tek çocuk politikasını gevşetti ve "kız çocuklar da oğlan çocuklar kadar iyidir" kampanyası başlattı. Aynı zamanda cinsiyet seçimi amaçlı doğum öncesi testler de yasaklandı fakat yasadışı testler halen erişilebilir ve ekonomik olmaya devam ediyor.¹⁸

Çin'de olduğu gibi Hindistan'da da ebeveynlerin oğlan çocuk tercihi, cinsiyet oranındaki dengesizliklerle sonuçlandı (her bir kıza karşılık 1,12 oğlan doğmaktadır).¹⁹ Neticede bu ülkedeki yetkililer de, cinsiyet seçimi amacıyla doğum öncesi testlerin kullanımını yasaklamaya karar verdi. Ancak bu yasak her yerde aynı şekilde uygulanmamaktadır. Ayrıca özellikle kırsal bölgelerdeki pek çok kadın, Hindistan'da kız çocukları maliyetli olduğundan kız bebeklerini öldürmeye devam ediyorlar.²⁰ Ebeveynler kızları için çeyiz hazırlamak zorunda ve bunlar önemsiz meseleler olarak görülüyor. Aksine, kız çocukların ailelerinin geçim kaynaklarını tehdit edebilecek kadar maliyetli olabiliyor. Ayrıca söylenenlere bakılırsa, kayınvalideler ve diğer aile üyeleri, mutabık kalınan çeyizi ödemeyen ebeveynleri dolayısıyla genç gelinlere kötü davranabiliyor hatta şiddet uygulayıp yakabiliyorlar.

Hükümetin cinsiyet seçimi amacıyla ultrason ve amniyosentezi yasaklarken tüm cinsiyet seçimi tekniklerini yasaklamamış olması Hindistan'daki durumu daha da karmaşıktırmaktadır. Yasadaki boşluk dolayısıyla, gelişmekte olan pek çok ülkede klinikleri bulunan Amerikan şirketi Gametrics, Y kromozomlarını X kromozomlarından ayıran bir gebelik öncesi cinsiyet seçimi teknolojisinin geniş çaplı pazarlamasına girişmiştir. Oğlan bebek isteyen ve bu teknolojiye maddi gücü yeten kadınlar, sadece androspermle döllenmektedir. Bu pahalı teknolojiyi eleştiren Maria Mies şu yorumda bulundu:

17 Judith Banister, "Shortage of Girls in China Today: Causes, Consequences, International Comparisons, and Solutions", *Journal of Population Research*, Mayıs 2004, <http://www.prb.org/presentations/ShortageofGirlsInChina.ppt>.

18 "The World Factbook: Sex Ratio."

19 A.g.e.

20 Swapan Seth, "Sex Selective Feticide in India", *Journal of Assisted Reproduction and Genetics* 24, no. 5 (Mayıs 2007): s. 153-154.

Bu örnek, cinsiyetçi ve ırkçı ideolojinin, kapitalizmin kâr güdüsüyle ne denli iç içe geçmiş olduğunu, seçme ve yok etme mantığının kesinlikle ekonomik bir zemini bulunduğunu açıkça göstermektedir. Ataerki ve ırkçılık sadece etik açıdan reddedilebilir ideolojiler olmakla kalmamakta, aslında *ticaret* anlamına da gelebilmektedir.²¹

İnsan Hakları Olarak Kadın Hakları

Susan Moller Okin

Nancy Holmstrom'a göre küresel feministler, "1960'lardan beri ilerici hareketlerin ayırt edici özelliği olan farklılıklara saygıyla, daha önceki özgürleştirici geleneklerin evrenselci emellerini" birleştiren "feminist" bir hümanizm geliştirmek istemektedir.²² Örneğin feminist siyaset kuramcısı Susan Moller Okin feministlerin, kadınların hem cinsiyete özgü hem de özgün ihtiyaçlarından bahsetmek zorunda olduğunu ileri sürdü.²³ Kadınların bir grup olarak toplumsal cinsiyet eşitsizliğine aynı ölçüde ve derecede maruz kalmadığını kabul eden Okin yine de, tüm kadınların aynı sebeplerle ve aynı sonuçlarla o ya da bu şekilde bu durumu yaşadığında ısrar etti. Neredeyse tüm toplumlar kadınları "ikinci cinsiyet" olarak gördüğünden –bir dereceye kadar erkeklerin cinsel hazzı, üreme ihtiyacı, ev içi hizmet ve tüm topluma bakmak için var olduğu düşünüldüğünden– tüm dünyada kadınlar erkeklerden sadece daha az cinsel özgürlüğe ve üreme tercihinine sahip olmalarının yarı sıra sosyoekonomik ve sağlık durumları göz önünde bulundurulduğunda da daha kötü durumdalar.

Okin'inkiler ve benzer görüşler 1970'lerden itibaren Mexico City (1975), Kopenhag (1980), Nairobi (1985) ve Pekin'deki (1995) uluslararası kadın konferanslarında dile getirildi. Bu konferanslarda, hem

21 Maria Mies, "New Reproductive Technologies: Sexist and Racist Implications", *Ecofeminism* içinde, ed. Maria Mies ve Vandana Shiva (Londra: Zed, 1993), s. 194 (vurgu Mies'e ait).

22 Nancy Holmstrom, "Human Nature", *A Companion to Feminist Philosophy* içinde, ed. Alison M. Jaggar ve Iris Marion Young (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), s. 288.

23 Susan Moller Okin, "Inequalities Between Sexes in Different Cultural Contexts", *Women, Culture, and Development* içinde, ed. Martha Nussbaum ve Jonathan Glover (Oxford, BK: Clarendon Press, 1995), s. 294.

gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerden kadınlar, sırf cinsiyetleri dolayısıyla yaşam kalitelerinin düştüğünü ortaya koydular. Kendi ülkelerindeki seks, üreme, evlilik, boşanma, çocuk velayeti, aile hayatı ve çalışmayla ilgili yasaların durumlarını nasıl kötüleştirdiğini, kadınlarla kızların, erkeklerle oğlanlardan cinsel olarak çok daha fazla korunmasız, sağlıksız, eğitimsiz ve yoksul olduklarını tartıştılar.²⁴

Martha Nussbaum

Yukarıda belirtildiği üzere küresel feministler tüm dünyadaki kadınların hakları ve refahıyla son derece ilgilidirler. Bu bağlamda liberal feminist Martha Nussbaum, bireylerin devletten, iki işlevsel insan becerisi türünü geliştirmelerini sağlayacak düzenlemeleri, malları ve hizmetleri “hak” olarak talep edebileceğini ileri sürdü: (1) geliştirilmezse hayatı insanlık dışı kılanlar ve (2) geliştirilmezse insan hayatını iyi bir hayat haline getiremeyecek olanlar.²⁵

Birinci Bölümde gördüğümüz üzere Nussbaum’un işlevsel insan becerileri listesinde yaşam, bedensel sağlık ve bedensel bütünlük gibi tartışmasız olanlar yer alıyordu. Ama listesinde aynı zamanda, oyun oynama ve insan olmayan hayvanlarla ilişki kurma becerisi gibi daha tartışmalı işlevsel insan becerileri de yer alıyordu. Bu nedenle bazı küresel feministler Nussbaum’un listesini, sadece “iyi eğitilmiş, sanatta eğilimi olan, bilinçli ve kendi isteğiyle Batılı olan kadınların” ihtiyaçlarını yansıttırıyor olarak görüyordu.²⁶ Bu eleştiriye Nussbaum, “iyi hayat” anlayışını hiçbir kadına dayatmak istemediğini; sadece diğer kadınların da kendi iyi hayat versiyonlarını seçmek için ihtiyaç duydukları araçlara sahip olmalarını istediğini söyleyerek cevap verdi.

Ancak pek çok küresel feminist, Nussbaum’un bu cevabına kuşkuyla yaklaşmayı sürdürdü. Bu tutumlarını haklı gösterme çabasıyla Nussbaum’un yazılarından aşağıdaki gibi bölümlere işaret ettiler:

24 Susan Moller Okin, “Feminism, Women’s Human Rights, and Cultural Differences”, *Hypatia* 13, no. 2 (1998): s. 42.

25 Martha Nussbaum, “Women’s Capabilities and Social Justice”, *Gender Justice, Development and Rights* içinde, ed. Maxine Molyneux ve Shahra Razavi (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 60–62.

26 Daniel Engster, “Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care”, *Hypatia* 20, no. 3 (yaz 2005): s. 52.

Beceriler yaklaşımı, bir kadının belli bir grup veya kültürle yakınlığının, gereken önemi verip tasarımdaki tüm becerilerle o normu sahiplenmedikçe, onun için normatif kabul edilmemesi gerektiğinde ısrar etmektedir. Her bireye listedeki tüm maddelerin peşine düşmesi için gereken tüm becerilerin sunulmasını gözetmeli ve sonra bu fırsatlardan yararlanmak isteyip istemediklerini görmeliyiz. Gelenekler bunu yapmamalarını söylese dahi genellikle isterler. Martha Chen'in (Hintli) dullarla çalışması... hayat kalitelerini belirleyen kültürel normları zaten ziyadesiyle eleştirdiklerini gösteriyor. Bangalore'da bir dullar konferansında bir hafta geçirmeleri, önceden tecrit edilmiş olan bu kadınların yasak renkleri giyip kredi başvurusunda bulunmalarına yetti; yedi yaşında "dul kalmış" yaşlıca bir kadın, hayatında ilk kez dans etti, pistin ortasında çılgınlar gibi döndü... Neden kadınlar, genellikle onları temsil etmese de veya çıkarlarına hizmet etmese de bir geleneğe bağlı olmak zorundalar?²⁷

Nussbaum'un konferansta geçen bir haftanın, yıllar süren kültürlenmeyi silebileceği iması, bazı küresel feminist eleştirmenlere naif hayal gibi geldi. King's College Uluslararası İlişkiler Merkezi, Savaş Çalışmaları Bölümü'nden Vivienne Jabri, şu yorumda bulundu:

Nussbaum'un yaklaşımının pratik sonucu... özgürleşmeleri, küresel liberal düzene tam katılımları açısından tanımlanan öznelere ürettimidir. İfade edilen kesinliklerin banallığı bir yana, burada hayret verici bir "epistemik şiddet" biçimi vardır. Nussbaum, söylemini uluslararası bir feminizmin temeli olarak göstererek, söyleminin öznesini geçmişten ve karmaşıklıktan yoksun bırakan geç modern sömürgeci zihniyet biçimini yinelemektedir. Bu şekilde bu öznenin mevcudiyeti inkâr edilmiş olur. Uluslararası feminizm bu biçimiyle neticede disipline edici bir biyopolitika formudur; [Gayatri Chakravorty] Spivak'ın deyişiyle "var olmanın" kârlı kullanılmak anlamına geldiği küresel pazarda sonuçta tüketiciler olarak kadınları özgür kılan, bedenlerinin dağılımıdır.²⁸

27 Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999). Not: Kadın gerçekten de yedi yaşında, kendisinden oldukça yaşlı bir adamla evlendirildiği yaşta dul kalmıştı.

28 Akt. Vivienne Jabri, "Feminist Ethics and Hegemonic Global Politics", *Alternatives* 29 (2004): s. 275.

Genel Olarak Sömürgecilik Sonrası Feminizm

Küresel femünizmle yakından ilişkili olan sömürgecilik sonrası feminizm, gelişmiş ülkelerin geliştirmekte olan ülkeleri, kendi başlarına kullanmak üzere petrol benzeri yenilenemez enerji kaynaklarını çıkarmak gibi amaçları için sömürgeleştirmeye çalıştığı dönemi anımsatır. Sömürgeciliğin süregelen bozucu etkileriyle doğrudan aktif bir mücadeleye girişen sömürgecilik sonrası feministler esasen, vaktiyle sömürgeleştirilmiş halkları, eski sömürgecilerinin onları ve kültürlerini tanımlamalarına, kontrol etmelerine, düzenlemelerine, marjinalleştirmelerine, lekelemelerine, küçümsemelerine veya başka bir şekilde değersizleştirmelerine izin vermemeleri konusunda uyarmakla uğraşırlar.²⁹ Bir başka deyişle sömürgecilik sonrası feministler, kendilerinin veya sorunlarının Avrupa merkezli standartlara göre tanımlanmasına veya değerlendirilmesine izin vermeyi reddederler. Batı'nın ülkeleri "Birinci Dünya" (yani ağırlıklı olarak Kuzey Yarımküre'de yer alan, ileri derecede sanayileşmiş ve piyasa tabanlı ülkeler) ve "Üçüncü Dünya" (yani ağırlıklı olarak Güney Yarımküre'de yer alan, ekonomik olarak darboğazdaki ülkeler) diye ayırmasına karşı çıkarlar. Bilhassa bu bölünmenin nasıl vaktiyle sömürgeleştirilmiş halkları, özellikle de kadınları güçsüzleştirmeye, yasadışı kılmaya ve dezavantajlı duruma sokmaya yaradığını incelerler. Sömürgecilik sonrası feministler esasen ekonomik ve siyasi meselelerle uğraşırken vaktiyle sömürgeleştirilmiş halklara mensup kadınlara yönelik baskının genellikle, başlıbaşına kadın olarak gördükleri baskıyı aştığını vurgularlar.

Kadınlar: Dünyanın Proletaryası

Robin Morgan ve Rosemary Radforth Ruether

Küresel, sömürgecilik sonrası veya ulusötesi feminist olarak görebileceğimiz Robin Morgan'ın belirttiği üzere, "Kadınlar dünyanın proletaryasıdır." Çoğu ülkenin ekonomisinin %60 ila %80'ini oluşturuyor olmasına rağmen ev işi, "gayrisafi milli hasılda görünmezliğini" ko-

²⁹ Bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, ed. Gary Nelson ve Lawrence Grossberg (Londra: Macmillan, 1988), s. 280-287.

rumaya devam ediyor.³⁰ Morgan, kadınların emeğini inkâr etmenin absürt olduğunu vurguladı. Kadınlar dünya gıda üreticilerinin neredeyse tamamını oluşturuyor ve dünyada elle taşınan su ve yakıtın büyük bir bölümünden sorumlular. Çoğu ülkede el sanatları büyük ölçüde veya yalnızca kadın emeğinin ürünleri ve ziyaret ettikleri ülkelerde kadınların cinsel hizmetlerine karşılık para ödeyen iş adamlarına yönelik tartışmalı seks turizmi endüstrisi de dahil, turizm emekçilerinin büyük bir bölümünü de kadınlar oluşturuyor.³¹

Ayrıca Morgan kadınların, ekonomisi tarıma dayalı ülkelerde göçmen ve mevsimlik işçi, sanayileşmiş ülkelerde yarı zamanlı çalışanlar olduğunu ifade ediyor. Batılı ülkelerde yaşlı bakımı, çocuk bakımı ve ev işlerinin büyük bir bölümünü, yurt dışında para kazanmak ve geride bıraktıkları ailelerini desteklemek isteyen gelişmekte olan ülkelerden gelen kadınlar yapıyor. Arlie Hochschild yoksul, gelişmekte olan ülkelerden zengin, gelişmiş ülkelere bakım ihracatıyla “küresel bir kalp nakli” yapılmakta olduğunu söyledi.³² Dahası bu durum kadınlar açısından bir açmaza sebep oluyor. Zengin kadınlar yardımcılarını düşük ücret ödeme eğilimindeyken yardımcılar da aldıkları ücretler kendi ülkelerindeki ailelerine gereken miktarı göndermelerine yetecek kadar yüksek olduğu sürece bir dizi istismarı kabullenme eğilimine giriyorlar.

Ayrıca gelişmekte olan ülkelerde, Batılı çokuluslu şirketlere ait fabrikalarda çok sayıda kadının çalışıyor olması da özellikle önemli. Bu fabrikalardaki çoğu kadın (ve erkek) çok kötü koşullarda çalışıyor; Rosemary Radford Ruether bu koşulları şöyle açıkladı:

İşçiler geçinmelerine yetecek kadar ücret bile almıyor, mesai ücreti olmaksızın uzun saatler boyunca (günde on ila on iki saat) çalışmaya zorlanıyor, emniyetsiz koşullarda çalışıyor, taciz ediliyor, fiziksel ve sözlü olarak istismar ediliyor ve sendikalarda örgütlenip daha iyi koşullar için pazarlık etmeleri engelleniyor.³³

30 Robin Morgan, *Sisterhood Is Global* (Garden City, NY: Crossing Press, 1984), s. 5.

31 *A.g.e.*, s. 765.

32 Arlie Russell Hochschild, “Love and Gold”, *Global Economy* içinde, ed. Arlie Russell Hochschild (New York: Henry Holt and Company, 2002).

33 Rosemary Radford Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005), s. 146.

Shawn Meghan Burn'e göre küresel piyasanın iş başında olduğu ülkeler arasında, kadın fabrika çalışanlarının, on veya daha fazla saat çalışıp günde yaklaşık 1,25 dolar aldıkları Endonezya; Amerikalı çocukların McDonald's Happy Meal kutularında buldukları promosyon oyuncakları birleştirmeleri karşılığında saatte yaklaşık altı sent kazandığı Vietnam yer alıyor.³⁴ Ayrıca Meksika'da, ABD-Meksika sınırının Meksika tarafındaki fabrikalarda çalışan kadın işçiler, ABD tarafındaki meslektaşlarından çok daha düşük ücretler alıyor.³⁵

Sömürgecilik sonrası feministler, kadınların sömürüye dayalı bu koşullarda çalışıp çalışmamaları gerektiğini tartışmaktadır. Bir yandan "bu tür işler, ailelerini geçindirmek zorunda olan kadınlar, çocukları için daha iyi hayat standardı isteyen anneler, ekonomik bağımsızlığın sağlayabildiği statüye erişmek isteyen genç bekâr kadınlar gibi kimi kadınların durumunu iyileştirmektedir."³⁶ Diğer yandan bu tür işler bazı kadınları, itaatkâr ve uysal kılmakta, işlerini kaybetme korkusuyla temel haklarını savunamaz hale getirmektedir. Ruether, Asya'daki Nike işçisi günde iki dolardan az kazanırken ve Nike CEO'su Phil Knight'ın Nike hisselerinin değeri 4,5 milyar dolarken bu duruma karşı gelmenin gayet yerinde görüldüğünü söyledi.³⁷

Kadınların toplam iş yüküne bir de gündelik kabul görmeyen emekleri (ev işi, çocuk bakımı, yaşlı bakımı, hasta bakımı) eklenmektedir. Hükümetlerin veya şirketlerin kadınların "çifte mesailerinden" (ev dışında sekiz saat veya daha fazla kabul gören iş ve ev içinde sekiz saat veya daha fazla kabul görmeyen iş) yakınmalarına bir cevabı varsa da, bu genellikle kadınların durumunu özünde iyileştirmemektedir. Devletler veya şirketler kadınlara ya yarı zamanlı çalışmalarını ya da "annelik odaklı bir kariyer" yapmalarını telkin ediyor. Ancak bu tür

34 Bkz. Burn, *Women Across Cultures*; Joann Lim, "Sweatshops Are Us", *Rethinking Globalization: Teaching for Justice in an Unjust World* içinde, ed. Bill Bigelow ve Bob Peterson (Milwaukee: Rethinking Schools Press, 2002), s. 158-159.

35 Bkz. Burn, *Women Across Cultures*; Aurelie Charles, "Fairness and Wages in Mexico's Maquiladora Industry: An Empirical Analysis of Labor Demand and the Gender Wage Gap", *Review of Social Economy* 69, no. 1 (Mart 2011): s. 1-28.

36 Bkz. Burn, *Women Across Cultures*; Fauzia Erfan Ahmed, "The Rise of the Bangladesh Garment Industry: Globalization, Women Workers, and Voice", *NWSA Journal* 16, no. 2 (yaz 2002): s. 34-45.

37 Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*, s. 146.

stratejiler ailelerinin geçimini tek başına sağlayan kadınlar için uygulanabilir değil. Ayrıca işteki statülerini ve ücretlerini iyileştirmek isteyen kadınlar için de cazip değil. Bazı devletler ve şirketler kadınların "çifte mesailerinden" yakınmalarını hiç anlamıyor, cinsiyetçi çözümler öneriyorlar. Morgan, örneğin Kübalı lider Fidel Castro'nun bir keresinde, "gün içinde çalışan ama gece evdeki ev hanımlığı rolü için çekici olması gereken kadının yükünü hafifletmek için kuaförlerin akşam açık kalması" önerisinde bulunduğunu söyledi.³⁸

Kadınlar harıl harıl çalışırken devletlerle sektörün onların yükünü hafifletmek için neredeyse hiçbir şey yapmamalarını eleştiren Morgan, kadınlara erkeklerle aynı işi ve sefasını sürdükleri ekonomik güvenceyi sağlamak "Büyük Birader" in çıkarlarına hizmet etmediğinden bu durumun süregittiği sonucuna vardı. Büyük Birader, Birinci Dünyada veya Üçüncü Dünyada yaşıyor olsun, "kenarda duran bir kadın işgücü son derece yararlı bir varlıktır: ucuz, her zaman mevcut, kolaylıkla ve önemsemeden elden çıkarılabilir."³⁹

Sömürgecilik sonrası feministler, gelişmiş ülkelerin geliştirmekte olan ülkelerin genelde ekonomilerini, özeldeyse kadınların payını iyileştirme çabalarını bir dereceye kadar eleştirirler. Düşünür Alison Jaggar, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çoğu sömürgecinin sömürgeleştirdikleri toprakları artan bir maliyet yükü olarak görerek buralardan çekildiğini söyledi. Pek çok Asya, Afrika ve Güney Amerika ülkesi, büyük ölçüde sömürgeci ülkelerin, yetenekli kişiler de dahil, doğal kaynaklarını kurutmak suretiyle onlara yaptıkları yüzünden son derece yoksullaştı. Ardından eski sömürgecilerinden borç almak zorunda kaldılar. 1960'larda faiz oranları görece düşüktü ve vaktiyle sömürgeleştirilmiş pek çok ülke, ekonomilerini nispeten hızlı bir şekilde canlandırabileceklerini ve borçlarını süratle ödeyebileceklerini sanarak Batı'dan büyük miktarlarda borç para aldı. Ne yazık ki, çoğu bunu yapmakta son derece zorlandı. Onlar kalkınmanın yavaş bir süreç olduğunu anlayan kadar, faiz oranları inanılmaz bir şekilde yükselmişti ve borçlarının faizini ödeyemediler.⁴⁰

38 Morgan, *Sisterhood Is Global*, s. 16.

39 A.g.e.

40 Alison Jaggar, "Globalizing Feminist Ethics", *Hypatia* 13 (1998): s. 7-31.

Dünya ekonomik sisteminin çökmesini önlemek için Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası vaktiyle sömürgeleştirilmiş pek çok ülkenin borçlarını yeniden yapılandırdı. Bu planın bir parçası olarak, zarar gören ülkelerin ekonomik yapılarını, küresel ekonomik sisteme entegre olmalarını kolaylaştırmak üzere uyarlamalarını zorunlu kıldılar. Ruether'e göre, yapısal uyum olarak adlandırılan formül katıydı. Aynı zamanda, "yerel para biriminin devalüasyonunu... yerel sanayileri ve tarımı koruyan ticaret engellerinin kaldırılmasını... ulaşım, enerji, telefon ve elektrik gibi kamu sektörü teşebbüslerinin özelleştirilmesini... ve asgari ücret yasalarının, yoksullar için temel gıda, eğitim ve sağlık hizmetleri için devlet desteğinin kaldırılmasını" gerektiriyordu.⁴¹

Dahası, vaktiyle sömürgeleştirilmiş ülkeler, yeniden yapılandırılmış dış borçlarını finanse etmek üzere yeterince döviz kazanmak için Batılı ülkelere mümkün olduğunca çok ucuz mal ihraç etmek veya sınırları içerisinde yer alan büyük ulusötesi şirketlerde ucuza çalışmak veya her ikisini birden yapmak zorundaydı. Neticede, sömürgeleştirilmiş ülkelerin çoğu kendi tüketim mallarını üretemeyip Batı'dan ithal etmek zorunda kalıyordu. Bu mallar sadece maliyetli olmakla kalmıyor aynı zamanda Batı'nın kültürel izini de taşıyordu: Nike spor ayakkabılar, Camel sigaralar, Coca-Cola, Ford otomobiller, Calvin Klein kotlar ve Apple bilgisayarlar. Pek çokları dünyanın McDonalddlaşması denilen bu süreci, vaktiyle sömürgeleştirilmiş bu ülkelerin etkili bir şekilde yeniden sömürgeleştirilmesi olarak görmektedir.⁴²

Maria Mies

Sömürgecilik sonrası feministler, vaktiyle sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki kadınların, Jaggar'ın deyişiyle "Güney'in borçlarının" ceremesini çektiğini ileri sürmektedir.⁴³ Batı'nın "bize yetişebilirsiniz" politikalarının sömürgeleştirilmiş bu ülkelere ziyade eski sömürgecilerin çıkarlarına nasıl da hizmet ettiğini ayrıntılandıran Maria Mies, örneğin Batılı ekonomistlerin, sınırsız büyüme hakkındaki tahminlerinin ger-

41 Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*, s. 4.

42 Bkz. George Ritzer, *The McDonaldization of Society* (Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 2004).

43 Jaggar, "Globalizing Feminist Ethics."

çekliğinden her daim kuşkuluyken sömürgeleştirilmiş halklara gerçekçi olmayan vaatlerde bulunup Batı'daki halklarla aynı yaşam standardını elde edebileceklerini söylediklerini belirtti.⁴⁴ Dünya nüfusunun 2050 yılından sonra on bir milyarı bulacağını ileri süren Mies şunları söyledi: "Eğer bu on bir milyar insanın kişi başına düşen enerji tüketimi Amerikalıların 1970'lerin ortasındaki tüketimi kadar olursa, konvansiyonel petrol kaynağı otuz dört ila yetmiş dört yıl içinde tükenecektir."⁴⁵

Mies, gelişmiş ülkeler sürekli yükselen hayat standartlarını sürdürmekte zorlandığından Batı'nın gelişmekte olan ülkelere kaşıkla verdiğini kepçeyle aldığı tahmininde bulundu. Bilhassa sanayileşmiş ülkelerin gelişmekte olan ülkelerdeki "ortaklarına", imtiyazlı statülerinden feragat ederek, gelişmekte olan ülkelerinkine daha benzer bir duruma düşmeksizin ödeyemeyeceği ekonomik, toplumsal ve ekolojik maliyetleri aktardığını söyledi:

Sömürgeleştirilen ile sömürgeci arasındaki ilişki, hiçbir açıdan ortaklığa dayanmaz, daha ziyade sömürgecinin sömürgeleştirilenle ilişkilerinde baskı ve şiddet uygulamasına dayanır. Bu ilişki aslında birikim merkezlerindeki sınırsız büyümenin sırrıdır. Eğer endüstriyel üretimin tüm maliyetlerinin dışarıya aktarılması mümkün olmasa ve sanayileşmiş ülkelerin kendileri tarafından karşılanması gerekseydi, yani içselleştirilseydi, sınırsız büyümenin ânında son bulması kaçınılmaz olurdu.⁴⁶

Özetle Mies, "yetişme kalkınmasının" iki sebeple uygulanabilir olmadığını vurguladı: (1) tüm insanlığa paylaştırılacak bunca kaynak var ve şu anda eşitsiz bir şekilde dağıtılıp tüketiliyor; ve (2) var olan "sömürgeci dünya düzeninin" mevcut gücünü sürdürmek için, yok etme sözü verdiği ekonomik uçurumu muhafaza etmesi gerekiyor. Örneğin, gelişmiş ülkelerdeki kadınların toplam zenginliği bir ölçüde gelişmekte olan ülkelerdeki kadınların toplam yoksulluğuna bağlıdır. Mies şunları söyledi:

44 Maria Mies, "The Myths of Catching-Up Development", Mies ve Shiva, *Ecofeminism* içinde, s. 58.

45 A.g.e., s. 60.

46 A.g.e., s. 59.

Ancak Asya, Afrika veya Latin Amerika'daki kadınlar zengin ülkelerdekinden çok daha düşük ücretlerle çalışmaya zorlanabildiğinde –ve bu borç tuzağıyla mümkün kılınmaktadır– zengin ülkelerde yeterince sermaye birikebilir; böylece işsiz kadınlara bile asgari gelir garanti edilir; ama dünyadaki tüm işsiz kadınlar bu tarz bir beklentiye giremez. Sömürüye dayalı bir dünya sistemi içerisinde "kimileri diğerlerinden daha eşittir."⁴⁷

"Yetişme kalkınması" planlarının uygulanabilir olmadığını ileri sürmesine ek olarak Mies, tahminlerine göre aynı zamanda cazip de olmadığını belirtti. Batı'nın iyi hayatının, insan ilişkileri göz önüne alındığında aslında çok kötü bir hayat olduğunu ileri sürdü. Batılılar para kazanmakla o kadar meşguller ki birlikte zaman geçiremiyorlar. O kadar gergin ve stresliler ki nihai anlam hisleri neredeyse yok. Mies, Batılıların öldükleri güne kadar her gün anlamsız bir yarış içinde koşturup durduklarını söyledi. Büyük miktardaki maddi varlıkları çocuklarına miras kalıyor ve bu döngü devam edip duruyor.

Mies Batı'yı eleştirirken, gelişmekte olan ülkelerdeki yoksul halkın imrenilecek ilişkiler sürdürdüğünü ve genellikle sabit fikirli Batılı materyalistlerce sergilenenden daha yerinde bir hayat değerleri kümesine sahip olduğunu vurgularken, yoksulların çok yoksul kalmaya devam etmesi gerektiğini kastetmiyordu. Daha çok, para ve iktidar sınırlı olduğundan, durmaksızın ve tek amaç olarak bunların peşine düşülmesinin kaçınılmaz olarak anlaşmazlığa sebebiyet vereceğine işaret ediyordu. Bu bağlamda Mies, Batılı kadınlarla gelişmekte olan ülkelerdeki kadınların birbirlerinin rakipleri olarak görüldüğü bir örnek verdi:

Daha yüksek ücretler almak Küresel Güney'de ihraç konfeksiyon endüstrisinde çalışan Üçüncü Dünya kadınlarının çakana olabilir, ama eğer bu daha iyi ücretleri alırlarsa o zaman Kuzey'deki kadınlar fiyatlarının çok yüksek olduğu gerekçesiyle bu kıyafetleri satın almaktan vazgeçebilir. Dolayısıyla dünya piyasası aracılığıyla birbirine bağlı olan bu iki grup kadının çıkarları çatışmaktadır. Bu ters düşen çıkarlar, kendilerini tüm kadınların iyiliği için çalışıyor

olarak gören feministler için büyük bir sorundur. Görünüşe göre, yoksul kadınların daha fazlasına sahip olması için zengin kadınların daha azına sahip olması gerekir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu dünyanın “zenginleri”nin memnun kalacağı bir mesaj değildir.⁴⁸

İnsan Kaçakçılığı

Sally J. Scholtz ve Shawn Meghan Burn’ün İnsan Kaçakçılığı Konusundaki Görüşleri

Şimdiye kadar sadece metaları –yani nesneleri– içeren işler ve ticaret hakkında konuştuk. Düşünür Sally J. Scholtz’a göreyse, ülkeler arasındaki farklı türde iş ve ticaret biçimleri de insanları –çoğunlukla kadınları ve çocukları– kapsamaktadır. *Feminism: A Beginner’s Guide* adlı eserinde Scholtz şunları belirtti: “İnsan kaçakçılığı, kadınları zorla seks işçisi olarak çalıştırılmak, postayla sipariş edilen gelinler veya ev kölesi olarak kullanılmak üzere hedef almaktadır. Çocuklar da yine bu sebeplerle ama aynı zamanda yasadışı evlat edinme ve çocuk askerler olarak kullanılmak üzere hedef alınmaktadır.”⁴⁹ Küresel piyasada doğal kaynakların ve sanayi ürünlerinin yanı sıra artık insanların da ticaretinin yapılmasını eleştiren Scholtz şunları ileri sürdü:

Cinsel hizmetleri, bedenleri veya vücut parçaları için bazı insanlar alınıp satılıyorsa tüm insanlar haysiyet kaybına uğruyor demektir. Ayrıca insan kaçakçılığının yaygınlaşması hepimizin bir şekilde bundan suçlu olduğu anlamına gelir. Kaçakçılık faaliyetlerinde doğrudan yer almasak da bunu sonlandırmaya çalışmayarak dolaylı olarak göz yumuyor olabiliriz.⁵⁰

Shawn Meghan Burn de insan kaçakçılığına, özellikle fuhuş ve sözde seks turizmine karşı çıkmaktadır. Tıpkı bazı askeri liderlerin “cinsel eğlenceyi” birliklerinin esenliği ve morali için hayati değerde görmesi

48 A.g.e., s. 67.

49 Sally J. Scholtz, *Feminism: A Beginner’s Guide* (Oxford, BK: Oneworld Publications, 2010), s. 147.

50 A.g.e.

gibi, hükümetlerin turizmi ve ekonomilerini desteklemek için fuhşun kadınlar üzerindeki etkisini yok saydığını öne sürdü.⁵¹ İkinci Bölümde belirtildiği üzere, bazı feministler fuhuş sorununu özellikle endişe verici buluyor çünkü pek çok kadın ev hizmetlisi olarak işe alındıklarını düşünürken seks işçiliği tuzağına düşüyor. Gidecekleri ülkeye vardıklarında köle muamelesi görüyorlar. Ya kazançları çok az olduğundan, uçak bileti almalarına yetmediğinden evlerine dönemiyorlar ya da zorla hamûle bırakıldıklarından dönmüyorlar. Utanç içindeki bu kadınlar genellikle oldukları yerde kalıyorlar çünkü ülkelerindeki erkeklerin onlarla evlenmek istemeyeceğini, ya da daha da beteri, onlara kötü muameleyi hak eden "fahişeler" ve "kaltaklar" gibi davranacağını düşünüyorlar.⁵²

Scholtz gibi Burn de bu bağlamda özellikle Tayland'ı öne çıkarıyordu. Tayland'ın, kendilerini içinde buldukları hayattan kurtulmaya yetecek parası olmayan kadınların çalışmasından yılda yaklaşık üç milyar dolar kazandığını belirtti. Burn ayrıca Taylandlı erkeklerin %75'inin fahişelerin hizmetinden faydalandığına, HIV kapma ihtimallerinin en düşük olduğu teorisiyle en genç yaşlardaki kadınları tercih ettiklerine işaret etti.⁵³ Fakat Tayland, küçük yüzölçümüne rağmen en büyük seks işçisi nüfusuna sahip olsa da Burn diğer ülkelerin de bazı fahişelerin karşı karşıya geldiği kötü durumdan sorumlu olduğunu vurguladı:

Seks turistleri geliyor... Avustralya, Kanada, Fransa, Almanya, Japonya, Kuveyt, Yeni Zelanda, Norveç, Katar, Suudi Arabistan, İsveç, Birleşik Krallık ve ABD'den (Seagar 1997). En çok gittikleri yerler Brezilya, Kamboçya, Kosta Rika, Küba, Dominik Cumhuriyeti, Hindistan, Endonezya, Macaristan, Kenya, Fas, Filipinler ve [elbette] Tayland.⁵⁴

51 Burn, *Women Across Cultures*, s. 23.

52 A.g.e., s. 20.

53 A.g.e., s. 23.

54 A.g.e.

Genel Olarak Ulusötesi Feminizm

Her ne kadar ulusötesi feminizmin küresel ve sömürgecilik sonrası feminizmle pek çok ortak özelliği olsa da, Parekh ve Wilcox'a göre, en az üç farklılığı onu diğer ikisinden ayırmaktadır. Birincisi, ulusötesi feminizm kadınlar arasındaki sayısız farklılığa karşı duyarlıdır. "Küresel ataerkiye karşı birleşik bir cephe" oluşturacak kadar güçlü bir "küresel kız kardeşliğin" var olduğunu ileri sürmez. Ulusötesi feministlerin varsaydığı türden bir "dayanışma" daha çok, "somut özgünlüğe duyarlılığın" ve "özdüşünümselliğin" yanı sıra Dördüncü Bölümde tartışılan kesişimsellik metodolojisini gerektirir.⁵⁵ Örneğin gelişmiş ülkelerdeki kadınlar düşük ücretlerle yabancı bir ülkeden gelen yaşlı bakıcısı bir kadın tutabildikleri için, o kadın kendi çocuklarından ayrı yaşamaya ve kendi evinin rahatlığından mahrum kalmaya katlanmak zorundayken bile mutlu olabilirler.

Ulusötesi feminizmin belki de en dikkate değer özelliği, belli aktivist hareketlere dahil olmayı tercih etmesidir. Parekh ve Wilcox, işçilerin sahibi olduğu işletmelerde birlikte çalışan, sendikalarda ittifak olan, adil ticaret örgütleri kuran ve toprak reformu hareketlerini geliştiren kadınların gücünün altını çizdi. Bu tür faaliyetler Kuzey'den ve Güney'den kadınların gerektiğinde bir araya gelmesine, genellikle işleri bittiğindeyse ayrılmalara imkân verir.⁵⁶

Chandra Talpade Mohanty

Ulusötesi feministler kapitalizmin tüm dünyaya yayılması bağlamında milliyet, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve ekonomik sömürü arasındaki bağlara odaklanırlar. Kapitalist hegemonyalara karşı direniş örgütlemeye çabalarken bu hegemonyalarla ulus-devlet arasındaki ilişkiyi sorgularlar. Örneğin küresel feministlerin "Üçüncü Dünya Kadını" kavramını, sanki bu kategorideki tüm kadınlar aynı kültürel deneyimleri paylaşıyorlarmış veya aynı baskı deneyimini yaşıyorlarmış gibi kullanıp tatbik etmesine karşı çıkarlar. Chandra Talpade Mohanty özellikle, Batı feminizminin gelişmekte olan ülkelerdeki kadınların ya-

55 Parekh ve Wilcox, "Feminist Perspectives on Globalization", s. 5.

56 *A.g.e.*

şamlarının maddi ve tarihi heterojenliğini sömürgeleştirmeye yönelik bir dil kullanma eğiliminde olduğunu, böylece bileşik, tekil bir "Üçüncü Dünya Kadını" imgesi –ne kadar gelişigüzel inşa edilmiş olsa da yine de beraberinde Batılı hümanist söylemin yetki veren imzasını taşıyan bir imge– ürettiğini/yeniden sunduğunu yazdı.⁵⁷

Mohanty bu düşüncesini kişiselleştirerek sözlerini şöyle sürdürdü:

Bir yanda imtiyaz ve etnomerkezci evrensellik varsayımlarının diğer yanda Batı'nın egemenliğindeki bir dünya sistemi bağlamında Batılı akademinin "üçüncü dünya" üzerindeki etkisi hakkındaki yetersiz özbilincin, Batılı feministlerin üçüncü dünyadaki kadınlar üzerine çalışmalarının büyük bir bölümünü nitelediğini iddia ediyorum... Son dönemdeki Batılı feminist söylemin büyük bölümünde, üçüncü dünyadaki kadınlara yönelik baskıyı bu şekilde homojenleştirme ve sistemleştirme süreciyle iktidar tatbik ediliyor ve bu iktidarın tarumlanması ve adlandırılması gerekiyor.⁵⁸

Dolayısıyla pek çok ulusötesi feministin bakış açısından, küresel ve sömürgecilik sonrası feministler, kadınların genel ihtiyaçları ve hakları hakkındaki görüşlerine Batılı olmayan kadınları dahil etme çabalarında iyi niyetli olsalar da, bu çabaları sınırlıdır.

Ulusötesi feminizm kadınlar arasında, küresel feminizmin peşinde koşuyor görüldüğü türde dünya çapında ittifaklar kurmaya çalışmaktadır. Ama küresel kız kardeşlik ütöpik idealinin peşine düşmek yerine çok daha az iddialı amaçları vardır. Küresel, sömürgecilik sonrası veya ulusötesi feminist olarak görülebilecek Sally J. Scholtz, insan kaçakçılığını engellemek için gelişmiş bir ülkedeki (Norveç) kadınların, gelişmekte olan bir ülkedeki (Tayland) kadınlarla birlikte çalıştığı bir örnek verdi. Norveçli kadınlar Tayland üniversitelerindeki kadın merkezlerine hibe desteği verdiler, Taylandlı kadınların cebine para koymak için krediler sundular ve "işe alanların" bazılarının niyetleri

57 Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes", *Colonial Discourse and Postcolonial Theory* içinde, ed. Patrick Williams ve Laura Chrisman (New York: Columbia University Press, 1994), s. 334–335.

58 A.g.e., s. 335.

hakkındaki eğitim programlarını finanse ettiler. Buna karşılık Taylandlı kadınlar Norveçli kadınları, "kimi kadınları insan kaçakçılığına karşı diğerlerinden daha savunmasız kılan kültürel gelenekler ve uygulamalar" konusunda eğittiler ve "yoksul kadınların hayatında ne türden alternatiflerin fark yaratacağını anlattılar."⁵⁹ Ayrıca Norveçli kadınlardan Norveç'teki seks ticaretini durdurmalarını istediler ve Norveçli kadınlar bunu yapmaya karar verdiler (bkz. İkinci Bölüm). Norveç, fuhşa yönelik cezaları artırmış, seks alıcılarını ve geliştirmekte olan ülkelere seks işçileri ithal eden işe alma kuruluşlarını hedef alan Avrupa ülkeleri arasındadır.

Küresel, Sömürgecilik Sonrası ve Ulusötesi Feminizmlere Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: Küresel Feminizm Haklar Bahsine Haddinden Fazla Bel Bağlamaktadır

Ne ilginçtir ki, "Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si", "Kadınlara Yönelik Tüm Ayrımcılık Biçimlerinin Ortadan Kaldırılması Konvansiyonu" ve "Birleşmiş Milletler Kadınlara Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılmasına Dair Bildirge"⁶⁰ gibi uluslararası belgelerdeki kadın hakları söylemini insan hakları olarak kullanma eğilimindeki küresel feministlerin aksine diğer pek çok feministin, kadınların sorunlarına yönelik haklar yaklaşımına dair kuşkuları vardır. Onlara göre bu yaklaşım, birinci nesil yurttaşlık haklarına ve siyasi haklara, ikinci nesil ekonomik ve toplumsal haklar karşısında öncelik tanımak gibi müzmin bir eğilim taşımaktadır. Tipik birinci nesil haklar arasında düşünce, eylem özgürlüğüyle baskıdan ve devletin müdahalesinden bağımsızlaşmak yer alırken tipik ikinci nesil haklar arasında gıda, giyecek, barınma, eğitim, sağlık hizmeti, çalışma, dinlenme ve

59 Scholtz, *Feminism*, s. 136.

60 İlk iki belge için, bkz. Susan Moller Okin, "Recognizing Women's Rights as Human Rights", *APA Newsletters* 97, no. 2 (ilkbahar 1998). Son belge için, bkz. "Declaration on the Elimination of Violence Against Women", Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, 85. Genel Toplantı, 20 Aralık 1993, A/RES/48/104, <http://www.un.org/documents/ga/res/48/a48r104.htm>.

makul ücret hakkı yer alır. Bu feministler, eğer kadınlara birinci nesil haklar, ikinci nesil haklara aynı ölçüde özen gösterilmeksizin tanınursa, pek çok kadının gerçekten de içine düştükleri dezavantajlı konumda kalmayı sürdüreceğini söylerler. Örneğin yoksul bir kadının kürtaj hakkına sahip olması, şayet bu hak yalnızca diğer insanların kadının fetüsünü aldırma kararına müdahale etmesini önlüyorsa, pek de bir şey ifade etmez. Kadının aynı zamanda bu prosedürü karşılayacak paraya da ihtiyacı vardır. Ve parası olsa dahi, eğer kararı sonucunda topluluğundan dışlanacak veya reddedilecek, istismar edilecekse veya ekonomik ve sosyal anlamda bağımlı olduğu kocası onu boşayacaksa, kürtaj hakkına sahip olması yine pek bir şey ifade etmeyecektir.

Diğer feministler kimi küresel feministlerin haklar söylemini sadece belirtilen sebeple değil, evrensel addedilerek ayrıcalık tanınan bazı hakların, ABD gibi ülkelerdeki insanların savunduğu değerleri ve çıkarları yansıttığını düşündüklerinden reddederler. Anne Philips evrensel insan hakları beyanlarında özerkliğe atfedilen büyük değerın “Batılı kültürlerin temel meşguliyeti” olabileceğine ve pek çok kadının “kişisel özerklik ve hareketliliğe, aile veya topluluk bağlarından” daha fazla değer vermediğine işaret etti.⁶¹ Bu kadınlar ne geleneğin kısıtlamalarından ne de bir topluluğa ait olmanın beraberinde getirdiği yükümlülüklerden ve sınırlamalardan kurtarılmak isterler. Avustralyalı feminist Chilla Bulbeck, 1980’lerde Washington D.C.’de katıldığı bir kürtaj hakkı yanlısı gösteriye verdiği tepkiyi tarif ederken bu görüşü destekler:

Konuşmacıların ve katılımcıların çoğunun öfkesinden çok etkilenmiştim. Manhattan’dan siyah ve beyaz kadınlardan oluşan sesli bir grup... “Kızgınız, feministiz ve karşınızdayız” sloganını haykırıyorlardı. Robin Morgan bizden “Öfke artı kadınlar eşittir güç” yazılı tişörtler satın alınamızı istedi. Bir pankartta “İkinci Döneminden Önce Bush’u Düşürün” yazıyordu. Kürtaj hakkı yanlısı kadınlarla, yakınarda (düşürülen fetüsleri temsilen...) “masumlar mezarlığı” kurmuş olan kürtaj karşıtı kadınlar arasında hararetli tartışmalar patlak verdi. Avustralya popüler ve entelektüel kültürünü işgal

61 Anne Phillips, “Multiculturalism, Universalism, and the Claims of Democracy”, Molyneux ve Razavi, *Gender Justice, Development, and Rights* içinde, s. 125.

eden bir sürü film, televizyon programı ve akademik kitap yoluyla ABD hakkında derinlemesine bilgi sahibi olduğuma inanarak oraya gittim. Fakat bu denli büyük bir iddia ve öfkenin, sürekli tekrarlanan haklar ve özgürlükler nakaratının beni hırpalayıp uzaklaştırdığını hissettim. Bu feminizm tarzı bana yabancıydı.⁶²

Yine başka feministler, haklar bahsine çok daha temel itirazlarda bulunurlar. Sorumluluklar veya görevler kavramı yerine, normatif olarak haklar kavramına başvurmanın hata olduğunu düşünürler. Onlara göre birinin en azından yaşamını sürdürmeye yetecek kadar gıda hakkı, bir başkasının bunu sağlama sorumluluğuna dayanır. Hatta feminist siyaset kuramcılarından Diane Elson insan haklarının “(anlamli gibi görünen) bu haklardan en iyi şekilde yararlanılmasını sağlayabilecek bir dizi sosyal düzenleme –normlar, kurumlar, yasalar ve imkân veren ekonomik ortam–” talebi olduğunu ileri sürdü.⁶³

İkinci Eleştiri: Küresel Feminizm Kadınların Deneyimlerinin Hususiliğini Gözardı Etmektedir

Küresel feminizm muhtemelen akıl, özerklik, özgürlük ve evrensel ahlaki hakikat gibi değerlerin güvenilirliğini ve meşruiyetini itirazsız kabul eden bir tür Kantçı etiğe dayandığından, bazı eleştirmenler kadınların deneyimlerinin hususiliğini sorunlu bir şekilde gözardı ettiğini düşünür. Tek bir “kadın deneyimi” değil çok çeşitli deneyimler olduğunu iddia ederler. Bu eleştirmenler iyi niyetli küresel feministlerin eylemlerinin, dünyadaki kadınların karşı karşıya kaldığı sorunlara kapsamlı çözümler getirme peşindeyken farkında olmadan, kültürel emperyalizme ve ego temelli paternalizme vardığı suçlamasında bulunurlar. Gelişmekte olan ülkelerdeki kadınların kendileri kadar “özgür” ve “özerk” olmasını isteyen, gelişmiş ülkelerdeki kimi küresel feministler, “özgürlük” olarak addedilenin kültürel olarak belirlendiğini veya “özerkliğin”, eylemlerinin yoksullar üzerindeki etkilerini göz

62 Chila Bulbeck, *Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 5.

63 Akt. *Gender Justice, Development and Rights* Giriş Bölümü, ed., Maxine Molyneux ve Shahra Razavi, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 13.

önünde bulunduramamalarını haklı göstermek için zenginler tarafından yaratılmış bir kurgu olduğunu düşünemezler. Benzer şekilde, Batılı olmayan ülkelerdeki kadınların "çıkarları", "ihtiyaçları" veya "işlevsel insan becerileri" tartışmalarının hepsi, belirli ülkelerdeki belirli kadınlar tarafından karşılaşılan sorunların ilk elden deneyimlenmemiş olmasıyla sınırlıdır. Eleştirmenler, küresel feministler tarafından önerilen çözümlerin, en iyi ihtimalle etkisiz ve en kötü ihtimalle zararlı olmaktan kaçamayacağını söylerler.

Üçüncü Eleştiri: Sömürgecilik Sonrası Feminizm Vaktiyle Sömürgeleştirilmiş Ülkelerdeki Kadınların Asıl Sorunlarını Ele Almamaktadır

Sömürgecilik sonrası feminizmi eleştiren pek çok kişi, onunla küresel feminizm arasında, beyaz olmayan kadınların karşılaştığı benzersiz sorunlara gösterilen ilgi açısından çok az fark görür. Bu eleştirmenler, sömürgecilik sonrası feminizmin başlıca meselesinin, gelişmekte olan ülkelerdeki beyaz olmayan kadınların özgün sorunlarını ele almak veya beyaz olmayan kadınların eylemliliğini kolaylaştırmak yerine proletaryanın kapitalist sömürüsüyle mücadele etmek olduğu iddiasında bulunurlar.

Sömürgecilik sonrası feminizme yönelik bir başka eleştiri, beyaz olmayan kişiler tarafından yazılmış metinleri söylemlerine dahil etmelerinin sadece, (çoğu beyaz olan) sömürgecilik sonrası feministlerin araştırmalarının dikkat çekmesinin yeni ve egzotik aracı olma işlevi gördüğü şeklindedir. Sıradan kadınların anlayamayacağı bir üslupla kaleme aldıkları metinleriyle dünya çapında beyaz olmayan kadınların gündelik sorunlarını ele almakta başarısız olurlar.

Dördüncü Eleştiri: Ulusötesi Feminizm Feminizmin Geleceğine Dayanak Oluşturacak Kadar Güçlü Değildir

Sara Salem'e göre asıl soru, "Güçlü bir ulusötesi feminizm hareketi nasıl yaratılabilir ve feminizmin ne olduğunu, ataerkinin nasıl yıkılabileceğini ifade eden bu feminizm Batılı feministlerin yaptığı hatalardan

nasıl kaçınılabilir?"dir.⁶⁴ Salem genellikle ulusötesi feminizm tasarısının eylemci tabanından ayrıldığını ve düşünüşüne neoliberal kavramlar dahil etmeye başladığını söyledi. Her ne kadar Salem "kesişimsellik" kavramını alkışlasa da, tek başına köklü toplumsal cinsiyet ilişkilerine karşı savaşılabilecek kadar güçlü olduğunu düşünmüyordu.⁶⁵

Ona göre, ne kadar aydınlanmış olursa olsun her feminist için "öz-nenin" tamamen silinebileceğine, bir tür mitolojik "evrensel ve nesnel bilginin" ortaya çıkacağına inanmak naifliktir.⁶⁶ Feministlerin bu ontolojik "aşıkâr gerçeği" düşünüşlerinden çıkarmaları ve yerine "eleştirel sınır düşünmeyi" –Batı emperyalizminin kalıntılarını yok edecek kadar güçlü bir düşünüş– koymaları gerekmektedir.⁶⁷ Salem özel olarak şu yorumda bulundu:

Kadınların kişisel özgürlüğüne engel olarak "kültürü" inşa etmek, insan özneye dair liberal bir kavrayış ortaya koyar. Bu kavrayışta –kişisel, bireysel düzeyde– özgürlük, özellikle kayda değer biçimde, hem yerel hem de küresel etmenlerden etkilenen siyasi, ekonomik ve toplumsal etmenleri dikkate almaksızın kültürel pratiklerin (örneğin sati geleneği veya klitorektomi) ortadan kaldırılmasının doğrudan sonucu olarak görülür.⁶⁸

Okurlarına, düşünmeye gerçekten ulusötesi bir yaklaşım örneği sunma çabasıyla Salem, kadınların eğitimi meselesine odaklandı. Böyle bir yaklaşımın bizi, eğitimle ne kastettiğimizi, bu anlayışın hangi bilgi türlerine ayrıcalık tanıdığını ve Küresel Güney'deki kadınlara eğitim ve istihdam sağlamanın nasıl "en başta onları yeni türde baskıcı ilişkilerle karşılaştıkları küresel kapitalist üretim ve tüketim ekonomisine bağlaması olmak üzere, aynı zamanda genellikle araştırılmayan pek çok yapısal etkisi bulunduğunu" sorgulamaya iteceğini söyledi.⁶⁹

64 Sara Salem, "Decolonial Intersectionality and a Transnational Feminist Movement", *Feminist Wire*, 17 Nisan 2014, <http://www.thefeministwire.com/2014/04/decolonial-intersectionality>.

65 A.g.e.

66 A.g.e.

67 A.g.e.

68 A.g.e.

69 A.g.e.

Salem'e göre ulusötesi, küresel ve sömürgecilik sonrası feminizmlerin hepsi de doğru yoldadır ama daha gidecek uzun, zaman zaman zorlu yolları vardır.

Sonuç

Dünyanın tüm kadınları arasında bağlar kurmaya çabalayan Robin Morgan *Sisterhood Is Global* adlı kitabında, neticede kadınların birbirinden aslında o kadar da farklı olmadıklarını vurguladı. Morgan kadınların "farklılık konusunda birbirlerine *samimi* sorular" sorması durumunda, aynı şeyi –yani bir benlik ("kendini tanımlama", "kişiliğini ifade etme", "kendini gerçekleştirme", "benlik algısı", "kendi olma hakkı")– aradıklarını keşfedeceklerini ifade etti.⁷⁰

Morgan'ın işaret ettiği noktayı daha da ayrıntılandıran Elizabeth Spelman, küresel, sömürgecilik sonrası ve ulusötesi feministlerin birbirlerine sorabilecekleri türdeki samimi soruları şöyle sıraladı: "İrk, kültür, sınıf, etnik köken açısından farklı olduğum kadınlar hakkında ne biliyorum ve ne bilebilirim?", "Baskı yapanlar ırkçılığı veya diğer baskıları ortadan kaldırmak istediğinde ne olur?", "Ötekiler hakkında, halihazırda eksikliği hissedilen bilgileri edinmeye nasıl başlarlar?"⁷¹

Spelman, bu sorulara cevap bulmanın pek çok yolu arasında şunları sayar: "Kitap okumak, ders almak, gözlerini veya kulaklarını sahip olunan farkındalık araçlarına açmak, hakkında bilgi edinmek istediğin kişiler tarafından planlanan ve düzenlenen konferanslara gitmek ve çok müdahaleci olmamak."⁷² Diğer yollar arasında, öteki kadınların hayatının neye benzediğini hayal etmeye çalışmak ve itici ve tehdit edici görünenler de dahil farklılıklara hoşgörülü olmak yer alır.

Ne ilginçtir ki Spelman daha sonra düşüncesini bazı ustaca ayırımlarla rafine etti. Bir başka kadının hayatını sadece hayal etmekle gerçekten algılamak arasında fark olduğunu söyledi.

70 Morgan, *Sisterhood Is Global*, 5 (vurgu Morgan'a ait).

71 Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1998), s. 178.

72 A.g.e., s. 178–179.

Birini algılarken, sürekli yeni bilgiler edinmeye, hareketlerimi buna göre uyarlamaya ve yaptığından hoşlansam da hoşlanmasam da o kişinin yaptığı şeye cevaben hislerimin gelişmesine hazırlıklı olmak zorundayım. Onu sadece hayal ettiğimdeyse, gerçekliğinin bana dayattığı taleplerden kaçabilir ve bunun yerine zihnimde onu sahip olabileceğim bir şekilde kurar, onu asla karşılık vermeyen biri veya bir şey, bana hiçbir zorluk çıkarmayan, arzularına gerçek bir insandan çok daha fazla uyan biri yaparım.⁷³

Spelman hayal etme eylemleriyle algılama eylemleri arasındaki farkı belirlemeye ek olarak ikinci bir önemli farktan, birinin fikrini hoş görmekle hoş karşılamak arasındaki farktan bahsetti. Bir bakış açısını yalnızca hoş görmenin, kişinin kendi bakış açısının ciddi bir eleştirisi olarak onu bilfiil araştırmak anlamına gelmediğini ileri sürdü. Eğer sana sadece hoşgörü gösteriyorsam, gerçekten kendimi değiştirmeye açık değilimdir. Senin arkadaşın olmaya hazır değilim; sadece düşmanın olmak istemiyorum. Aksine eğer seni hoş karşılıyorsam, buyur ediyorsam, kendimi gerçek bir değişim olasılığına açmışım demektir. Şimdiki benliğimi iyileştirmeye, hatta dönüşmeye ihtiyacı olan bir benlik olarak görme istekliliğimi ifade etmiş olurum.

Dördüncü Bölümde bahsedilen, Maria Lugones ile beraber yazdığı diyalojik denemede Spelman, yeterli (yani çokkültürlü, küresel ve sömürgecilik sonrası) bir feminist teori geliştirmek için, çok çeşitli pek çok kadının bunu birlikte oluşturması gerektiğini vurguladı. Lugones Spelman'ın önerisine, bazı zorluklara işaret ederek cevap verdi. Feminist düşüncede varlığı kabul gören otoriteler tarafından vaktiyle marjinalleştirilmiş kadınların şimdi daha iyi bir feminist teori yaratmak için onlara katılmak isteyip istemeyeceğini sordu. Belki vaktiyle marjinalleştirilmiş bu kadınlar kendi teorilerini, kendi sesleriyle, genellikle ortaklaşa yürütülen projelere eşlik eden sıkıntıları çekmeksizin oluşturmayı tercih edeceklerdi.

Lugones, egemen feminist otoritelerin "ötekilerin" görüşüne ani ilgisinin ardında yatan sebepler hakkında endişeliydi. Sebep, "kendini geliştirmek veya büyümek, ötekinin zengin 'farklılığını' yararına kul-

73 A.g.e., s. 181.

lanmak" anlamında kişisel bir çıkar mıydı? Yoksa, bir o kadar kötü şekilde sebep, asaletten ileri gelen bir eylem veya hakiki sevginin güçsüz bir ikamesi olarak anlaşılan safi görev hissiyatı mıydı?⁷⁴ Lugones sözlerine, eğer varsa bu tür sebeplerin, kuram oluşturmakta beyaz kadınların/Birinci Dünya kadınlarının, beyaz olmayan/Üçüncü Dünya kadınlarıyla tam anlamıyla ortak olmasını imkânsız kılacağını söyleyerek devam etti. Kadınları yirmi birinci yüzyılın zorluklarına dayabilecek kadar güçlü feminist bir teori dokumak için bir araya getirebilecek tek güdünün, arkadaşlık kurma arzusu olduğunu vurguladı. Bir kadın bir başka kadının arkadaşı olmak istemedikçe, diğer kadının "öteki" olarak değil bir benlik olarak orada hayatını nasıl yaşadığını hayal etmek veya anlamak için, o kadının dünyasına seyahat edecek ruhsal enerjiyi toplayamayacaktır. Bu nedenle Spelman ve Morgan'ın yanı sıra Lugones'e göre de küresel, sömürgecilik sonrası ve ulusötesi feministlerin başlıca görevi, kadınların nasıl arkadaş olacaklarını öğrenmelerine yardım etmektir.

bell hooks, Audre Lorde, Iris Marion Young ve Nancy Caraway de dahil pek çok düşünür Morgan'ın, Spelman'ın ve Lugones'in çokkültürlü ve küresel feminizmin asıl hedefi konusundaki görüşlerine katılmadıklarını ifade etmişlerdir. Her ne kadar hooks ve Lorde bazen yazılarında kız kardeşlik dilini kullanmış olsalar da, onlar için bu kavram kişisel olmaktan çok politiktir. Kadınlar ancak eğer gerçekten farklılıklarıyla yüzleşmek istiyorlarsa siyasi yoldaş olmak anlamında kız kardeş olabilirler. Hayal etmek, algılamak, hoş görmek ve hoş karşılamak gittiği yere kadar iyidir, ama farklılıklarla yüzleşmek, öfkelen-dirilmek ve utandırılmak gibi çok daha acılı eylemler gerektirir. hooks "burjuva kadınların kurtuluşu" kız kardeşliğiyle, sömürgecilik sonrası, küresel ve ulusötesi feminist kız kardeşlik arasında fark olduğunu vurguladı. Birincisi kadınların birbirlerini "desteklemelerine" odaklanırken destek burada "zayıf bir yapı için destek veya temel" görevi görür ve kadınlar "müşterek mağduriyetlerini" vurgulayarak birbirle-

74 Maria Lugones ve Elizabeth Spelman, "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for the Woman's Voice", *Feminist Philosophies* içinde, ed. Janet A. Kourany, James Sterba ve Rosemarie Tong (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1992), s. 333-389.

rine "sınırsız onay" verirler.⁷⁵ İkincisi bu duygusal kız kardeşlik türünü reddeder ve bunun yerine, kadınların birbirlerinin farklılıklarıyla yüzleşmeleriyle ve savaşımlarıyla başlayıp tam da bu aynı farklılıkları ortak hedeflerine doğru "olumlu ilerleyişlerini hızlandırmak" için kullanılmalarıyla sonuçlanan türden bir kız kardeşlik önerir. hooks şu açıklamada bulunur:

Kadınların dayanışma hissetmek için farklılığı ortadan kaldırması gerekmez. Baskıya son vermek üzere eşit olarak savaşmamız için aynı baskıya maruz kalıyor olmamız gerekmez... Ortak çıkarlar ve inançlarla birleşmiş, çeşitliliğin değerini biliyor olmaktan ötürü birleşmiş, cinsiyetçi baskıya son verme mücadelemizde birleşmiş, siyasi dayanışmayla birleşmiş kız kardeşler olabiliriz.⁷⁶

Lorde da kadınların farklılıklarını aşmaya çalışmak yerine sürdürmenin önemini vurguladı. Örneğin feministlerin birlikte çalışmak için birbirlerini sevmeleri gerekmediğini ileri sürdü.⁷⁷ Aynı şekilde Young da, her ne kadar kadınların düşman olmaması gerekse de, arkadaşlık kurmalarının da beklenmemesi gerektiğini belirtti. Birbirine saygılı "yabancılar" olmakla yetinmelidirler.⁷⁸

Topluluk ve aile dilinin homojenleştirici, konformist eğilimlerini reddeden Young feministlerin, dünyaları onlarınkinden çarpıcı şekilde farklı kadınlarla "kız kardeş" ve "arkadaş" olmaya çalışmamaları gerektiğini ileri sürdü. Nancy Caraway'ın belirttiği üzere Young'a göre, "ortak öznelilik idealinde ısrar etmek... istenmeyen siyasi sonuçlara yol açar."⁷⁹ Young tekrar tekrar feministlere, "insanların özdeşleşmedikleri kişilere saygı duymasını zorlaştırmak somut anlamında fark-

75 bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984), s. 404.

76 A.g.e.

77 Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Freedom, CA: Crossing Press 1984), s. 11.

78 Iris Marion Young, "The Ideal of Community and the Politics of Difference", *Feminism/Postmodernism* içinde, ed. Linda J. Nicholson (New York: Routledge, 1990), s. 308.

79 Nancie Caraway, *Segregated Sisterhood: Racism and the Politics of American Feminism* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1991).

lılıkları inkâr ettiğinden... ötekilerle karşılıklı kabul ve özdeşleşme" arzusuna güvenmemeleri çağrısında bulundu.⁸⁰ Caraway Young'ın küresel, sömürgecilik sonrası ve ulusötesi feministlerin kız kardeşler veya arkadaşlar olmak istememeleri gerektiğini, çünkü böyle arzuların "feminizmde heterojenlik ilkesel çağrımıza ters düştüğünü" ileri sürdüğünü söyledi.⁸¹

Dostane kız kardeşlikle siyasi dayanışma bağlamındaki kız kardeşlik arasındaki tercih önemlidir. Küresel, sömürgecilik sonrası ve ulusötesi feministlerin gelecekte bu tercihi kesin olarak yapmaları gerekebilir, ama şimdilik, siyasi ittifakların kadınların kişisel arkadaşlıklar kurmaları için fırsat yarattığı şeklindeki karma yaklaşımda uzlaşmış gibi görünüyor. Bu bağlamda Aristoteles'in feministler açısından şaşırtıcı şekilde iyi bir tavsiyesi vardı. Antik Yunan filozofuna göre üç tür arkadaşlık vardır: birbirine faydalı kişiler arasındaki arkadaşlık (örneğin, profesyonel iş arkadaşları ve iş ortakları); aynı şeylerden zevk alan kişiler arasındaki arkadaşlık (örneğin içki arkadaşları ve dans partnerleri); ve anlamlı hedeflerle görevleri paylaşan kişiler arasındaki arkadaşlık (örneğin, kıtlıkla mücadele çalışanları ve baskıya karşı savaşıyan kadınlar). Bu üç arkadaşlık türünden sonuncusu feministlerin, tüm çeşitliliğiyle kadınlara özgürlük ve eşitlik sağlanması hedeflerine ulaşmalarında en merkezi olandır.⁸²

Tartışma Soruları

1. Beyaz feministlerin beyaz olmayan kadınlarla dayanışma uğruna "beyaz ayrıcalığından" vazgeçmeleri mümkün müdür? Neden mümkündür veya neden değildir?
2. Batılı olmayan kadınlara ve onların bakış açılarına değer vermek ve onları daha geniş sosyopolitik bağlama dahil etmek için kadınlar birlikte nasıl çalışabilirler?

80 Young, "The Ideal of Community and the Politics of Difference", s. 311.

81 Caraway, *Segregated Sisterhood*, s. 206.

82 W. D. Ross, *Nichomechean Ethics*, J. D. Urmson tarafından gözden geçirilmiş, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* içinde, ed. Jonathan Barnes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), Cilt 2, Kitap 8 ve 9.

3. Kimi kadınların diğerlerinden daha eşit olduğu görüşünü açıklayınız. Bazı kadınların –öteki, marjinalleştirilmiş kadınları (veya hatta erkekleri) görmezden gelerek– hem varlıklı olmaya devam edip hem de kendilerini hakiki feministler olarak görmeleri mümkün müdür? Neden mümkündür veya neden değildir?
4. Evrensel insan hakları söylemi nasıl aslında evrensel olarak kadınların yararına olmayabilir? Size göre, tüm kadınların eşit şekilde değerli olmasını mümkün kılmak için daha iyi bir yaklaşım var mıdır?
5. ABD dışındaki kadınların statüsünden ve mücadelelerinden ne kadar haberdarsınız? Bu konudaki farkındalığınızın veya bilgisizliğinizin kökenlerini açıklayınız.

Psikanalitik Feminizm

Ülke içindeki ve dışındaki liberal, radikal (liberter ve kültürel), Marksist/ sosyalist ve beyaz olmayan kadın feministler, toplumun siyasi ve ekonomik yapılarından ve/veya cinsel ve üreme ilişkilerinden, rollerinden ve pratiklerinden kaynaklanan kadınlara yönelik baskıya dair çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Liberal feministler, kadınlara erkeklerle aynı haklarla fırsatların tanınmasının, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortadan kaldırmak için yeterli olabileceğini iddia ediyorlardı. Radikal feministlerse buna katılmıyor ve şayet hedef toplumsal cinsiyet eşitliğiye, önce erkeklerle kadınların cinsel ve üreme haklarıyla sorumluluklarının irdelenmesi gerektiğinde ısrar ediyordu. Radikal-liberter feministler kadınların sadece doğal üreme ve biyolojik annelik yüklerinden değil aynı zamanda erkeklere genellikle kadınlara tanınmayan cinsel özgürlükler veren cinsel çifte standart kısıtlamalarından da kurtarılması gerektiğini iddia ettiler. Radikal-kültürel feministler buna katılmayarak kadınların gücünün, eşsiz üreme rolünden kaynaklandığını ileri sürdüler. Tüm çocuklar kadınlardan doğar; kadınlar olmazsa çocuk doğmaz. Radikal-kültürel feministler ayrıca eril cinsel davranışın kadınların öykünmesine değer olmadığını; çünkü erkeklerin sıklıkla seksi, sevgi ve bağlılıktan çok kontrol ve tahakküm aracı olarak kullandığını vurguladı. Ayrıca Marksist ve sosyalist feministler, kapitalist ekonomik yapılar yok edilmedikçe insanların iki karşıt sınıf –zenginler ve yoksullar– olarak bölünmeye devam edeceğini ve erkeklerden çok kadınların kendilerini yoksulların saflarında bulacağı varsayımında bulundular. Son olarak beyaz olmayan kadın feministler, ABD’de veya dünyanın başka bir yerinde olsunlar, pek çok baskı biçiminin keşiştiği hatları vurguladılar; bu, günümüzde feministlerin her kadın grubuna eşit saygı ve özen göstermek üzere ustalıkla haritalandırması gereken bir alandır.

Halihazırda ele alınmış tüm feminist düşünürlerin aksine psikanalitik feministler, kadınların hareket biçimlerinin temel açıklamasının, ruhlarının derinliklerinden, özellikle kadın olarak kendilerine dair düşünme biçimlerinden kaynaklandığını savunuyorlardı. (sy. 20'de tartışılan) Pre-Ödipal ve Ödipal evreler gibi Freudcu kavramlara ve/veya (258, 259 ve 260. sayfalarda tartışılan) Sembolik düzen gibi Lacancı kurgulara dayanan psikanalitik feministler, toplumsal cinsiyet kimliğinin, dolayısıyla toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, bir dizi bebeklik ve erken çocukluk deneyiminden kaynaklandığını ileri sürerler. Çoğu ancak psikanaliz yoluyla erişilebilir olan bu deneyimler, psikanalitik feministlere göre, bireylerin kendilerini erkeksi veya kadınsı olarak görmelerinin, kendilerini oğlanlar veya kızlar olarak düşünmelerinin nedenidir. Ayrıca aynı deneyimler, toplumun "erkeksi" şeyleri "kadınsı" şeylerden öncelikli tutmasının da nedenidir. Ataerkil olmayan bir toplumun erkeksilik ile kadınsılığı farklı şekilde inşa edip değer vereceğini varsayan psikanalitik feministler, bebeklik ve erken çocukluk deneyimlerimizi değiştirmemiz veya daha radikal bir şekilde kendimizi ayrı ayrı toplumsal cinsiyet(ler)imize göre tanımlamamıza neden olan dilsel yapıları dönüştürmemiz tavsiyesinde bulunurlar.

Sigmund Freud Ekseninde Klasik Psikanalitik Düşünce

Her ne kadar Sigmund Freud feminist değildiyse de, pek çok psikanalitik feminist onun yazılarında, kadınlara yönelik baskının nedenlerinin ve sonuçlarının nasıl daha iyi anlaşılacağına dair ipuçları bulmuştur. Freud'un psikoseksüel gelişim hakkındaki teorileri, on dokuzuncu yüzyıl sonunda Viyana'daki çağdaşlarını, geleneksel olarak tabu olan konuları (örneğin homoseksüellik, sadizm, mazoşizm, oral ve anal seks) ele almasından ziyade tüm cinsel "sapmaların", "varyasyonların" ve "sapkınlıkların" açıkça normal insan cinselliğinin gelişimindeki aşamalar olduğunu kuramlaştırmıştı. Ötörü rahatsız etti.¹ Freud'a göre, çocuklar farklı psikoseksüel gelişim aşamalarından geçerler ve yetişkin olarak toplumsal cinsiyet kimlikleri, bu süreci ne

1 Sigmund Freud, *Sexuality and the Psychology of Love* (New York: Collier Books, 1968).

kadar iyi veya kötü geçirdiklerini yansıtır. Bir başka deyişle erkeksilik ve kadınsılık, cinsel olgunlaşmanın ürünüdür. Eğer oğlanlar ve kızlar “normal olarak” gelişirse, onlardan beklenen erkeksi ve kadınsı özellikleri sergileyen erkekler ve kadınlar olacaklardır.

Freud’un cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye dair görüşlerinin kuramsal temellerini, *Three Contributions on the Theory of Sexuality* adlı eserinde buluruz.² Bu çalışmada Freud, psikoseksüel gelişim teorisini ayrıntılarıyla açıklamaktadır. Freud’un döneminde yetişkinler cinsel eylemi, üreme amaçlı jenital cinsellikle (heteroseksüel cinsel ilişkiyle) bir tuttuğundan çocukların aoseksüel olduklarını düşünüyorlardı. Bu görüşü naiflik olduğunu söyleyerek reddeden Freud, çocukların cinsel ilgileri olmaması şöyle dursun, her türden cinsel davranışta bulunduklarını ileri sürdü. Çocukların cinselliğinin “çokbıçimli sapkın tabiatı” –yani bebek açısından tüm bedeninin, özellikle girintilerinin ve çıkıntılarının cinsel bölge– olduğunu öne sürdü. Bebek bir dizi gelişim aşamasından geçerek bu tür “sapkın” cinsellikten “normal” heteroseksüel jenital cinselliğe doğru ilerler. Oral dönemde bebek, annesinin memesini veya kendi başparmağını emmekten haz alır. Anal dönemde iki veya üç yaşındaki çocuk, dışkı kontrolüyle bağlantılı hislerden zevk alır. Fallik dönemde üç veya dört yaşındaki çocuk, jenital organlarının haz kaynağı olduğunu keşfeder ve Oidipus kompleksini ya halleder ya da halledemez. Altı yaş civarında çocuk, açık cinsellik sergilemeyi bırakır ve cinsel dürtülerinin canlandığı jenital döneme girdiği ergenlik çağına dek süren gizil dönem başlar. Bu dönemde her şey normal giderse, genç ergenin (Freud’un farklılaşmamış cinsel enerji olarak tanımladığı) libidosu, otoerotik ve homoerotik uyarılmadan uzaklaşıp dışarıya, karşı cinse yönelecektir.

Freud sözü edilen psikoseksüel dramadaki kritik ânın, çocuğun Oidipus kompleksini başarıyla çözüme kavuşturmaya çalıştığı sırada ortaya çıktığını vurgular. Sadece oğlanların penisinin olmasının, oğlanlarla kızların psikoseksüel gelişimini temelden etkilediğini ileri sürüyordu. Oğlanın Oidipus kompleksi, onu besleyen annesi olduğundan,

2 Sigmund Freud, *Three Contributions to the Sexual Theory*, çev. A. A. Brill (New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1910; New York, Bartleby.com. 2010), <http://www.bartleby.com/278>.

annesine olan doğal bağılılığından kaynaklanır. Oğlan annesine yönelik hisleri dolayısıyla, ona sahip olmak –onunla cinsel ilişki kurmak– ve annesinin ilgisi konusunda rakibi babasını öldürmek ister. Ancak Freud, oğlanın babasına duyduğu nefretin aynı zamanda ona duyduğu sevgiyle hafiflediğini ekler. Oğlan babasının onu sevmesini istediğinden, onun yakınlığı için annesiyle rekabet eder, annesine karşı husumeti giderek artar. Bununla beraber oğlan halen annesine sahip olmak ister ve babası tarafından cezalandırılma korkusu olmasa onu babasından almaya kalkışır. Ya annesini ya da başka bir kadını çıplak gördüğü varsayılan oğlan, bu penissiz yaratıkların, bizzat babası tarafından iğdiş edilmiş olduklarını düşünür. Bu düşünceyle sarsılan oğlan, annesine duyduğu arzuyla hareket etmeye cüret ederse babasının onu da iğdiş edeceğinden korkar. Bu nedenle oğlan annesiyle arasına mesafe koyar, bu onu cinsel gizil döneme sevk eden acı verici bir süreçtir.³

Gizil dönemde oğlan, Freud'un süperego dediği şeyi geliştirmeye başlar. Süperego, oğlanın babasının değerlerini içselleştirmesi olduğu kadar ataerkil toplumsal bir bilinçtir de. Oidipus kompleksini başarılı bir şekilde çözen oğlan çocuk, son derece güçlü bir süperego geliştirir. Anne sevgisinden (iğdiş edilme korkusundan kaynaklansa da) vazgeçmesi sırasında, babasının otoritesine nasıl boyun eğeceğini öğrenir. Oğlan çocuk kendi kadını için sırasını beklerken geçici olarak id'ini (dürtülerini) süperegosuna (toplumsal kısıtlamaların sesine) tabi kılar. Oidipus kompleksi travması ve iğdiş edilme korkusu olmasa oğlan çocuk, olgunlaşıp uygun zamanda uygarlık meşalesini babasından devralmaya hazır, istekli ve muktedir bir erkeğe dönüşmez.

Freud'a göre dişilerin Oidipus kompleksi deneyimi, erkeklerinkinden çarpıcı şekilde farklılık gösterir. Oğlan çocuklarda olduğu gibi kız çocuğun da ilk sevgi nesnesi annesidir. Ama sevgi nesnesinin hayatı boyunca bir kadın olmaya devam edeceği varsayılan tipik oğlan çocuğun aksine, tipik kız çocuk bir kadını arzulamaktan bir erkeği –başlangıçta babasını ve daha sonra onun yerini alan diğer erkekleri– arzulamaya geçmek zorundadır. Freud'a göre, dışiden erkek sevgi nesnesine geçiş, kız çocuğun penisi olmadığını, iğdiş edilmiş olduğunu fark etmesiyle başlar:

3 A.g.e., s. 192.

Onlar [kız çocuklar] erkek kardeşinin veya oyun arkadaşının penisini fark ederler, çarpıcı bir şekilde görünür ve büyüktür, bunu hemen kendi küçük ve göze çarpmayan organlarının (klitoris) daha üstün muadili olarak kabul ederler ve o andan itibaren penis hasedinin kurbanı olurlar.⁴

Kafası eksikliğiyle sözümona meşgul olan kız çocuk bir şekilde annesinin de penisini olmadığını keşfeder. Annesinin görüntüsüyle çılgına dönen kız, annesiyle bu ortak eksikliğini telafi etmek için babasına döner. Ancak annesine yüz çevirirken inanılmaz bir kayıp hissi yaşar. Freud, sevgi nesnesini kaybeden her insan gibi kız çocuğun da bir şekilde terk edilmiş sevgi nesnesine dönüşmeye çalışacağını ileri sürer. Bu nedenle kız çocuk babasının nazarında annesinin yerini almaya çalışır. Sonuçta sadece annesinin sözde daha aşağı bir varlık olması dolayısıyla değil aynı zamanda babasının yakınlığı konusunda rakibi olduğundan annesinden nefret etmeye başlar. Kız çocuk önce babasının penisine sahip olmak ister ama yavaş yavaş çok daha değerli başka bir şeyi –ona göre nihai olarak penisin yerini alan şey olan bir bebek– arzulamaya başlar.⁵

Freud, tam da kız çocuk bir kadını (annesini)⁶ sevmeyi bırakıp bir erkeği (babasını) sevmeye başlamak zorunda olduğundan, onun için normal yetişkin cinselliğine ulaşmanın oğlan çocuk için olduğundan çok daha zor olduğunu varsayıyordu. Bu şekilde sevgi nesnesinin tamamen değişmesi, kız çocuğun “erkeksi” klitoris yerine “kadınsı” vajinadan cinsel haz almasını gerektirir.⁷ Freud, fallik dönemden önce kız çocuğun aktif cinsel amaçları olduğunu da varsayıyordu. Oğlan çocuk gibi o da annesine cinsel olarak sahip olmak ister, ama klitorisleriyle. Freud, eğer fallik dönemi başarıyla atlarsa, kız çocuğun artık bu arzuyu duymaksızın gizil döneme gireceğini ve jenital hassasiyet ergenlikte yeniden ortaya çıktığında artık klitorisini aktif olarak kullanmayı istemeyeceğini belirtti. Bunun yerine kız çocuk klitorisini, otoerotik mas-türbasyon veya heteroseksüel cinsel ilişkiye hazırlıkta ön sevişmenin

4 A.g.e., s. 187–188.

5 Sigmund Freud, “Femininity”, *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis* içinde, çev. ve ed. James Strachey (New York: W. W. Norton, 1966), s. 542.

6 A.g.e., s. 593–596.

7 A.g.e., s. 580.

bir parçası olarak pasif şekilde kullanmakla yetinecektir. Ama Freud, klitorisi duyarsızlaştırmak kolay olmadığından kız çocuğun ya lezbiyen olarak aktif klitoral evreye geri gitme veya klitorisini bastırmaktan yorulup cinsellikten tamamen vazgeçme olasılığının her zaman olduğunu belirtti.

Penis hasedinin ve annenin reddedilmesinin uzun vadeli olumsuz sonuçları, kız çocuğu için frijittlik ihtimalinin ötesine geçer. Freud kız çocuğun Oidipus kompleksinden zorlu geçişinin, büyüyüp kadın olma yolunda ilerlerken onda istenmeyen birkaç toplumsal cinsiyet özelliğinin izini bıraktığını düşünüyordu. Birincisi, aktiften pasif cinsel amaçlara geçerken narsisistik olur. Freud kız çocukların sevmekten çok sevilmek çabasında olduklarını söyledi; bir kız çocuğu ne kadar güzelse beklentisi ve talepleri o kadar artar. İkincisi, gösterişçi olur. Doğuştan gelen penis yokluğunu telafi etmek için kız çocuk, sanki genel olarak güzel görünmesi penis eksikliğini bir şekilde telafi edecekmiş gibi bütünüyle fiziksel görünüşüne odaklanır. Son olarak kız çocuk abartılı bir utanç hissinin kurbanı olur. Freud, kız çocukların “iğdiş edilmiş” bedenlerinin görünüşünden çarşaflarının altında giyinip soyunmakta ısrar edecek kadar çok utanmalarının yaygın bir durum olduğunu söyledi.⁸

Freud kadınlarda narsisizm, gösteriş ve utanç her ne kadar kötü olsa da, karaktere dair bu kusurların, kadınların cinsiyet olarak aşağı konumundan en çok sorumlu olanlara kıyasla önemsiz kaldığını ileri sürdü. Daha önce tartışıldığı üzere, oğlan çocuğun iğdiş edilme korkusu, Oidipus kompleksini başarılı bir şekilde çözmesini, tamamen babanın kurallarına teslim olmasını sağlar. Bunun aksine kız çocuğun böyle bir korkusu olmadığından –zira gerçekten kaybedecek bir şeyi yoktur– Oidipus kompleksi dönemini yavaş geçirir, babasının kurallarına karşı koyma süresi belirsizdir.⁹ Freud, kız çocuğun iğdiş edilme tehdidi hissetmemesinin hem iyi hem de kötü olduğunu söyledi; çünkü kız çocuğu ancak babanın değerlerini tam anlamıyla içselleştirmeye zorlanarak bilinçaltını yöneten kuvvet olan id’in hayvani dürtülerini kontrol altında tutan güçlü bir süperegö geliştirebilir. Kadınlar babanın

8 A.g.e., s. 596.

9 Freud, *Sexuality and the Psychology of Love*, s. 191.

kurallarına direnmeye devam ettikçe sözümona süperegönün uygarlaştırmacı kuvvetlerine erkeklerden daha az itaat ederler. Neticede, kadınların ahlaken aşağı olmalarının sebebi, kız çocukların penis eksikliğine kadar götürülebilir. Kız çocukların iğdiş edileceklerinden endişelenmelerine gerek olmadığından, kalpleri akıllarınca yönetilen, kurallara boyun eğen itaatkârlara dönüşmeye oğlanlar kadar hevesli değillerdir.

Dorothy Dinnerstein, Nancy Chodorow ve Juliet Mitchell Ekseninde Freud'a Yönelik Anglo-Amerikan Eleştiriler ve Sahiplenmeler

Penis hasedi ve bununla bağlantılı düşünceler, kadınları o kadar kalarayan bir portre çiziyordu ki pek çok feminist, geleneksel Freudcu teoriye öfkeliydi ve öfkeli olmaya devam etmektedir. 1970'lerde son derece farklı gündemleri olan feministler –örneğin Betty Friedan¹⁰, Shulamith Firestone¹¹ ve Kate Millett¹²– Freud'u ortak hedef haline getirdiler. Kadınların toplumsal konumlarının ve erkeklerle nazaran güçsüzlüklerinin dışı biyolojisiyle pek de alakası olmadığını, daha çok kadınlığın toplumsal inşasıyla alakalı olduğunu iddia ettiler. Ayrıca Freud'un cinsellik teorisinin, doğru olsaydı bile, sadece burjuva, heteroseksüel, Avrupa merkezli insanlar için geçerli olduğunu belirttiler. Buna karşılık 1970'lerde aralarında Dorothy Dinnerstein ve Nancy Chodorow'un bulunduğu diğer feministler, Freud'un metinlerini yeniden yorumlamaya çabaladı. Özellikle Dinnerstein ve Chodorow, psikoseksüel gelişimin Ödipal evresine daha az ve pre-Ödipal evresine daha fazla odaklanarak, cinsellik ve toplumsal cinsiyet konusuna Freud'unkinden daha iyi bir açıklama getirebileceklerini savundular. Dinnerstein ve Chodorow, toplumun kadınların aşağı ve erkeklerin üstün olmasına dair görüşlerinin çoğunun, toplumdaki annelik işinin hepsini veya çoğunu kadınların yapıyor olmalarına dayandırılabilirliğini söylediler. Erkekler de kadınlar kadar annelik yapsa, oğlan ve kız çocukları farklı büyürdü. Cinsiyetlerin birinin diğerinden aşağı veya üstün olmadığını ve her iki cinsiyetin de eşit saygıyı hak ettiğini anlarlardı.

10 Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell, 1974).

11 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1970).

12 Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, NY: Doubleday, 1970).

Dinnerstein'a göre toplumumuzun toplumsal cinsiyet düzenlemeleri, erkeklerle kadınların hem kendilerini hem de birbirlerini algılayış biçimlerini büyük ölçüde etkilemektedir ve neticede ortaya çıkan manzara hiç de hoş değildir. Kadınlar "denizkızı" ve erkekler "minotor" olarak tasvir edilmektedir. Dinnerstein şunları yazdı:

Yaşam kaynağımız olan ve içinde yaşayamadığımız karanlık, büyülü sualtı dünyasının ayartıcı ve ulaşılmaz dışı temsilcisi, hain denizkızı, yolcuları korkunç sonlarına sürükler. Bir annenin tabiata aykırı şehvetinin hep çocuk kalan devasa yavrusu, akılsız, açgözlü iktidarın eril temsilcisi korkutucu minotor, insanları diri diri yiyip yutmaya hiç doymaz.¹³

Dinnerstein bu portreyi çirkin bulduğundan neden farklı tonlarla da olsa tekrar tekrar çizilmeye devam ettiğini açıklamaya çabalar. Kendimizden canavarlar yaratma patolojik ihtiyacımızın cevabının, psikoseksüel gelişimimizin derinliklerinde, pre-Ödipal evrede gömülü olduğu yorumunda bulunur. Bebeğin annesiyle son derece ortakyaşamsal bir ilişkisi vardır çünkü bebek ilk başta kendisiyle onu ayırt etme becerisine sahip değildir. Annenin bedeni, bebeğin maddi veya fiziksel dünyayla ilk karşılaşması olduğundan, bebek bunu güvenilirmez ve öngörülemez evrenin sembolü olarak deneyimler. Fiziksel ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılayıp karşılamayacağından asla emin olmayan bebek için annesi, hem haz hem de acı kaynağıdır. Neticede bebek, anne figürlerine (kadınlara) ve temsil ettikleri şeye (maddi/fiziksel evren veya doğaya) karşı çok ikircikli hislerle büyür. Mutlak güce sahip bir kuvvete tamamen bağımlı olmayı bir daha deneyimlemek istemeyen erkekler, hem kadınları hem de doğayı kontrol etmeye, üzerinde iktidar kurmaya çalışır. İçlerindeki annenin gücünden korkan kadınlarsa buna mukabil erkekler tarafından kontrol edilme peşindedir. Dinnerstein, erkeklerin kadınları kontrol etme ihtiyacıyla kadınların onlar tarafından kontrol edilme ihtiyacının trajik bir şekilde

13 Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York: Harper Colophon Books, 1977), s. 5.

bir dizi çarpık toplumsal cinsiyet düzenlemesine yol açtığını ve genel olarak bunların hep birlikte yıkıcı insan ilişkileri paradigmasını oluşturduğunu belirtti.

Dinnerstein mevcut çarpık toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ilk özelliği olarak, erkeklerin cinsel açıdan daha fazla mülkiyetçi olmalarına işaret etti. Erkekler eşlerine veya kız arkadaşlarına hükmetmeye çalışarak geçmişte annelerini tam olarak kontrol edememiş olmalarını aşmayı umarlar. Erkeklerin kadınları kontrol etmeye yönelik yoğun arzularına bakılırsa, bir kadın kendisine sadık kalmadığında erkek, annesinin kendisinininkinden ayrı, iradesi genellikle onunkiyle çatışan bir benliği olduğunu fark ettiğinde yaşadığı umutsuzluğun aynısını hisseder. Dinnerstein, bu tekrarlanan umutsuzluk hissinin, erkeklerin eşlerinin veya kız arkadaşlarının, erkek âşıklarla evlilik dışı ilişkilerden kadın arkadaşlarla pijama partilerine kadar çeşitlilik gösteren sadakatsizliklerine verdikleri şiddetli tepkileri açıkladığını söyledi.

İlginç olan şu ki, her ne kadar pek çok kadın erkeklerin kadınları cinsel olarak sahiplenmelerini bir tür hak olarak kabul etse de genellikle aynı hak iddiasında bulunmazlar. Dinnerstein'a göre kadın, içindeki annenin gücünden korktuğundan, her zaman onu kontrol edebilen bir erkek arayışındadır. Ama bir erkeğin kadın için "anneyi" temsil etmesiyle bir kadının erkek için "anneyi" temsil etmesi farklı olduğundan, kadın erkeğe, erkeğin kadına duyduğundan daha az ihtiyaç duyar. Erkekle yakaladığı ortakyaşarlık ne kadar derin olursa olsun, geçmişte annesiyle yaşadığı ya da şimdi veya gelecekte bir başka kadınla/anneyle yaşayabileceği gibi olmayacaktır. Sonuçta bir kadın, bir erkek kendisini terk ettiğinde, kendi annesini terk ettiğinde hissettiği kadar yoğun bir keder hissetmeyecektir.¹⁴

Dinnerstein'a göre mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ikinci özelliği, bastırılmış dişi erotik dürtüselliğidir. Bastırılmış dişi erotizmi, tamamen eril hazza odaklıdır. Cinsel ilişki yoluyla kadın erkeği tatmin etmeye çalışır ve sadece dolaylı olarak erkeğin tatmin olması yoluyla haz alır. Kendi cinsel istekleri ve ihtiyaçları gözetilmemelidir çünkü bunların tatmininde ısrar ederse onu ve erkeği kötü bir sürpriz bekliyor

14 A.g.e., s. 40-54.

olacaktır. Her ikisi de, bebekken annelerinin kendine ait hayatı ve ilgi alanları olan bağımsız bir benlik olduğunu ilk kez fark ettiklerinde hissettikleri öfkeyi yeniden deneyimleyecektir. Dahası, eğer kadın, partnerinin onu tam olarak tatmin etmesine izin verirse, ilk sevgi nesnesini (anne ve kadınlar) ikincil bir sevgi nesnesi (baba ve erkekler) için terk etmiş olmaktan çok büyük bir suçluluk duyacaktır. Vicdan azabı duymaktansa kendini cinsel hazdan mahrum etmek daha iyidir.¹⁵

Kadınların duyduğu bu suçluluk, Dinnerstein'ın saptadığı mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üçüncü özelliğine katkıda bulunmaktadır: cinsel heyecan ve kişiye dair hissiyatın kadınlar açısından birbirine bağlı olduğu ama erkekler için bunun böyle olmadığı fikri. Annesini terk ettiği için duyduğu suçluluk nedeniyle kadın, annesiyle arasındaki gibi son derece kapsayıcı sevgi dolu bir ilişki yaşamadıkça, kendini seksten zevk almaktan bile mahrum eder. Bir kadının cinsel ilişki konusunda kendini iyi hissetmesi için, temelindeki ilişkinin, ilk başta annesiyle yaşadığı gibi derin, bağlayıcı ve güçlü olduğuna inanması gerekir. Ancak böyle bir cinsel ilişki annesini reddetmesini haklı gösterebilir. Örneğin annesiyle topyekûn ortakyaşarlığı bir erkekle tek gecelik bir ilişki için terk etmek, anne-çocuk ilişkisinin derin yakınlığına yaklaşamayan yüzeysel bir yakınlığa razı olmaktır.

Dinnerstein'a göre kadınların aksine erkeklerse, seksi yoğun duygusal bağılıktan ayırabilme becerileriyle kötü bir şöhrete sahiptir. Bu beceri de anne-bebek ilişkisinden, özellikle bebeğin kadiri mutlulukla yanılması kaybetmesinden kaynaklanır. Erkek-kadın cinsel ilişkisinde, erkek özellikle kendini savunmasız hisseder çünkü bir kadın "bebekliğindeki koşulsuz, sınırsız, biçare tutkusunu içinde yeniden uyandırabilir."¹⁶ Kaderini tayin etmeye ne kadar gereksinim duyduğuna bağlı olarak kendisini, cinsel tutkunun ezici güçlerinin tehdidi altında hissedecektir. Erkek, kendisini ondan geri çekerek egosunu paramparça edebilecek bir kadın tarafından bir kez daha mahvedilmekten korkacaktır. Bu nedenle cinsel eylemin kontrolünün kendisinde olmasına çabalayacak, yakınlaştığı kadınla arasına mesafe koyacaktır.

15 A.g.e., s. 59-66.

16 A.g.e., s. 66.

Dinnerstein mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dördüncü niteliğinin, bir kadının "o", bir erkeğinse "ben" olarak görülmesi olduğunu ileri sürdü. Dinnerstein, çocuğun "ben" (bencil duyu ve algının merkezi) ile "o" (doğanın kişisiz bir gücü) arasında ayırımı yapabilme becerisi kazanmadan önce bir kadınla karşılaşması dolayısıyla, başlangıçta annesini kişi değil nesne olarak algıladığı yorumunda bulundu. Bunun aksine baba genellikle bir bebeğin büyütülmesinde küçük bir rol oynadığından, ancak çocuk ben-o ayırımını yapıyor olduktan sonra çocuğun hayatında daha büyük bir yer kaplamaya başladığından, çocuk babayı "ben" olarak kabul etmekte daha az zorlanır. Görünen o ki çocuklar, annelerini değil babalarını kendilerine ait hayatları olan kişiler olarak algılarlar. Dinnerstein aynı zamanda insanların "onun" gücünden, "benin" gücünden korktuklarından daha çok korktukları varsayımında bulundu. Ona göre bu, hem erkeklerin hem de kadınların özel veya kamusal alanda neticede "o benzeri" kadın gücünü erkek gücünden daha tehditkâr bulmalarının sebebini açıklamaktadır. Bu nedenle, sadece erkekler kadınları kontrol etme ihtiyacı duymakla kalmaz kadınlar da erkekler tarafından kontrol edilme ihtiyacı duyarlar.¹⁷

Dinnerstein'a göre mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerinin beşinci özelliği, genel olarak bedene karşı duyduğumuz ikircikliğimizden kaynaklanmaktadır. Bedenden nefret ederiz çünkü kontrolümüzü kısıtlar ve eninde sonunda öleceğini biliriz; fakat aynı zamanda onu severiz çünkü bize haz verir. Ancak bedene karşı genel olarak duyduğumuz ikircikliğimiz, kadınlar söz konusu olduğunda yoğunlaşır. Bir yandan, kadınların bedenleri kuvvetlidir çünkü yaşam güçlerini

17 Dinnerstein, erkeğin, annenin sınırsız gücü karşısında tamamen aciz oluşunun acı hatıralarını yeniden canlandırmaksızın kadınla ortakyaşamsal bir ilişkiye giremeyeceği göz önüne alındığında güvenlik, sevgi ve kendine saygı temel ihtiyaçlarını karşılamak için kendi gücünü kullanacağını farz ediyordu. Bu kadiri mutlaklık teşebbüsü, büyük güçleri salıverilmesin diye kontrol altında tutulması gereken iki güç olan hem doğaya hem de kadınlara hâkim olma girişimine genişler. Erkeğin aksine kadın erkekle, güvenlik, sevgi ve kendine saygı amaçlarına erişmenin aracı olarak güvenle ortakyaşarlık arayabilir. Bunu yapabilir çünkü ona göre bir erkekle ortakyaşarlık kadiri mutlak annenin hayaletini canlandırmaz. Ancak kadiri mutlak bir anne olma veya haline gelme fikri onu dehşete düşürür ve bu hayalet bazı kadınların dışı gücünden rahatsız olmasını açıklamaktadır (A.g.e., s. 61).

kırdığımızda, hasta olduğumuzda veya sınavlarımızdan kaldığımızda büyük ihtimalle yanımızda annemiz/kadın olduğundan tahditle-
rimizden onu sorumlu tuttuğumuz yorumunda bulunur. Dinnerstein
yıkıcı toplumsal cinsiyet düzenlemelerimizi –birbirimizle ve hayatı-
mızla giderek başa çıkamamamızın belirtisi olan bir dizi ilişkiyi- aş-
mak istiyorsak insanlık durumundan anneleri/kadınları sorumlu tut-
mayı bırakmamız gerektiğinde ısrarcıydı.

Neticede Dinnerstein'ın kadınların günah keçisi ilan edilmesi kar-
şısında sunduğu çözüm önerisi ikili ebeveynlik sistemiydi, bunun
örneğin girişkenlik hakkındaki ikircikliğimizi aşmamıza yardımcı ola-
cağını düşünüyordu. Dinnerstein tüm insanların, ama özellikle erkek-
lerin dünyanın inşasını ölüme karşı bir savunma olarak kullandığını
söyledi. Hatta medeniyetin harikaları, herkesin ve her şeyin parçalan-
maya mahkûm olduğunu çok iyi bilirken iyiye, gerçeğe ve güzele eriş-
meye çabalayan bir türün trajik ifadesi olarak okunabilir. Geleneksel
manada dünyanın kurucusu olma rolü dikkate alındığında, toplum
erkeğin dünyevi projelerinin nihai değeri konusundaki çekincelerini
ifade etmesine izin vermemiştir. Ama geleneksel olarak Ana Tanrıça
olma –medeniyetin görkemine ve durumuna kolayca aldanmayan
"akil olan" olma- rolünden ötürü toplum kadına medeniyet hakkın-
daki kuşkularını ifade etme izni vermiştir. Hatta Dinnerstein kadınla-
rın sıklıkla, erkeklerin oynadıkları oyunlarla alay eden saray soytarısı
rolüne büründüğünü; kadınların hürmetsizliğinin girişim dünyasında
dalgalanan gerilimi hafifletmeye yaradığını söyledi. Sonuçta, işler asla
tarihin akışını çarpıcı bir şekilde değiştirmemizi gerektirecek kadar
kötü görünmez. Ancak Dinnerstein ikili dünya inşası ve ikili çocuk ye-
tiştirmenin, hepimizin dünyanın durumunun ne kadar da kötü oldu-
ğunu görmemizi sağlayacağını ileri sürdü. Erkeklerle kadınlar, çocuk
yetiştirmenin yanı sıra dünya inşasında da eşit rol oynayacağından
kadınlar artık saray soytarısı rolünü üstlenmeyecekler. Gülmece dahil
saklanacak hiçbir yer kalmayınca, her iki cinsiyetin de oyunlarını bir
kenara bırakıp temelden yanlış şekillenmiş dünyayı yeniden şekillen-
dirmeleri gerekecek.¹⁹

19 A.g.e.

Cinsel ilişkilerle Dinnerstein'dan daha az ilgilenen Nancy Chodorow, kadınların böyle bir mecburiyeti olmamasına rağmen, neden annelik yapmak istediklerini merak ediyordu.²⁰ Freud'un, kadınlar için bebeklerin penisin (fallus) ikamesi olduğu fikrini reddeden Chodorow sorusunun cevabını, insanın psikoseksüel gelişiminin pre-Ödipal evresini yeniden düşünmekte buldu. Bebeklerin anneleriyle yaşadıkları farklı "nesne-işikisel" deneyimlerine işaret etti. Chodorow'a göre oğlan bebeğin annesiyle pre-Ödipal ilişkisi, kız bebek için olmadığı kadar cinsellikle yüklüdür. Kendisiyle annesi arasında cinsel bir akım hissedilen oğlan bebek, annesinin bedeninin kendininki gibi olmadığını sezer. Ödipal evreye girerken büyüyen oğlan, annesinin ötekiliğinin ne kadar büyük bir sorun teşkil ettiğini sezer. Babasının gazabına uğrama tehlikesini göze almadan annesine bağlı kalmayı (yani ona karşı konulmaz bir şekilde âşık kalmayı) sürdüremez. Böylesi bir tehlikeyi göze almak istemeyen oğul annesinden ayrılır. İktidara ve prestije erkeklerle –bu durumda babayla– özdeşleşme yoluyla sahip olunacağını yavaş yavaş farkına varılması bu ayrılma sürecini oğul için normalde olacağından daha az acılı kılar. Oğlanın kadınlara yönelik artan küçümsemesinin, kendisini annesinin temsil ettiği dişi cinsiyete karşıt tanımlamasına yardımcı olduğu varsayılır.²¹

Anne-oğul arasındaki aksine, anne-kız pre-Ödipal ilişkisinin özelliği, Chodorow'un deyişle "uzatmalı ortakyaşarlık" ve "narsistik aşırı özdeşleşme"dir. Hem kız hem de annesi dişi olduklarından, kız bebeğin toplumsal cinsiyet ve benlik hissi, annesininkiyle süreklilik arz eder. Ödipal evredeyse, anne-kız ortakyaşarlığı, büyüyen kız çocuğun babasının sembolize ettiği şeyi arzulamaya başlamasıyla zayıflar: bir yanda öznelliği veya "ben"i niteleyen özerklik ve bağımsızlık, diğer yandan cinsel olarak bir kadını –bu durumda annesini– tatmin etme becerisi. Bu nedenle Chodorow'un yorumuna göre, penis hasedi kız çocuk için hem penis eril iktidarı sembolize ettiğinden hem de görünüşte annesini tatmin eden cinsel organ olduğundan ortaya çıkar:

20 Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978), s. 32.

21 *Age.*, s. 107.

Her adımda... kız çocuk babasıyla ilişkisini, dönüp dönüp annesine bakarak geliştirir – annesinin kıskarup kıskanmadığını görmek, gerçekten ayrı olduğundan emin olmak, gerçekten bağımsız olup olmadığını görmek için. Babasına yönelişi hem annesine bir saldırı hem de ona duyduğu sevginin ifadesidir.²²

Her ne kadar çoğu kız çocuk sonunda birincil sevgilerini dışiden eril bir nesneye transfer etse de Chodorow, bu transferin asla tamamlanmadığını ileri sürdü. Kız çocuk büyüyüp heteroseksüel bir kadın olsun veya olmasın, muhtemelen en güçlü duygusal bağlarını diğer kadınlarla kuracaktır. Bu nedenle pre-Ödipal anne-kız ilişkisi, kadınlarla arkadaşlıklar ve lezbiyen ilişkiler için bir referans noktası sağlar: ilk anne-kız ortakyaşarlığı asla tamamen bitmez.²³

Chodorow kız çocuklarla oğlan çocukların psikoseksüel gelişiminin bazı toplumsal sonuçları olduğunu farz ediyordu. Oğlan çocuğun annesinden ayrılığı, başkalarıyla derin ilişki kurma becerisini sınırlar; bu duygusal eksiklikse onu, tek amacın verimlilik olmasına, “en iyi uyum sağlayan hayatta kalır” zihniyetine ve başkalarını nesnel olarak ve serinkanlılıkla değerlendirebilmek için araya mesafe koyma becerisine değer veren kamusal alanda çalışmaya iyi hazırlar.²⁴ Aksine kız çocuğun annesine bağlılığı başkalarıyla ilişki kurma, samimi ve girift insani bağlar –özel alanı bir arada tutan türden ilişkiler– örme becerisine yol açar. Maalesef tam da bu beceri kız çocuğun kamusal dünyada kendine bir yer edinmesini zorlaştırır. Tam da kadınlar geçirgen ego sınırları geliştirdiğinden çıkarlarını başkalarının çıkarlarıyla birleştirme eğiliminde olacak, herhangi bir bağımsız çıkarın saptanmasını ve izlenmesini akamete uğratacaktır.

Kadınların ilişki kapasiteleri aşırı gelişmişken erkeklerinkinin az gelişmiş olduğu ve erkeklerin ayrı olma kapasitesi aşırı gelişmişken kadınlarınkinin az gelişmiş olduğu görüşü sebebiyle Chodorow, Dinnerstein gibi, ikili ebeveynlik sisteminin bu asimetrileri ortadan kaldıracığı varsayımında bulundu. Eğer çocuklar hem anneleri hem de babaları tarafından yetiştirilirlerse, oğlan çocuklar ve kız çocuklar bir-

22 A.g.e., s. 126.

23 A.g.e., s. 200.

24 A.g.e., s. 135, 187.

leştirme ve ayırma, başkalarıyla ilişkilerine değer verme ve özerkliklerinden gurur duymakta eşit derecede kabiliyetli olarak büyüyeceklerdir. Daha belirgin bir şekilde ikili ebeveynlikle büyüyen çocuklar, hem erkeklerin hem de kadınların hem bencil hem de başkasına odaklı olduklarının farkına varacaklardır.²⁵ Son olarak, ikili ebeveynlikle büyüyen çocuklar artık evi kadınların alanı ve işyerini erkeklerin alanı olarak görmeyeceklerdir. Tam tersine, tüm insanların vakitlerinin bir bölümünü dış dünyada çalışarak ve gerisini aileleri ve arkadaşlarıyla evde geçirmeleri gerektiğini düşünerek büyüyeceklerdir.

Dinnerstein ve Chodorow'a Yönelik Eleştiriler

Eleştirmenler Dinnerstein ve Chodorow'a üç gerekçeyle karşı çıktılar. Birincisi, bu iki kuramcayı, kadınlara yönelik baskının temel nedenlerinin toplumsal olmaktan ziyade psikolojik olduğunu iddia ettikleri için kusurlu buldular.²⁶ Dinnerstein ve Chodorow'a göre kadınlar annelik yapmak istemeseler veya buna ihtiyaç duymasalardı hukuki, siyasi, ekonomik ve kültürel sistemlerimiz çarpıcı bir şekilde farklı olurdu. Kadınlar hukuk, siyaset, ekonomi veya kültür onları zorladığından değil daha ziyade anne olmak istedikleri veya buna ihtiyaç duydukları için bu yola girerler. Dinnerstein ile Chodorow'u eleştirenler, kadınların annelik arzularının veya ihtiyaçlarının, psikolojik durumlarından değil maddi koşullardan –yani erkeklerin genellikle kamusal işgücünde daha yüksek ücret almaları gibi belirli toplumsal koşullardan– kaynaklandığını söyleyerek buna karşı çıktılar. Erkeklerle kadınlardan çok daha büyük ekonomik mükâfatlar veren bir toplumda, kadınların kendilerini çocuklarıyla evde kalmayı sevdiklerine inandırmaları mantıklıdır. Eğer toplumsal koşullar örneğin kamusal işgücünde erkeklerle eşit veya daha fazla ücret aldıkları bir şekilde olsaydı, kadınlar anneliği istemeyi veya buna ihtiyaç duymayı bırakırlardı.

İkincisi eleştirmenler hem Dinnerstein'in hem de Chodorow'un aile yapısının aldığı farklı biçimleri doğru kavrayamamalarına –özel-

25 A.g.e., s. 218.

26 Judith Lorber, "On The Reproduction of Mothering: A Methodological Debate", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no. 3 (ilkbahar 1981): s. 482–486.

likle pre-Ödipal ve Ödipal evreleri sadece iki ebeveynli, beyaz, burjuva, heteroseksüel aile yapıları açısından açıklamalarına ve ırk ve/veya etnik kökene göre farklı yapılandırılmış aileleri dikkate almamalarına- itiraz ettiler. Neticede tek ebeveynliden karma ve geniş ailelere kadar uzanan pek çok değişik aile yapısı vardır. Ayrıca, homoseksüel bir çift çocuk yetiştirdiğinde olduğu gibi bazen bir çocuğun ebeveynleri hemcinstir; bazen bir çocuğun tek ebeveyni olabilir veya hiç olmayabilir. Eğer Oidipus kompleksi gerçekten evrenselse, farklı aile yapılarında nasıl yaşandığına dair daha zengin açıklamalara ihtiyacımız var. Dinnerstein ile Chodorow iki ebeveynli, heteroseksüel aile yapısına odaklanarak tam anlamıyla feminist bir psikanalitik teori şekillendirme fırsatını kaçırmışlardır.

Üçüncüsü eleştirmenler, Dinnerstein ile Chodorow'un kadınlara yönelik baskı konusunda tercih ettikleri ikili ebeveynlik sisteminin kurulması ve sürdürülmesi çözümüne itiraz ettiler. Jean Bethke Elshtain örneğin, özellikle keskin ifadeleri dolayısıyla Dinnerstein'ı hedef aldı. Elshtain, Dinnerstein'ın kadınların nesneleri ve insanları kontrol etme ihtiyacının erkeklerinkinden daha az olduğuna inandığını söyledi. Anneleriyle özel ortakyaşarlık ilişkilerinin sonucunda kız çocukların, "avcılar ve katiller, Doğa Ana'nın mahremine nüfuz edenler, hazinesini yağmalayanlar, sınırlarını ihlal edenler olarak erkeklerden daha az açgözlü", besleyici, şefkatli ve ilgili kişiler olarak büyüdükleri varsayıyordu.²⁷ Elshtain eğer bu görüş gerçekten de kadınların psikolojisinin şekillenme biçimi için geçerliyse, kamusal alanda erkeklerin şu anda geçirdiği kadar vakit geçirdiklerinde kadınların olumlu niteliklerine ne olacağını sordu. Dinnerstein bu soruyu kesinlikle hiçbir şey, diyerek yanıtladı. Kadınlar "kamusal roller, otorite, iktidar elde ettiğinde dahi" ilgili, şefkatli ve anlayışlı olmaya devam edecekler.²⁸ Dinnerstein'ın cevabından tatmin olmayan Elshtain, erkeklerin özel alanda iyi kadınsı nitelikler geliştirebileceğini varsaymak zorundayken neden aynı zamanda kadınların kamusal alanda kötü erkeksi nitelikler geliştirebileceğini de

27 Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), s. 288.

28 A.g.e., s. 290.

varsayamıyoruz, diye sordu. Eğer erkekler bebeklerine bakarak daha sevecen hale gelebiliyorlarsa o zaman kadınlar da yönetim kurullarında, mahkeme salonlarında ve hastanelerde savaşılarak daha agresif hale gelebilirler. Özetle Elshtain, Dinnerstein'in ikili ebeveynlik / ikili çalışma sisteminde hem erkekler hem de kadınlar açısından kazanılabileceklerin yanı sıra neyin kaybedileceğini sorgulamadığını ileri sürdü.

Bir başka eleştirmen, felsefeci Janice Raynond, ikili ebeveynliğin hem Dinnerstein hem de Chodorow için eşit derecede geçerli bir eleştirisini sundu. Raymond ikili ebeveynliğin, çarpıtılmış toplumsal cinsiyet ilişkilerini dönüştürmenin makul bir yolu gibi görüldüğünü ileri sürdü. Neticede, eğer Dinnerstein "çocuk yetiştirmede erkeğin yokluğunun" dünyayı nükleer savaşa ve ekolojik kaosa sürüklediği konusunda haklıysa, o zaman elbette babaların da çocuk odasında anneler kadar zaman geçirmesine alan tarınmalıdır. Ancak Raymond, ikili ebeveynliğin insanlığın sıkıntılarının çözümü olduğunda ısrar etmenin, erkekleri yeniden "kurtarıcı" statüsüne yükseltmek olacağı konusunda uyardı. Erkeklerin çocuk odasına hızla sokulmaları, buna kadınların iş dünyasında hızla yükselmesi eşlik etmedikçe erkekler şu anda sahip olduklarından daha fazla güç -aile dışındaki siyasi ve ekonomik gücün yanı sıra aile içinde kişisel ve ruhsal güç- verme tehlikesi taşır. Buna ek olarak, ikili ebeveynliği toplumsal cinsiyete dair tüm dertlerimizin çözümü olarak sunmak, yine "kadın tesirini" veya kadın kadına çekicilik ve etkileşimi yok saymaktır.²⁹ İkili ebeveynlik belirgin bir şekilde, Dinnerstein ve Chodorow tarafından sunulduğu şekliyle, bir kadının evde oturup diğerinin işe gittiği lezbiyen haneleri, kadınlardan ikisinin de birincil ebeveyn veya çalışan olmadığı lezbiyen hanelerle karşılaştırıp kıyaslamaz.

Raymond'a göre kadınların ağırlıklı olarak annelik yapması sorun değildir. Daha ziyade asıl sorun, erkekler ne zaman, nerede ve nasıl annelik yapmalarını istiyorsa kadınların öyle annelik yapmalarıdır. Kız çocuklara sevgilerini kadınlardan erkeklere yöneltmeleri öğretilir. Kız çocuklar annelerinin babalarını o kadar özel bir şekilde sevdiklerini görürler ki erkekler kadınların hak etmediği bir sevgiye layık

29 Janice Raymond, "Female Friendship: Contra Chodorow and Dinnerstein", *Hypatia* 1, no. 2 (sonbahar 1986): s. 44-45.

olmalı diye düşünürler. Raymond eğer kız çocuklar annelerinin diğer kadınları da aynı şekilde özel bir biçimde sevdiğini görseler kendileri ve diğer kadınlar hakkında daha olumlu hislerle büyüyecekleri tahmininde bulunur. Raymond, dişi bağların eril bağlardan daha güçlü ve daha derin olduğu ortak iddialarına rağmen ne Dinnerstein'in ne de Chodorow'un, etkili ve güçlü kadınların bakım/özen-odaklı topluluklarda –çocukların yanı sıra kadınlara da başka yerde bulamayacakları türden sevgi verecek kadar destekleyici topluluklarda– bir araya geldiklerini tasavvur ettiklerini öne sürdü.³⁰ Kadınların annelik yapmalarına yardım etmeleri için erkeklere ihtiyacı yoktur.

Adrienne Rich, ikisinin de kadınların cinsel sevgisinin ve duygusal enerjisinin uygun nesnesinin erkekler olduğu varsayımını sorgusuz sualsiz kabul ettiklerini öne sürerek Raymond'ın Dinnerstein ve Chodorow eleştirisini daha da pekiştirdi. Özellikle, hem Dinnerstein hem de Chodorow'un "kadınları kadınlara çeken güçlü duygusal itkilere ve tamamlayıcılıklara rağmen, sanki mistik/biyolojik heteroseksüel bir eğilim, kadınları erkeklere çeken bir 'tercih' veya 'seçim' varmışçasına, erkek yapımı bir kurumu –zorunlu heteroseksüellik– ıslah etmeye çalışmaya,... sıkışıp kaldıkları" yorumunda bulundu.³¹ Rich, her ikisi de anne sevgisinin hüküm sürdüğü pre-Ödipal evreye odaklanmış olan Dinnerstein ve Chodorow'un, zorunlu heteroseksüellik kurumunu reddetmeyi düşünmemesini özellikle şaşırtıcı buluyordu. Heteroseksüellikten ziyade lezbiyenlik kadınlar için "normal" görünür. O halde ne diye kız çocuklar pre-Ödipal anne sevgisinin tatmin edici yoğunluğunu Ödipal baba sevgisiyle değiştirmeye karar verirler? Rich'e göre feministlerin sorması gereken soru budur.

Juliet Mitchell

Her ne kadar genellikle sosyalist feminist olarak görülse de (bkz. Üçüncü Bölüm) Juliet Mitchell, en azından daha sonraki yıllarında aynı zamanda psikanalitik feminist olarak da yorumlanabilir. Bu sı-

³⁰ A.g.e., s. 37.

³¹ Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *The Signs Reader: Women, Gender, and Scholarship* içinde, ed. E. Abel ve E. K. Abel (Chicago: University of Chicago Press, 1983), s. 182.

fatla Mitchell, Dinnerstein ile Chodorow gibi, Freud'un bilinçaltına dair görüşlerine gömülü feminist fikirleri kullanmaya çabaladı.³² Ona göre Freud'un teorisi, "Biyoloji kaderdir," sloganının basit bir ifadesi değildir. Tam tersine salt biyolojik varlıklardan nasıl toplumsal varlıklar ortaya çıktığını göstermektedir. Psikoseksüel gelişim, biyolojinin "toplumsal yorumlaması" sürecidir, biyolojik kaderin değiştirilemez ifadesi değildir.³³ Mitchell, her ne kadar Freud psikoseksüel gelişimi belli bir grup insan (on dokuzuncu yüzyıl Viyanası'nın küçük burjuvası) üzerinde çalışmış olsa da, yaptığı analizin herhangi bir grubun psikoseksüel gelişimine uyarlanabilir olduğunu ifade etti. Ancak Mitchell, Freud'un analizinin hususi vurgularını, küçük özelliklerini, genel parametrelerinden, özünden ayırmanın önemli olduğunu ekledi. Neticede, on dokuzuncu yüzyıldaki Viyanalı burjuvaların psikoseksüel gelişimi hakkındaki belli nitelikler onlara özgüdür ve örneğin, yirmi birinci yüzyıl işçi sınıfı, siyah/Afrikalı Amerikalı aileler veya üst sınıf Çinli aileler için geçerli olamaz. Yine de çoğu biyolojik aile türü, Freud'un Ödipal durum olarak adlandırdığı aile dramasının bir versiyonunu sergiliyor gibi görünmektedir.³⁴

Mitchell Freud'a, Ödipal durumun evrensel olduğu konusunda katılırken, enste bir tür yasak getirmeksizin insan toplumunun varlığının imkânsız olduğunu söylemek istiyordu. Mitchell'ın çalışmalarından yararlandığı yapısalcı antropolog Claude Lévi-Strauss'a göre, eğer biyolojik aile içerisinde cinsel ilişkilere izin verilirse, "toplum"³⁵ dediğimiz geniş ağı yaratmak ve insanlığın genetik çeşitliliğini oluşturmak üzere diğer biyolojik ailelerle üreme ittifakları kurmak için bir neden kalmayacaktır.

Lévi-Strauss'un açıkladığı üzere enstet tabusu, biyolojik aile içerisindeki cinsel ilişkileri yasaklayarak insanları başka, daha büyük sosyal örgütlenmeler oluşturmaya zorlar. Elbette sadece biyolojik aileler içerisindeki cinsel ilişki yasağı yeterli değildir. Biyolojik aileler arasında cinsel ilişkiyi kolaylaştırmanın da bir yolu olmalıdır. Lévi-Strauss

32 Juliet Mitchell, *Women's Estate* (New York: Pantheon Books, 1971), s. 164-165.

33 A.g.e.

34 A.g.e., s. 170.

35 Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York: Vintage Books, 1974), s. 370.

bunun biyolojik aileler arasında bir takas sistemi –özellikle kadınların bir grup erkekle diğeri arasındaki takası– biçimini aldığını iddia etti.³⁶ Ensest tabusu bir kadının erkek kardeşiyle veya babasıyla evlenmesini yasakladığından, bu erkekler onu, biyolojik aile dışından onların seçtikleri bir erkekle evlenmeye teşvik edecektir. Lévi-Strauss’a göre, kadınların erkek kontrolündeki bu takası, insanların hayvanlardan “kesin kopuşunu” meydana getirir. Mitchell ayrıca, insan toplumunun ataerkil niteliğinin, erkeklerin kadınları takas etmesini açıkladığını ekledi – bu durumun tam tersini değil.³⁷

Mitchell’a Yönelik Eleştiriler

Mitchell’ın feminist eleştirmenleri, psikanalizin temellerine dair analizinin büyük bölümünü faydalı buldular ama yine de ikna olmadılar. Mitchell’a neden erkeklerin değil de kadınların takas edildiğini ve neden anneden çok babanın ailede güç sahibi olduğunu sordular. Mitchell bu soruların cevabını, Freud’un ilksel baba mitinin ilkel katlini anlattığı *Totem ve Tabu*³⁸ adlı çalışmasında aradı. Totem babanın sembolüdür ve bununla ilişkili iki tabu daha vardır, biri totemin yok edilmesine diğeryse enseste karşıdır. Efsaneye göre, bir grup erkek kardeş korktukları ve kışkandıkları –gücü dolayısıyla korkulan, kadınlardan oluşan haremi dolayısıyla kışkanılan– babalarını öldürmek üzere bir araya gelir. Baba katli eylemlerinden sonra erkek kardeşler, yaptıkları şey dolayısıyla kendilerini çok suçlu hissederler, babanın kanununun yerine ne koyacaklarını pek de bilemezler ve neticede babanın iki tabusunu yeniden tesis ederler. Freud, erkek kardeşlerin totem tabusunu yeniden yazmaları “tamamen duygusal saiklere dayanırken” ensest tabusunu yeniden yazmalarının duygusalın yanı sıra pratik bir temeli de olduğu yorumunda bulundu.

Cinsel arzular erkekleri birleştirmez ayırır. Babalarını alt etmek üzere bir araya gelmiş olsalar da, erkek kardeşlerin tamamı kadınlar konusunda birbirinin rakibiydi. Her biri, tıpkı babaları gibi, tüm ka-

36 A.g.e., s. 373.

37 A.g.e., s. 375.

38 Sigmund Freud, “Totem and Taboo”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, ed. ve çev. James Strachey (New York: W. W. Norton, 1966), s. 144.

dınlara kendisi sahip olmak isterdi. Yeni örgütlenme herkesin herkese karşı olduğu bir mücadelede çökerdi, çünkü hiçbir babasının rolünü başarıyla üstlenecek üstün güce sahip değildi. Bu nedenle erkek kardeşlerin, birlikte yaşayacaklarsa, hepsinin de aynı şekilde arzuldıkları ve babalarını göndermelerinin başlıca saiki olan kadınlardan vazgeçtikleri, enstest karşıtı bir kanun koymaktan başka seçeneği yoktu.³⁹ Özetle, erkek kardeşler enstestten sakınmak zorundaydı; ancak o zaman çıkarlarına uygun olan ataerki gelişebilirdi.

Her ne kadar Mitchell'ın feminist eleştirmenleri ilksel suç mitini reddetse de, Mitchell bu mitin olağanüstü bir gücü olduğunu ve kolektif insan bilinçaltına net bir şekilde hitap ettiğini söyleyerek buna karşı çıktı. Baba figürü insanların üstün olma, iradelerini öne sürme, hayatlarını bir şekilde kontrol etme arzusunu temsil eder. Baba (burada Mitchell, daha sonra bu bölümde tartışılan Jacques Lacan'dan alıntı yapar) "sonuçta 'Ben kimsem oyum,' diyebilendir."⁴⁰ Baba Sembolik düzende başarıyı temsil eder. Kafa karışıklıklarından ve mücadelelerden kurtulmuştur, net düşünür, ileriye görür ve güçlüdür. "Ben kimsem oyum," diyebildiğinden nesneleri dilediği gibi adlandırabilir. Fakat Mitchell, üstün baba ve kadiri mutlak patriark imgesi ne kadar baştan çıkarıcı olursa olsun, bu imgenin aynı zamanda kadınlara yönelik baskının kaynağı olduğunu kabul eder. Bu nedenle, Oidipus kompleksinin etkili çözümü uygarlığın yanı sıra ataerkiye yol açtığı ölçüde, yeniden yorumlanmayı gerektirir. Psikoseksüel gelişimi, uygarlığı kadınların zarar görmesi pahasına ele geçirmeyecek şekilde açıklamanın bir yolunu bulmalıyız.⁴¹

Kısmen Mitchell'ın işaret ettiği noktaya cevap veren ünlü feminist antropolog ve kuramcı Sherry Ortner şu yorumda bulunur:

Oidipus kompleksi, kişinin gelişimi teorisinin bir parçasıdır. Etkilidir, ve kayda değer ölçüde, fazlasıyla diyalektik bir teoridir: kişi sembolik sevgi, arzu ve otorite figürleriyle... mücadele ve sonuçta değiştirme sürecinden geçerek gelişir. Genel yapı olarak (belli figür-

39 A.g.e., s. 144.

40 Jacques Lacan, *The Language of the Self* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968), s. 271.

41 Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, s. 415.

lere iliştirilen toplumsal cinsiyet değerklikleri olmaksızın) bu süreçten kurtulmaya gerek yok (ve... muhtemelen kurtulma imkânı yok) gibi görünür.⁴²

Ortner tarihsel birikimler gibi toplumsal cinsiyet değerkliklerinin de değıştirilebildiğini varsayar ve değışmeleri Ödipal süreci mevcut ataerkil gündeminden kurtarılabilir.⁴³ Bir başka deyişle Ortner'a göre, hiçbir kural erillik ve dişiliğin sadece tek bir şekilde anlaşılmasını veya erilliğin dişilikten imtiyazlı tutulmasını buyurmaz.

Savını geliştirirken Ortner otorite, özerklik ve evrenselciliği eril; sevgi, bağımlılık ve tikelciliğiye diş olarak yaftalamanın, Oidipus kompleksi açısından gerekli olmadığında ısrar etti. Toplumsal cinsiyet değerklikleri açıkça çocuğun erkeklerle ve kadınlarla deneyimlerinin sonuçlarıdır. Toplum, çocukların erillik ve dişilik hakkındaki fikirlerini, erkeklerle ve kadınlarla deneyimlerini değıştirerek değıştirir. O halde bu Dinnerstein'ın ve Chodorow'un ikili ebeveynlik sisteminin uygulanmasının neticede, Ödipal hikâyesinin farklı bir şekilde anlatılmasını mümkün kılmaya yeterli olacağı anlamına mı gelir? Yoksa bir cinsiyeti diğerinden üstün tutan toplumsal cinsiyet değerkliklerini ortadan kaldırmak için, toplumun bundan daha radikal bir toplumsal dönüşüm mü geçirmesi gerekir? Örneğin Marge Piercy'nin, çocukların yapay bir plasentada geliştirildiği ve üç ortak anne (iki erkek ve bir kadın ya da iki kadın ve bir erkek) tarafından büyütüldüğü kurgusal dünyası Mattapoisett'e mi girmek zorundayız?⁴⁴ Mitchell'a göre görünüşte, genel olarak toplumsal dönüşüm ve özel olarak aile yapısı için, her biri Ödipal hikâyesinin farklı bir anlatısını gerektiren pek çok olasılık vardır.

Chodorow, Dinnerstein ve Mitchell kâh başarılı kâh başarısız bir şekilde, psikososyal gelişimin katı Freudcu açıklamasına karşı çıktılar. Kadınların özgürleşmesini engellemekten çok mümkün kılacak psikoseksüel gelişim açıklamaları getirmeye çalıştılar. Yine de bu psikanalitik

42 Sherry B. Ortner, "Oidipal Father, Mother's Brother, and the Penis: A Review of Juliet Mitchell's *Psychoanalysis and Feminism*", *Feminist Studies* 2, no. 2-3 (1975): s. 179.

43 A.g.e.

44 Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (New York: Fawcett Crest Books, 1976).

feminist üçlüsü, eleştirmenlere göre yeterince ileri gitmediler. Daha sonraki bazı psikanalitik feministlerin yapacağı gibi, neden erkek/erillik/erkeksilik ile kadın/dişilik/kadınsılığı şu anda yaptığımız gibi kurduğumuzu anlamak için, açıkça genel ruh teorisini kesinlikle doğru sayamayacağımızı vurgulamadılar. Chris Weedon şu yorumda bulundu:

Öznelliğin toplumsal kurumlarda ve süreçlerde söylemsel olarak ürettiğini varsayarsak, kimliğin kurucusu olarak neden cinsel ilişkileri diğer toplumsal ilişki biçimlerinden imtiyazlı kılmanız gerektiği konusunda önceden verili bir sebep yoktur. Elbette, özel bir analizde bunu yapmak için tarihsel anlamda belirli sebepler olabilir ama bunlar evrensel olmayacaktır. Dahası, özellikle cinsel kimlik sorusuyla ilgiliysen, o zaman da psikanalize, özü itibarıyla ataerkil cinsellik normları oluşturmakta etkili pek çok söylemden biri olarak bakılmalıdır.⁴⁵

Weedon'ın demek istediği şudur: Örneğin, ikili ebeveynlik gibi bir uygulama getirerek mevcut psikososyal kimliği değiştirebileceğimizi düşünüyorsak, o zaman aynı zamanda tek ebeveynlik gibi alternatif bir uygulama başlatarak farklı şekilde olsa da bunu yine değiştirebiliriz. Weedon'ın deyişiyle, "Söylem anlamı yansıtmaktan ziyade kurar."⁴⁶ Gündelik pratik, genel teorinin oluşturulmasından önce gelir.

Weedon'ınki gibi fikirler, son yıllarda Luce Irigaray ve Julia Kristeva da dahil yeni nesil psikanalitik feministlerin, Fransız psikanalist Jacques Lacan'ın Freud'u yeniden yorumlamasını yararlı bulmasını kısmen açıklamaktadır. Lacan'a göre, anatomi değil, dil kaderdir. Bu nedenle dil ne kadar değiştirilebilirse kader de o kadar değiştirilebilir.

Jacques Lacan Ekseninde Çağdaş Psikanalitik Düşünce

Jacques Lacan ve Sembolik Düzen

Yapısalcı antropolog Claude Lévi-Strauss her toplumu, birbiriyle ilişkili bir dizi işaret, rol ve ritüelin düzenlediğini ileri sürdü. Jacques Lacan bu

45 Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (New York: Basil Blackwell, 1987), s. 50.

46 A.g.e., s. 51.

dizileri “Sembolik düzen” olarak adlandırdı.⁴⁷ Toplum içinde layığıyla işlev görebilmesi için bir çocuk, psikoseksüel gelişimin üç evresinden geçerek Sembolik düzene dahil olmalıdır.⁴⁸ Birinci veya pre-Ödipal evrede –Lacan tarafından “İmgesel” olarak adlandırılır– bebek, ego-sunun sınırlarından tamamen habersizdir. Hatta annenin bederinin nerede bitip kendisinininkinin nerede başladığına dair bir anlayışa bile sahip değildir. Bebek açısından o ve anne birdir. Dahası bu gelişim evresinde bebek henüz konuşmayı öğrenmediğinden ne kadını ne de erkeksidir, muhtemelen her ikisidir.

İkinci evre veya ayna evresinde (yine İmgeselin bir parçasıdır) bebek, annenin bakışının “aynasından” yansıyan imgesinin, gerçek benliği olduğunu düşünür. Lacan’a göre bu, kişisel gelişimde normal bir evredir. Bebek kendisini bir benlik olarak görmeden önce, kendisini annesinin gözünden –yani başkası olarak– görmelidir.⁴⁹ Lacan bebeğin kendini keşfetme sürecinin, bundan sonraki tüm ilişkiler için bir paradigma görevi gördüğünü iddia etti; benlik her zaman başkasının gözünden kendisi hakkında daha fazla şey keşfeder.

Üçüncü veya Ödipal evre, Lacan’ın şeyler şemasında, anneyle olgunlaşan çocuk arasında artan bir uzaklaşma dönemi içerir. Bebeğin aksine çocuk kendisini anneyle bir bütün olarak görmez; daha çok anneyi öteki –çocuğun isteklerini iletmesi gereken ve bu nedenle dilin sınırları sebebiyle asla tam olarak bu istekleri yerine getiremeyen biri– olarak görür. İdeal bir Ödipal evrede, babanın müdahalesi halihazırda zayıflamış olan anne-çocuk ilişkisini daha da aşındırır.⁵⁰ Sembolik iğdiş edilmeden korkan çocuk, anneyle –ilk, bir daha asla olmayacak

47 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, çev. Alan Sheridan (New York: W. W. Norton, 1977), s. 64–66.

48 Claire Duchon, *Feminism in France: From May '68 to Mitterrand* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1986), s. 78.

49 Lacan, *Écrits*, s. 2.

50 Lacan’a göre, ilk anne-çocuk bütünlüğü, hakikat –kelime ile nesne arasındaki eşbiçimli ilişki– için bir çeşit metafordur. İdeali, hem anne ile çocuğun, hem de kelime ile nesnenin bütün olarak kalmasıdır ama toplum böyle bir bütünlüğü kabullenmeyecektir. Fallusun simgelediği toplumsal iktidarı temsil eden babanın gelişle ortaya çıkan iğdiş edilme kompleksi sonucunda, sadece anne ile çocuk değil aynı zamanda kelime ile nesne de ayrılmak zorundadır.

topyekûn doyum kaynağıyla– bir miktar bağlantıyı sürdürebileceği bir araca (dil) karşılık, anneden ayrılır.⁵¹

Freud gibi Lacan da anneden ayrılmayı oğlan çocuklarla kız çocukların farklı deneyimlediğini savunuyordu. Ödipal evrede, oğlan çocuk annesiyle özdeşleşmeyi reddeder, rahimdeki farklılaşmamış ve sessiz durumdan sakınır ve anatomik olarak kendisine benzeyen, Sembolik düzeni, kelimeyi temsil eden babasıyla bağ kurar. Babasıyla özdeşleşerek oğlan çocuk sadece öznelik ve bireyselliğe dahil olmakla kalmaz aynı zamanda egemen düzeni, toplumun kurallarını da içselleştirir. Bunun aksine, anatomisi dolayısıyla kız çocuk psikoseksüel dramada babasıyla tam olarak özdeşleşemez. Annesiyle tam olarak özdeşleşmezlik de edemez. Neticede, kız çocuk Sembolik düzeni tam olarak kabul edip içselleştiremez.

Bu durumdan, iki sonuçtan birini çıkarabiliriz: ya kadınların Sembolik düzenden neredeyse dışlandığını ya da kadınların Sembolik düzen içinde bastırıldığını, bu düzene gönülsüzce, zorla sokulduğunu. Çelişkilere tutkun olan Lacan görünüşe göre iki sonucu da çıkardı. Kadınlar babanın yasasını tam olarak içselleştiremediğinden bu yasanın onlara dışarıdan dayatılması gerektiğini düşünüyordu. Kadınlara erkeklerle aynı kelimeler verilir: erkekçe kelimeler. Oysa bu kelimeler kadınların ne hissettiğini ifade edemez; erkekçe kelimeler sadece erkeklerin kadınların ne hissettiğini düşündüğünü ifade edebilir. Kadınca kelimeleri olmayan kadınlar ya Sembolik düzenin dışında saçmalamak ya da içinde sessiz kalmak zorundadır.

Jacques Lacan’a Yönelik Eleştiriler

Buraya kadar Lacan da görünüşe göre çerçevesi içinde kadınlara rahat bir yer bulmakta Freud’dan daha hünerli değildi. Kadınlar Oidipus kompleksini tam anlamıyla çözemediğinden Sembolik düzende yabancı olarak, fallik sözsüzlüklerinden ötürü büyük ölçüde bilinmez kalırlar. Lacan şayet toplum imkânsızı başarmaya –kadınları tanıma-ya– çalışmış olsaydı, araştırmasına kadınlarda jouissance’nın (cinsel

51 Lacan, *Écrits*, s. 1–7.

hazzın) pre-Ödipal evrede başlaması gerekeceği tahmininde bulundu. Ama kadınların kendileri gibi, jouissance'ları da bilinemez çünkü babaların fallik dilinde ne düşünülebilir ne de konuşulabilir. Düşün-bilmek ve konuşabilmek için fallik olmayan bir dil arayışıyla Sembolik düzenin sınırlarında bastırılmış bir varoluşa yol açar. Kadınların jouissance'ı kendisini ifade edecek kelimeleri bulacak olursa, Sembolik düzeni ve düzenin başlıca dayanağı ataerkiyi patlatırdı.

Luce Irigaray ve Julia Kristeva Ekseninde "Fransız" Psikanalitik Feminizmi

Luce Irigaray ve Kadınsı Üzerine

Her ne kadar Fransız psikanalist Luce Irigaray Lacancı (ve bu nedenle Freudcu) düşünceyi çok değerli bulsa da, genel olarak kendi ifadesiyle "kadınsı" olanı "erkeksi" felsefi düşünceden kurtarmayı amaçlıyordu. Hatırlayacağımız üzere Lacan'da İmgesel, çocuğun başlangıçta kendisini ayna imgesi sandığı dil öncesi, pre-Ödipal alandır. Çocuk, ayna imgesinin kendi asıl benliğinden farklı olduğunu keşfetmesiyle, Sembolik düzene girer. Bu alanda çocuk kendisini dilde "ben" olarak, diğer öznelliklerden ayrı, farklı bir öznellik olarak öne sürebilir. Lacan gibi Irigaray de İmgesel ile Sembolik düzen arasında zıtlıklar kurar ama Lacan'ın aksine, İmgesel içinde eril/erkeksi ve dişi/kadınsı imgesel olduğunu varsayar.⁵² Bir başka deyişle Irigaray'ye göre ruh asla biseksüel değildir, her zaman ya eril/erkeksi ya da dişi/kadınsıdır.

Lacan'a göre İmgesel, bebeğin içinde hayali imgelerin esiri olduğu bir hapisanedir. Ödipal evreyi başarılı bir şekilde tamamladıktan sonra oğlan çocuklar İmgeselden kurtulur ve dille şahsiyetin alanı olan Sembolik düzene girer. Oysa Ödipal evreyi asla başarılı bir şekilde çözemediklerinden kız çocuklar ya geride, İmgeselde kalır ya da Sembolik düzene dilsiz girer. Lacan'ın aksine Irigaray, bu gidişat karşısında sızlanmayı reddediyordu. Bunun yerine, kadınların İmgeseldeki toplam varlığını veya Sembolik düzendeki sözsüzlüklerini, hem

52 Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, çev. Catherine Porter (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), s. 28.

kadınlar hem de toplum için kullanılmamış imkânlarla dolu iki durum olarak görüyordu.

Irigaray şu anda İmgesel ve cinsel arzusu da dahil kadınlar hakkında bildiğimiz her şeyi, eril bir bakış açısından bildiğimizi belirtti. Bir başka deyişle bildiğimiz tek kadın türü, "erkeksi kadınsı", fallik kadınsı, erkeğin gözünden kadındır. Ama Irigaray bilinecek bir başka tür kadın daha, "kadınsı kadınsı", kadınların gözünden kadın olduğunu söyledi.⁵³ Ancak bu kadın, hakiki kadınsının ne olduğunu kesin olarak ileri süren herhangi bir açıklamayla tanımlanmamalıdır. Kadını tek bir şekilde tanımlamak, fallik kadınsıyı yeniden yaratacaktır: "Kadınsının kavram biçiminde ifade edilebileceğini iddia etmek, kadınların (erkeksi) öznenin kendi kendine muhabbet etmesine yarayan bir sisteme veya anlama sıkıştığı, bir 'erkeksi' temsiller sistemine yeniden kapılmaya izin vermektir."⁵⁴ Kadınların düşüncesinin İmgeselden çıkıp ilerlemesini engelleyen, erkeksi narsisizm ve tekillik düşüncesinin ürünü olan aynılık kavramıdır.

Irigaray, Batı felsefesinde ve psikanalizde aynılık fikrinin doğasını ve işlevini kavramak üzere "speculum" (vajinal muayenelerde kullanılan silindir biçiminde, açılır kapanır tıbbi bir araç) kelimesini benimsedi. Toril Moi, "Specularization [aynaya yansıtma], sadece speculumun vajina içine görsel olarak nüfuz etmesinden elde edilen ayna-imgeyi değil" ayrı zamanda "kendi oluşu hakkında düşünebilen bir özne varsayma gerekliliğini de ileri sürer," yorumunda bulundu.⁵⁵ Narsisistik felsefi "aynaya yansıtma" –düşünceyi düşünen düşünce olarak Ortaçağa özgü Tanrı tanımında özetlenmektedir– nedeniyle, erkeksi söylem kadını veya kadınsıyı, erkeğin ya da erkeksinin yansımasından başka bir şey olarak asla anlayamamıştır. Bu nedenle ataerkil düşünce yapıları içinde "kadınsı kadınsıyı" düşünmek imkânsızdır.

53 Claire Duchén'e göre Irigaray, "daha 'kadınsı-kadınsı', fallik olmayan bir kadınsı düşünülmeden önce, kadınların yerini saptamak ve tanımlamak üzere, 'erkeksi kadınsının', fallik kadınsının inşasına katkıda bulunmuş eril felsefi ve psikanalitik metinleri incelemesi gerektiğine" inanıyordu (Duchén, *Feminism in France*, s. 87–88) (vurgu Irigaray'ye ait).

54 Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, s. 32.

55 Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (New York: Methuen, 1985), s. 132.

Erkekler kadınlara baktığında kadınları görmez, erkeklerin imgesinin ve benzerliğinin yansımalarını görür.

Batı felsefesi ve psikanalizine dair çalışmasında Irigaray, her yerde ayrılık buldu. Irigaray'nin Freud'un teorisindeki ayrılık analizi özellikle önemliydi çünkü bunu, Freud'un kadın cinselliği teorisini eleştirmek için kullandı. Freud küçük kızı bir noksanlık veya olumsuzluk, penisi olmayan "küçük erkek" olarak görüyordu. Farklılık mefhumunu bastırarak kadınsılığı eksiklik olarak niteledi: Kadın erkeğin yansımasıdır, cinselliği hariç erkekle aynıdır. Kadın cinselliği, erkek cinselliğini aksettirmedikten, erkek cinselliğinin yokluğu veya eksikliğidir. Erkeği yansıtmadığı yerde kadın yoktur; Irigaray Oidipus kompleksi patlatılana kadar da asla var olmayacağını vurguladı.⁵⁶

Irigaray eğer kadınlar kendilerini, erkeğin dünyasının yapılandırılmış sınırlarında "atık" veya "aşır" olmaktan başka bir şey olarak deneyimlemek istiyorlarsa üç adım atmaları gerektiğini iddia etti.⁵⁷ İlk olarak, eril dilden sakındıkları kadar kuvvetle toplumsal cinsiyet ayrımını gözetmeyen bir dilden de sakınarak dişi bir dil yaratmalıdır. Irigaray "tarafsızlık" arayışının sadece anlamsız değil (çünkü hiç kimse herhangi bir konuda gerçekten tarafsız değildir) aynı zamanda ahlaken yanlış olduğunu da iddia etti. Konuşanın kimliğini okurdan/dinleyiciden gizlemeye çalışmak korkaklıktır. Kadınların kurtuluşu nesnellikte bulamayacağını vurgulayan Irigaray "Bilim dilinde ne *ben* ne *sen* ne de *biz* vardır," dedi.⁵⁸ Bilim "özel" olana sıklıkla faillerinin kimliğini saklamak istediğinden direnir. Bilimin –ve dolayısıyla geleneksel Batı felsefesi ve psikanalizin– kendi sözlerinin ve eylemlerinin sorumluluğunu üstelenme isteksizliğinden rahatsız olan Irigaray kadınlara, etken bir dille konuşma cesaretini bulma, ne pahasına olursa olsun edilgen dilin sahte emniyetinden ve nihai yapaylığından kaçınma çağrısında bulundu.

İkincisi, kadınlar dişi cinselliği yaratmalıdır. Irigaray eril cinsel organın ima ettiği tekilliği, dişi cinsel organlarının ima ettiği çoklukla

56 Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, s. 74.

57 A.g.e.

58 Luce Irigaray, "Is the Subject of Science Sexed?" çev. Carol Mastrangelo Bové, *Hypatia* 2, no. 3 (sonbahar 1987): s. 66.

kıyasladı. Özellikle kadınsı sesin yerini labia, kadının ne bir ne de iki olduğunu ortaya koyan "iki dudak" olarak saptadı. Kadın iki değildir çünkü labia tek bir kadının bedenine aittir, "kadını dokunanla dokunulanı ayırt etme imkânı olmaksızın kendisiyle temas halinde tutar."⁵⁹ Ancak kadın bir de değildir, çünkü labia kadının çoklu ve yaygın (fallik olmayan) cinselliğini temsil eder: "Yani kadının bir cinsel organı yok mudur? En az iki tane vardır ama tek tek saptanamazlar. Hatta çok daha fazlası vardır. En azından her zaman için çifte cinsellik barındırır, daha da öteye gider; cinselliği çoğulduur."⁶⁰

Irigaray basitçe kadınların çoğul, dairesel ve hedefsiz vajinal / klitoral libidinal sistemini erkeklerin tekil, düz ve teleolojik fallik libidinal sistemiyle kıyaslamadı. Aynı zamanda bu libidinal sistemlerin ifadesinin cinsellikle sınırlı olmadığını, toplumsal yapılar da dahil insani ifadenin tüm biçimlerine genişlediğini ileri sürdü. Tıpkı penisin penetrasyonunun dudakların birbirine dokunmasını engellediği gibi Sembolik düzenin fallik birliği de dişi cinselliğinin çokluğunu bastırır. Bu nedenle ataerki, eril libidinal sistemin toplumsal tecellisidir ve bastırılmış "kadınsı kadınsı" özgür kalana kadar da hâkim düzen olmaya devam edecektir. Fakat kadınlar, ancak lezbiyen ve otoerotik pratikle bu gizilgücün zincirlerinden kurtulabilir. Kadınlar dişi bedenin çok yönlü arazisini keşfettikçe fallusu yerinden etmeye yetecek kadar güçlü düşünceler düşünmeyi, kelimeler konuşmayı ve eylemlerde bulunmayı öğrenebilirler.

Üçüncüsü kendileri olma çabalarında kadınlar, erkeklerin kadınlara dayattığı mimikleri taklit etmelidir. Kadınlar erkeklerin kadın imgelerini almalı ve bunları büyütülmüş oranlarda onlara geri yansıtmalıdır. Taklit yoluyla kadınlar "yalnızca *abartarak* fallus merkezli söylemin etkilerini *tersine çevirebilirler*."⁶¹ Örneğin, eğer erkekler kadınları seks objeleri olarak görüyorlarsa, bilhassa kadınların memelerini fetişleştiriyorlarsa, o zaman kadınlar memelerini mümkün olduğunca şişirip büyütmeli ve "Buyrun beyler; aklınızdan ne geçtiğini biliyoruz.

59 Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, s. 32.

60 A.g.e.

61 Moi, *Sexual/Textual Politics*, s. 140 (vurgu Irigaray'ye ait).

Buyrun bakın. Umurumuzda mı görün bakalım,” dercesine memelerini tüm çıplak ihtişamıyla tamamen ortaya sererek pazar günü kiliseye gitmelidir. Irigaray, hiç kuşkusuz taklit etmenin tehlikeleri de olduğunu kabul etti. Yıkma için kadının ataerkil tanımını taklit etmekle, yalnızca buna uymak arasındaki fark net değildir. Kadın tanımı abartma girişimlerinde kadınlar, bilmeden bunun içine çekilebilirler. Yine de bu riske rağmen kadınlar, Sembolik düzende patırtı koparmak için her fırsatı değerlendirmektedir.

Önceki tartışma, Irigaray’nin nihayetinde yaftalama ve kategorileştirme sürecini sonlandırmamız gerektiğiyle elimizde olmadan bu süreç dahil olacağımız çatışan kanaatleri arasında açıkça bir gerilim bulunduğunu gözler önüne sermektedir.⁶² Irigaray bu kanaatlerin ikisini de, bazen tek solukta ifade etmeye cüret ettiğinden, eleştirmenler onu kendisiyle çelişiyor olarak nitelemiştir. Yazılarındaki muğlaklıklardan ve ikirciklikten utanmak yerineyse Irigaray bunlardan giderek daha fazla haz almıştır. Irigaray’ye göre kişinin kendisiyle çelişmesi, fallus merkeziliğin gerektirdiği mantıksal tutarlılığa karşı bir isyan biçimidir.

[Kadın] kendi içinde tamamen başkadır. Hakkında acayip fikirli, anlaşılınmaz, tedirgin, kaprisli denmesi kuşkusuz bundandır... “kadının” tüm yönlerden yola çıkarak “erkeği” herhangi bir anlam tutarlılığı kavrayamaz halde bırakan dilinden söz etmeye dahi gerek yok. Kadınunkiler çelişkili kelimeler, aklın bakış açısından bir şekilde delicedir, onu hazır şablonlarla, tüm ayrıntılarıyla hazırlanmış kılavuzlarla dinleyen herkes içinse duyulamazdır.⁶³

Kendi teorisi tarafından bile bir yere oturtulmayı reddeden Irigaray hayatını, çoklu anlamlarını –heyecan verici farklılıklarını– sıkıcı bir aynılığa sıkıştırarak fallus merkezli kavramlardan kurtarmaya art içmişti.

62 Verdiği bir mülakatta Irigaray, eril söylemden başka hiçbir şey olmadığını belirtti. Mülakatı yapan kişi “‘Eril söylem’ ne demek anlamıyorum,” dediğinde Irigaray “Tabii ki, zira ondan başka birşey yok,” cevabını yapıştırdı (Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, s. 140).

63 A.g.e., s. 29.

Julia Kristeva: Simgesel Dile Karşı Göstergesel Dil

Irigaray gibi, psikanalitik feminist Julia Kristeva da Lacan'ın çalışmalarına dayanmıştır. Lacan'ın pre-Ödipal evreyi İmgeselle (bkz. s. 258-260), Ödipal ve post-Ödipal evreleriyse Sembolik düzenle özdeşleştirmesini büyük ölçüde kabul ediyordu. Ancak Kristeva, Lacan'ın açıklamasına bir başka karmaşık nitelik daha ekledi. "Göstergesel" olarak adlandırdığı dilin belli bir kipliğinin, pre-Ödipal evrede dilin özel kipliğiiken, dilin bir başka kipliği olan "simgesel"in, Ödipal ve post-Ödipal evrelerde özel olmasa da dilin hâkim kipliği olduğunu ileri sürdü. Dahası, göstergeseli anneye ait/şiiysel dille ve simgeseli babaya ait/mantıksal dille ilişkilendirdi. Kristeva'ya göre çocuk, Lacan'ın tarif ettiği üzere Sembolik düzene girerken, İmgeselin dilinin bir kısmını da beraberinde getirir. Ancak bu dilin büyük bir bölümü, temelde Sembolik düzenle karşıtlık içinde olduğundan geride kalır. Bu nedenle Kristeva'ya göre göstergesel Sembolik düzenin hem içinde hem de dışında mevcutken Lacan'a göre muhtemelen sadece Sembolik düzenin dışında vardır.⁶⁴

Göstergesel-simgesel ayrımına daha ayrıntılı açıklamalar getiren Kristeva, dilin simgesel kipliğinin, anlam yaratmanın rasyonel argümanlar oluşturmamızı sağlayan yönü olduğunu; düz, rasyonel, nesnel ve dilbilgisel yazımı oluşturduğunu öne sürdü. Dilin simgesel kipliğinin aksine göstergesel olansa, anlam yaratmanın hisleri ifade etmemize imkân veren yönüdür. Kelly Oliver'ın belirttiği üzere, "anlama doğru ilerlerken ortaya çıkan dürtülerdir."⁶⁵ Göstergesel dairesel, duygusal, öznel ve ezber bozan yazın üretir. Kristeva özgürleşmiş bir insanın, sadece pre-Ödipal İmgesel ve post-Ödipal Sembolik düzen arasındaki alanda değil aynı zamanda Sembolik düzen içinde anlam yaratmanın göstergesel ve simgesel yönleri arasındaki alanda da oynayabildiğine inanıyordu.⁶⁶ Bir başka deyişle özgürleşmiş insanın kadınsı ile erkeksi, kaos ile düzen, devrim ile statüko arasında serbestçe hareket edebildiğini iddia etti.

64 Dorothy Leland, "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology", *Hypatia* 3, no. 3 (kış 1989): s. 90-99.

65 Kelly Oliver, "Julia Kristeva's Feminist Revolutions", *Hypatia* 8, no. 3 (yaz 1993): s. 101.

66 Julia Kristeva, "The Novel As Polylogue", *Desire in Language* içinde, ed. Thomas Gora, Alice Jardine ve Leon S. Roudiez, çev. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1990), s. 159-209.

Irigaray'nin aksine Kristeva "kadının" biyolojik kadınlarla ve "erkeksinin" biyolojik erkeklerle özdeşleştirilmesine karşı çıktı. Çocuk Sembolik düzene girdiğinde, ya anneye ya da babayla özdeşleşebileceğini savundu. Yaptığı seçime göre çocuk, daha çok veya daha az "kadınsı" veya "erkeksi" olacaktır. Bu nedenle erkekler "kadınsı" bir kipte var olabilir ve yazabilirken kadınlar da "erkeksi" bir kipte var olabilir ve yazabilirler. Kristeva'nun en tartışmalı iddialarından biri, erkeklerin "kadınsı" yazılarının, kadınlarınkinden çok daha fazla devrimci potansiyel taşıdığı iddiasıdır. Kristeva kültürün, bir erkek kadın gibi konuştuğunda, bir kadın erkek gibi konuştuğunda olduğundan daha fazla alabora olduğunu söyledi. Oliver'ın belirttiği üzere Kristeva, "erkeklerde anneye ait göstergeselle özdeşleşme, cinsel farklılığın geleneksel kavramlarını yıktığından devrimciyken, kadınlar için anneye ait olanla özdeşleşmenin cinsel farklılığın geleneksel kavramlarını yıkmadığını" düşünüyordu.⁶⁷

Kristeva'nun asıl vurgusu, özel olarak cinsel farklılığa değil, genel olarak farklılıktaydı. Geleneksel ikili cinsiyet, iki karşıt toplumsal cinsiyet kimliği açıklamalarını reddeden Kristeva, yine de eril ve dişi cinsel farklılıklar olduğunu kabul ediyordu. Dinnerstein ve Chodorow gibi o da cinsel farklılığın başlangıç noktasını, çocuğun anneye ilişkisi olarak saptadı; ama Kristeva'nun anne-çocuk ilişkisi versiyonunda, çocuğun cinsel kimliği özellikle annenin bedeninden ayrılma mücadelesi yoluyla oluşur. Erkek bunu annesinin bedenini reddederek değil "iğrençleştirerek" (abjecting) –yani onu insan olmanın tiksindirici tüm yönlerini (dışkı, kan, mukus) temsil eden bir nesne olarak yeniden kavrayarak– yapar.⁶⁸ Aksine, kız çocuk annesinin bedeniyle ne kadar çok özdeşleşirse, onu reddetmekte veya iğrençleştirmekte o kadar sorun yaşar. Reddedilen veya iğrençleştirilen anneye ait beden başlıbaşına kadınlarla ilişkilendirildiği ölçüde, kadınlar toplumun "uyumsuzlarıyla" –Yahudiler, Çingeneler, homoseksüeller, sakatlar veya hastalıklılarla– beraber gruplandırılır. Kristeva'nun diğer yerlerde

67 Oliver, "Julia Kristeva's Feminist Revolutions", s. 98.

68 Julia Kristeva, *Powers of Horror*, çev. Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982), s. 205–206.

söylediklerinin aksine bu, erkeklerden çok kadınları devrimci olmaya sevk edecek bir özdeşleşmedir.

Dorothy Leland'in ileri sürdüğü üzere, Kristeva'nın Ödipal hikâye çözümlemesi özellikle rahatsız edicidir çünkü kadınlara psikozdan kaçınmak için sadece üç "seçenek" sunar ve bunların hiçbiri tam anlamıyla iyi değildir.⁶⁹ Kristeva'nın kadınlar için sakıncalı gördüğü birinci seçenek, topyekûn babayla özdeşleşmedir. Kristeva'ya göre, annesi Clytemnestra'yı "babasının öcünü almak" için öldürten Electra, topyekûn babasıyla özdeşleşmiş kadının mükemmel bir örneğidir.⁷⁰ Clytemnestra cezalandırılmalı, hatta yok edilmelidir çünkü bir âşık edinmeye, böylece dünyaya jouissance'ını (içgüdüsel hazzını), ataerkil düzenin yasakladığı jouissance'ı ifşa etmeye cüret etmiştir. Annesini öldürterek Electra sadece annesinin jouissance'ına değil aynı zamanda kendi jouissance'ına duyduğu nefreti de ifade eder. Leland, Electra'nın anne nefretini/kendine duyduğu nefreti ifade etmesinin, "ataerkil sosyal/sembolik düzeni sürdürdüğünü" söyledi.⁷¹

Kristeva'nın kadınlar için yine sakıncalı gördüğü ikinci seçenek, topyekûn anneye özdeşleşmedir. Lacan'ın uygarlaşmak için çocuğun hem jouissance'ını hem de anneye ortakyaşarlık ilişkisini bastırması gerektiği görüşünü büyük ölçüde kabul ettiğinden Kristeva, topyekûn anneye özdeşleşmenin kadınları "sonsuz kadar tarih, siyaset ve toplumsal işler karşısında somurtup durmaya" mahkûm ettiğini düşünüyordu.⁷² Bir başka deyişle, topyekûn anneye özdeşleşmenin bedeli, yetişkin olmaya izin verilmemesidir.

Kristeva'nın kadınlar için makbul gördüğü üçüncü seçenek, hem topyekûn babayla özdeşleşmeden hem de topyekûn anneye özdeşleşmeden kaçınmaktır:

Her iki uç noktayı da reddedelim. Görünüşte erkeksi, babayla özdeşlemenin... siyaset ve tarih bahsinde söz sahibi olmak için gerekli olduğunu bilelim... (Ama) böyle bir bütünleşmenin taşıyabileceği narsisizm ikramiyesine de hemen dikkat edelim; sonuçta güçlü kuv-

69 Leland, "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism", s. 93.

70 A.g.e., s. 94.

71 A.g.e.

72 Akt. A.g.e., s. 95.

vetli “homolog” kadının (yani Electra’nın) gelişimini de reddedelim; ve daha ziyade sosyo-politik-tarihsel sahnede onun tersi olarak hareket edelim: yani, öncelikle tüm reddedenlerle ve “akıntıya karşı yüzenlerle” –mevcut üretim ve üreme ilişkilerine isyan eden herkesle– birlikte hareket edelim. Ama erkek veya kadın olsun Devrimci rolünü de üstlenmeyelim: tam tersine zamanın dışında bir hakikati, ne doğru ne yanlış olan, söz ve toplumsal simgecilik düzenine uydu- rulamayan bir hakikati çağırma-ya yönelik tüm rolleri reddedelim.⁷³

Leland, Kristeva’nın “hakikat” ile, dilin göstergesel kipliğini kastettiğini söyledi.⁷⁴ Fakat Kristeva, Sembolik düzende dilin simgesel kipliğinin yerini tamamen dilin göstergesel kipliğinin almasını da cazip bir durum olarak görmüyordu. Onun görüşüne göre, simgeselin yerine tamamen göstergeseli geçirmeye yönelik herhangi bir girişim, Sembolik düzeni ve onunla beraber uygarlığı yok edecektir. Herkes pre-Ödipal evreye veya İmgesele geri itilecektir. Kristeva’ya göre sürekli bu evrede var olmak, aşağı yukarı psikozla aynı şeydir. Bu nedenle Leland’e göre Kristeva özellikle delirmek istemeyen kadınlara, göstergesel (“anneye ait” jouissance) ile Simgesel (“babaya ait” iktidar veya yasa) arasında, “imkânsız diyalektiğe”, “sürekli yabancılaşmaya” girişmelerini önerdi.⁷⁵

Psikanalitik, Freudcu ve Lacancı Feminist Düşünceye Yönelik Eleştiriler

Her ne kadar Dinnerstein, Chodorow, Mitchell, Lacan, Irigaray ve Kristeva’ya yönelik eleştirileri halihazırda ifade etmiş olsak da, burada psikanalitik feminizme yönelik iki genel eleştiriyi daha ekliyoruz. Okurlar ayrıca Dokuzuncu Bölümdeki Simone de Beauvoir’ın Freud eleştirisine de başvurmak isteyebilirler zira psikanalitik feminizme yöneltilen pek çok eleştirinin daha ziyade Freud’a yöneltilmesi daha iyi olacaktır. Freud, haklı veya haksız şekilde genellikle, erkekleri insanlığın normatif temsilcileri haline getiren bir cinsiyetçi olarak reddedilmektedir.

73 A.g.e.

74 A.g.e.

75 A.g.e.

Birinci Eleştiri: Psikanalitik Feminizm Çok Beyaz ve Avrupa Merkezlidir – Hatta Oldukça “Fransızdır”

Psikanalitik feminizmi eleştirenlerden bazıları onu çoğunlukla beyaz Fransız entelektüellerin ürünü olarak yorumlarlar.⁷⁶ Bu eleştiri bir bakıma haksız görünmektedir çünkü aralarında Juliet Mitchell, Teresa Brennen, Elizabeth Gross, Jane Gallop ve Jacqueline Ross’un da bulunduğu gelişen bir Anglo-Amerikalı psikanalitik feminist düşünürler topluluğu vardır.⁷⁷ Yine de beyaz olmayan çok az kadının psikanalitik feminist düşünceye giriştiği ampirik bir gerçektir. Çağdaş psikanalitik feministlerin kadının/kadınların cinsel çokluklarını ve kimliklerini vurgulama ısrarı göz önüne alındığında bu şaşırtıcıdır. Irk ve etnik köken psikanalitik feminist düşüncede nispeten görünmez olmaya devam ettiği sürece beyaz olmayan kadınların bunu kendilerine bakmanın iyi bir yolu veya diğerlerini anlamının faydalı bir yolu olarak görmeleri mümkün değildir.

İkinci Eleştiri: Psikanalitik Feministler Freud, Lacan veya Önde Gelen Başka Erkek Düşünürlere Fazla Minnettardır

Çağdaş psikanalitik feministlerin çoğunun Freud veya Lacan’ın ötesine geçtiğini düşünsek de, tamamen ataerkil olmayan psikanalitik bir feminizm kurmanın mümkün olup olmadığı sonuca bağlanmamış bir sorudur. Bilhassa, insanın psikoseksüel gelişimi hakkında anlatılacak Batılı Ödipal hikâyenin versiyonlarından daha inandırıcı hikâyeler var mıdır?⁷⁸ Bu tür hikâyeler Batılı olmayan geleneklerde var olabilir ve dolayısıyla Lacan ve Freud’un cinsellik ve kadınlar hakkında yazdıklarından bazıları için olası bir düzeltmenin yanı sıra feminist kuram ve inceleme için de bir yol sunmaktadır.

76 Emily Zakin, “Psychoanalytic Feminism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde (Stanford, CA: University of Stanford Press, 2011), s. 12–18, <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-psychoanalysis>.

77 A.g.e., s. 23–25.

78 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990).

Sonuç

Feminist düşüncenin tüm ekolleri gibi psikanalitik feminizm de gelişmeye devam etmektedir. “Psychoanalytic Feminism” adlı çalışmasında Emily Zakin psikanalitik feminizmi “uygarlığın çekirdek öğelerine [ve] cinsel farklılıklarla topluluk üyeliğinin esaslarına önem” verdiği için övdü.⁷⁹ Ayrıca psikanalitik feminist düşüncenin “eril iktidarın devamlılığını açıklamaya” yardımcı olduğunda ve “[diğer] feminist kuramcılarının siyasi hayatın köklerine inen ve ötesine geçen ve basitçe verili toplumsal arazide işlemeyen olası düzeltmeler, itirazlar, ıslah yolları veya etik müdahaleler ifade etmelerini sağladığında” ısrar etti.⁸⁰

Feminist düşünceye dahil olanların hepsi Zakin’in psikanalitik feminizme yönelik şevkini paylaşmıyor olabilirler. Yine de “bilinçaltımıza” –dürtülerimizin ve rasyonel olmayan güçlerimizin bulunduğu yere– ulaşmamız için bir yol sunmaktadır.⁸¹ Psikanalitik feminizm insanın kendisine ve başkalarına karşı saydam olmadığını gözler önüne sermektedir. Zakin bilinçaltının “doğal olarak ya saldırgan ya da muhafazakâr bir kuvvet olduğunun varsayamayacağını, ama zaman zaman ayaklanmayı veya isyanı diğer zamanlarsa uzlaşmazlık ve katı sınır korumayı teşvik eden güvenilmez bir kuvvet olduğunu” söyledi.⁸² Şayet durum böyleyse psikanalitik feministler bilinçaltının açıklanmasına ne kadar öncülük ederlerse, insanlığın ve özellikle kadınların o kadar iyiliğine olacaktır.

Tartışma Soruları

1. “Penis hasedi” ve “annenin reddi” gibi tarihi Freudcu yapıların, kadınları genel olarak kötüleyen toplumsal portrelere nasıl katkıda bulunduğunu tartışınız.
2. Mevcut çarpık toplumsal cinsiyet ilişkileri karşısında Din-nerstein’in getirdiği ikili ebeveynlik ve ikili dünya inşası çözümünü düşünün. Böyle bir çözüm erkek-kadın cinsel ilişkilerin-

79 Zakin, “Psychoanalytic Feminism”, s. 12–18.

80 A.g.e.

81 A.g.e.

82 A.g.e.

deki dengesizlik, kadınların nesneleştirilmesi ve kontrolü ve kadınların özel alandaki ve erkeklerin kamusal alandaki sayıların orantısızlığı gibi dertleri nasıl giderebilir?

3. Hem erkeklere hem de kadınlara sadece (kadınsı ifade için yeterli yollardan yoksun) erkeksi kelime haznesi sağlandığından kadınların ya sembolik düzen içinde sessiz kalmak ya da dışında “saçmalamak” zorunda olduğu şeklindeki Lacancı görüşe örnekler veriniz. Hem kamusal hem de özel yaşamdan örneklerle açıklayınız. Irigaray’nin dişi bir dil yaratma önerisi bu durumları hafifletebilir mi?
4. Kristeva kadınların toplumsal statüsü ve cinsel gelişimi hakkında varsa hangi açılardan iyimserdir veya kötümserdir?
5. Bir psikiyatristin psikanaliz yapmasının açıkça feminist bir yolu var mıdır?

Bakım/Özen-Odaklı Feminizm

Psikanalitik feministler gibi bakım/özen-odaklı feministler de dışı ruhunu eril ruhtan ayıran farklılıklarla ilgilenirler. Ancak psikanalitik feministlerin aksine bakım/özen-odaklı feministler, oğlanlarla kızların psikoseksüel gelişimini vurgulamazlar. Çocukların gelişiminin özellikle vurguladıkları bir yönü varsa o da psikolojik ahlaki gelişimleridir. Bakım/özen-odaklı feministlere göre oğlanlarla kız çocuklar, ataerkil bir toplumda erkekleri güçlendirmeye ve kadınları zayıflatmaya yarayan toplumsal cinsiyete özgü değerler ve erdemlerle büyüyerek erkeklere ve kadınlara dönüşürler. Bu nedenle kadınların kurtuluşu açısından en iyisinin, kadınların eril değerlerle erdemleri benimsemesi mi, erkeklerin dışı değerlerle erdemleri benimsemesi mi yoksa herkesin ikisinin bir karışımını benimsemesi mi olup olmadığını sormak zorundayız. Eğer bu önemli sorunun cevabı erkeklerle kadınların, dışı ve eril erdemlerle değerlerin eşit bir karışımını kapsayan bir ahlaki paylaşımları gerektiğiye o zaman bu ahlaki oğlan ve kız çocuklarına nasıl aşılmalıyız? İkilili ebeveynlik, ahlak pratiği de dahil her şeyde toplumsal cinsiyet denkliği amacına ulaşmanın en iyi aracı mıdır? Yoksa bakım/özen-odaklı feministler bu değerli hedefe ulaşmak için başka yollar öneriyorlar mı?

Bakım/Özen-Odaklı Feminizmin Kökenleri

Carol Gilligan

*Kadının Farklı Sesi*¹ adlı çığır açan kitabında ahlak psikolojisi üzerine çalışmalar yapan Carol Gilligan, erkeklerin ayrılık ve özerklik vurgu-

1 Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982) [Türkçesi: *Kadının Farklı Sesi*, çev. Merve Elma, Duygu Dinçer, Fulden Ansan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017].

sunun adalet, adillik ve haklara odaklanan bir ahlaki muhakeme tarzı geliştirmelerine yol açtığını belirtti. Bunun aksine kadınların bağlarla ilişkilere yaptığı vurgu onları, belirli insanların ihtiyaçlarını ve sorumluluklarını vurgulayan bir ahlaki muhakeme tarzı geliştirmeye sevk eder. Gilligan ayrıca, çoğu ahlaki gelişim teorisi uzmanı, erkeklerin yanı sıra kadınların ahlaki gelişimini ölçmek üzere insani normlar yerine eril normlar kullandığından hatalı bir şekilde kadınların erkeklere göre ahlaki olarak daha az gelişmiş oldukları sonucuna vardıklarını ileri sürdü. Kadınlara ilişkin bu olumsuz değerlendirmeden son derece rahatsız olan Gilligan, kadınların değil, kadınların ahlaklı kişiler olarak gelişimini yargılamak için kullanılan standartların değiştirilmesi gerektiğini ispatlamak üzere harekete geçti.²

Kadınların erkeklerden ahlaki olarak daha az gelişmiş olmadıkları görüşünü ifade ederken Gilligan, eleştirilerinde özellikle Harvard'dan eski danışmanı Lawrence Kohlberg'i hedef aldı. Kohlberg'e göre ahlaki gelişim, bir çocuğun tam anlamıyla faal ahlaklı bir fail olmak için geçmesi gereken altı aşamalı bir süreçten oluşuyordu. Birinci aşama "ceza ve itaat eğilimi"dir. Ceza sopasından kaçınmak veya ödöl havucunu almak için küçük çocuk kendisine söyleneni yapar. İkinci aşama, "araçsal ilişkiler eğilimi"dir. Sınırlı bir karşılıklılık ilkesine dayanarak ("sen benim sırtımı kaşı ben de seninkini"), küçük çocuk ancak kendi ihtiyaçları böylelikle karşılanacaksa başkalarının ihtiyaçlarını karşılayan şeyler yapar. Üçüncü aşama "kişilerarası uyum veya 'iyi oğlan-iyi kız' eğilimi"dir. Olgunlaşan çocuk diğer insanların takdirini kazanmak için egemen ahlaki normalara uyum sağlar. Dördüncü aşama "'kanun ve düzen' eğilimi"dir. Büyüyen çocuk görevini yerine getirmeye, otoriteye saygı göstermeye ve kendi iyiliği için verili toplumsal düzeni sürdürmeye başlar. Beşinci aşama "sosyal sözleşme eğilimi"dir. Genç yetişkin, bu süreçte başka insanlara zarar vermekten kaçınmak kaydıyla, insanların istediklerini yapmalarına izin verilen, esasen faydacı bir ahlaki bakış açısı benimser. Altıncı aşama "evrensel ahlak ilkeleri eğilimi"dir. Yetişkin, herhangi bir konvansiyonel ahlakın eleştirisi görevi görmeye yetecek kadar evrensel bir ahlaki perspektif sağlayan,

2 Gilligan, *In a Different Voice*, s. 22-23.

esasen Kantçı bir ahlaki bakış açısı benimser. Yetişkin kişi artık kişisel çıkarlarına, başkalarının fikirlerine göre veya yasal sözleşme zoruyla değil adalet, karşılıklılık ve insan onuruna saygı gibi kendi kendine kural olarak koyduğu ve isteyerek yüklediği evrensel ilkelere göre hareket eder.³

Gilligan, Kohlberg'in altı aşamalı ölçütüne, bu araştırmayı bütünüyle değersiz görmesi dolayısıyla değil aynı zamanda buna göre test edilen kız çocuklarla kadınlar nadiren üçüncü aşamayı, "iyi oğlan-iyi kız" aşamasını, geçebildikleri için karşı çıkıyordu. İnsanların bu test sonucunu, Freud'un kadınların erkeklerden daha az ahlaklı oldukları görüşünü doğruluyor olarak yorumlamasından çekinen Gilligan, kadınların Kohlberg'in testindeki düşük puanlarının haksız olduğunu kanıtlamaya koyuldu. Kohlberg'in ölçeğinin kusurlu tasarımı dolayısıyla kadınların kötü sonuçlar elde ettikleri varsayımında bulundu. Ona göre test, sanki insani ahlaki muhakeme standardıymışçasına, erkeklerin ahlaki muhakeme yöntemini ölçmek üzere tasarlanmıştı. Ölçeğin kusurlu tasarımı nedeniyle, ahlaken erkekler gibi muhakeme yürütmeyen kadınlar bu testte başarısız oluyordu. Gilligan çözümün, insani ahlaki muhakeme standardıymışçasına kadınların ahlaki muhakeme yöntemini ölçmek için bir test tasarlamak değil, hem erkeklerin hem de kadınların ahlaki gelişimini doğru bir şekilde ölçebilecek bir test geliştirmek olduğunu iddia etti. Ne erkekler ne de kadınlar ahlaken aşağı cinsiyet olarak görülmelidir.⁴

Burada önemli olan şu ki, Gilligan'a göre kadınların ahlaki muhakeme tarzı erkeklerinkinden ne daha iyi ne de daha kötüdür, sadece farklıdır. Dahası Gilligan, her ne kadar kadın veya erkek, birey veya bir grubun üyesi olarak genellikle belli bir tarzda ahlaki muhakeme yürütse de, tam anlamıyla gelişmiş ahlaklı faillerin belirgin bir şekilde bakım/özen ve adalet dillerini eşit derecede iyi konuşabilme becerisi sergilemelerinin muhtemel olduğunu vurguladı. Gilligan ahlaki geli-

3 Lawrence Kohlberg, "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development", *Cognitive Development and Epistemology* içinde, ed. Theodore Mischel (New York: Academic Press, 1971), s. 164-165.

4 Gilligan, *In a Different Voice*, s. 151-174.

şime ilişkin araştırmasını bu görüşle bitirmiş olsaydı, ona göre ahlaken androjen kişinin, ahlaklı fail modeli olduğu sonucuna güvenle varabilirdik. Ancak *Kadının Farklı Sesi*'ni yazdıktan sonra Gilligan, ideal ahlaklı düşünürün neticede adalet etiğinden çok bakım/özen etiğine daha meyilli olabileceğini ima etti. *Mapping the Moral Domain* adlı antolojisinde, bugünün gençlerinin büyük bölümünün "bakım/özen-odaklı çözümleri veya kapsayıcı sorun çözme stratejilerini ütöpik veya demode olarak niteleme (eğiliminde) oldukları" konusundaki endişesini ifade etti.⁵ Gilligan kültürümüz bilimsel, nesnel ve rasyonel düşünmeye aşırı değer verdiğinden öğretmenlerin öğrencilerini, ahlaki bir karar verirken kalplerini değil sadece kafalarını kullanmaya teşvik etmelerinden kaygılıydı. Bu pedagojik yaklaşımın hikmetini sorgulayan Gilligan, okulda duygularını bastırmayı öğrenmeyen gençlerin pek çok açıdan yetişkinlerden daha ahlaklı göründüklerini iddia etti. Tam da aile üyelerine ve arkadaşlarına güçlü bağlılıkları nedeniyle gençler, hayatlarındaki kişilerin sadece hislerini, isteklerini, ihtiyaçlarını ve çıkarlarını önemsemekle kalmayıp bu hissiyatlara göre hareket ediyorlar. Kız çocukların diğer insanların sevilme ve takdir edilme ihtiyacına cevap vermeye devam eden yetişkinlere dönüşme olasılığının oğlan çocuklardan daha yüksek olması o halde muhtemelen kadınların ahlaki zayıflığına değil ahlaken güçlü olduğuna işaret etmektedir.

Nel Noddings

Gilligan'a benzer bir şekilde Nel Noddings de geleneksel etiğin, pratik muhakeme biçimlerinden çok teorik olanları ve "kadınsı" yerine "erkeksi" değerleri yeğlediğini iddia etti. Beşeri ve sosyal bilimleri niteleyen yorumlayıcı muhakeme tarzını kullanmak yerine çoğu geleneksel ahlakçı, matematik ve doğal bilimleri niteleyen dedüktif-nomolojik muhakeme tarzını kullanmaktadır. Dolayısıyla Noddings çoğu geleneksel ahlakçının "ilkelerle önermelere" ve "gerekçelendirme, adillik ve adalet gibi terimlere" daha fazla odaklandığından "insanı önemse-

5 Carol Gilligan, "Adolescent Development Reconsidered", *Mapping the Moral Domain* içinde, ed. Carol Gilligan, Janie Victoria Ward ve Jill McLean Taylor, Betty Bardige ile (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), s. xxii.

me, özen gösterme ve özen gösterilmeye dair belleğinin... etik davranışın sonuçları olmak dışında dikkat çekmediğini" söyledi.⁶

Noddings'in iddiası, Gilligan'ın *Mapping the Moral Domain*'deki⁷ farazi önerilerinden biriyle, yani bakımın/özenin muhtemelen etiğin temeli olduğu ve adaletin bunun tamamlayıcısı veya düzelticisi olduğuyla ilgilidir. Noddings, geleneksel etiğin evrenselleştirmeyle meşgul olarak ayrıntıları görmezden geldiğinin altını çizdi. Bilhassa ahlak bilimcilerin (özellikle Kantçıların) ve faydacıların, yakınlar arasında varolan türden ilişkileri ya görmezden geldikleri ya da son derece sezgilere aykırı şekillerde analiz ettikleri yorumunda bulundu. Örneğin bazı faydacılar, eğer ebeveynler çocuklarını çok istediği bir doğumgünü hediyesinden mahrum bırakarak daha genel bir fayda elde edebiliyor, böylece zor durumdaki komşularının çocuğunun fazlasıyla ihtiyaç duyduğu operasyona kısmen mali destek sağlayabiliyorlarsa o zaman faydacılar olarak bunu yapmanın görevleri olduğunu ileri sürerler. Belki bu bir bakıma atipik olan davranış biçimi, ahlaken tercih edilir olabilir. Fakat ebeveynlerin çocuklarını çok istediği bir hediye mahrum etmek gibi bir görevi olup olmadığı açık değildir, özellikle de eğer çocuk ebeveynlerinin bu eylemini ilgisizliklerinin bir işareti olarak yorumlayacaksa. Ebeveynler açısından tüm çocuklar eşit yaratılmamıştır. Noddings'in görüşüne göre, kendi çocukları daha önemlidir.

Ancak Noddings rasyonel etikle ne konuda çekişiyor olursa olsun, "eros, kadınsı ruhu" "logos", erkeksi ruhun yerine koymaya çalışmıyordu.⁸ Muhakeme mantığı olarak anlaşılan logosun etikte oynayacak rolü olmadığını değil, "anlayış, yakınlık ve duyarlılıktan kaynaklanan"⁹ bir tutum olarak anlaşılan erosun etiğe logostan alternatif ve daha temel bir yaklaşım olduğunu ileri sürdü. Noddings iyilik kavramını analiz etmek ne kadar önemli olsa da etiğin, entelektüel düzeyde "iyilik" kavramının rasyonel bir şekilde yeniden inşasıyla değil duygusal düzeyde iyi insan olma arzusuyla başladığını ileri sürer.

6 Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984), s. 1.

7 Susan Sherwin "A Feminist Approach to Ethics" adlı çalışmasında benzer bir noktaya işaret etmektedir, *Dalhousie Review* 64, no. 4 (kış 1984-1985).

8 Noddings, *Caring*, s. 1.

9 A.g.e., s. 2.

Geleneksel etiğin özellikleri arasında Noddings'ı en çok rahatsız eden, sanki insanları gerçekten önemsemek kolaymış gibi bakıma/özene yeterince değer vermemesidir. Her ne kadar Noddings kadınların adalet dilini erkekler kadar iyi konuştuğunu kabul etse de, bu dilin ana dilleri olmadığında ısrar ediyordu. Kadınlar ahlaki alana erkeklerden "farklı bir kapıdan" girer ve her ne kadar ilke hiyerarşileri inşa edebilseler ve dedüktif olarak tartışabilseler de, bu tür muhakeme gösterilerini, ölmekte olan bir çocuk için saldırgan tıbbi tedaviyi sonlandırıp sonlandırmamaya karar vermek gibi ahlaki bir kriz söz konusu olduğunda yersiz görürler.¹⁰

Noddings etiğin, "ilişkinin, tarafların duygulanımını -veya öznel deneyimini- tarif eden bir kuralla oluşturulan düzenli çiftler dizisi" anlamına geldiği hususi ilişkilere dair olduğunda ısrarcıydı.¹¹ Her ilişkide iki taraf vardır: birincisi "özen gösteren", ikincisi "özen gösterilen" dir. Özen gösteren, güdüsel olarak özen gösterilene kendini vermiş veya "yerinden edilmiştir" ve özen gösterilene düşüncenin yanı sıra eylemleriyle özen göstermeyi vazife edinmiştir. Her şey yolunda giderse özen gösterilen, özen gösterenin bu eylemini aktif olarak alır, aynı zamanda özen gösterenle emellerini, değerlendirmelerini ve başarılarını paylaşır. Noddings özenin basitçe, genel olarak insanlığa karşı tercihen lütufkâr olma, somut bağımız olmayan insanlara özen gösterme meselesi olmadığını söyledi. Bir annenin çocuğuna gösterdiği özenle, iyi beslenen Amerikalı bir kadının açlıktan ölmek üzere olan hiç tanımadığı Etiyopyalı bir çocuğa gösterdiği özen arasında temel bir farklılık vardır. Gerçek özen, belirli bireylerle aktif olarak karşılaşmayı gerektirir; Noddings'ın görüşüne göre sadece iyi niyetle gerçekleştirilemez.

Noddings aile üyelerimiz ve arkadaşlarımıza diğer herkesten daha fazla özen gösterme eğilimimiz bulunduğunun farkındaydı. Yine de "zincirler" olarak adlandırdığı araçlarla, yakın bağlanımızın bulunduğu mevcut çevremizin ötesine geçmemiz tavsiyesinde bulundu. Bizi üzücü bir etik ensestten kurtarmayı amaçlayan bu zincirler, görünüşe göre biri "kişisel" ve diğeri "formel" olmak üzere iki şekilde çalışır.¹²

10 A.g.e., s. 3.

11 A.g.e., s. 9.

12 A.g.e., s. 47.

Kişisel yorumda, halihazırda bizim için önemli olan bireylerle bağlantılı olan kişilere –örneğin çocuğunun eşine veya arkadaşının arkadaşına– kendimizi göstererek çevremizi genişletiriz. Formel yorumda, ilişkili olduğumuz çevremizi, oynadığımız bir rol nedeniyle genişletiriz. Noddings örneğin, öğretmenlerin öğrencilerine bağlı olduğunu ileri sürdü. Noddings’e göre her ne kadar yabancılarla bağ kurmaya hazırlıklı olmamız gerekse de, bunun zor olduğunu ve genellikle bunu yapmaya çalışmadığımızı kabul etti. Hatta Noddings, özen gösterenin anlaşılır bir şekilde “arka kapıda bir sokak kedisinin veya ön kapıda garip bir ergenin belirlenmesini tercih edeceğini” söyledi.¹³

Gilligan’ın aksine Noddings bakım/özen etiğinin, adalet etiğinden sadece farklı değil sonuçta daha iyi olduğunu ileri sürüyordu. Noddings’e göre başlıca etik davranış rehberleri olarak kurallarla ilkeleri ve onlarla beraber bunlara eşlik eden evrenselleştirilebilirlik mefhumunu da reddetmemiz gereklidir. Noddings’e göre ilişkiler evrensellerle değil –her kadını veya erkeği, oğlan veya kız çocuğunu eşsiz kılan– ayrıntılarla ilgilidir. Ancak Noddings evrenselleri reddedişini ve ayrıntıları onaylayışını şarta bağlıyordu. Göreciliği kabul etmediğinde ısrar etti, zira “özen gösterme tutumunda” tam anlamıyla “evrensel” olan bir şey, etiğine dayanak oluşturuyordu. Bir çocuğun kendisine gösterilen özene dair anıları sadece ona has anılar değildir. Noddings’e göre, tam tersine neredeyse tüm insanların bu tür anılara erişimi vardır: “Mevcut öteki adına hareket etme güdüsünün kendisinin doğuştan olduğunu iddia ediyorum. Hepimizde saklı yatar, birbirini takip eden özen ilişkileriyle yavaş yavaş gelişmeyi bekler.”¹⁴

Erdemin öğretilebilir olduğuna inanan biri olarak Noddings, bakım/özen etiğinin de kurallar ve ilkeler etiği kadar etkili bir şekilde sirayet edebileceğinde ısrar etti. İlk bakım/özen deneyimlerimiz kolaylıkla, neredeyse bilinçsizce oluşur; bizi istediğimiz için başkalarına yardım etmeye sevk eden doğal bir özenle hareket ederiz:

Doğal özenli ilişki, bilinçli veya bilinçsiz olarak, “iyi” diye algıladığımız insanlık durumu olarak belirlenecektir. Özlemini çektiğimiz

13 A.g.e.

14 A.g.e., s. 83.

ve çabaladığımız o durumdur ve bizi ahlaklı olmaya sevk eden –özel ilişkide olma– bize özen gösterilmesine duyduğumuz özlemi-mizdir. Özenli ilişkide kalmak ve özen gösteren olarak kendi ideali-mizi geliştirmek üzere ahlaklı olmak isteriz.¹⁵

İlginç olan şu ki Noddings ahlaki gelişimi, doğal özenin yerini etik özenin alması süreci olarak tanımlamıyordu. Her ne kadar etik özen, doğal özenin gerektirmediği çabalar gerektirse de Noddings, Immanuel Kant'ın etik özenin doğal olandan bir şekilde daha iyi olduğu görüşüne katılmıyordu. Hatırlayacağımız üzere Kant'a göre bir eylem, faili sadece içinden geldiği için değil görev icabı yapmadıkça, ahlaken değerli değildir. Hatta Kant bir eylem hoşumuza gitmediği ölçüde, bunu sadece istediğimiz için değil yapmamız gerektiği için yaptığımızdan emin olabileceğimizi ileri sürdü.¹⁶

Kant'ın aksine Noddings, "gerekliliklerimizin" "isteklerimiz" üzerine kurulu olduğunu düşünüyordu. "Özene dayalı etik, özen tutumunu sürdürmeye çalışır ve bu nedenle doğal özenden üstün değildir, ona bağlıdır," dedi.¹⁷ Ahlak, kişinin kendi çıkarlarını reddedip başkalarının ihtiyaçlarını onaylaması değildir. Daha çok başkalarının ihtiyaçlarını onaylama süreci yoluyla kendi çıkarlarını onaylamaktır. Ahlaklı davrandığımızda (etik özen gösterdiğimizde) "bağlı olma ve kalma temel ve doğal arzumuzu" tatmin etmek üzere hareket ederiz.¹⁸ Çıkarlarımız başkalarının ihtiyaçlarıyla çatıştığında bir görevimiz varsa, bu başkalarına karşı değil, kendimize karşı ahlaklı olma –yani, bağlı olma ve kalma– görevidir. Özen göstermeye doğal yatkınlığımız bizi sevk ettiğinden ya da aklımız bize bunu yapmak zorunda olduğumuz direktifi verdiğinden değil (Kant), düşünerek bunu yapmayı seçtiğimizden başkalarının ihtiyaçlarını karşılarız.

15 A.g.e., s. 5.

16 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. H. J. Paton (New York: Harper Torchbooks, 1958).

17 Noddings, *Caring*, s. 83.

18 A.g.e.

Birinci Eleştiri: Bakım/Özen İki Tarafı Keskin bir Ahlaki Kavramdır

Birçok eleştirmen Gilligan'ın metodolojisini hatalı bulmuştur.¹⁹ Bazıları ampirik verilerinin, erkeklerle kadınların sözde farklı ahlaki sesleri hakkında yaptığı ciddi genellemeleri desteklemek için çok zayıf olduğunu iddia ediyordu.²⁰ Her ne kadar Gilligan'ın çalışmasındaki çoğu kadın kocalarına, erkek arkadaşlarına, sevgililerine ve babalarına atıfta bulunmuş olsa da Gilligan'ın bu erkeklere ahlaki ikilemler konusundaki görüşlerini sormadığını vurguladılar. Eleştirmenler, *Kadının Farklı Ses'i*ni yazarken kadınların yanı sıra erkeklerle de mülakat yapmış olsaydı, Gilligan'ın erkeklerle kadınların farklı tarzda ahlaki muhakemeleri olduğu iddiası hakkında daha inandırıcı bir teori ortaya koyabileceğini söylediler. Eleştirmenler ayrıca, üstelik o zaman, erkeklerle kadınların aslında kafa karıştırıcı etik meseleler hakkında oldukça benzer şekilde akıl yürüttüklerini gösteren çalışmalar üretebileceğini belirttiler. Bu tarz çalışma sonuçları elde edilmesi, Gilligan açısından çarpıcı neticeler doğururdu. Hatta kadınların bakım/özen etiğine ve erkeklerin adalet etiğine sahip olduğu varsayımı hakkındaki görüşlerini yeniden gözden geçirmesini bile gerektirebilirdi.

Kadınları bakım/özen değerleriyle çok yakından ilişkilendirmenin olumsuz sonuçları hakkında endişelenen eleştirmenler arasında, Sandra Lee Bartky de vardı. *Femininity and Domination* [Kadınsılık ve Hâkimiyet] adlı çalışmasında Bartky, kadınların erkeklerin egolarını besleme ve yaralarıyla ilgilenme deneyimlerinin neticede kadınları güçsüzleştirdiğini mi yoksa güçlendirdiğini mi saptamaya çalıştı. Örnek olarak, kadın uçuş görevlilerinin (ve erkek uçuş görevlilerini de ekleyebiliriz) genellikle yaptığı türden "duygusal işin" sıklıkla "kendine yabancılaşmaya, kendi duygusal durumunu saptayamamaya, hatta

19 Fiona Robinson, *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory and International Relations* (Boulder, CO: Westview Press, 1999), s. 15–20.

20 Susan J. Hekman, *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory* (Cambridge, BK: Polity Press, 1995), s. 1.

uyuşturucu bağımlılığı veya alkolizme" yol açtığını belirtti.²¹ Bartky "durmaksızın neşeli"²² olması –kendisini sözle istismar eden ve mantıksız şekilde talepkâr yolculara bile gülümsemesi– için bir kişiye para ödemenin, bir dizi duyguyu taklit etmesi için bir kişiye para vermek anlamına geldiğini söyledi. Kişi, birçok defa mutluymuş gibi yaptıktan sonra gerçekten veya içten bir şekilde mutlu olmanın nasıl bir his olduğunu unutabilir.

Kadın uçuş görevlilerinin genellikle yolcular için yaptıkları türden duygusal işin, bir şekilde eşlerin genellikle kocaları için yaptıkları duygusal işten farklı olduğunu kabul eden Bartky, pek çok eşin kocalarına özen gösterme deneyimini güçlendirici bulduklarını belirtti. Bir eş ne kadar iyi bir bakıcıysa, kendisini o ölçüde, o olmazsa kocasının tökezeleyeceği bir dayanak olarak görebilir. Ancak Bartky, güçlendiğine dair öznel hislerin, gerçekten güçlü olma nesnel gerçekliğiyle aynı olmadığı konusunda uyarıda bulunur. Kadınların erkek merkezli duygusal çabası, muhtemelen uzun vadede onlara faydası olduğundan çok daha fazla zarar vermektedir. Bartky'ye göre, özen gösteren kadınlar erkeklerin statüsünü, "başını anlayışlı bir şekilde sallamak, bedenini öne doğru eğmek, sürekli gülümsemek, belli şekillerde seslenmek" de dahil çeşitli "bedensel hareketlerle" pekiştirmekte, böylece "erkek resitaline, kadının zamanına ve ilgisine el koymaya devam etmektedir."²³ Ancak erkekler kadınlara benzer bir statü tanımaz ve bunu yapmadıklarından Bartky, kadınların erkeklere özen göstermesinin, "kadınların erkeklerin önünde topluca diz çökmesi, erkeğin öneminin karşılıksız bir şekilde onaylanmasına" tekabül ettiğini söyledi.²⁴

Bartky'ye göre, kadınların erkeklere gösterdiği karşılıksız özenin epistemik ve etik sonuçları çok endişe vericidir. Kadın erkeğe ne kadar fazla duygusal destek verirse, her şeyi onun gördüğü gibi görme olasılığı artacaktır. Onun projelerine katılacak, onun arkadaşlarını paylaşacak, onun başarılarına sevinecek ve onun başarısızlıkları dolayısıyla kendini kötü hissedecektir. Ancak kadınların, benlik hislerini kaybet-

21 Sandra L. Bartky, *Femininity and Domination* (New York: Routledge, 1990), s. 105.

22 A.g.e., s. 104.

23 A.g.e., s. 109.

24 A.g.e.

mek veya kendi gerçeklik vizyonlarından veya hakikat versiyonlarından kuşkuya düşmek için bir başka sebebe daha ihtiyaçları yoktur. Ataerkil bir toplumda erkeklerle kadınların çıkarları aynı değildir ve kadınların bunun farkına varması önemlidir.

İkinci Eleştiri: Adalet, Tıpkı Bakım/Özen Gibi, Feminist Bir Kavramdır

Gilligan sadece bakım/özen etiğinin değerini abarttığı için değil, adalet etiğinin değerini küçümsediği için de eleştirilir. Örneğin filozof Brian Barry, Gilligan'ın bakım/özen etiğini, "ahlaktan vazgeçme ve onun yerine kayırmacılık, iltimas ve haksızlık koymaya davetiye olarak" reddediyordu.²⁵ Hatta Barry bakım/özen odaklı kadınların "tüm kamusal sorumluluklardan dışlanması gerekeceği (çünkü) kamusal görevleri itinayla yerine getirmeleri için onlara güvenmenin imkânsız olacağını" iddia edecek kadar ileri gitti.²⁶

Gilligan'ın bakım/özen etiğini Barry kadar sert bir şekilde eleştirmeyenler, onu açıkça bakım/özen ile adalet arasındaki ilişkiyi daha iyi açıklamadığı için hatalı buluyorlardı.²⁷ Örneğin feminist filozof Marilyn Friedman, adaletin bakım/özen ile en az üç şekilde ilgili olduğunu ifade etti. Birincisi, eğer kişisel bir ilişkiyi "ilgili kişilere, değer verilen karşılıklı yakınlığı, desteği ve özeni sağlayan minyatür sosyal sistem" olarak görürsek,²⁸ birinin esas veren ve diğerinin esas alan olduğu ilişkileri yanlış buluruz. Friedman, ne yazık ki pek çok heteroseksüel ilişkinin tam da bu şekilde kusurlu olduğunu ekledi. Kadınlar özen gösterme eylemlerinin karşılığını çok az alarak veya hiç almamaya genelleştirilerek erkeklerin fiziksel, psikolojik ihtiyaçlarına ve isteklerine hizmet ederler. Friedman bir noktada, kadınların erkekleri göreve çağırma ve adalet meselesi olarak karşılık talep etmeleri gerektiğini söyledi. Bir ilişkide biri iyi bakımın güvenliğinde keyif sürerken diğer kişinin bakım yükünün aslan payını omuzlaması adil değildir.

25 Akt. Robinson, *Globalizing Care*, s. 19.

26 Brian Barry, *Justice As Impartiality* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 252-256.

27 Marilyn Friedman, "Beyond Caring: The De-moralization of Gender", *Science, Morality, and Feminist Theory* içinde, ed. Marsha Hanen ve Kai Nielsen (Calgary: University of Calgary Press, 1987), s. 100.

28 Friedman, "Beyond Caring", s. 101-102.

Friedman ikinci olarak kişisel ilişkilerin “hasara karşı hususi savunmasızlıklar” yarattığını belirtti.²⁹ Bizi önemseydiği varsayılan biri bize zarar verdiğinde, daha fazla yaralandığımızı veya saygısızlığa uğradığımızı hissedebiliriz. Friedman, özenli bir ilişki bağlamında yapılan haksızlığın, pek çok açıdan böyle bir bağlam dışında yapılan haksızlıktan çok daha kötü olduğunu söyledi. Örneğin bir tanıdığın tecavüzüne uğramak, bir yabancıнын tecavüzüne uğramaktan çok daha derin psikolojik yaralar açabilir çünkü tanıdık tecavüzcü, kurbanın güvenini istismar etmiş olur.

Friedman üçüncü olarak, eğer en yakın ilişkilerimize, özellikle de ailevi ilişkilerimize odaklanırsak, sayısız haksızlık potansiyeliyle dolu olduklarını keşfedeceğimizi vurguladı. Anne ve baba kızlarına tanıma-ya istekli olmadıkları imtiyazları oğullarına tanımalı mıdır? Bay ve Bayan Jones ebeveynlerinin bakımevi masraflarını ödemeli midir yoksa çocuklarının kolej eğitimi mi karşılamalıdır? Bay Smith, vasat bir işi olan Bayan Chang ile, onun mükemmel kendisidirse sadece vasat bir işinin olacağı bir şehre taşınabilmek için mükemmel işinden vazgeçmeli midir? Friedman, adalet nosyonlarının desteği olmaksızın bakımın/özenin bu soruları yeterince ele alamayacağına ısrar ediyordu.

Friedman, adalet ve bakım/özen arasındaki etkileşim hakkında işaret ettiği yerinde hususlara rağmen, Gilligan’a haksızlık etmemek adına aynı zamanda, daha sonraki birkaç yazısında bu etkileşimi araştırdığı için onu gerektiği gibi takdir etmeliydi. İlk olarak Gilligan bakım/özen-adalet arasında bir yakınsama teorisi önerdi. Gilligan, gerektiği gibi uygulandığında bakım/özen ile adaletin gerçekleşirken yakınlaştığını, tıpkı eşitsiz bir ilişkide eşitsizliğin her iki tarafı da olumsuz etkilemesi gibi, şiddetin de tüm taraflar için yıkıcı olduğunu ileri sürdü.³⁰ Daha sonra Gilligan bakım/özen-adalet yakınsama teorisinin yerine, bakım/özen-adalet gestalt* teorisini koydu. Ördek ya da

29 Gilligan, *In a Different Voice*, s. 174.

30 Carol Gilligan, “Moral Orientation and Moral Development”, *Women and Moral Theory* içinde, ed. Eva Feder Kittay ve Diana T. Meyers (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987), s. 25-26.

* Kalıp, biçim, bütün düzenleme anlamına gelen Almanca sözcükten türetilen ve bütünün onu oluşturan parçalardan farklılığını vurgulayan terim. (ç.n.)

tavşan olarak görülebilecek müphem bir çizim gibi, ahlaki bir drama-
nın da adalet ya da bakım/özen çerçevesine oturtulabileceğini söyledi.
Her ne kadar bu iki bakış açısı asla tam olarak ve neticede yakınlaşma-
sa da, genellikle tamamen karşıt zıtlıklar değildir. Bazı bireyler bu ba-
kış açısından yoksun olsa da, pek çok insan ahlaki bir dramayı önce bu
bakış açılarından birine ve ardından bir diğerine göre yorumlayabilir.
Müphem bir "ördek-tavşan" çiziminde bazı insanların sadece ördeği
veya sadece tavşanı görebildikleri gibi, bazı kişiler ahlaki meseleleri
sadece bakım/özen veya adalet merceğinden görebilirler.³¹

Filozof Claudia Card'ın bakım/özen teorisine yönelik itirazları,
Noddings'in ahlaka kadınsı ve erkeksi yaklaşımlar arasında yaptığı
ayırımı odaklanıyordu. Noddings ahlaka "kadınsı yaklaşımı" "bağlı
birininki", "erkeksi yaklaşımı" "ayrık birininki" olarak niteledi³² ve
etiğin eninde sonunda yakın bağlılıklar meselesi olduğunu ekledi.
Card'a göreyse, dünyadaki insanların sadece çok küçük bir bölümüne
yakından bağlıyızdır fakat iletişim ağları ve teknolojiye ilerlemeler
göz önüne alındığında sadece bu küçük kısmı değil son derece ayrıık
göründüğümüz pek çok insanı da aynı şekilde etkileriz. Bu nedenle
Card, "kişisel ve potansiyel karşılaşmalarla bağlı olduğumuz kişiler-
le ilişkilerimizin yanı sıra *sadece neden ve sonuç ilişkileriyle* bağlı oldu-
ğumuz insanlarla ilişkilerimiz için de geçerli bir etiğe" ihtiyacımız
olduğunu söyledi.³³ Böyle bir etiğin evrensel ilkeleri, belirli ilişkilere
eril engeller olarak görmesi gerekmez. Tam tersine, "Babanı ve anneni
onurlandır," gibi ilkeler pek çok nesil çatışmasını gidermeye yardım-
cı olabilir ve "Komşunuzu kendiniz gibi sevin," gibi ilkeler insanları
uzaklaştırmaktan çok yakınlaştırmaya yardımcı olabilir.

Card her ne kadar harikulade bir erdem olsa da bakımın/özenin,
aslen değerli olan tek ahlaki erdem olmadığı sonucuna vardı. Adalet
de aslen değerli bir ahlaki erdemdir ve adalet, tarafsızlık ve nesnellik
gibi fikirler, örneğin babaları oğullarını "daha önemli" bir dava uğ-
runa kurban etmeye teşvik eden şekillerde yanlış yorumlanabilse de,
doğru şekilde yorumlandığında, "bütünleşmemiş, çokkültürlü top-

31 Claudia Card, "Caring and Evil", *Hypatia* 5, no. 1 (ilkbahar 1990): s. 122.

32 A.g.e., s. 105.

33 A.g.e. (vurgu bize ait).

lumumuzun" başına bela olan cinsiyetçilik, ırkçılık, etnomerkezcilik, homofobi ve yabancı düşmanlığına karşı kendimizi savunmamız için gereklidir.³⁴ Pek çok toplumsal grubun bilerek veya umursamazca, kasten ya da bilmeden, cinsiyeti, ırkı, etnik kökeni, dini veya hatta boyutu ve şekli kendilerinininkinden farklı olanları önemsemediği gerçeği göz önüne alındığında, adalet kıymet verilmelidir. Card, adil bir toplumumuz olmadan özenli bir toplumumuz olamayacağını ve toplumumuzun herkesin eşit şekilde iyi muamele gördüğü bir toplum olmaktan çok uzak olduğunu ifade etti. Adalet yalnızca babaların soyut, yabancı aracı olarak reddedilmemelidir çünkü güçlünün yanı sıra zayıf olanı korumak için de kullanılabilir. Adalet cinsiyet, ırk ve mezhep detaylarının birisini önemseyip önemsemememizi belirlemesini önlemek için sıklıkla haklı bir şekilde ayrıntılara kördür.³⁵

Üçüncü Eleştiri: Koşulsuz Bakım/ Özen Tartışmalı bir Etik Kavramdır

Sarah Lucia Hoagland, Noddings'in, bir ilişkiyi bitirmenin neredeyse her zaman bir tür "etik eksilmeyle" sonuçlanacağı iddiasına karşı çıktı. Noddings'in, ciddi biçimde istismara uğraması dolayısıyla kocasını uykusunda öldüren kadının, kendisini ve çocuklarını kocasının zorbalığından ancak onun şiddet içeren eylemiyle kurtarabilecek olsalar dahi, ahlaken hatalı olabileceği görüşüne özellikle itiraz etti. Hoagland'e göre bu kadın, sonunda kendisini güçsüz kılan, yanlış etik idealin yerine doğru olanı koyma ahlaki gücünü kendinde bulduğu için övülmelidir. Hoagland, özen göstereni yıkıcı bir ilişkide tutan etğin, iyi bir etik olmadığını söyledi. Kadınlar kendilerine, istismarcı bir kocayla evliliği bitirmenin ahlaki açıdan benlik algılarına zarar verebileceği söylenirse, misilleme korkusuyla birleşen suçluluk nedeniyle eninde sonunda onları yok edecek ilişkilerde kalmaya devam edebilirler. Noddings'in aksine Hoagland, istismarcı ilişkilerini bitiren kadınlar hakkında olumsuz bir şey söylemeyi kesinlikle reddediyordu:

34 A.g.e.

35 A.g.e.

Her ilişkiyi istismar/baskı açısından değerlendirebilmelidir; öyle olduğunu düşünürsem söz konusu ilişkiyi bitirebilmeliyim. Suçluluk duymam, büyüdüm, bir şeyler öğrendim. İlişkideki rolümü bilirim. Aynılırım. Artık orada olmayacağım. Etik benliğimi eksiltmek şöyle dursun onu pekiştiriyorum.³⁶

Hoagland, hayatta bazı anlarda, etiğin önemsemememizi gerektirdiğinde ısrar etti. Örneğin Fyodor Dostoyevsky'nin *Karamazov Kardeşler* adlı kitabının korkunç bir bölümünde Ivan, gaddarca öldürülmüş bir çocuğun, annesinin ve katilinin, kozmik bir uzlaşma kucaklaşmasıyla sarıldığı bir "cennette" olmak istemediğini haykırır. Bu sahne Noddings'i eleştirenlerin, özen göstermenin nihai bir sınırı olduğu iddiasını örnekler. Bazı şeyler o kadar kötüdür ki affedilmemelidir.

Annelik Etiğinin Kökenleri

Eleştirmenlerin bakım/özen içeren insan ilişkilerinin paradigması olarak anne-bebek veya ebeveyn-çocuk ilişkisiyle bağlantılı kavramlara, metaforlara ve imgelere başvurulması hakkındaki ciddi çekincelerine rağmen bakım/özen-odaklı feministler bunların tam da kullanılması gerekenler olduğunu iddia etmeyi sürdürdüler. Anneliğe özgü düşünme biçimleri üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar arasında Sara Ruddick, Virginia Held ve Eva Kittay yer almaktadır; ne ilginçtir ki üçü de bakımı/özeni, sadece başkasına yönelik psikolojik itina tutumu olarak değil bir pratik, çaba veya emek olarak görür. Özen göstermek belli bir tür zihniyete sahip olmak anlamına gelir ama aynı zamanda bakıma ihtiyacı olanlara yardım etmek de demektir. Dahası bakım/özen pratiğinin, çabasının veya emeğinin özel alanın yanı sıra kamusal alanda da sergilenmesi gerektiğinde ısrar etmeleri Ruddick, Held ve Kittay'ın düşüncelerini birbirine çok daha fazla bağlar.

Sara Ruddick

Sara Ruddick anneliği hem kültürel hem de biyolojik olarak; yani her ne kadar insanlık tarihi boyunca bu rol büyük ölçüde kadınlara düş-

36 Sarah Lucia Hoagland, "Some Thoughts About Caring", *Feminist Ethics* içinde, ed. Claudia Card (Lawrence: University Press of Kansas, 1991), s. 73.

tüğünden şu anda daha iyi yapıyor olsalar da, hem kadınların hem de erkeklerin yapabileceği bir eylem olarak tanımlıyordu. Ruddick, biyolojinin çocuk doğurmayı kadınlara tahsis etmiş olmasına rağmen çocuk büyütmeyi onlara tahsis etmiş olmadığını ileri sürdü. Yine de, bir yanda kadınların çocuk doğurma kapasiteleriyle diğer yanda ataerkil toplumun çocuk büyütme ihtiyaçları arasındaki karmaşık etkileşim, çocuk büyütmeyi kadınların işi haline getirmiştir. Sonuçta hiçbir suretle hepsi olmasa da çoğu kadın, Ruddick'in "annelik pratiği" olarak adlandırdığı şeyi geliştirir.³⁷ Ona göre toplum, insanın diğer tüm uygulamaları gibi özel beceriler, belirli biçimde düşünmeyi ve hareket etmeyi gerektiren annelik pratiğini önemsizleştirmemelidir:

Annelik pratiğinin faileri, çocuklarının taleplerine cevaben hareket ederler, uygulamalarının gerçeklerini ve değerlerini düzenledikleri ve ifade ettikleri kavramsal bir şema –bir kelime haznesi ve bağlantılar mantığı– edinirler... Düşünme, karar verme ve duygu birliği vardır. Bu birliğe ben "anneliğe özgü düşünme" diyorum.³⁸

Ruddick anneliğe özgü düşünme mefhumunun kadınlarda doğal olarak oluşan, yalnızca duygusal, irrasyonel bir sevgi gösterisi olduğunu reddediyor, bunun yerine öğrenilmiş bir düşünme biçimi olduğunu savunuyordu. İnsanın tüm düşünme biçimleri gibi anneliğe özgü düşünmenin de kendi mantığı ve bilhassa çocuğun korunması, gelişimi ve kabulü gibi ilgi alanları vardır.³⁹

Ruddick'e göre bir çocuğun hayatını korumak, "anneliğin kurucu eylemi"dir⁴⁰ ve annelik pratiğinin ilk boyutudur. Bebekler son derece savunmasızdır. Onlara bakanlar tarafından beslenmez, giydirilmez ve korunmazlarsa açıkça hayatta kalamayacaklardır. Ruddick bu durumu örnekleyerek, çok fazla ilgi isteyen bir bebeği olan yorgun ve genç anne Julie'den söz etti. Fiziksel ve psikolojik anlamda sınırlarına ulaşmış olan Julie kafasında bebeğini öldürdüğünü canlandırır. Bu düşün-

37 Sara Ruddick, "Maternal Thinking", *Mothering: Essays in Feminist Theory* içinde, ed. Joyce Trebilcock (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984), s. 214.

38 A.g.e.

39 A.g.e. s. 215.

40 A.g.e., s. 19.

ceden dehşete düşen Julie geceyi kucagında bebeğiyle şehri otobüsle gezerek geçirir, herkesin gözü önünde oldukları sürece bebeğinin güvende olacağını düşünür.⁴¹

Ruddick, Julie'nin hikâyesini, bazı anneler için çocuklarının temel ihtiyaçlarını karşılayanın ne kadar zor olduğunu vurgulamak için anlatır. Her anne çocuğunu öldürmeyeceğinden emin olmak için önlem almak zorunda kalacak kadar tükenmiş ve çaresiz hissetmez. Ama görece ideal koşullar altında bile, çoğu annenin annelik yapmakta haddinden fazla zorlandığı günler olur. Ruddick, bu kötü günlerde çocuklarını korumak için annelerin gözlemlenebilir zihinsel erdemini ve yumuşak başlılıkla güler yüzlülük ahlaki erdemlerini geliştirmesi gerektiğini ifade eder.⁴²

Ruddick'in annelik pratiğinin ikinci boyutu, çocukların gelişimine yardımcı olmaktır. İyi bir anne çocuklarına halihazırda yazılmış bir senaryoyu dayatmaz. Soyut mükemmelliğin gerçekçi olmayan standartlarını yakalamalarında ısrar etmez. Bunun yerine çocuklarına "anneye özgü hikâyeler" –yani onların olageldikleri, oldukları ve bir gün olabilecekleri kişi üzerine düşünmesine yardımcı olan gerçekçi, şefkatli ve "keyifli" hikâyeler– anlatır. İnatçı bir kız çocuğuyla karşı karşıya kalan anne örneğin, kızının inatçılığın neden bir karakter kusuru olduğunu ve inatçılığını doğru bir özerklik erdemine nasıl dönüştürebileceğini anlamasına yardımcı olmalıdır.⁴³ Ruddick bir annenin çocuklarının sadece fiziksel olarak büyümesine ve zekâsının gelişmesine değil erdemli olmalarına da yardımcı olması gerektiğini söyledi. İnsanlar sebepsiz yere inatçı olmazlar. İşleri başkalarının dayattığı gibi yapmak zorunda olmaktan bıkarlar. Bu nedenle direnme fırsatı yakaladıklarında, sonuçları potansiyel olarak ne kadar feci olursa olsun ayak direterek ve işleri bildikleri gibi yaparak karşı çıkarlar. Bu insani eğilimi kendinde barındırdığının farkına varmak, çocukların hareket tarzı açısından sürekli inatçılık etmenin neden pek de akıllıca olmadığını ve neden bazen işleri diğer insanlar gibi yapmanın en iyisi olduğunu anlamalarına yardımcı olabilir.

41 A.g.e., s. 67.

42 A.g.e., s. 71, 73, 74.

43 A.g.e., s. 98.

Ruddick'in annelik pratiğinin üçüncü ve son boyutu eğitimidir. Anneler çocuklarını sosyalleştirmek, onları toplumsal normlara bağlı, yasalara uyan vatandaşlara dönüştürmek için çok çabalarlar. Bununla birlikte iyi anneler çocuklarının akılsız konformistler olmasını istemezler. Anneler örneğin, çocuklarının savunmasız bedenlerini askeri üniformalara uydurmayı veya tasarım kotlara sığmaları için onları diyetle sokmayı ya da kurtlar sofrasına düşüklerinde kendilerini gösterebilsinler diye giydirmeyi reddedebilir. Ataerkil –yani haddinden fazla rekabetçi, hiyerarşik ve bireyci– bir toplumda anneler kendilerini ataerkinin talepleri ile bu taleplerin çoğunun insanlıktan çıkaran niteliğine dair şahsi kanaatleri arasında sıkışıp kalmış bulabilirler. Eğer bir anne oğlunu kazanan olarak yetiştirirse hem büyük bir firmanın genel müdürü olabilir hem de çok acımasız bir insan olabilir. Bunun aksine, ona dünyanın düzenini öğretmeyi reddederse hem çok iyi bir adam olabilir hem de ezik olarak nitelenen biri olabilir. Ruddick annelerin neredeyse her gün, kişisel değerlerinin çocuk yetiştirme pratiklerine ne zaman egemen olup ne zaman olmayacağına karar vermek zorunda kaldıklarını söyledi. Ruddick annelerin bu kararları kendi başlarına vermemeleri gerektiğini, ideal olarak çocuklarıyla beraber vermeleri gerektiğini de ekledi. Eğer çocuklar annelerinin değerlerini sorgulamaksızın benimserse, "eğitimi" asla tamamlanmayacaktır.⁴⁴ Başkalarının değerlerine uymak, kendi değerlerini seçip onlara uygun yaşamayı öğrenmenin yerini tutmaz.

Açıkça annelik pratiği karmaşık bir faaliyettir. Genel olarak buna, Ruddick'in "gözlemci sevgi" dediği üst-erdem kılavuzluk eder. Aynı anda hem bilişsel hem hissi, hem rasyonel hem duygusal olan bu üst-erdem, annelerin çocuklarını "gerçekten görüp" şaşırmamalarını, korkmamalarını veya dehşete düşmemelerini sağlar.⁴⁵ Ruddick anneliğe özgü düşünenleri böyle düşünmeyenlerden ayıran birkaç özellik arasında, ilkinin kesin gerçekçiliği olduğunu vurguladı. Çocuklarına gözlemci sevgi dışında sevgi veren bir anne fantezilerinin onu kör etmesine izin verir. Çocuklarını oldukları gibi değil, bir bakıma hayal-

⁴⁴ A.g.e., s. 118.

⁴⁵ A.g.e., s. 123.

lerinin tecessümü olarak görür. Bunun aksine, çocuklarını gözlemci bir şekilde seven anneler, onları oldukları gibi kabul eder ve onların fiziksel ve psikolojik sınırları dahilinde hareket ederler.

Virginia Held

Bazı açılardan Ruddick'le benzer düşüncelere sahip olan filozof Virginia Held, kamusal ve özel alanlarda belli türden ilişkiler ve faaliyetler için tasarlanmış çeşitli ahlaki yaklaşımlar olduğunu savundu. Bu ahlaki yaklaşımların adalet değeriyle yakından ilişkili olan bazıları özellikle hukuki ve ekonomik alanlarda faydalı olabilir. Diğerleri bakım/özen değeriyle sıkı sıkıya bağlıdır ve çocuk bakımı, sağlık hizmeti ve eğitim alanlarında bilhassa destek sağlayabilir. Held, bu iki ahlaki yaklaşım türünün her birinin diğerinin, kendi nüfuz alanında özellikle değerli ve diğerinde genellikle gerekli olduğunu kabul etmesi gerektiğinde ısrar etti. Toplum, ailevi anlaşmazlıkların idaresine yönelik ahlaki yaklaşımların, toplumsal açıdan en az uluslararası anlaşmaları müzakere etmek üzere şekillendirilmiş olanlar kadar gerekli olduğunu kabul etmelidir.⁴⁶

Held'in pek çok ahlaki yaklaşım bulunduğu gözlemi, titizlikle değerlendirilmelidir. En azından Batı dünyasında, özel ilişkiler içinde, bu ilişkilerden ve bu ilişkiler için oluşturulmuş ahlaki yaklaşımlar genellikle tam anlamıyla ahlaki kabul edilmemektedir. Daha çok ciddi ahlaki değerlendirme gerektirmeyen sadece ilişkisel meseleler olarak görülmektedir. Held, çok sıklıkla geleneksel ahlakçıların *bona fide* [hakiki] ahlaki meselelerin sadece tek bir alanda, kamusal alanda kök saldiğını varsaydıklarına işaret etti. Bu varsayımın yanlış olduğu iddiasında bulundu. Ahlaki analize layık olmak için deneyimlerin, telaşlı ticaret âleminde veya çekişmeli mahkeme salonlarında yaşanması gerekmez. Tam tersine, bu tarz deneyimler kreşte veya bir akşam yemeği sofrasında da bir o kadar kolaylıkla meydana gelebilir. Bir başka deyişle Held'e göre, bir deneyimi ahlaki analize değer kılan, nerede değil nasıl gerçekleştiğidir. Eğer ahlaki deneyim "bilinçli olarak tercih etme,

46 Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global* (New York: Oxford University Press, 2006), s. 64.

gönüllü olarak kabul veya reddetme, isteyerek onaylama veya onaylamama, bu tercihlerle yaşama ve hepsinden önemlisi bu eylemlerde bulunma ve bu eylemlerle ve sonuçlarıyla yaşama deneyimiye⁴⁷ o zaman yatak odasında da ofiste olduğu kadar kolaylıkla vuku bulabilir. Bu nedenle yeterli bir ahlak teorisi hekim-hasta, avukat-müvekkil ve satıcı-alıcı ilişkilerinin yanı sıra evlat, ebeveyn, eş ve arkadaşlık ilişkilerini de ele almalıdır. Büyük ahlaki meseleler şemasında, kadınların özel alandaki mücadeleleri ve uğraşları, erkeklerin kamusal alandaki mücadeleleri kadar önemlidir.

Held geleneksel ahlakçıların, akdi ilişkileri insan etkileşimi için başlıca model olarak gördüğünü, bir insan ilişkisini tek tek rasyonel anlaşıma taraflarının ayrı çıkarlarına hizmet ettiği ölçüde ahlaki olarak gerekçelendirdiğini vurguladı. Fakat hayat ihtilaf, rekabet ve çekişmeden –istediğini almaktan– fazlasıdır. Annelik yapan kişilerin bildiği üzere aynı zamanda işbirliği, uzlaşma ve topluluk –başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak– da demektir. Held iki rasyonel anlaşıma tarafı arasındaki ilişkiden çok, annelik yapan kişiyle çocuk arasındaki ilişki iyi insan ilişkilerinin paradigması olsaydı, toplumun çok farklı olabileceği yorumunda bulundu ve şunları söyledi:

Hukuk ve devletler veya ekonomiyi toplumun merkezi ve uygun belirleyicileri olarak görmek yerine bakım/özen etiği, çocuk yetiştirmeyi ve toplumun üyeleri arasındaki güveni geliştirmeyi en önemli meseleler olarak görebilir. O zaman diğer düzenlemeler, çocukların gelişimine ve toplumsal ilişkilerin sağlığına ne kadar iyi veya kötü katkıda bulundukları açısından değerlendirilebilir. Yöneticilerle çocuk bakımı alanında çalışanların maaşları yer değiştirseydi toplumumuzun ne kadar farklı yapılandırılabileceğini bir düşünün.⁴⁸

Ancak Held, annelik yapan kişilerle çocuklar arasındaki ilişki türlerinin de anlaşmanın iki rasyonel tarafı arasındaki ilişkiler kadar baskıcı –hatta çok daha fazla baskıcı– olabileceğini kabul ediyordu. Örneğin

47 Held, "Feminism and Moral Theory", Kittay ve Meyers, *Women and Moral Theory* içinde, s. 112–113.

48 Held, *The Ethics of Care*, s. 113.

gücün kötüye kullanıldığını fark etmek ve ele almak bazen ebeveyn-çocuk ilişkisinde işveren-çalışan ilişkisinde olduğundan daha zordur.⁴⁹ Dahası aile alanında adalet ve hak sorularını ele almak, işyerinde olduğundan çok daha fazla ahlaki beceri gerektirir. İnsanlar bir işi bıraktığı kadar kolaylıkla ailesini bırakamaz; şayet ailelerinin “kötü yönlerinden çok iyi boyutları varsa” bunu yapmak kolay da olmamalıdır.⁵⁰

İlkeler gibi ilişkiler de iyi, kötü veya ikisi arasında bir yerde olarak değerlendirilebilir. Tamamen kötü olan ilişkileri bırakılmalıyız ama kötüden çok iyi yönleri ağır basan ilişkilere hayatta kalma şansı tanınmalıdır. Held’e göre iyi/kötü arası olanların vaktinden önce veya düşünülmeden koparılmalı gerektirmez.⁵¹

Held toplum olarak duygularımızı, özellikle başkalarının hislerine karşı duyarlılığı geliştirmek zorunda olduğumuzu çünkü bunu yapmanın bakım/özen pratiği ve annelik/ebeveynlik açısından elzem olduğunu savunuyordu. Sevgi, şefkat veya sempati benzeri hiçbir şey hissetmeksizin bakım/özen eyleminin sadece taleplerini yerine getirmenin aslında bakım/özen pratiği olmadığını vurguladı. Held, “Başkalarının ne hissettiğinden ve düşündüğünden tamamen habersiz olan ve başkalarının ruh hallerini ve niyetlerini okumakta fena halde beceriksiz olan”⁵² kişilerin gerçekten bakım/özen gösteremeyeceklerini ifade etti. Bu kişilere bakım/özen göstermek öğretilmelidir. Bu nedenle okulların öğrencilerin rasyonel becerilerini –eleştirel düşünme yeteneklerini– geliştirmesi yeterli değildir. Okullar aynı zamanda öğrencilerin duygusal becerilerini de –sempati, empati, hayal gücü yeteneklerini de– geliştirmelidir.

Eva Feder Kittay

Anne-çocuk ve benzeri ilişkileri vurgulayan bakım/özen-odaklı feministlerin saflarına en son katılan araştırmacılardan Eva Feder Kittay kendisini “bakım/özen ilişkisinin paradigması olan annelik ilişkisine

49 Held, “Feminism and Moral Theory”, s. 116–117.

50 Held, *The Ethics of Care*, s. 134–135.

51 Virginia Held, “The Obligation of Mothers and Fathers”, Trebilcot, *Mothering* içinde, s. 53–54.

52 A.g.e.

dayanan ahlaki bir teori ve politika şekillendirmeye başlamış” feminist düşünürlerden biri olarak tanımlamıştır.⁵³ Fakat hem kadınların doğuştan anne oldukları özcü bakışı hem de tüm annelerin iyi anneler oldukları mitik bakışı desteklemekle suçlanmaktan kaçınmak için Kittay çalışmalarında, “annelik ilişkileri” ve “anneler” yerine “bağlılık ilişkileri” ve “bağlılık emekçileri” fikrini kullandı.

Kittay’e göre model teşkil eden bağlılık emekçisi, kendine bağlı olan kişiyi hayatta tutma sorumluluğunu günlük olarak üstlenen yakın bir akraba veya arkadaşdır. Kittay’e göre bağlılık emekçisi erkek de kadın da olabilir ama çeşitli sosyoekonomik, kültürel ve biyolojik faktörler dolayısıyla çoğu toplum bağlılık emeğini dışı üyelerine tahsis etmiştir. Kittay kendisine bağlı kişiyle yakın ve özenli bağlar kurmanın, bağlılık emekçisinin işini tanımladığını varsayıyordu. Ayrıca genellikle bağlılık emekçilerinin, kendilerine bağlı olanların temel işlerini yapmaları sonucunda, olumsuz kişisel veya profesyonel sonuçlardan veya her ikisinden de mustarip olduğu yorumunda bulundu.

Kittay, kendisiyle yakınlığı bulunmayan bir kişiye bakmak için genellikle oldukça mütevazı bir ücret alan ama mesleğini sadece bir iş olmanın ötesinde gören çalışanın, bağlılık emekçisi örnek vakasıyla yakından ilişkili olduğunu söyledi. Kittay kendi hayatından böyle bir bağlılık emekçisi örneği verdi: yirmi beş yıldan uzun süre boyunca ciddi anlamda gelişim bozukluğu olan kızı Sessa’ya bakan ve Kittay’in annelik görevlerinin çoğunu havale ettiği Peggy. Kittay, Peggy’nin yardımı olmasaydı Sessa’nın şimdiki kadar iyi durumda olamayacağını ve Kittay ile kocasının aktif bir şekilde tam zamanlı işlerini sürdürebileceklerini söyledi. Tam tersine, enerjilerinin büyük bir bölümü, özellikle de Kittay’inki Sessa’ya bakmaya harcanacaktı.⁵⁴

Geleneksel eşitlik teorisinin öznesinin aksine, Kittay’in bağlılık emekçisi, bağımsız, kendi çıkarının peşinde ve tamamen özerk bir fail değildir. Aksine Kittay’e göre, “başkasının ihtiyaçlarının onun yoluyla fark edildiği bir benlik, kendi ihtiyaçlarına baktığında ilk önce başka-

53 Eva Feder Kittay, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency* (New York: Routledge, 1999), s. 19.

54 A.g.e., s. 158.

sırın ihtiyaçlarını gören bir benlik", şeffaf bir benliktir.⁵⁵ Kittay'e göre bağıllık emekçisinin genellikle, kendisine bağlı kişinin onun yardımına ihtiyaç duyduğu ölçüde yükümlülüğü bulunur.

Kittay'ın bağıllık emekçisinin kendisine bağlı kişiye karşı yükümlülüklerine dair açıklaması, Robert Goodin'in *Protecting the Vulnerable* adlı kitabında yaptığıyla benzerlik taşır: "Bireyler arasındaki özel ilişkilerin ahlaki temeli, bir tarafın diğerinin eylemlerine karşı savunmasızlığından kaynaklanır."⁵⁶ Örneğin bir anne bebeğine bakmakla yükümlüdür çünkü o, "ona bağlı olanın ihtiyaçlarını karşılamaya en uygun veya uygun olan tek kişidir."⁵⁷ Bir annenin bebeğine karşı ahlaki yükümlülüğünün kaynağı, kişi olarak ona bağlı olanın hakları değil, ihtiyacı olan biriyle o ihtiyacı karşılamaya uygun olan biri arasında var olan ilişkidir. Büyük ölçüde toplumsal olarak kurulmuş bu ilişkinin belirleyici özelliği, genellikle seçilmiş değil aile bağlarında, arkadaşlık dinamiklerinde veya çalışma yükümlülüklerinde halihazırda verilmiş olmasıdır.

Bir ilişkinin bağıllık emekçisine verili olması ise, ilişkiyi kesmekle ille de onun haksız olduğu anlamına gelmez. Kittay, Goodin'in, bir köleyi onun yardımı olmaksızın hayatta kalamayacak kadar çok hastalanan bir efendiye karşı "yükümlülüklerinden" kurtarmayı reddetmesine katılmaz. Efendinin hassas durumu kölenin özgürlük için tek şansıdır. Köle yanında kalıp efendisine bakmakla yükümlü müdür? Goodin buna evet cevabını verir. Ona göre, ilişkide bir savunmasızlık ortaya çıkarsa ilişkinin ahlaki değerinin, o yükümlülüğün olup olmasısıyla ilgisi yoktur. Kittay ise buna hayır diye cevap verir. Ona göre, köleye verili olan ilişkiyi, toplum hiç inşa etmemiş olmalıdır. Zorla oluşu, insanın savunmasızlığının genellikle yarattığı yükümlülükleri ortadan kaldırır.⁵⁸

Kittay'e göre bakım/özen teorisiyle kaynaşmamış bir adalet teorisi asla eşitlik yaratmayacaktır. Filozof John Rawls'un varsayımsal dünyasındaki insanlar iki adalet ilkesini savunur. Birincisi, benzer bir

55 A.g.e., s. 51.

56 Akt. Kittay, *Love's Labor*, s. 59. Daha fazlası için bkz. Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

57 Akt. Kittay, *Love's Labor*, s. 59. Daha fazlası için bkz. Goodin, *Protecting the Vulnerable* (vurgu Goodin'e ait).

58 Kittay, *Love's Labor*, s. 55.

herkese hürriyet sitemiyle uyumlu, en kapsamlı eşit temel özgürlükler sisteminde herkesin eşit hakka sahip olacağını iddia eder. İkincisi toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin (1) en az avantajlı olanların en çok yararına ve (2) adil ve eşit fırsat koşulları uyarınca herkese açık olan makamlara ve pozisyonlara bağlı olacak şekilde düzenlenmesini ileri sürer.⁵⁹ Ancak Kittay'ın gerçek dünyasındaki insanlar, bu iki adalet ilkesinden daha fazlasını savunur. Ayrıca üçüncü olarak bakım/özen için sosyal sorumluluk ilkesi çağrısında bulunurlar ve Kittay bu ilkeyi şu sözlerle açıklar: "Herkes bakım/özen ihtiyacına göre, herkesten bakım/özen kapasitesine göre ve toplumsal kurumlardan bakım/özen sağlayanlar için kaynakları ve fırsatları erişilebilir kılacak bir destek; böylece herkes destekleyici ilişkilere yeterli şekilde katılacaktır."⁶⁰

Annelik Etiğine Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: Annelik Etiği Dengesizdir

Her ne kadar Kittay ahlaki analizinin temel birimi olarak annelerden çok bağlılık emekçilerini kullanması dolayısıyla annelik etiğine yöneltilen eleştirilerin çoğundan kurtulsa da, düşünür Sarah Lucia Hoagland'ın annelik etiğine yönelik ince eleştirilerinin bazıları yine de Ruddick ve Held'in yanı sıra onun için de geçerlidir. Hoagland'e göre, eğer anneliğe özgü düşünenler, ahlaken iyi bir ilişkinin gerekli ve yeterli koşullarını açıklayacak bir etik geliştirmeyi amaçlıyorlarsa, o zaman araştırmalarının odağına eşitsiz ilişkileri koymamaları için en az dört sebep vardır. Birincisi ebeveynlik, öğretmenlik ve terapi yapmak gibi uygulamaların amacı "özen gösterileni bağlılıktan vazgeçirmektir."⁶¹ Ebeveyn-çocuk, öğretmen-öğrenci ve terapist-danışan ilişkileri bunu aşmayı amaçlar. Çocuk, öğrenci veya danışan örneğinde olduğu üzere özen gösterilen kişi ebeveyne, öğretmene veya terapistte teslim olur, bu

59 A.g.e.

60 A.g.e., s. 59.

61 Sarah Lucia Hoagland, "Some Concerns About Nel Noddings' *Caring*", *Hypatia* 5, no. 1 (ilkbahar 1990), s. 110.

otoritelerin "deliliğinde" gerçekten bir yöntem olduğuna güvenir (şu iğrenç penisilini iç, bu sıkıcı kitabı oku, tüm fobilerini kurcala). Hoagland tekrar tekrar bağımlılık ilişkilerinin etik olarak sorunlu olduğunu belirtti. Tam bir ahlaki gelişim sağlamak için özen gösterilen bu bağımlılık ilişkilerini koparmalıdır, bu da söz konusu ilişkileri tam anlamıyla ahlaki iyi ilişkiler için sürdürülemez bir paradigma haline getirir.

İkincisi Hoagland, özen gösterenin özen gösterilen kişiyle ilişkisini kontrol etmesinin ahlaken her zaman gerekli olduğu varsayımını kabul etmez. Neticede, özen gösteren, özen gösterdiği kişi için en iyisinin ne olduğunu muhakkak bilmez. Bazen özen gösterilen, aslında kendi iyiliği açısından en iyi kararı verebilecek kişidir. Benzer şekilde desteklenmeyi beklemesi gereken tek kişi özen gösterilen değildir. Özen gösteren de sevgi ve ilgi görmelidir. Ahlaken iyi ilişkiler özen gösterenin her zaman verici, özen gösterileninse her zaman alıcı rolünde olduğu ilişkiler değildir. Hoagland bu tür bir rol dağılımı varlığını sürdürdüğü müddetçe, tarif edilen ilişkinin ahlaken iyi olmaktan uzak olduğuna kesin gözle bakabileceğimizi söyler.

Üçüncüsü Hoagland, becerilerdeki eşitsizliklerin ilişkiyi eşitsiz kıldığı varsayımını reddeder. Arkadaşlık ilişkilerimizi eşit kılan, arkadaşlarımızın bizimle tam olarak aynı becerilere sahip olması –örneğin dilsel veya matematiksel olarak bizim kadar yetenekli olmaları– değildir. Daha çok arkadaşlarımızın yaklaşık olarak bizimle aynı güce sahip olmasıdır. Bir ilişki, taraflardan birinin dinamiklerini kontrol ettiği ölçüde eşitsizdir. Hoagland etik bir sistemin paradigması olarak eşitsiz ilişkileri seçtiğimizde, iktidar sorunlarını aşmaktan çok yayacağımızı söyler, zira "tahakküm ve tabiyete dayalı bir toplumda yaşıyoruz ve 'başkasının iyiliği için' kararlar verildiğinde baskı –ebeveyn ilişkilerinden sömürge ilişkilerine kadar– pek çok biçimde ortaya çıkmaktadır."⁶² Güçlünün güçsüze yardım etmesini temel alan her etik, bazı insanların diğerlerine neyi nasıl yapması gerektiğini söylemesine dayanır.

Dördüncü ve son olarak Hoagland çocukların, öğrencilerin ve danışanların ebeveynlerine, öğretmenlerine ve terapistlerine körü körüne güvenmeye teşvik edilmemesi gerektiğini düşünüyordu. Öğretmenler

62 A.g.e., s. 251.

ve terapistler bir çocuğun çeşitli becerileri, kabiliyetleri ve istikbalı konusunda karar verilirken sıklıkla ebeveynlerle işbirliği yaparlar. Özen gösterilen kişi, hakiki saikleri onun açısından belirsiz olan sözde iyi bir otorite figürüne güvenmeyi öğrenir. Bu türden bir “körü körüne güven” modeli özen gösterilen kişiyi, çoğu kişinin ilişkilerde üstün olma ihtiyacı duyduğu hiyerarşik bir toplumda savunmasız kılar. Hoagland tamamen ahlaki bir etiğin, bazılarını diğerlerinden daha savunmasız kılan hiyerarşik oluş, düşünüş ve davranış biçimlerine karşı çıkması gerektiğini söyledi.⁶³

Eşitsiz ilişkileri etik açıdan model olarak almak, kişileri istismar tehlikesine açık bırakır. İlişkiler eşitsiz olduğu ölçüde birinin diğeri üzerinde tahakküm kurmasına davetiye çıkarabilir. Hoagland bunun özellikle ebeveyn-çocuk ilişkileri için geçerli olduğunu ileri sürer. Bir çalışmaya göre Amerikan hanelerinin neredeyse üçte birinde, babalar (veya üvey babalar) kız çocuklarını cinsel olarak istismar etmektedir⁶⁴ ve annelerin çocuklarına duyarlılık namına “dargınlık” hissetmeleri de bir o kadar muhtemeldir.⁶⁵ Ebeveyn-çocuk ilişkisi tamamen masum ve safi iyi olmaktan uzaktır. Güç sahibi kişiler -özen gösterenler- işlerine öyle geldiğinde güçlerini keyfi bir şekilde kullanmanın cazibesine kapılabilir.

İkinci Eleştiri: Anne-Çocuk İlişkisi Çok Yönlü Bir Etik Geliştirmek için Sallantılı Bir Zemindir

Anne-çocuk ilişkisi gibi bir şeyin etik ilişkiler için uygunsuz bir paradigma olduğu iddiası, annelik etiğine yönelik en ciddi itirazdır. Eleştirmen Jean Grimshaw en az üç unsurun anne-çocuk ilişkisinin paradigmatik kuvvetini zayıflattığını ileri sürdü. Birincisi ebeveynler çocuklarının fiziksel ve psikolojik esenliklerinden sorumludur ama çocuklar ebeveynlerinin fiziksel ve psikolojik esenliklerinden sorumlu değildir - en azından küçük çocukların böyle bir evlatlık görevleri yoktur. İkincisi ebeveynlerin çocuklarına ne yapacaklarını söyleme izni vardır - hatta bazen bu gereklidir- ama belli koşullar haricinde (ileri derecede Alzheimer hastası olan yaşlı bir ebeveyn düşünün) bunun tersi geçerli

63 A.g.e.

64 A.g.e., s. 252.

65 A.g.e., s. 253.

değildir. Üçüncüsü ebeveynlerin çocuklarından daha iyi davranmaları beklenir. Hatta anneyle babanın "çoğu yetişkin ilişkisinde son derece hoş görülemez veya öfkelenmeye sebep olacak bir davranışı hoş görmeleri, kabul etmeleri ve bundan incinmemeye çalışmaları" beklenir.⁶⁶

Bu üç asimetri göz önüne alındığında, yetişkin ilişkilerinde anne-çocuk ilişkisini model almak felakete davetiye çıkarmak gibi görünmektedir. Grimshaw'un ve büyük ihtimalle aynı zamanda Hoagland'ın tahminine göre, tam da anne-çocuk ilişkisini yürüten özelliklerin, iki yetişkin arasındaki ilişkiye zarar vermesi veya yok etmesi çok muhtemeldir.⁶⁷ Yetişkin ilişkisinin yürümesi için, her iki taraf da birbirinden sorumlu olmalıdır; hiçbiri diğerrinin iyiliğini ondan daha iyi bildiğini varsaymamalıdır; ve her ikisi de eşit derecede iyi davranmalıdır zira ebeveynlerin çocukları yaptığında kabul ettiği gibi bir yetişkin diğerrinin küçük manipölasyonlarını, lakap takmalarını ve öfke krizlerini kabul etmeyecektir.

Grimshaw'a göre özellikle kadınlar iyi sebeplerin yanı sıra kötü sebeplerle de anne gibi düşünürler. Kimi kadınlar, diğerr kadınlarla, destek aldıkları güçlü arkadaşlıklar kurmak ve bunları sürdürmek üzere özen, duyarlılık, gözlemci sevgi ve esnek mizah anlayışı gibi erdemler geliştirir. Kimi kadınlarsa aynı erdemleri açıkça bağımlı oldukları erkekleri memnun etmek veya kendi kimliklerini üzerlerine iğneledikleri çocuklarına hizmet etmek için geliştirirler. Kadınlar, anneliğe dair erdemlerinin gerçekten erdem olup olmadığına karar vermek için eşitsiz anne-çocuk ilişkisine bakmak yerine eşit ve eşit olmayan ilişkilerini karşılaştırıp kıyaslamalıdır. Grimshaw'un tahminine göre kadınlar, eşitler arası ilişkilerin eşitsiz ilişkilerden daha tatmin edici olduğunu keşfedeceklerdir.

Üçüncü Eleştiri: Bakım/Özen Etiğini ve Annelik Etiğini Dile Getirenler Çoğunlukla Beyaz Kadınlardır

Bakım/özen etiği/annelik etiği alanına yönelik ciddi bir eleştiri, beyaz olmayan kadınlarla çocukları, özellikle kızları arasındaki bakım/

66 Jean Grimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), s. 251.

67 A.g.e.

özen ilişkilerini genellikle tartışmadığı şeklindedir. Bu üzücüdür çünkü özellikle anne-kız ilişkisi konusunda en ferasetli yazıları yazarlar arasında pek çok beyaz olmayan kadın bulunur. *Black Feminist Thought* adlı eserinde, kendini gerçekleştirebilmek için "kişisel dışavurumculuğa, duygulara ve empatiye" dayanan bir bakım/özen etiğinden bahseden Patricia Hill Collins bunlardan biridir.⁶⁸ Collins'in bakım/özen etiğinin üç unsuru vardır. Birincisi, roman yazarı Alice Walker'ın "annesini sağlam olduklarını düşündüğünden muhakeme yeteneklerinden asla kuşku duymadığını" söylediğinde ifade ettiği "bireysel eşsizliği" vurguladı.⁶⁹ Collins siyah/ Afrikalı Amerikalı kadınların "bireysel farklılıkları örtünün her bir parçasını eksiltiyor olarak değil bütünü zenginleştiriyor olarak görmek için... güçlü renkleri ve desenleri yan yana getirdikleri" örtüler yapmakla ünlü olduklarını söyledi.⁷⁰ Etik, bir kişinin değerine dair güçlü ve canlı bir öz bilinç üzerine kuruludur.

Collins her bakım/özen etiğinin ikinci unsurunun, etiğin büyük ölçüde rasyonel argümanlardan değil güçlü duyguların ifadesinden oluştuğunun farkına varmak olduğunu söyledi. Collins şarkıcı Aretha Franklin'in 1967 tarihli ünlü "Respect" adlı şarkısındaki çağrısının, duygu olmaksızın "neredeyse anlamsız" olacağına ısrar etti.⁷¹ Ahlak ve tarafsızlık genellikle iyi bir karışım değildir. Collins'e göre etik, bir tür tutku gerektirir.

Collins bakım/özen etiğinin gerçek bir duygu sergilemeye ek olarak aynı zamanda kişinin empati güçlerini geliştirmesi gerektirdiğini ileri sürdü. Ahlaklı kişi başkasının düşündüğü gibi düşünebilir ve kişinin çıkarlarını kendininkiler gibi görebilir. Empati sempatiden daha fazla ahlaki enerji ister çünkü muhtemelen önyargılı olan kendi ruhlarımızın sınırlarının ötesine geçmemizi gerektirir.

Bakım/özen etiğinin üç unsurunu tanımladıktan sonra Collins, rahibin vaazının cemaatin hissiyle birleştiği karşılıklı atışma geleneğine, tam bir etik söylem örneği olarak işaret etti. Aynı zamanda "kadınların bilme biçimlerinin belli boyutlarının Afrika merkezli bakım/özen etiği

68 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (Boston: Unwin Hyman, 1990), s. 215.

69 Akt. a.g.e.

70 Akt. a.g.e.

71 A.g.e., s. 216.

ifadeleriyle çarpıcı bir benzerlik taşıdığını⁷² ve siyah/ Afrikalı Amerikalı toplulukta anne-kız ilişkisinin özenli bir ilişki olduğunu söyledi. Anneler kızlarını özel olmaları için yetiştirirken hakiki ahlaki hissiyatlarını ifade ederler. Collins, yazar Willi Coleman'ın herkesten çok kızlarıyla ilgilenen bir anneyi tasvirini kullanarak bakım/özen etiğinin nüanslarını dile getirdi:

Özel durumlar haricinde annem cumartesi günleri işten eve erken gelirdi. Haftanın altı gününü başka kadınların evlerini temizleyerek, cılalayarak, tozunu alarak ve kendini diğer kadınların kocalarından sakınarak geçirirdi. Cumartesi geceleri "kızların saçlarıyla ilgilenmeye" ve hikâyeler anlatmaya ayrılmıştı. Bazılarında nelere katlanıp "kirden daha pislik insanlar" ile "kalles insanları" nasıl alt ettiğini aktarıyordu. Saçlarını tarıyor, okşuyor, örüyor ve konuşuyor, başka zamanlarda onu utandıracak veya mahcup edecek şeyler söylüyordu.⁷³

Collins'e göre bakım/özen, siyah/ Afrikalı Amerikalı topluluğunda çok temel niteliktedir. Romandaki bir kız evlat karakteri talepkâr annesine onu gerçekten sevip sevmediğini ve önemseyip önemsemediğini sorduğunda anne açıkça, "Seni sevip sevmemek derken neden bahsediyorsun kızım, senin için hayatta kaldım ben," der.⁷⁴ Collins'in bakım/özen etiği vahşidir ve hiçbir şekilde duygusal değildir. Büyük ve zaman zaman özensiz olabilen beyaz toplumda hayatta kalma rehberidir.

Sonuç

Bakım/özen-odaklı feministlerin kaleme aldıkları metinler, cinsel davranış, annelik ve ahlaki davranışa dair pek çok sıradan sezgiyle iç içe geçmiş olmaları açısından çekicidir. Hiç kuşkusuz kadınlara yönelik baskının "toplumsal cinsiyet kimliği" açıklamaları sorunludur. Gilligan'ı eleştirenler bakımın/özenin tehlikeleri hakkındaki endişelerini ifade ederken, Elizabeth Cady Stanton'ın on dokuzuncu yüzyılda-

72 Akt. *a.g.e.*, s. 217.

73 *A.g.e.*, s. 217.

74 Akt. *a.g.e.*

ki, toplumun kadınlardan yararlanma eğilimi göz önüne alındığında, başkalarına yönelik fedakârlık karşısında kişisel gelişime öncelik vermelerinin çok önemli olduğu uyarısını tekrarlar.⁷⁵ Yine de ataerkinin sorunlarını haddinden fazla vurgulamamak önemlidir. Bakım/özen odaklı feminizmlerin zayıf noktaları ne olursa olsun, kadınların tüm bakım ve destek faaliyetlerinden vazgeçmeleri ciddi sorunlar yaratır. Şayet kadınlar birdenbire onlara bağımlı olanların fiziksel ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılamayı bıraksa dünya yarın, bugün olduğundan çok daha kötü bir yer olur. Sırf erkeklerle çocukların neredeyse düzenli olarak kimi kadınların onlara hizmet etme isteğinden faydalanıyor olması, her kadının bakım/özen eylemlerini kadınların "patolojik mazoşizmi" veya "pasifliği"nin bir başka örneği olarak reddetmemiz gerektiği anlamına gelmez.⁷⁶ Annelik etiğini savunan pek çok kişi, bakımı/özeni onu kötüye kullanan veya istismar eden ataerkil yapılardan kurtarabileceğimizi söyler.

Bu kişiler, Sheila Mullett'in "bakımın/özenin çarpıtmaları" ile "çarpıtılmamış bakım/özen" olarak adlandırdığı şeyler arasındaki farklılıklara işaret ederler.⁷⁷ Mullett ekonomik, toplumsal veya psikolojik olarak bunu yapmaya zorlanması halinde kişinin bir başkasını gerçekten önemseyemeyeceğini ifade etti. Bu nedenle hakiki önemseme eril tahakkümle dışı tabiyetin nitelediği ataerkil koşullarda gerçekleşemez. Sadece cinsel eşitlik ve özgürlük koşullarında, erkekler hiçbir şekilde kadınları değersizleştirmedeğinde, güçsüz kılmadığında veya görmezden gelmediğinde kadınlar erkekleri önemseyebilir. Bu koşullar sağlanana kadar kadınlar ihtiyatlı bir şekilde bakım/özen göstermeli, gösterdikleri bakımın/özenin,

1. özen göstereni tatmin edip etmediğini;
2. özen gösterenin eşsiz ve tekel bireyselliğine hitap edip etmediğini;

75 Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible*, 2 cilt. (New York: Arno, 1972; ilk basım tarihi 1895 ve 1899).

76 Barbara Houston, "Rescuing Womanly Virtues", Hanen ve Nielsen, *Science, Morality, and Feminist Theory* içinde, s. 131.

77 Sheila Mullett, "Shifting Perspectives: A New Approach to Ethics", *Feminist Perspectives* içinde, ed. Lorraine Code, Sheila Mullett ve Christine Overall (Toronto: University of Toronto Press, 1989), s. 119.

3. toplumsal cinsiyetin biri destekleyici davranışta bulunurken diğzerinin araçsal davranışta bulunduğı şekilde, toplumsal cinsiyet sebebiyle o roldeki kişi tarafından gösterilip gösterilmediğini;

4. sadece özen gösterilenin geliştiğini ve başka projeler peşinde koştüğünü görmekten duyulan tatminle değil özenle karşılık bulup bulmadığını;⁷⁸

5. bilinçlendirme pratiğı ve diyalogu çerçevesinde gerçekleşip gerçekleşmediğini sorgulamalıdır.⁷⁹

Bakım/özen yalnızca, özen gösteren çantada keklik sayılmadığında özgürce verilebilir. Erkekler bakımı/özeni kadınlardan hakları olarak talep ettikçe ve bekledikçe, her iki cinsiyet de ahlaki potansiyellerini gerçekleştiremeyeceklerdir. Ne erkekler ne de kadınlar gerçekten önemseyebilecektir.

Tartışma Soruları

1. Gilligan'ın ve/veya Noddings'in etiğini destekliyor musunuz yoksa karşı mı çıkıyorsunuz? Bu tutumunuzun sebeplerini açıklayın ve/veya gerekçelendirin.
2. Bakım/özen ve adalet birbirini nasıl tamamlar? Bakım/özen etiğıyle adalet etiğı hangi açılardan birbirine ters düşer?
3. Feminist olmayan bir bakım/özen-odaklı etik örneğı veriniz. Zayıf ve güçlü yanlarını kıyaslayınız.
4. Bakım/bağıllık ilişkilerinin sağlıklı olması için hangi koşullar gereklidir? Hem kişisel hem de ücretli ilişkileri değerlendirin. Eğer bakıcı bu rol için maddi bir karşılık alıyorsa bu, toplumun bakıcının psikolojik ve duygusal esenliğini koruma yükümlülüğünü azaltır mı?
5. Ruddick, Held ve Kittay'in düşüncesi Hoagland'ın eleştirilerinden hangi açılardan sıyrılabilir/sıyrılamaz?

78 A.g.e.

79 A.g.e.

Ekofeminizm

Aralarında anaakım, genellikle imtiyazlı beyaz feministlerin yanı sıra pek çok küresel, sömürgecilik sonrası ve ulusötesi feministin de bulunduğu ekofeministler, insanların insandışı dünyaya veya doğaya tahakkümüne odaklanırlar. Kadınlar kültürel olarak doğaya bağlı olduklarından ekofeministler, feminist ile ekolojik meseleler arasında kavramsal, sembolik ve dilsel bağlantılar olduğunu ileri sürerler. Karen J. Warren'a göre amacı genel olarak tahakküm ve tabiiyet ilişkilerini ve özel olarak erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğini açıklamak, haklı göstermek ve sürdürmek olan baskıcı ataerkil kavramsal bir çerçeve, Batı dünyasının kendisine ve sakinlerine dair temel inançlarını, değerlerini, tutumlarını ve varsayımlarını şekillendirmektedir. Bu çerçevenin en önemli özellikleri olarak şunları sıralar:

- Hiyerarşik düşünmeye değer verir: "yukarıda" olana "aşağıda" olandan daha fazla değer, statü veya prestij veren "yukarıdan aşağıya" düşünme.
- Düalizme değer verir: parçaların (tamamlayıcı değil) karşıt, (kapsayıcı değil) dışlayıcı olarak görüldüğü, parçalardan birine diğerinden daha fazla değer (statü, prestij) verilen ayırık çiftler (örneğin tarihsel olarak "akıl", "mantık" ve "eril" olarak tanımlanana tarihsel olarak "beden", "duygu" ve "dişi" olarak tanımlanandan daha yüksek değer veya statü veren düalizmler)
- Tahakküm mantığı: tabiiyetin gerekçelendirilmesine yol açan bir muhakeme yapısı.¹

1 Karen J. Warren, "The Power and the Promise of Ecological Feminism", *Ecological Feminist Philosophies* içinde, ed. Karen J. Warren (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 20 (vurgu Warren'a ait).

Warren ataerkinin hiyerarşik, düalistik ve baskıcı düşünme biçiminin hem kadınlara hem de doğaya zarar verdiği kanısındadır. Hatta kadınlar “doğalaştırıldığından” ve doğa “dişileştirildiğinden”, birine yönelik baskının nerede bitip diğerininkinin nerede başladığını anlamak zordur. Warren kadınların örneğin “inek, tilki, piliç, yılan, dişi köpek, kunduz, yaşlı yarasa, kedicik, kedi, kuşbeyinli, tavşan beyinli” gibi hayvansal ifadelerle tarif edildiğinde doğalaştırıldıklarını vurguladı.² Benzer şekilde doğa da “kadın gibi” erkeklerin tecavüzüne uğradığında, boyun eğdirildiğinde, fethedildiğinde, kontrol edildiğinde, içine girildiğinde, zaptedildiğinde ve kazıldığında dişileştirilir. Eğer erkek doğanın efendisiyse, eğer ona doğa üzerinde hâkimiyet verildiyse, o zaman sadece doğa üzerinde değil doğanın insan benzeşiği kadın üzerinde de kontrol sahibidir. Erkek doğaya ne yapabiliyorsa, kadına da aynısını yapabilir.

Radikal-kültürel ile radikal-liberter feministlerin, kadınların çocuk doğurma ve büyütme işiyle ilişkisinin neticede onları güçlendirdiği mi yoksa güçsüzleştirdiği mi konusunda anlaşamamalarına benzer bir şekilde ekofeministler de, kadınların doğayla bağlantısını vurgulamanın akıllıca olup olmadığı konusunda tartışırlar.³ Kadınların özellikle çevreye (mümkün olduğunca basit mi yaşamalıyız?), hayvanlara (vejetaryen ve dirikesim karşıtı olmalı mıyız?) ve gelecek nesillere (pasifist ve katı nüfus kontrolcüsü olmalı mıyız?) karşı sorumlulukları hakkında bazen farklı görüşleri olmasına rağmen tüm ekofeministler Rosemary Radford Ruether ile, kadınlarla doğanın kurtuluşunun ortak bir proje olduğu konusunda hemfikirlerdir:

Kadınlar, temel ilişki modeli tahakküm ilişkisi olmaya devam eden bir toplumda kendileri için kurtuluş, ekolojik krizeyse çözüm olmayacağını anlamak zorundalar. Temel sosyoekonomik ilişkileri ve

2 Karen J. Warren, “Feminism and the Environment: An Overview of the Issues”, *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* 90, no. 3 (sonbahar 1991): s. 110-111.

3 “Kültürel ekofeminist” ve “doğa ekofeministi” ifadeleri Karen J. Warren’ın “Feminism and Ecology: Making Connections” adlı denemesinden alınmıştır, *Readings in Ecology and Feminist Theology* içinde, ed. Mary Heather MacKinnon ve Marie McIntyre (Kansas City, KS: Sheed and Ward, 1995), s. 114. “Psikobiyojik ekofeminist” ve “sosyal-inşacı ekofeminist” ifadeleriye Janet Biehl’in, *Rethinking Ecofeminist Politics* adlı eserindendir (Boston: South End Press, 1991), s. 11,17.

bu (modern sanayi) toplumunun altta yatan değerlerini radikal bir şekilde yeniden şekillendirmeyi tahayyül etmek için, kadın hareketinin taleplerini ekolojik hareketinkilerle birleştirmek zorundalar.⁴

Ekofeminizmin Kökenlerine Dair Bazı Veriler

Sessiz Bahar (1962) adlı kitabında Rachel Carson, çevreyle ilgilenmeye başlamazlarsa, "havanın, toprağın, nehirlerin ve denizin tehlikeli hatta ölümcül maddelerle kirlenmesi de (dahil) erkeğin çevreye tüm saldırılarının... (hiç kuşkusuz) tam da geleceğin bağlı olduğu... maddeyi yok edeceği veya değiştireceği" konusunda Amerikalıları uyardı.⁵ Küresel ısınma, ozon tabakasının incilmesi, atıkların bertaraf edilmesi, endüstriyel hayvancılık, tehlike altındaki türler, enerji tasarrufu ve yaban hayatın korunmasına dair ekolojik kaygılar artarken, ABD'de ve tüm dünyada çevreci bir hareket kök saldı. Her ne kadar tüm çevreciler insanların doğaya saygı göstermesi gerektiğini düşünse de, "insan odaklı" çevreciler bunun için insan çıkarlarını gözetmeye dayanan gerekçeler sunarken, "yeryüzü odaklı" çevreciler dünyanın asli değerine dayanan sebepler sundular.

İnsan odaklı çevreciler, insanlar çevreye zarar verdiğinde kendilerine zarar verdiğini vurguladılar. İnsanlar doğal kaynaklarını tüketir veya havayı ve suyu kirletirlerse, sadece onlar değil sonraki nesiller de bunun ceremesini çekecektir. Eğer insanlar sanayileşmenin mümkün kıldığı maddi varlıklara ve hayat tarzlarına sahip olmak istiyorlarsa, yan ürün olarak ürettiği zehirli atıkların üstesinden gelmenin yollarını bulmak zorundadır. İnsanlar enerjiden bol bol ve ucuz olarak yararlanmayı arzu ediyorsa, şu anda ekonomimize yakıt sağlayan tüm petrol ve doğalgaz tedarikini kullanmamak için, güneş ve rüzgâr gibi yeni enerji kaynaklarından yararlanmak zorundadır. Eğer insanlar yaban hayatını deneyimlemek ve doğal bitkilerle vahşi hayvanlar görmek istiyorsa, ticari işletmelerin her bir bakir toprak parçasını Disneyland veya Club Med'e çevirmesini engellemeli. Ve eğer insanlar doğanın

4 Rosemary Radford Ruether, *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (New York: Seabury Press, 1975), s. 204.

5 Rachel Carson, *Silent Spring* (Boston: Houghton Mifflin, 1962), s. 16-23 [Türkçesi: *Sessiz Bahar*, çev. Çağatay Güler, İstanbul: Palme Yayıncılık, 2004]

zengin çeşitliliğini ve halen onlar için barındırıyor olabileceği hazineleri korumak istiyorsa, tüm yaşam formlarını korumalı, varlıklarını tehlikeye sokmamalıdır.

Çevresel kaygılar konusunda kendilerini gerçekçi veya pragmatik olarak gören insan odaklı çevreciler, zaman zaman kendi çıkarlarımız için çevreyi feda etmemiz gerekebileceğini kabul ediyorlardı. Bir başka deyişle, insanların ev yapımında kullanabilmeleri için bazen bir ormandaki ağaçları kesmek zorundayız; insanların otomobillerini kullanmaya devam edebilmeleri için bazen havayı kirletmeliyiz; inek ve koyun gibi evcil hayvanlar güvenle otlasınlar diye bazen vahşi avcı hayvan türlerini avlamalıyız. Kısacası çevrenin değeri araçsaldır; anlamı, önemi ve amacı insanların ihtiyaçlarına veya isteklerine dayanır. Çevre sadece kendisi için değil insanlar için vardır.

İnsan odaklı çevreciliği eleştirenler, genel olarak Yahudi-Hıristiyan geleneğini çevrenin değersizleştirilmesinde başlıca aktörlerden biri olarak suçlu bularak onu “kibirli antropomorfizm” [insanbiçimcilik] olarak kınadılar. Kitab-ı Mukaddes’in erkeklere yeryüzünü “tabi kılmasını” ve “denizin balıklarına ve göklerin kuşlarına ve yeryüzünde hareket eden her canlı şeye hâkin olmasını” emreden buyruğuna, doğanın sadece araçsal değere sahip olduğu görüşünü destekliyor olarak işaret ettiler.⁶ Bu eleştirmenler aynı zamanda, Aydınlanma öncesi ve Aydınlanma süresince hâkin olan mekanik bilimin metaforlarının ve modellerinin nasıl İncil’in insanbiçimci doğa görüşünü pekiştirdiğini vurguladılar. On yedinci yüzyıl öncesinde insanların doğayı kendiliğinden cömert bir dişi veya besleyici anne, armağanlarını karşılıksız olarak ve cömertçe çocuklarına sunan biri olarak düşündüğünü ileri sürdüler. Bilimsel devrimden sonraysa insanlar doğayı istemsizce, hareketsiz, cansız bir makine olarak görmeye başladı. Bu paradigma kayması sonucunda, insanlar için sadece doğayı kullanmayı değil aynı zamanda kötüye kullanmayı ve istismar etmeyi haklı göstermek de kolaylaştı. Yalnızca nesne olan bir şeye dilediğimiz gibi davranmamızda ahlaken yanlış hiçbir şey olmadığını düşündüler.

İnsan odaklı çevreciliği eleştirenlere göre, René Descartes’ın aklı maddeden üstün tutan felsefesi, mekanik doğa kavrayışını daha da

6 Robert Alter, çev. ve tefsir, *Genesis* (New York: W. W. Norton, 1996).

pekiştirdi. İnsanların düşünme becerisinin ("Düşünüyorum, öyleyse varım") onları özel kıldığı inancı, düşünen şeylerin (*res cognitae*, veya insanların) düşünmeyen şeyleri ([o dönemde inanıldığı üzere] hayvanları, ağaçları ve kayaları) kontrol etmesi gerektiği görüşüne yol açtı. Yavaş yavaş insanlar kendilerini gerçekten de en üstün yaşam formu, evrenin merkezi olduklarına inandırdı. Kendilerini yücelterek kavramaları sonucunda insanlar, sadece kullarınları için çevreyi ne zaman koruyup muhafaza edeceklerine değil aynı zamanda kendi ihtiyaçları ve iyilikleri için ne zaman feda edeceklerine karar vermenin de vazifeleri olduğu sonucuna vardı.

Bazen "sığ ekoloji" olarak da adlandırılan insan odaklı veya insan-biçimci çevrecilik, yeni nesil çevrecilerin "derin ekoloji" olarak adlandırdıkları yeryüzü odaklı çevreciliği öne sürdüğü 1940'ların sonuna kadar hâkim olmaya devam etti. Aydınlanma sonrasına ait bu doğa görüşü, modern dönemin doğayı makine olarak kavrayışını reddederken Ortaçağ hatta eski çağlara ait, doğanın araçsalın yarı sıra içkin değeri bulunan bir organizma olduğu kavrayışlarına geri döndü.

Sıklıkla derlemelere dahil edilen "The Land Ethic" [Toprak Etiği] adlı denemesinde Aldo Leopold toprağı, "toprak, bitki ve hayvanlardan oluşan bir devreden akan enerji kaynağı" olarak düşünmemiz gerektiğini yazdı.⁷ Leopold toprağın bir yaşam sistemi, girift bir şekilde dokunmuş ve birbirine bağımlı öğelerden oluşan bütün bir organizma olduğuna inanıyordu. Bu sistemin bir öğesi hastalanırsa, bütün sistem hastalanır ve sistemi iyileştirmenin tek yolu, ister sular altında kalmış bir ova, nüfusu aşırı artmış bir geyik sürüsü (veya insanlar) ya da aşırı kirlenmiş bir nehir olsun, bu hasta parçayı iyileştirmek veya tedavi etmektir. Kuşkusuz, hastalanan öğenin tedavisi veya hastalığın çaresi her zaman bulunamayacaktır, ama bu da beklenen bir şeydir. Aslında, ekosistemin ölüm ve çürüme yasaları, eski öğelerinin imha edilmesini gerektirir: yenilenme ve hayat kalıpları sürekli olarak ekosistemin yeni öğelerine gereken yeri açar. Leopold, her bir parçanın devamlılığının değil sadece bütünün devamlılığının önemli olduğunu ifade etti.

7 Aldo Leopold, "The Land Ethic", *A Sand County Almanac: With Other Essays on Conservation from Round River* içinde, (New York: Oxford University Press, 1987).

Leopold'un erkeğin perspektifi dediği şeye karşı doğanın bakış açısından, en iyi şekilde "biyomerkezci" veya "ekomerkzci" olarak adlandırılan bir çevre etiği ortaya çıkar. "Bir şey, biyotik topluluğun bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini korumaya meyilli olduğunda doğrudur. Aksini yapmaya meylettiğinde yanlıştır," iddiasında bulundu.⁸ Leopold'un düşüncesi, sığ ekolojinin insanbiçimciliğinin yerine derin ekolojinin biyomerkezçiliğini koyan kavramsal devrimin ön safalarında yer alıyordu. Arne Naess ve George Sessions derin ekolojinin temel ilkelerini şöyle sıraladı:

1. İnsan ve insandışı hayatın yeryüzündeki esenliği ve gelişimi, kendi başına değerlidir (eşanlımlısı: içkin değer, içsel değer). Bu değerler insandışı dünyanın insanların amaçları için kullanışlılığından bağımsızdır.

2. Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği, bu değerlerin gerçekleşmesine katkıda bulunmakla beraber, kendi başlarına da değerdir.

3. İnsanlar bu zenginliği ve çeşitliliği, hayati ihtiyaçlarını karşılamak haricinde azaltma hakkına sahip değildir.

4. İnsan hayatının ve kültürlerin gelişimi, insan nüfusunun büyük ölçüde azaltılmasıyla bağdaşır. İnsandışı hayatın gelişimi böyle bir azaltma gerektirir.

5. İnsandışı dünyaya mevcut insan müdahalesi aşındır ve durum hızla kötüleşmektedir.

6. Bu nedenle politikalar değiştirilmelidir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkilemektedir. Neticedeki durum şimdiki durumdan son derece farklı olacaktır.

7. İdeolojik değişim esasen, giderek daha yüksek bir hayat standardına bağlı kalmak yerine, hayat kalitesinin kıymetini bilmektir (içsel değer taşıyan durumları sürdürmektir). Büyük ve devasa olan arasında ayırım bulunduğuna dair yaygın bir farkındalık oluşacaktır.

8 Bkz. John Hospers, *Understanding the Arts* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1982).

8. Yukarıda bahsi geçen noktalara katılanlar, doğrudan veya dolaylı olarak gerekli değişiklikleri uygulamaya çalışmakla yükümlüdür.⁹

Derin ekolojiiyi eleştirenler, hem altında yatan teoriyi hem de taktiklerinden bazılarını hatalı bulurlar. Doğanın içkin değerinin kaynağını bilmeyi talep ederler, doğanın sadece “doğa oluşu” gerçeğini, sorularına yetersiz bir cevap olarak reddederler. Sırf bir şeyin var olmasının onu içkin olarak değerli kılmadığını söylerler.

Ekofeminizme Dair İlk Kavrayışlar

Ekofeminizm, ekolojik etiğin görece yeni bir şeklidir. Aslında “ekofeminizm” ifadesi ilk kez 1974’te Françoise d’Eaubonne’un *Le Féminisme ou la mort* [Ya Feminizm Ya Ölüm] adlı çalışmasında ortaya çıkmıştır. Bu çalışmasında d’Eaubonne, kadınlara yönelik baskıyla doğaya yönelik baskı arasında doğrudan bir bağlantı olduğu görüşünü ifade ediyordu. Birinin kurtuluşunun, diğ erinin kurtuluşundan ayrı gerçekleştirilemeyeceğini ileri sürdü.¹⁰ Eaubonne’un bu kavramı üretmesinden yaklaşık on yıl sonra, Karen J. Warren ekofeminizmin dört temel varsayımı olduğunu ileri sürdü:

- (1) Kadınlara yönelik baskıyla doğaya yönelik baskı arasında önemli bağlantılar vardır; (2) bu bağlantıların niteliğini anlamak, kadınlara yönelik baskıyla doğaya yönelik baskıyı tam anlamıyla kavramak için gereklidir; (3) feminist teori ve pratik, ekolojik bir bakış açısı içermelidir; (4) ekolojik sorunlara yönelik çözümler feminist bir bakış açısı içermelidir.¹¹

Ekofeminizm pek çok açıdan derin ekolojiye benzer; fakat ekofeministler genellikle derin ekolojistleri, asıl sorun daha çok veya sadece Batı dünyasının insan odaklılığı değil erkekmerkezciliğiyken, hataya dü-

9 Arne Naess, “The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects”, *Philosophical Inquiry* 8 (1986): s. 10–13.
10 Akt. George Sessions, “The Deep Ecology Movement: A Review”, *Environmental Review* 9 (1987): s. 115.
11 Karen J. Warren, “Feminism and Ecology”, *Environmental Review* 9, no. 1 (ilkbahar 1987): s. 3–20.

şerek sadece insanmerkezciliğe karşı çıktığı için hatalı bulur. Pek çok ekofeminist doğanın başlıca düşmanının, insanmerkezcilik değil erkek egemenliği olduğunu söylüyordu.¹²

Ekofeminist Ariel Kay Salleh derin ekolojistlerin "Batı metafiziğini, epistemolojisini ve etiğini yeniden düşünme... ortak çabasını" övmekle beraber yine de bu yeniden düşünme biçimlerini "kusurlu" buluyordu.¹³ Derin ekolojinin sözcülerinin çoğunun erkek olduğunu belirterek onları, şu anda yaşadığımız çevre krizine yol açan doğacılığın yarı sıra cinsiyetçilikle yüzleşmekten korkmakla suçluyordu. "Erkekler içlerindeki kadını yeniden keşfedip sevecek kadar cesur olana kadar derin ekoloji hareketi layığıyla gerçekleşmeyecek," dedi.¹⁴ Salleh'in "bizatihi doğa nefretine yol açan kadın nefretinin, erkeklerin ('erillerin') ve dolayısıyla da tüm Batılı/ataerkil kültürün eylemlerine yön veren başlıca mekanizmalardan biri" olduğu şeklindeki bu tezi pek çok ekofeminist tarafından da paylaşılmaktadır.¹⁵

Ataerkil kültürün hem kadınlara hem de hayvanlara yönelik baskısı arasında bir bağ kurduğu *Etin Cinsel Politikası*¹⁶ adlı eserinin yayınlanmasıyla sığ ile derin ekoloji arasındaki tartışmayı önemli ölçüde yeniden şekillendiren belki de Carol Adams oldu. Adams, ("Patriarklar patriarkı") Zeus'un (bilgi ve hikmet tanrıçası) Metis'i ihtirasla arzula-
dığı, peşinde koştuğu, tecavüz ettiği ve neticede diri diri yediği Yunan mitine işaret etti. Zeus bu canavarca eylemlerini, Metis'in her daim kar-
nında kalıp ona akıl vereceğini ileri sürerek haklı göstermeye çalışır. Adams'a göre bu mit "cinsel şiddet ve et yemenin nasıl iç içe geçtiğini" gözler önüne sermektedir.¹⁷ Adams "erkek egemen kültürün asli öğelerinden birinin, Zeus'un bu eylemlerine, yani cinsel olarak arzu edilen nesneyi tüketilir görmeye dayalı olduğunu" vurguladı.¹⁸ Kadınlar gibi

12 A.g.e.

13 Ariel Kay Salleh, "Deeper Than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection", *Environmental Ethics* 6, no. 1 (1984): s. 339.

14 A.g.e.

15 Luc Ferry, *The New Ecological Order*, çev. Carol Volk (Chicago: University of Chicago Press, 1992), s. 118.

16 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, 3. edisyon. (New York: Continuum International Publishing Group, 2010), s. 27.

17 A.g.e., s. 27.

18 A.g.e., s. 75.

hayvanlar da nesneleştirme (hayvanlar yiyecek olarak görülür), parçalara ayırma (hayvan ölüleri yiyeceğe dönüştürülmek üzere parçalanır) ve son olarak tüketim (tabaklarımızda) döngüsü içinde haz nesneleri olarak tüketilmektedir. Benzer şekilde kadınlar da nesneleştirilmekte (dişi bedeni cinsel eğlenceyle bir tutulur), (memeler, kalçalar ve vajinalar gibi fetişleştirilmiş parçalara) ayrılmakta ve (zaptedilme, tecavüz, pornografi vb. yoluyla) tüketilmektedir. Adams'a göre kadınlarla hayvanların hakları ayrılmaz şekilde bağlıdır, bu da vejetaryen ekofeministleri kesinkes derin ekolojinin baş köşesine yerleştirmektedir.

Kadınlar, Doğa ve Kültür: Bazı Gerilimler

Ekofeministler kadınların doğayla ilişkilendirilmesinin hem cinsiyetçiliğin hem de doğacılığın başlıca sebebi olduğu konusunda anlaşsalar da, kadınların doğayla bağlarının esasen biyolojik ve psikolojik mi yoksa sosyal ve kültürel mi olduğu konusunda ayrılırlar. Aynı zamanda kadınların doğayla bağlarını önemsizleştirmeleri mi, vurgulamaları mı yoksa yeniden düşünmeleri mi gerektiği konusunda da hemfikir değildirler. Ynestra King'e göre, "Kadınlarla doğa arasındaki bağlantıların ve kadınların doğa ile kültür arasındaki köprüvari konumunun kabulü, feminizm için olası üç yön ortaya koyar."¹⁹ Birincisi kadınları tamamen kültüre ve üretim alanına entegre ederek kadın-doğa bağlantısını koparmaktır. İkincisi dişi doğanın eril kültürden sadece farklı değil aynı zamanda bir şekilde daha iyi olduğunu önererek kadın-doğa bağlantısını yeniden teyit etmektir. Üçüncüsü kadın-doğa bağlantısını, "bilginin sezgisel, ruhani ve rasyonel formlarını birleştirecek... ve özgür, ekolojik bir toplum yaratacak farklı türde bir kültür ve politika" yaratmakta kullanılarak dönüştürmektir.²⁰ King'in (daha sonra tartışılan) dönüştürücü ekofeminizm anlayışında, neticede insanın yaptığı baskının tüm formlarının kökeninin, çiftin birini diğerinden (örneğin erili dışıdan, doğayı kültürden, bilimi tinsellikten) üstün tutan ikili kavramsal şemalarda yattığı şeklindeki postmodern feminist düşünce saklıdır.

19 A.g.e.

20 Ynestra King, "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology", *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* içinde, ed. Judith Plant (Philadelphia: New Society Publishers, 1989), s. 22-23.

Kadınların doğayla ilişkisi üzerine araştırmalar yapan feminist düşünürler arasında kültürel ekofeminist Sherry B. Ortner da yer alıyordu. Kadınların kendilerini doğadan ayırmalarının kolay olmayacağını, çünkü neredeyse tüm toplumların kadınların doğaya erkeklerden daha yakın olduğuna inandıklarını söyledi. Bu inancın üç sebeple neredeyse evrensel olduğunu belirtti. Birincisi, kadınların fizyolojisi “‘yaşam türleriyle’ çoğunlukla daha iç içe geçmiş durumdadır; insanlığın geleceğini besleyen kadın bedenidir.” İkincisi, kadınların başlıca alanı, “hayvanlara benzeyen bebeklerin” yavaşça kültürel varlıklara dönüştüğü, ayrıca bitkisel ve hayvansal ürünlerin yiyecek, giyecek ve barınak olarak kullanıldığı ev içi alan olmaya devam etmektedir. Üçüncüsü kadınların “(kendi) sosyalleşmeleriyle annelik işlevlerine uygun olarak şekillendirilen” ruhu, ilişkisel, somut ve özel düşünce modlarına erkeklerinkinden daha yatkındır.²¹

Ortner’ın düşüncesine göre, neredeyse tüm toplumların kadınların bir şekilde doğa ile kültür arasında var olduğu görüşünün, her biri “aracı” teriminin farklı bir yorumunun ortaya çıkmasına neden olan bazı sonuçları bulunmaktadır. Birincisi bu terim basitçe kadınların, erkeklerinkinden aşağı ama doğarunkinden üstün “orta statüde” bulunduğu anlamına gelebilir. İkincisi, kadınların doğa ile kültür arasında “aracılık ettiği” veya bir dizi sentezleyici veya dönüştürücü işlevleri –örneğin çocukların sosyalleşmesi– yerine getirdiği anlamına gelebilir. Çocuklar gerektiği gibi sosyalleşmezse, hiçbir toplum ayakta kalmaz; üyelerinin kural ve düzenlemelerine uyması gerekir. Ortner bu sebeple toplumların kadınların cinsel, üreme, eğitim ve mesleki seçimlerini kısıtlamaya çalıştığı varsayımında bulunur. Kadınlar ne kadar muhafazakâr olursa hem kendileri hem de çocukları kurallara o kadar uyacaktır. Üçüncü ve son olarak “aracı” terimi, “daha büyük bir sembolik muğlaklık” anlamına gelebilir. Toplum kadınların doğasını pek de anlayamadığından, kadınların yaşamla mı ölümle mi, iyiyle mi kötüyle mi, düzenle mi kaosla mı ilişkilendirileceği belli değildir.²²

21 Sherry B. Ortner, “Is Female to Male As Nature Is to Culture?”, MacKinnon ve McIntyre, *Readings in Ecology and Feminist Theory* içinde, s. 40–41 ve 51.

22 A.g.e., s. 52–53.

Kadınlar toplumu bir arada mı tutarlar yoksa kıyısından yavaş yavaş yok mu ederler?

Ortner, toplumun kadınların kültürle doğa arasında aracı olduğu görüşünün, kadınların “sosyal gerçekliğinden” –yani kadınların fizyolojisinden, evdeki rolünden ve dışı ruhundan– kaynaklandığını söyledi. Bu nedenle kadınlara yönelik bu bakış açısını değiştirmenin yolu, kadınların sosyal gerçekliğini değiştirmek, böylece erkeklerin yanı sıra onların da tarihin gidişatını belirlemeye muktedir, tam anlamıyla kültürel kişiler olarak görülmesidir. Ortner maalesef toplumun kadınlara kültür ile doğa arasında aracı olarak bakışı değişmedikçe kadınların sosyal gerçekliğinin değişemeyeceğini ekledi. Kadınlar, bu durumlarına aynı anda iki cepheden –sosyal gerçeklik cephesinden (kadınların üreme yönünden özel fizyolojisi, evdeki rolü ve dışı ruhu) ve kavramsal veya ideolojik cepheden (kadınların orta statüde bulunduğu, doğa ile kültür arasında aracılık işlevi gördüğü ve muğlak sembolik yük taşıdığı)– saldırılmadıkça bu döngüsel tuzaktan asla kurtulamayacaklar.²³ Ortner, kadınların durumuna bu iki yönlü saldırının etkisinin, hem erkekleri hem de kadınları “yaratıcılık ve aşkınlık projelerine” eşit ölçüde dahil etmek olacağına inanıyordu. Sonunda erkeklerin yanı sıra kadınlar da kültürel varlıklar olarak görülecek, erkekler kadar kadınlar da “kültürün doğayla süregelen diyalektiğine” katılacaktı.²⁴

Doğa Ekofeminizmi

Mary Daly

Genel olarak radikal-kültürel feminist bir geçmişi bulunan ekofeministler, kadınların doğayla bağlantılarını zayıflatmaktan çok güçlendirmeye çabalıyordu. Ortner’ın aksine Mary Daly gibi doğa ekofeministleri, kadınlarla geleneksel olarak ilişkilendirilen özelliklerin –örneğin özen göstermek, beslemek ve sezgisellik– sosyal inşalarından çok mevcut biyolojik ve psikolojik deneyimlerinden kaynaklandığına inanıyordu. Sorun kadınların doğayla erkeklerden daha yakın bir iliş-

23 A.g.e., s. 54.

24 A.g.e., s. 54–55.

kisi olması değil, bu ilişkinin küçümsenmesidir. Doğa ekofeministleri erkeklerle kültürün üstün sayılmasının yanı sıra kadınlarla doğanın aşağı varsayılmasına karşı çıkıyordu. Bunun yerine doğa/kadının kültür/erkeğe en azından eşit hatta belki de ondan daha iyi olduğunda ısrar ederek geleneksel eril erdemlerin değil geleneksel dişi erdemlerin toplumsal ilişkileri iyileştirip daha az agresif, daha sürdürülebilir hayat tarzlarını geliştirebileceğini ima ettiler.

İkinci Bölümde belirtildiği üzere Daly lezbiyen ayrılıkçı bir feminist perspektife yöneldiğinde, eril kültürü kötü olarak reddetmeye ve dişi kültürü iyi olarak benimsemeye başladı. Ataerki kurulmadan önce, ilk olarak bir anaerkilliğin var olduğu tahmininde bulundu. Bu kadın egemen dünyada, kadınlar ilerlemenin doruğuna ulaştı. Kendi hayatlarını kontrol ediyor, birbirleriyle, insandışı hayvanlar dünyası ve doğayla bağ kuruyor, ayrıca hem özgürce hem de mutlu bir şekilde yaşıyorlardı. Bu nedenle Daly kadınların kurtuluşu sürecini, tekrar asıl "vahşi" ve "şehvetli" doğal dünyalarıyla temas kurmalarını sağlamakta ve onları erkeklerin "evcilleştirici" ve "şevk kırıcı" kültürel dünyasından kurtarmakta görüyordu.²⁵

Daly kadınların hayat verme güçlerini erkeklerin öldürücü güçleriyle kıyaslıyordu. Kadınların hayvanlarla, yeryüzüyle ve gökyüzüyle dinamik bir iletişim halinde coşkuyla yaşanan, tam olarak insani bir hayat sürebileceklerini ileri sürdü. Erkeklerdeyse bu becerinin olmadığını savundu. Onların yıkıcı eylemlerini ve kısıtlayıcı düşüncelerini körüklemek için kadınların enerjisiyle beslenen parazitler olduğunu söyledi. Erkekler dünyaya yaşam getiremediklerinden ve doğayla bağ kuramadıklarından gerçek hayatın yerine yapay hayatı koyarlar ve kadınlara yönelik kıskanç öfke eylemleriyle, sadece onları değil doğal olan her şeyi kontrol altında tutmaya ve yok etmeye çalışırlar. Daly, dişi doğada olmayan her şeyin eril kültürde olduğunu; söz konusu kültürün sağlık ve hayattan çok hastalık ve ölüme dolu olduğunu ileri sürdü.²⁶

Daly erkeklerin doğayı kirletmesini kadınları kirletmesiyle ilişkilendirirken erkeklerin jinekolojisini kadınların "jin/ekolojisi" ile karşılaşt-

25 Mary Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1984), s. 25.

26 Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978), s. 63-64.

tırdı. Erkeklerin jinekolojisi, sanki sadece bir başka üretim biçimiymiş gibi üremeyi bölmekle ve ayırmakla uğraşır; gerçeğin yerine sahteyi, doğalın yerine yapayı koymakla ilgilidir; bütünü parçalara ayırmakla ilgilidir. Kadınların jin/ekolojisiye bunun aksine “*kendi türümüzün* yaşam/sevgi dolu ilişkilerden oluşan karmaşık ağını keşfetmekle, geliştirmekle” ilgilidir. “*Kadınların yaşaması, sevmesi, benliklerimizi, kozmozumuzu yaratmasıyla ilgilidir.*”²⁷ Erkeklerin jinekolojisi “katılaştırmaya ve parçalamaya” dayanırken kadınların jin/ekolojisi her şeyin bağlantılı olduğunu doğrular.²⁸ Daly’ye göre kadınlar, ataerkil nekrofil –yani ölüm– güçlerini durdurmak için çok çalışmalıdır. Çoğu kadının “fallus merkezli” “nekrofil” sistemiyle işbirliği yapmaya ayartıldığını ileri sürdü; erkeklerin “fembotları” [dişi robot] haline gelerek yaşam güçlerinin tükenmesine izin verirler.²⁹ Daly anaerkil dönemde, kadınların partenogenez [döllemeden üreme] ile ürediğini, yumurtalarının spermden bağımsız olarak bölündüğünü ve geliştiğini söyledi. Şimdi ataerki dönemindeyse erkekler kadınları, doğal üremenin yerine yapay üremeyi koymaya ikna ediyorlar. Daly bilimdeki bu sözde ilerlemeyle erkeklerin gerçek amaçlarına –ölüm– ulaşmaya daha çok yaklaştığını ve kadınlar erkeklerin “fembotları” olmayı reddetmedikçe erkeklerin onları da doğayla beraber tüketeceğini ifade etti.³⁰

Susan Griffin

Susan Griffin kadınlarla doğa arasında biyolojik bağlantılar olduğunu ileri sürmemiş olsa da aralarında ontolojik bağlantılar bulunduğunu varsayıyordu.³¹ “Bu topraktan yapıldığımızı biliyoruz. Bu toprağın bedenlerimizden yapıldığını biliyoruz. Çünkü kendimizi görüyoruz. Ve biz doğayız. Doğayı gören doğayız. Doğa kavramına sahip doğayız. Doğa ağlıyor. Doğa doğaya doğadan bahsediyor.”³² Doğayla kur-

27 A.g.e., s. 10–11 (vurgu bize ait).

28 A.g.e.

29 A.g.e., s. 12–13.

30 A.g.e., s. 21.

31 Bkz. David Maccauley, “On Women, Animals and Nature: An Interview with Eco-Feminist Susan Griffin”, *APA Newsletter on Feminism* 90, no. 3 (sonbahar 1991): s. 118.

32 Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her* (New York: Harper & Row, 1978), s. 226.

dukları özel bağlar sebebiyle kadınların gerçekliği kendilerine has bir şekilde bildiklerini ve algıladıklarını ima etmesinin yanı sıra Griffin insanların, erkeklerin –özellikle Batılı erkek filozofların– içine sürüklenmemize neden oldukları sahte ve yıkıcı düalistik dünyadan kaçmasına kadınların yardım etmek zorunda olduğunu öne sürdü.

Griffin, antik dönem filozofu Platon'un zararlı "epistemolojik hiyerarşi" olarak gördüğü şeye bir çare bularak düalizmi aşmaya çalıştı.³³ Platon *Devlet*'te Batılı adamı, filozofun aşağı duyuşsal alan olarak gördüğü görüntüler dünyasından çıkıp üstün entelektüel alan olarak gördüğü formlar dünyasına götürdü. Güya bu ikinci dünyada güzellik, hakikat ve iyilik gibi idealar bulunuyordu. Ancak *Woman and Nature*'ın [*Kadın ve Doğal*] ilk baskısında Griffin, Platon'un hatalı bir şekilde ruhun maddeden üstün olduğu ısrarıyla ve bizleri erkeği akıl, kadını beden olarak görmeye sevk ederek yanlış yola sürüklediğini ileri sürdü. Griffin Batı toplumunun kadınların erkeklerden aşağı olduğu görüşünün ardında, Platon'un düalistik hiyerarşisinin yattığını vurguladı.³⁴

Erkeklerin doğayla ilgili fikirleriyle kadınlara yönelik tutumları arasındaki bağları vurgulayan Griffin, erkeklerin bir yanda hayvanları evcilleştirmesiyle diğer yanda kadınları "evcilleştirmesi" arasında benzerlikler görüyordu. Griffin ayrıca kadınların kendi "ehlileştirilmelerine" aktif olarak katılma ya da pasif olarak kabul etme biçimlerine işaret etti.³⁵ Kadınları neden vahşi hayvanlarla değil de evcil hayvanlar aracılığıyla tarif etmeyi tercih ettiği sorusuna Griffin, evden çıkmayan bir eş ve anne olarak iki yıllık deneyiminin, iyi bakılsalar da kuşkusuz özgür olmadıklarını düşündüğü evcil hayvanlarla özdeşleşmesine sebep olduğu yanıtını verdi.³⁶

Griffin Batı düşüncesinin kültürü (erkeği) doğadan (kadından) öncelikli görmesinin yanlış buluyordu. *Woman and Nature*'ın ikinci baskısında, Platoncu felsefenin oluşturduğu başlıca kavramsal çatlaklar olarak şunları saptadı: akıl-beden, zihin-duygu, kent-yaban hayatı, bilen-bilinen. Aynı zamanda bilimsel bilgiyi ve her şeyi sayılara, istatis-

33 A.g.e., s. 83–90.

34 A.g.e., s. 67.

35 A.g.e.

36 Macauley, "On Women, Animals and Nature", s. 117.

tiğe, fayda-maliyet oranına indirgemesini eleştirdi. Sayılarla yönetilen ve sayılara indirgenmiş bir dünya düşüncesinden dehşete düşen Griffin kadınları, kültürden –düalistik düşünce labirentinden– dışarıya, tekrar doğaya, maddeyle ruhun bir olduğu mağaraya, yalnızca idealar olmaktan fazlası olan insanların hakiki habitatına doğru yolculuk etmeye çağırırdı.

Son olarak *Woman and Nature*'ın üçüncü ve dördüncü baskısında Griffin doğayı, maddeselliği, bedeni ve kadınları küçümseyen düşünme biçimini aşabileceğimizi ama bunun ancak kadınlar kendileri ve doğal dünya adına konuşmayı öğrenirlerse mümkün olabileceğini ileri sürdü. "Eril kesinliğin" –nitelik, olasılık ve ağırlık– yerine "dişi ihtimali", eril "arazi" ve "kereste" yerine "bu toprağı" ve "ormanı", eril aklın yerine dişi duyguyu koymamız gerektiğinde ısrar etti. Doğa, kültüre faydasına indirgenemeyecek bir değere sahiptir ve kadın erkeğe faydasına indirgenemeyecek bir değere sahiptir.³⁷

Daha sonraki bazı çalışmalarında Griffin, doğa-kültür ikiliğine yeniden değinerek pornografiyi erkeklerin kadınlardan intikamının yanı sıra kültürün doğadan intikamı olarak tasvir etti. Griffin, "Pornografide kadınların bedenlerine hükmedilmesinin, bağlanmasının, susturulmasının, şiddete maruz bırakılmasının, hatta katledilmesinin pornografik zihnin nefret ettiği ve korktuğu doğal hissin ve doğanın güçlerinin sembolleri olduğunu göreceğiz," dedi.³⁸ Tıpkı kadınların ırzına geçilen bedenlerinin araba, tekne ve tasarım kotlar gibi her türden metayı satmak için kullanılması gibi doğanın ırzına geçilen "bedeni" de her türden egzotik turları satmak için kullanılıyor ve Antartika en çok rağbet gören yerlerden biri. Griffin kadınların kendilerinin ve doğanın bu şekilde sömürülmesine karşı durmak zorunda olduğunda ısrarcıydı. Reform, hatta devrim, olana hayır demekle başlar ve onun yerine olabileceğin peşine düşer.³⁹

37 Griffin, *Woman and Nature*, s. 228.

38 Susan Griffin, *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature* (New York: Harper & Row, 1981), s. 2.

39 Macauley, "On Women, Animals and Nature", s. 117.

Ruhani Ekofeminizm

Radikal-kültürel ekofeministlerle yakından ilişkili ve Daly'nin *Gyn/Ecology*'sinden ve Rosemary Radford Ruether'in *New Woman, New Earth*'ünden⁴⁰ ilham alan ruhani ekofeministler olarak adlandırılan feministler, kadınlar hangi teolojiyi, dini veya maneviyatı benimserse benimsesin, bunun anlamın nihai kaynağıyla veya en derin kökeniyle ilişki kurmanın bedensiz değil vücut bulmuş bir hali olmak zorunda olduğunda ısrar ediyorlardı. Çoğu ruhani ekofeminist, ataerkil dinler, özellikle de Hristiyanlık kendisini kadiri mutlak, bedensiz eril bir ruh fikrinden arındırmadıkça, kadınların onların sinagoglarının, camilerinin ve kiliselerinin baskıcı sınırlarını terk edip yeryüzü odaklı maneviyatlardan herhangi birini ifa edebilecekleri doğanın açık alanlarına koşmaları gerektiğini ifade etti.

Her ne kadar ruhani ekofeministler çok çeşitli yeryüzü odaklı maneviyattan güç alıyor olsa da bu düşünürler, Antik Tanrıça'ya tapma ve Amerikalı Yerlilerin doğa odaklı ritüellerinin çekimine kapılmaya meyillidir. Dişi bedeni kutsal gören kültürlerin aynı zamanda doğayı da kutsal gördüklerine, döngülerine ve ritimlerine itibar ettiklerine inanıyorlardı. Ruhani ekofeministler sıklıkla kadınların biyolojik üremedeki rolüyle arketipik "Toprak Ana" veya "Ana Tanrıça"nın (genellikle "Gaia" olarak adlandırılır) var olan her şeye hayat vermekteki ve yaratmaktaki rolü arasında bir paralellik kuruyorlardı.⁴¹ Ruhani ekofeministlere göre kadınların rolü Gaia'nunkine benzediğinden, kadınların doğayla ilişkisi, erkeklerinkinden ayrıcalıklıdır.

Starhawk

Vikan rahibesi, aktivist ve psikoterapist olan Starhawk, en ünlü ruhani ekofeministlerden biridir. Şiirlerinde sık sık doğayla kadınların işinin aynı olduğundan bahseder.⁴² Dişi bedenin benzersiz deneyimleri yoluyla –aylık

40 Deena Metzger, Gloria Orenstein, Dale Colleen Hamilton, Paula Gunn Allen, Margot Adler, Dolores LaChapelle, A. K. Salleh, and Radha Bratt da ruhani feministler olarak addedilmektedir.

41 Riane Eisler, "The Gaia Tradition and the Partnership Future: An Ecofeminist Manifesto", *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* içinde, ed. Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books, 1990), s. 23.

42 Starhawk, "Power, Authority, and Mystery: Ecofeminism and Earth-Based Spirituality", Eisler, *Reweaving the World* içinde, s. 86.

menstürasyonları, hamileliğin talepkâr ortakyaşarlığı, çocuk doğurmanın acısı ve bebeklerini emzirmenin hazzı– kadınların, erkeklerin yapamaya-
cağı bir şekilde, insanların doğayla bir olduğunu bildikleri varsayılır.

Starhawk cadı –yani Batı kültürünü “büküp” “yeniden şekillendir-
mekle” görevli ve bu yeteneğe sahip bir kadın– olarak ifa ettiği yeryü-
zü odaklı maneviyat türünün, feminist hareketteki enerjinin büyük
bölümünü sağladığını ileri sürüyordu.⁴³ Ona göre yeryüzü odaklı ma-
neviyatın üç temel kavramı vardır. Birincisi içkinliktir. Tanrıca canlılar
âleminde, insan, hayvan, bitki ve mineral topluluklarının içindedir. Bu
nedenle her varlık değerlidir ve her bilinçli varlık aynı zamanda güç-
lüdür. Bir şey üzerinde güç sahibi olmak olarak değil içsel güç olarak
anlaşılan bu güç, “olmamız gereken şey olma... içsel becerisidir – tıpkı
bir tohumun içinde kök salma, büyüme, çiçek açma ve meyve verme
içsel gücü olduğu gibi.”⁴⁴ Starhawk, ilişkili olduğumuz herkesin ve her
şeyin sorumluluğunu üstlendiğimizde ve aynı zamanda ihtiyaçlarımızı
ilişkisel ağıımızdakilerin ihtiyaçlarından daha önemli görmeyerek birey-
sel manada doğru olmaya çabaladığımızda, bu türden yaratıcı bir güç
kazandığımızı ileri sürdü. Maneviyat bir “uyuşturucu” değildir; enerji
verici ve eyleme teşvik edicidir. Starhawk bunu şöyle açıklıyordu: “Ol-
makta olan, yeryüzünün zehirlenmesi ve yok edilmesiyle, kişisel ge-
lişimimiz bununla boğuşmamızı ve bunu durdurmak, akıntıyı tersine
çevirip gezegeni iyileştirmek için bir şey yapmamızı gerektirir.”⁴⁵

Yeryüzü odaklı maneviyatın ikinci özelliği birbirine bağlılık ve bu-
nun teşvik ettiği şekilde benliğe daha geniş bir açıdan bakmaktır. Sadece
bedenlerimiz değil akıllarımız da doğaldır. Starhawk şunu vurguladı:
“Sadakat ve sevgi, öfke ve mizah, şehvet, sezgi, zekâ ve şefkat gibi in-
sani becerilerimiz, en az kertenkeleler ve kızılçam ormanları kadar do-
ğanın parçasıdır.”⁴⁶ Doğa olduğumuzu daha çok anladıkça, var olan her
şeyle –insanlar, doğal döngüler ve süreçler, hayvanlar ve bitkiler– bir
olduğumuzu daha iyi anlayacağımızı belirtti.⁴⁷

43 Starhawk, “Feminist, Earth-based Spirituality and Ecofeminism”, *Plant, Healing the Wounds* içinde, s. 176.

44 A.g.e., s. 177.

45 A.g.e., s. 178.

46 A.g.e.

47 A.g.e.

Yeryüzü odaklı maneviyatın üçüncü ve muhtemelen en önemli özelliği, şefkatli bir hayat sürmektir. Starhawk, tüm insanlar birbirlerini önemsemelerini gerektiren bu türden bir hayat tarzını benimsemedikçe, “dünyayı yeniden dokumanın” veya “yaraları iyileştirmenin” mümkün olmayacağını ileri sürdü. Bu nedenle derin ekolojist Daniel Conner’ın “AIDS virüsünün Gaia’nın, insan nüfusunun aşırı artışına karşı ihtiyaca özel cevabı olabileceğini” öne sürmesini ve derin ekolojist Dave Foreman’ın da açlık çeken Afrika ülkelerine açlıkla mücadele yardımı sağlanmasına karşı çıkmasını hatalı buluyordu:

Çevreciler Afrikalıların ve homoseksüellerin ölmesini onayladığında tam da beyaz olmayanları, geyleri, kadınları ve diğer zedelenabilir grupları öldüren çıkarlarla aynı safta yer almış olurlar. Bu çıkarlar yeryüzünün ekosistemlerini yok etmekte ve yaban hayatın ırzına geçmektedir.⁴⁸

Starhawk’a göre ruhani ekofeministler –özellikle kendilerini cadı olarak görenler– çevre hareketine, “açlığın, aşırı nüfus artışının, doğal çevrenin duyarsızca yok edilmesinin asıl sebebi olarak güçsüzlüğü ve onu sürdüren yapıları görmelerine” imkân veren şefkatli bir bakış açısı getirmektedir.⁴⁹

Doğa-kültür ikiliğini, hatta tüm ikilikleri yok etmeliyiz ki gerçekliğin birliğini kavrayabilelim. Ancak Starhawk, bu birliğin kayıtsızlıkla kurulamayacağını ifade etti. Kültür doğayı değil doğa kültürü içine almalıdır, zira hepimiz daha basit yaşamadıkça pek çok insan hiçbir şekilde hayatta kalamayacaktır. Ruether gibi Starhawk da dünyanın servetinin insanlar arasındaki mevcut dağılımının şaşırtıcı biçimde adaletsiz olduğunu düşünüyordu.⁵⁰ Dünya adaletini ve ekolojik sürdürülebilirliği savunan insanlara, Kasım 1999’da Seattle’da başlayan ve günümüze kadar halen devam eden Dünya Ticaret Örgütü karşıtı kitle-sel protestolar gibi doğrudan eylem hareketlerine katılmaları çağrısında bulundu. Aynı zamanda toplumsal adalet eylemcilerinin, insanların

48 A.g.e., s. 179.

49 A.g.e., s. 180.

50 Rosemary Radforth Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization and World Religions* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005), s. 8.

yoksulluğunun görüntülerinin ve seslerinin insanlar tarafından görülmesini ve duyulmasını sağlamak için iletişim araçlarını, özellikle interneti ve cep telefonlarını kullanmaları tavsiyesinde bulundu.

Starhawk insanların bugünün üst düzey, sürdürülemez ekonomilerinin konforundan ve lükslerinden vazgeçmelerinin başlangıçta zor olacağını kabul ediyordu. Yine de daha basit varlıklar olarak yaşamaya başladıkça, insanların hayatta bir şeye sahip olmaktan daha önemli meseleler olduğunu keşfedeceklerine inanıyordu. Starhawk kadınlara, dünyayı kurtarma hareketine öncülük etmeleri, mümkün olduğunca çok erkeği dahil etmeleri çağrısında bulundu.⁵¹

Carol Christ

Starhawk gibi Carol Christ da pagan ruhani ekofeministlerdendir. Sürekli olarak ataerkinin (her şeyi bilen, kadiri mutlak ve değişmez) Tanrısı'nın yerine, insanlığın (öğrenen, yanılabilen ve sürekli değişen) Tanrıçası'nı koymaya çalıştı. İnsanların Tanrıça dinini –yani hiyerarşik olmayan, ataerki öncesi zamanlarda var olduğu sanılan, insanlarla doğa arasında eşitlikçi ahengi, hayal gücüne dayanarak yeniden inşa etme çabasını– ifa etmesini istiyordu. Christ'a göre hiyerarşik düşünce ve onun yabancılaştırıcı düalizmi asıl felaketimizdi. Tanrıça'nın gücünün bize akmasını sağlayarak –iyiliğin cazibesi olarak tanımlıyordu– güce tapan dünyamızı niteleyen yabancılaşmış ve hasmane ilişkileri aşmakta birbirimize yardımcı olabiliriz.

İlginç olan şu ki Christ, daha eşitlikçi ve sevgi dolu olma çabalarımızın başarıyla sonuçlanacağı garantisini bize vermiyordu. İyi insan ilişkileri ağının, doğayla olanlar da dahil, narin olduğunu ve sürekli onarılması gerektiğini düşünüyordu. Ama insanların ilişkileri durmadan onarmaya çalışmaları düşüncesinden umutsuzluğa düşmek yerine Christ, bize anlam ve amaç sağladığını düşünerek bunu kucaklıyordu. Her sabah güneşi şu şekilde selamlayarak uyanmamızı öneriyordu: "Bu gün güzellikle doğarken kendimize ağı onarma sözü veriyoruz."⁵²

51 Starhawk, "A Story of Beginnings", Plant, *Healing the Wounds* içinde, s. 115.

52 Carol Christ, *She Who Changes: Re-imagining the Divine in the World* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), s. 240.

Dönüştürücü Ekofeminizm

Doğa ekofeministlerinden ve ruhani ekofeministlerden farklı olarak dönüştürücü veya sosyal-inşacı ekofeministler, doğa-kadın bağlantısını dönüştürmeye çalışıyorlardı. Kadınların doğayla bağlantısının toplumsal olarak inşa edildiğini ve ideolojik olarak pekiştirildiğini ileri sürüyorlardı. Dolayısıyla kadınlar, hem doğayla hem de kültürle bağlantılarının anlamını dönüştürmeye yardımcı olabilirler.

Dorothy Dinnerstein

Dorothy Dinnerstein (bkz. Altıncı Bölüm), şu anda değersizleştirilen herkese ve her şeye yönelik baskıya son vermeyi umuyorsak Batılı ikili düşüncenin yanlış olduğunu göstermemiz gerektiğini söylüyordu. Bu boşa çıkarma, eril-dişi ikiliğinin yıkılmasıyla başlamalıdır çünkü "Toprak Ana'ya karşı, ona duyduğumuz sevgiyle yan yana var olan ve tıpkı insan annelerimize duyduğumuz nefret gibi hayata bağlılığımızı zehirleyen sessiz nefretin" temel kaynağı budur.⁵³ Ancak Dinnerstein, kadınlarla doğayı erkeklerle kültürden dışlama girişiminin toplumun (bu psikopatolojik düzene kadınları da işbirlikçi olarak dahil eder) sadece "kadınları sakatlayıp sömürmesine ve erkeklerin büyümesini engelleyip deforme etmesine" değil aynı zamanda "nihai anne katline –bizi meydana getiren gezegenin öfke dolu, açgözlü katline– doğru" ilerlemesine de sebep olduğunu iddia etti.⁵⁴ Lewis Mumford'un bir fikrini ödünç alarak çoğumuzun "megamakine" mitine sıkı sıkıya bağlı olduğumuzu belirtti. Bu mite göre insanlar akıllarını ve aletlerini, sadece doğa ve onunla özdeşleştirilen her şey –kadın, beden, hayat, ölüm vb.– üzerindeki denetimlerini artırmak için değil aynı zamanda bundan büyük maddi kazançlar elde etmek için de kullanabilirlerdi. Dinnerstein dünyanın şu anki gibi eril ile dişiye (kültür ile doğaya) ayrılmasına ve kadınların doğaya (çocuk doğurma ve çocuk büyütme) erkeklerinse kültüre (dünya inşasına) tahsis edilmesine son vermediğimiz sürece bu mitin düşüncelerimizi ve eylemlerimizi yönetmeye devam edeceğini söyledi.

53 Dorothy Dinnerstein, "Survival on Earth: The Meaning of Feminism", *Plant, Healing the Wounds*: içinde, s. 193.

54 A.g.e. (vurgu Dinnerstein'a ait.)

Kadınlar (kamusal dünyaya girerek) doğayı kültüre ve erkekler (özel dünyaya girerek) kültürü doğaya sokmalılar. Ancak o zaman erkeklerle kadınların (kültürle doğanın) bir olduğunu ve gerçekliğin bir yarısının diğer yarısına egemen olmaya çalışmasının zararlı olduğunu anlayacağız. Bölünmüş ve kendisiyle savaş halinde olan bir gerçeklik, ayakta kalamaz ve kalamayacaktır. Bu nedenle Dinnerstein, "feminizmin esas anlamı... bu noktada, dünyevi yaşamın varlığını sürdürmesiyle ilişkilerinde yatar" iddiasında bulundu.⁵⁵

Karen J. Warren

Dinnerstein gibi Karen J. Warren da bizi yok etme tehlikesi taşıyan düalizmlerin toplumsal inşalar olduğunu vurguladı. Kapitalist, ataerkil bir toplumda, kadınlarla doğanın ve erkeklerle kültürün belli anlamları vardır ama bu anlamlar hiç de gerekli değildir. Marge Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'da tahayyül ettiği türden sosyalist, ataerkil olmayan bir toplumda –insanların eril-dişi ikiliğinden başlayarak tüm düalizmleri reddettikleri bir toplumda (bkz. İkinci Bölüm)– bu anlamlar çok farklı olurdu. İnsanlar hem erkeksi hem de kadınsıdır; toplum hem doğal hem de kültürelidir.⁵⁶

Erkekle kadının yanı sıra doğa ile kültürü de yeniden kavramsallaştırmayı amaçlayan Warren –Piercy'nin yaptığı gibi kadınların biyolojik üremedeki hususi rollerinden vazgeçmek zorunda olduklarında ısrar etmeksizin– feministlerin ekofeminist olması gerektiğini ileri sürdü.⁵⁷ Warren mantıksal olarak feminizmin, cinsiyetçiliği bitirmeyi amaçladığı kadar, doğacılığı da bitirmeye çalışan bir hareket olduğunu iddia etti:

(C1) Feminizm cinsiyetçiliği bitirmeyi amaçlayan bir harekettir.

(C2) Ama cinsiyetçilik kavramsal olarak (tahakküm mantığıyla nitelenen baskıcı kavramsal bir çerçeve yoluyla) doğacılıkla bağlantılıdır.

(C3) Bu nedenle feminizm (aynı zamanda) doğacılığı sona erdirmeyi amaçlayan bir harekettir.⁵⁸

55 A.g.e., s. 174.

56 Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (New York: Fawcett Crest Books, 1976).

57 A.g.e., s. 105.

58 Warren, "The Power and the Promise of Ecological Feminism", s. 178.

Baskının tüm biçimleri iç içe geçmiş ve birbirine dolanmış durumdadır. Baskı, insanlar onun kafasını tamamen uçurmayı başarana kadar var olmaya ve kendini yeniden üretmeye devam edecek çok başlı bir canavardır.

Günümüzde çevreciliğe rehberlik eden türde bir etiğe odaklanan Warren, bunun içinde dünyayı kurtarma becerisine zarar veren pek çok cinsiyetçi öge veya eril önyargı bulunduğunu belirtti. Ancak ekofeminist bir etik –insanmerkezciliğin yanı sıra erkek egemenliğinin çarpıtmalarından da muaf olan bir etik– kesin olarak doğacılığın üstesinden gelebilir. Warren böyle bir etiğin “bakıma/özene duyarlı” olması gerektiğini söyledi.⁵⁹

Warren tercih ettiği ekofeminist etiğin sekiz “gerekli” veya “sınır” koşulu olduğunu ileri sürdü. Birincisi, bu insanlarla birlikte evrilen gelişim halinde bir teoridir. İkincisi, “tahakküm mantığını zorunlu kılan veya geliştiren her türlü ‘çlık’a tamamen karşıdır.”⁶⁰ Herhangi bir cinsiyetçilik, ırkçılık, sınıfçılık, doğacılık veya bir başka -çlık ipliğiyle ekofeminist örtü dokunamaz. Üçüncü ve çok önemli bir not olarak, ekofeminist etik, insanlarla, insan olmayan hayvanlarla ve doğayla nasıl ilişki kurduklarını belirlemek için, insanları ilişkilerini anlatmaya davet eden bağlamsal bir etiktir. Warren dördüncü olarak, özellikle farklılığı kabul eden, saygı duyan ve hoş karşılayan kapsayıcı bir etik olduğunu söyledi. İyi genellemeler açısından “R-4 testini” geçer (yani temsili [representative], rastgele [random], doğru boyutta [the right size], tekrarlanabilir [replicable]).⁶¹ Beşincisi, her ne kadar az önce belirttiğimiz gibi önyargısız olmayı amaçlasa da “nesnel” olmaya çalışmaz.⁶² Önyargısız olmak tarafsız olmak demek değil, tüm perspektifleri, özellikle aksi halde dillendirilemeyecek olanları bünyesinde barındırmak anlamına gelir. Altıncısı, ekofeminist bir etik, bakım/özen, sevgi, arkadaşlık ve uygun güven değerlerini tüm etiklerin te-

59 Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000), s. 97.

60 A.g.e., s. 99.

61 A.g.e., s. 100.

62 A.g.e.

meli olarak görür. Yedincisi, gerçekten insan olmanın ve etik bir karar vermenin ne demek olduğunu yeniden tanımlamayı amaçlar. Sekizincisi ve Warren'a göre en önemlisi ekofeminist bir etik, duyguyu dışlayarak mantığa dayanmaz, mantıkla duygunun birlikte çalışmasını ve etik bir karar almada eşit derecede değerli kabul edilmesini gerektiren bir akla dayanır.⁶³

Ekofeminist etiği iş başında gösteren bir örnek veren Warren, babası tarafından "eski Yerli usullerini" öğrenmek üzere büyükbabasının yanına gönderilen Siyu kabilesinden genç bir oğlanın hikâyesini anlattı. Ayrıca oğlanın büyükbabası ona, bir geyiği arkasından vurmasını, yavaşlatmasını ama öldürmemesini söyleyerek nasıl avlanacağını öğretti.

Sonra dört ayaklının kafasını ellerinle tut ve gözlerinin içine bak. Tüm acı gözlere yansır. Kardeşinin gözlerine bak ve acısını hisset. Sonra bıçağını al ve dört ayaklıyı çenesinin altından, buradan, boyundan kes ki hemen ölsün. Ve bunu yaparken kardeşinden, dört ayaklıdan yaptığın şey dolayısıyla seni bağışlamasını dile. Ayrıca dört ayaklı hısmına, yiyecek yemeğe ve giyecek giysiye ihtiyacın olan tam da bu zamanda, sana bedenini sunduğu için şükran duası et. Ve dört ayaklıya öldüğünde, toprağa ve kız kardeşin çiçeklere ve erkek kardeşin geyiğe besin olmak için kendini yeniden toprağa koyacağına söz ver. Dört ayaklı hayatta kalman için sana hayatını verirken, dört ayaklı için bu lütufta bulunman ve zamanı gelince bedenine bu şekilde karşılık vermek doğru olur.⁶⁴

Siyu büyükbabanın torununa avlanmak konusunda verdiği ders, tipik "büyük beyaz avcının" torununa öldürme zevki için avlanmak hakkında vereceği dersten açıkça çok daha ekofeministtir. Siyu avlanma dersi, kavramsal şemaları karşıtlardan oluşmayan insanların nasıl kendilerini insandışı doğa ile ilişki halinde gördükleri hakkında bize bilgi sunmaktadır.

63 A.g.e., s. 101.

64 A.g.e.

Küresel Ekofeminizm

Küresel bir bakış açısı benimseyen ekofeministler arasında, kalkınma ekonomisi alanındaki çalışmalarıyla tanınan sosyolog Maria Mies ve maneviyata duyduğu ilgiyle bilinen fizikçi Vandana Shiva yer alır. Mies ve Shiva, gündelik hayatın sürdürülmesi işiyle erkeklerden daha çok uğraşan kadınların elementleri –hava, su, toprak, ateş– onlara kıyasla daha fazla önemseddiğini vurguladı. Sağlıklı çocuklar doğurmak ve yetiştirmek, ayrıca ailelerine besleyici yiyecek, yeterli giyecek ve sağlam barınaklar sağlamak için kadınların bereketli toprağa, verimli bitkilere, temiz suya ve temiz havaya ihtiyacı vardır. Ayrıca Mies ve Shiva, Batı kültürünün “aynılık” –evrensel “ben”, her şeyi saran “bir”– fikrine takıntılı olmasından esef duyuyordu. Kapitalizmle ataerkinin farklılığı ezen, nereye giderlerse gitsinler inatla kendilerini, fikirlerini ve satılabilir mallarını klonlayan sistemler olduğunu ileri sürdüler. Son olarak pek çok Marksist ve sosyalist feminist gibi Mies ve Shiva da, kapitalist ataerkil sistemlerde insanların nasıl her şeyden –emeklerinin ürünlerinden, doğadan, birbirlerinden ve hatta kendilerinden– yabancılaşma eğiliminde olduklarını gözlemlediler. Sonuç olarak kapitalist ataerkil sistemlerdeki insanlar, yabancılaşmalarını azaltmak için sıklıkla oldukça tuhaf davranışlarda bulunurlar.

“White Man’s Dilemma: His Search for What He Has Destroyed” da [Beyaz Adamın Çelişkisi: Kendisinin Yok Ettiği Şeyi Arayışı] Mies, tüm insanların ama özellikle kapitalist ataerkil sistemlerdeki beyaz erkeklerin doğayla –tam da hayat tarzları ve tüketim kalıpları dolayısıyla yok olmakla yüz yüze gelen doğayla– bağ kurmayı amaçlayan kafa karıştırıcı yollarından bazılarını detaylı bir şekilde tarif etti. Birincisi, beyaz erkeğin kentteki ofisinin sınırlarından “‘Doğaya’, ‘yaban hayatı’, Güney’in ‘az gelişmiş’ ülkelerine, beyaz adamın... henüz ‘nüfuz etmediği’ bölgelere” kaçmaya çalıştığını söyledi.⁶⁵ Gelişmiş ülkelerdeki turizm acenteleri, safariyi andıran tasvirlerle gelişmekte olan ülkelere tur reklamları yapmaktadır: “Avrupalı turistler ‘yerlilerle’ yakın ilişki içinde, köylerdeki Afrika tarzı kulübelerde asgari konforla, Afrika yemekleriyle, musluk suyuna erişimleri olmadan ve Avrupalı çocuklarla

65 Maria Mies, “The Need for a New Vision: The Subsistence Perspective”, *Ecofeminism* içinde, ed. Maria Mies ve Vandana Shiva (Londra: Zed, 1993), s. 247.

Afrikalı çocukların birlikte oynadıkları yerlerde yaşayabilirler. ‘Gerçek’ Afrika’ya dokunacaksınız!’⁶⁶ Mies ikinci olarak, hemen arka bahçe-
sindeki sıradan doğayla bütünleşmeye çalışmak yerine beyaz adamın
daha “egzotik” bir doğa türünü –“sömürge, geri kalmış, egzotik, uzak
ve tehlikeli, Asya, Afrika, Güney Amerika’nın doğası” olarak doğayı-
deneyimlemeye çalıştığını ekledi.⁶⁷ Bu türden bir doğaya özlem du-
yanlar, toprağı işleyerek veya ilgilenererek onunla üretken bir ilişki kur-
mayı değil kameralarının haznelerine kilitleyerek veya hatıra olarak
başkalarına pazarlayarak onu zaptetmek veya tüketmek isterler. Mies
üçüncü olarak, beyaz adamın bir başka tür doğayı daha, kadın bedeni
olarak bilinen alanı arzuladığını söyledi. O da vahşi bir arazidir, “kara
kıta”dır, dolayısıyla beyaz adam kadın bedeniyle de doğayla kurduğu
gibi ilişki kurar: bakışının nesnesi, meta, onu bitmek bilmez bir iş gü-
nünden sadece bir anlığına da olsa kurtaracak bir oyun biçimi olarak.

Eğer Mies ve Shiva gibi sosyalist-dönüştürücü ekofeministler için
hayat bir mevzuysa, özgürlük de öyledir. Mies ve Shiva’nın sözünü
ettiği özgürlük, erkeğin doğaya ve dolayısıyla kadın bedenine egemen
olmasını istemez. Daha çok hepimizden doğallığımızı, fizikselliğimizi
ve maddiliğimizi, dünyeviliğimizi ve fâniliğimizi fark edip kabul
etmemizi ister. Doğa tükenebilir bir kaynak olduğundan, mümkün
olduğunca basit yaşayarak ve mümkün olduğunca az tüketerek onu
muhafaza etmeyi öğrenmeliyiz. Bizden sonraki nesillerin hayatını
önemsiyorsak yeryüzünü yok etme tehlikesi taşıyan tüm uygulamalar-
ları ve sistemleri sona erdirmenin anahtarı olarak kalıcılık perspektifi
geliştirmeliyiz. Tüm insanlar dünyanın kaynaklarında maddi olarak
eşit bir paya sahip olmalılar.⁶⁸

Vejetaryen Ekofeminizm

Önceki başlıklarda kısaca bahsedilen vejetaryenlikle ekofeminizm ara-
sındaki ilişki, sadece hayvanların doğada oynadıkları büyük rol do-
layısıyla değil, aynı zamanda tüm dünyada onlara çektirilen cefa ve
acı nedeniyle de daha fazla ilgiyi hak etmektedir. Carol Adams’a göre,

66 A.g.e.

67 A.g.e.

68 A.g.e.

Ayakkabılarımızdaki deriden, yüzümüzü temizlemek için kullandığımız sabuna, yorgandaki kuş tüyünden, yediğimiz et ve tükettiğimiz süt ürünlerine kadar bildiğimiz kadarıyla dünyamız diğer hayvanların ölümüne bağımlılık etrafında yapılandırılmış durumda.⁶⁹

Pek çok ekofeminist vejetaryen veya vegandır. Vejetaryenler et yemez ama hayvansal yan ürünleri kullanırlar. Veganlar içinse hayvan etinden uzak durmak yeterli değildir çünkü yan ürünleri için kullanılan hayvanlar da araçsal değerlerine indirgenmektedir; örneğin mandıralar, tavuk çiftlikleri ve araştırma laboratuvarlarında büyük acılara maruz kalmaktadır. Vejetaryen ve vegan ekofeministler ahlaki tutumlarında gereğinden fazla katı olmamaya çalışırlar; daha çok evrensel ahlaki vejetaryenlerin aksine sıklıkla bağlamsaldırlar. Genel olarak bağlamsal ahlaki vejetaryenler, hayvan eti veya hayvansal ürünler kullanmanın insanların hayatta kalması için gerekli olduğu toplumların varlığını kabul ederler. Bu tür toplumlardan biri, Karen J. Warren'ın yukarıda tarif ettiği, avlanmamaları halinde hayatta kalamayacak Yerli Amerikalı kabile olabilir. Ancak bu tür toplumlar istisnaidir. Pek çok bağlamsal vejetaryen feministe göre, et veya hatta yumurta ve süt ürünleri tüketmek, gelişmiş ülkelerde yaşayan çoğu insanın hayatta kalması için gerekli değildir. Tam tersine, giyecek ve diğer ihtiyaçları için çok çeşitli sentetik malzemelerin yanı sıra baklagiller, tam buğday, fındık sütü ve soya peyniri ve et alternatifleri gibi pek çok fazladan protein ve kalsiyum seçeneği gelişmiş ülkelerin elinin altındadır.

Geleneksel felsefeciler Peter Singer (*Hayvan Özgürleşmesi*, 1975)⁷⁰ ve Tom Regan (*The Case for Animal Rights*, 1983), hayvanlar konusunda ahlaki bir duruş sergilemeyi ciddiye alıyordu.⁷¹ Singer'a göre faydacılık, hisseden her varlığın (yani haz ve acı hissedebilen her yaratığın) çıkarlarının, ahlaki karar almada göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Farklı bir şekilde akıl yürüten Regan ise, hiçbir hisseden

69 Adams, *The Sexual Politics of Meat*, s. 94.

70 Peter Singer, *Animal Liberation*, 4. Baskı. (New York: HarperCollins Publishers, 2009) [Türkçesi: *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005]

71 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).

varlığı öldürmememiz gerektiğini çünkü tüm hisseden varlıkların bir tür düşünme, hesaplama, mantık yürütme ve bilinç kapasitesine ve/veya gerçekliğine sahip olduğunu farz ediyordu. İnsan olmayan pek çok hayvan –özellikle balinalar, yunuslar, filler ve primatlar gibi büyük memeliler– kendilerinin farkında ve bir tür düşünme sürecine ve iletişime girebiliyor görünmektedir. Bu nedenle insanlar bu hayvanların en temel haklarını onları istismar ederek veya öldürerek ihlal etmemeliler. Singer ve Regan, insan olmayan hayvanların çıkarlarının insanlarınkı kadar önemli olmadığını veya düşüncülerinin onlarınkı kadar gelişmiş olmadığını söyleyerek çeşitli itirazlarda bulunan eleştirmenlerin “türcü” –yani kendi türlerinin üyelerine karşı haksız yere yanlı – olduklarını ifade ettiler.

Singer’ın ve Regan’ın hayvanların çıkarlarını savunmasının ötesine geçen vejetaryen ekofeminist Greta Gaard, hissetme kapasitesine sahip varlıklar olarak görmemiz gereken, insan olmayan hayvanlara yönelik duygudaşlığın önemini vurguladı.⁷² Her ne kadar bazı feministler sadece rasyonel argümanlarla vejetaryen ekofeministler olmaya ikna edilebilirse de çoğu feministin bu kararı alması bir hayvanın acı çektiğini görmeye dayanamıyor olmasından kaynaklanmaktadır.⁷³

Hayvanlara yönelik bir bakım/özen etiği, Grace Kao’ya göre, vejetaryen ekofeminizm lehine duygudaşlık argümanının bir uzantısıdır.⁷⁴ Kao’nun burada işaret ettiği noktayı anlamanın iyi bir yolu, bazı insanların evcil kedi ve köpeklerini ne kadar önemsediklerini düşünmektir. Çoğu insan bu yoldaş hayvanları ailenin üyeleri olarak görüyor: onları besliyor, onlarla vakit geçirmeyi seviyor, sağlıklarına önem veriyor ve kaybettiklerinde büyük bir üzüntü yaşıyorlar. Ayrıca pek çok insan köpekler, kediler, atlar, primatlar, yunuslar veya diğer büyük, kültürel olarak tanıdık hayvanlar söz konusu olduğunda hayvanlara yönelik zulümden tiksiniyor. Dolayısıyla sav şöyle devam ediyor: eğer şiddetle maruz kalmış, açlıktan ölmek üzere olan bir köpeğin duygularını

72 Greta Gaard, “Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay”, *Frontiers: A Journal of Women Studies* 23, no. 3 (2002): s. 122.

73 A.g.e., s. 123.

74 Grace Kao, “Consistency in Ecofeminist Ethics”, *International Journal of the Humanities* 3 (2005/2006): s. 15.

paylaşabiliyorsak ve paylaşmalıysak o zaman neden kuluçka kafesine tıklmış (kanatlarını açamayan veya güneş ışığının tadını çıkaramayan) bir tavuğun ya da endüstriyel bir çiftliğin beton zemininde yerde yatar vaziyette unutulmuş hastalıklı bir domuz yavrusunun duygularını paylaşamayalım veya paylaşmamalıyız ki? Adams'ın "kayıp gönderge" sine benzer bir şeyin burada faal olduğunu düşünmeye değerdir. Adams şu açıklamada bulunuyordu:

Hayvanlara yönelik sömürüyü en az iki düzeyde kurumsallaştırmış bir kültürde yaşıyoruz: mezbahalar, et pazarları, hayvanat bahçeleri, laboratuvarlar ve sirkler gibi resmi yapılar ve kullandığımız dil yoluyla. Ceset yemek yerine et yemekten bahsetmemiz, hâkin kültürün bu eylemi onaylamasını dilimizin nasıl ilettiğine temel bir örnektir.⁷⁵

"Old MacDonald Had a Farm" şarkısını söylerken veya *Örümcek Ağrı*'nı okurken, yaşamları tabaklarımızda sözümona et olarak son bulan her bir domuza, ineğe, tavuğa, kuzuya vb. bilincimizi kapatıyoruz; bu hayvanlar Adams'a göre "kayıp göndergelerdir". Bu görüşe göre "et" kelimesi, geçen hafta besi çiftliğinde gördüğümüz ineği veya domuzu yediğimiz gerçeğini bizden gizliyor. Eğer tek başına yaşayan bir varlık olarak hayvana odaklanırsak, bir nesneyi değil hissedenden bir varlığı yediğimizin farkına varırız.

Çevreci Ekofeminizm

Sacred Gaia'da Anne Primavesi, feminist çevrecilik diyebileceğimiz şeyin çerçevesini çizdi. Kuzey'deki insanların nasıl fosil yakıtları, Güney'deki insanları dikkate almaksızın kullandıklarına odaklandı:

Günümüzün tüketim kültüründe, enerjinin haddinden fazla üretimi ve aşırı tüketimi, toplumun en savunmasız üyelerine ve yeryüzündeki diğer yaşam formlarına zarar veriyor olarak yorumlanabilir. Zarar sadece bir grubun diğerine kıyasla enerji kaynaklarına erişimindeki çok büyük eşitsizliklerden değil, aynı zamanda ham

75 Adams, *The Sexual Politics of Meat*, s. 94.

maddelerin çıkarılması ve işlenmesinin, çıkarılma boyut ve hızının yenilenme boyut ve hızını fazlasıyla geçtiği bir aşamaya geldiği gerçeğinden de kaynaklanmaktadır.⁷⁶

Primavesi, Willi Brandt'ın 1978'de sorduğu soruya cevap vermeye çalıştı: "Haleflerimize engin çöller, yoksullaşmış manzaralar ve hastalıklı bir çevreden oluşan kavruk bir yeryüzü mü bırakacağız?"⁷⁷ Brandt Raporu, zengin ve gelişmiş "Kuzey'deki" ülkelerle yoksul ve gelişmekte olan "Güney'deki" ülkeleri ayırt eden, şimdi aşına olduğumuz Kuzey-Güney ayrımını çerçevesi olarak alıyordu.⁷⁸ Ortalama yaşam süresi, tüketilen kalori miktarı ve suya erişim ilkinde yüksekken, ikincide düşüktür. Örneğin Somali halkı, günde sadece 1505 kalori tüketmektedir⁷⁹ ve bu ABD'deki pek çok diyet programında tüketilmesine izin verilen miktardır.

Primavesi Kuzey'deki insanların Güney'deki insanlara kıyasla dünyanın kaynaklarının üç kat fazlasını kullanmasının hiç adil olmadığını iddia ediyordu. Kuzey'in "ekolojik ayak izi"⁸⁰ devasadır, yarımkürenin doğanın lütuflarından payına düşenden fazlasını kullanmaktadır.⁸¹ Güney kendisi için asgari ürün düzeyini üretmek üzere güç bela zaman bulabilirken Kuzey'in işinin büyük bölümünü yapmakta ve mallarıyla hizmetlerinin çoğunu üretmektedir. Primavesi takriben son on yılda çeşitli Kuzeyli ekonomistler tarafından geliştirilen "çevresel alan" analizleri konusundaki coşkusunu ifade etti. Bu analizlerin en iyisinin üç ilkeye dayandığını söyledi:

Birincisi çevresel alanın sınırlı olduğu ve politikalar için değerli bir rehberlik sunmak üzere bu sınırların yeterli şekilde ölçülebilir olduğu. İkincisi, tüm ülkelerin dünyanın kaynaklarına eşit erişime ve yönetimi konusunda eşit sorumluluğa sahip olması gerektiği

76 Anne Primavesi, *Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth System Science* (Londra: Taylor & Francis, 2000).

77 A.g.e., 94.

78 A.g.e., 86.

79 A.g.e., 87.

80 A.g.e.

81 A.g.e.

anlamına gelen adil küresel kalkınmaya ihtiyaç olduğu. Üçüncüsü üretimle tüketim, hayat kalitesini düşürmeye değil artırmaya hizmet etmelidir.⁸²

Primavesi'ye göre feministler, Kuzey'in "ekolojik ayağını" küçülten programlara öncülük etmeli ve bir tür bulimia döngüsünde insanların aşırı tüketmesine ve ardından çılginca aşırı üretmesine neden olan türden tüketiciliğin müşterisi olmayı reddetmelidir. Yeryüzündeki tüm insanlar, kimse yeterli olandan mahrum kalmasın diye daha azıyla yaşamayı öğrenmedikçe eşitlik imkânsızdır.⁸³

Ekofeminizme Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: Doğa Ekofeminizmi Kadınları Yalnızca Bedene İndirger

Doğa ekofeminizmine yöneltilen eleştiriler, radikal-kültürel feminizme yöneltilenlere benzemektedir. Janet Biehl doğa ekofeministlerinin kadınları, doğayla ilişki kurabilen ve onu anlayabilen ve erkeklerin ne kadar denerlerse denesinler açıkça yapamayacakları şekillerde onunla ilişki kurabilen ve onu besleyen "büyük ihtimalle benzersiz ekolojik varlıklar olarak biyolojikleştirmekle" hata ettiklerini ileri sürdü.⁸⁴ Biehl doğa ekofeministlerinin, ya kadınları yalnızca bedenlere indirgemeye ya da potansiyellerini ve becerilerini sözde özenli doğalarıyla ilişkili olanlarla sınırlamaya çok istekli olduklarını söyledi. Biehl doğa ekofeminizmini devrimci olmaktan çok gerici olarak görüyordu. Pek çok doğa ekofeministinin kadınların ve doğanın ötekiliği temel kavramını ödünç aldığı Simone de Beauvoir'dan alıntı yaparak, doğa-kadın bağlantısını öven kadınların bunu kendilerini riske atarak yaptıklarını, çünkü "kadınları sessiz tutmaya çalışmakta ve tutmakta kullanılan formülün bu" olduğunu vurguladı.⁸⁵ Biehl, Mary Daly gibi doğa eko-

82 A.g.e.

83 A.g.e.

84 Biehl, *Rethinking Feminist Politics*, s. 14.

85 A.g.e., s. 16 (Simone de Beauvoir'dan alıntı).

feministlerinin, kadınların iradeyle doğa-kadın bağlantısının anlamını tamamen olumlu olarak geri kazanabileceklerini ortaya atarak onları yanlış yönlendirdiğinde ısrar etti. Biehl gerçekte doğa-kadın bağlantısının "kadınları son derece alçalttığına" ve yalnızca tutkuyla "geri kazanmanın" yüzlerce yıllık olumsuz kültürel yükü ortadan kaldıramayacağına işaret etti.⁸⁶

İkinci Eleştiri: Ruhani Ekofeminizm Yeterince Seküler Değildir

Eleştirmenler ruhani ekofeministleri politikanın yerine dini koymaları ve ayışığında dans etmeye, efsunlu sözler sarf etmeye, mantralar söylemeye, yoga yapmaya, farkındalıklı meditasyon yapmaya ve birbirlerine masaj yapmaya çok fazla vakit harcamaları dolayısıyla hatalı buluyordu. Ruhani ekofeminizm savunucularıysa, bazı ruhani ekofeministlerin New Age veya "spa" maneviyatını hakiki ekofeminizmle karıştırmış olabileceklerini kabul ediyor ama bu tür hataların kural değil istisna olduğunda ısrar ediyordu. Mies ve Shiva'ya göre Tanrıça'ya tapmak "lüks maneviyat", "Batı'nın hayat standardının maddiyat kekinin üzerindeki idealist krema" değildir.⁸⁷ Doğunun ruhani ve kültürel hazinelerini, anlam yoksunu, imtiyazlı ve şımarık Batılılar için egzotizm adı altında satılık metalara dönüştürmekle ilgili değildir. Tanrıça'ya tapmak daha çok, maneviyatçılıkla maddiyatçılık arasında kültürel olarak inşa edilmiş ikiliği yıkmaya ve her şeyi ve herkesi değerli ve saygıyı hak ediyor olarak kabul etme girişimidir. Ynestra King ruhani ekofeministlerin öteki dünya hayalcileri değil bu dünyanın aktivistleri olduklarını ileri sürdü. Performans sanatı, kinesetik yorumlar (dans etme ve şarkı söyleme) ve ritüel gibi "topluluk oluşturma tekniklerini", insanların "kamusal dünyada siyasi katılımın tartışmalı ve zorlu durumlarında birbirleriyle topluluk oluşturup sürdürmelerini" sağlamak için kullanırlar.⁸⁸

86 A.g.e.

87 Mies ve Shiva, *Ecofeminism*, s. 19.

88 Ynestra King, "Engendering a Peaceful Planet: Ecology, Economy, and Ecofeminism in Contemporary Context", *Women's Studies Quarterly* 23 (sonbahar /kış 1995): s. 19.

Üçüncü Eleştiri: Dönüştürücü Ekofeminizm Çevresel Davalara Çok Fazla Adanmışlık Gerekliyor

Eleştirmenler dönüştürücü ekofeminizmin bakış açısını kuvvetli bulsalar da taleplerinin görece varlıklı insanların kabul etmesi için çok zahmetli olabileceğini düşünüyorlardı. Özellikle dönüştürücü-sosyalist ekofeminizmin gerektirdiği ölçüde eylemcilik ve hayat tarzı değişikliğini, rahatı yerinde ve halinden memnun vatandaşların benimsemesinin muhtemel olmadığını düşünüyorlardı. Çoğu feminist de dahil pek çok insan, yaşam biçimlerini radikal bir şekilde değiştirmek istemez. Örneğin adanmış vejetaryenler veya pasifistler olmak istemezler.

Bu eleştiriye cevaben bazı dönüştürücü-sosyalist ekofeministler açıkça, insanların hayat tarzlarında değişiklik yapmak istememelerinin, böyle hareket etmiyor olmalarının ahlaki gerekçesi olmadığı yorumunda bulundular. Özgeciliğin belli ölçüde fedakârlık gerektirir. Başka sosyalist ve dönüştürücü-sosyalist ekofeministler bu cevabı, ahlaki ilerlemenin sıklıkla kademeli olarak gerçekleştiğini kabul ederek yumuşattılar. Et yemekten tamamen vazgeçmek istemiyor olsa da bir kişi en azından endüstriyel hayvancılık ürünü hayvanları veya son derece zalim koşullarda yetiştirilen hayvanları yemeyi reddedebilir. Aynı şekilde zamanının büyük bölümünü çevreyle ilgili davalara adanmak istemeyenler veya bunun kendisini boğduğunu hissedenler dahi, ne kadar küçük olursa olsun her zaman olumlu bir fark yaratabilirler. Örneğin markete bez alışveriş çantasıyla gidebilir, böylece kâğıt ve/veya plastik torba kullanımını azaltabilir.

Dördüncü Eleştiri: Küresel Ekofeminizm Kendisiyle Çelişen Bir Teoridir

Janet Biehl gibi küresel ekofeminizmi eleştirenler, kadınlarla doğanın tamamen Batı kültürü karşısında konumlandırılmasını, kadınların çıkarları açısından geriletici buluyorlardı. Biehl şunların özellikle endişe verici olduğu kanısındaydı: (1) Dişi olanın irrasyonelle ilişkilendirilmesi, (2) Batılı kadınların Batı kültürü mefhumunun dışına yerleştirilmesi, (3) kadınların “özen gösterme” ve “besleme” hassasiyeti geliştirmekte baskın bir rolü olduğu ve (4) kadınların insanlığın doğal

dünyayla “bağlantılılığını” kavrama becerisinin eşsiz olduğu iddiası.⁸⁹ Ayrıca küresel ekofeministleri eleştirenler onu, çelişkilerle dolu bir teori sunduğundan hatalı buldular:

Kimileri “Hepimiz Biriz,” derken diğerleri tikelciliği ve çokluğu savunmaktadır. Kimileri sosyal ekolojiden etkilenirken diğerleri derin ekolojiyle bağlantılıdır. Bazıları ekofeminizmi neredeyse emsalsiz oranlarda özgürleştirici bir kavram olarak görürken diğerleri feminist eylemcileri küçümsediğini söyleyerek “ekofeminizm” adını toptan reddetmektedir.⁹⁰

Biehl en endişe verici olanısa, küresel ekofeminizmin “çok kapsamlı ama kafası son derece karışık kozmolojisinin, bir zamanlar kadınlar için Aydınlanmadan en iyi şekilde faydalanmaya ve (Batı) medeniyetinin en değerli özelliklerini kazanmaya çalışmış bir harekete büyü, tanrıçalar, cadılık, imtiyazlı yarı-biyolojik özellikler, irrasyonellikler, Neolitik atacılık ve mistisizm getirmesi” olduğunu söyledi.⁹¹

Beşinci Eleştiri: Vejetaryen Ekofeminizm Çok Kısıtlayıcıdır

Yukarıda belirtildiği üzere çoğu vejetaryen ekofeminist, evrensel ahlaki vejetaryenlerin aksine bağlamsaldır; yani onlar hayvanları sömürme veya öldürme kuralının istisnaları olduğunu kabul ederken evrensel ahlaki vejetaryenler bunu kabul etmez. Karen J. Warren ise, hayvanların iyiliğini savunanları, hayvanları “insanların ait olduğu ahlaki kulübün tam anlamıyla üyeleri statüsüne” çıkardığı için, geleneksel olarak kabul edilmiş etik hiyerarşiye karşı çıktığından hatalı buluyordu.⁹² Bazı feministler ayrıca hayvanların kötü durumunun kadınlarınkiyle kıyaslanmasını hem aşağılayıcı buluyordu hem de dikkatleri kadınların çıkarlarından uzaklaştırdığını düşünüyordu. Bu eleştirilenler kadınların haklarını insan olmayan hayvanlarınkiyle bağlantılandırmanın, sözde daha aşağı türlerle alçaltıcı bir ortaklık

89 Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*, s. 1-27.

90 A.g.e.

91 A.g.e.

92 Warren, *Ecofeminist Philosophy*, s. 127.

ileri sürdüğü kanısındaydı. Ayrıca hayvanların iyiliğini savunanlar, hissedilen varlıkları (insanlar ve hayvanlar) "doğanın geri kalanının üzerine ve karşısına" çıkarırken "ekolojik 'bütünler' (örneğin halklar, topluluklar, türler ve ekosistemler) uygunsuz bir şekilde ahlaki değerdendirilmeden" çıkarılmaktadır.⁹³ Diğer bir deyişle Warren, hayvanlarla insanlara "tarihsel, toplumsal ve maddi bağlamlar" olmaksızın ve "diğer ahlaki öznelerle her türlü ilişkiden bağımsız" olarak bakıldığını söyledi.⁹⁴ Benzer şekilde evrensel ahlaki vejetaryenliğin de sorunlu bir şekilde, aslında bazı halklar (örneğin "bazı bebekler, çocuklar, er-genler, hamile ve emziren kadınlar, Eskimolar [ve] ilkel halklar") söz konusu yaşam tarzını oldukça zorlayıcı bulurken herkesin kolaylıkla ve güvenle hayvansal ürünlerden vazgeçebileceğini varsayan "eril fiz-yolojik norma" dayandığını belirtti.⁹⁵

Altıncı Eleştiri: Çevreci Ekofeminizm Sadece Çevreciliktir

Gelecek nesillerin yeterli yiyeceği, giyeceği, barınağı vb. olsun diye dünyanın kaynaklarının tutumlu bir şekilde kullanılmasına karşı çıkmak zor olduğundan, feminist çevreciliği eleştirenler, bunun açıkça herkes için iyi çevrecilik olduğunu söyledi. Bu sıfatla "feminist" etiketi gereksiz yere çevreciliğin kapsamını sınırlamaktadır.

Sonuç

Farklılıkları ne olursa olsun doğa, ruhani, dönüştürücü ve çevreci ekofeministlerin hepsi de, insanların insandışı dünyaya –hayvan, bitki ve cansız– bağlı olduklarına inanır. Maalesef, insandışı dünyayla ilişkimi-zi her zaman kabul etmediğimizden birbirimize ve doğaya şiddet uyguluyor, çıkarlanımızı koruduğumuz için kendimizi tebrik ediyoruz. Oysa gerçekte günbegün, geldiğimiz ve döneceğimiz yeryüzüne atık bırakarak kendimizi yok ediyoruz.

İnsan ilişkilerinin az önce tarif edilen bu vaziyeti dikkate alındığında ekofeministler, insanlığın baskı ve tahakküm sistemlerinin gaddar olmanın yanı sıra ne kadar akıldışı olduğunu fark etmesi için nasıl bir

93 A.g.e.

94 A.g.e.

95 A.g.e., s. 130.

bedel ödenmesi gerektiğini sorarlar. Bu sistemler peşlerinde nefret, öfke, yıkım ve ölüm getiriyor; bizlerse sosyal inşalanımıza yapışıp kalmayı sürdürüyoruz. Bu patolojik durumun çözümü, kadınlara ve doğaya bir çeşit kurtarıcılık rolü bahsettiğimiz bir kültür yaratmak mıdır? Yoksa Dinnerstein'ın tavsiyelerine uyup erkeklerle kadınların aynı şekilde hem çocuk yetiştirmede hem de dünya inşasında eşit sorumluluk üstlenmelerinde ısrar mı etmeliyiz? İkiliklerle düşünmeye son vermemiz ve en azılı düşmanımızın kendimiz olduğuna fark etmemiz için ne yaşanması gerekiyor? Aslında olduğumuz şeyi –birbirine bağımlı bir bütün, çeşitliliğine rağmen değil onun içinde ve yoluyla var olan bir birlik– yok etmeye bir son vermek için kendi aklımızı ve yüreklerimizi kullanmamız gerekirken durumu kurtaracak bir Godot bekleyerek vakit mi kaybediyoruz? Ekofeministler çoktan kararlarını verdiler. Çok uzun zaman önce bir devrim, dönüşüm, mucize olmasını beklemeyi bıraktılar. Tüm insanları yeryüzünü kurutup insan ruhunu öldüren yıkımları bertaraf etmek için ellerinden geleni yapmaya çağırırlar.⁹⁶

Tartışma Soruları

1. Hem kadınların hem de doğanın değersizleştirilmesine örnekler veriniz ve hangi dini muhakeme neticesinde böyle bir değersizleştirmenin vuku bulmuş olabileceğini ele alınız.
2. Eşzamanlı olarak doğayı özgürleştirmeden kadınların özgürleşebileceğine inanıyor musunuz? Yoksa adaletsizliğin pençesindeki her şeyi özgür kılmak için çok daha geniş bir baskı kültürünü de-virmemiz gerektiğini mi düşünüyorsunuz?
3. Kadınların metalaştırılması, “etin cinsel politikası” ve “yeryüzü pornografisi” arasındaki bağlantılar üzerine düşününüz. Reklamcılık, eğlence ve dinlence sektörlerinden örnekler üzerine fikir yürütünüz. “Pornografik zihniyet” kadınların, hayvanların ve doğanın yalnızca büyük ölçekte erkeğin ve kültürün işine yaradığı sürece faydalı olduğunu hangi yollarla yansıtmaktadır?

96 Uluslararası Küreselleşme Forumu Editörleri, “From Bretton Woods to Alternatives”, *Alternatives to Economic Globalization* içinde, ed. International Forum on Globalization (San Francisco: Berrett-Koehler, 2002), s. 228–238.

4. Warren'ın doğa-kültür ikiliğini yok etme önerisi hangi açılardan hayvanlarla doğanın yanı sıra hem kadınları hem de erkekleri özgürleştirmeye yarıyor? Kapsayıcı etik aramızda tarihsel olarak sessiz olanların (hem hissedenlerin hem de hissetmeyenlerin) nasıl sesi oluyor?
5. Ekofeministler (ve hatta diğer feministler) bir tür vejetaryen hayat tarzı benimsemekle ahlaken yükümlü müdür? Neden veya neden değil?

Varoluşçu, Postyapısalcı ve Postmodern Feminizmler

Simone de Beauvoir ölmeden kısa bir süre önce, Margaret A. Simons ve Jessica Benjamin onunla *Feminist Studies* dergisinde yayınlanmak üzere bir söyleşi yaptılar. Geçmişle ilgili yorumlarında Simons ile Benjamin, Beauvoir'ın başlıca kuramsal çalışması *İkinci Cinsiyet*'in önemi üzerinde durdular.¹ 1958'de yazılmış olan fakat halen güncelliğini koruyan *İkinci Cinsiyet* açıkça, feminist düşüncenin klasiklerinden biri haline gelme statüsüne ulaşmıştır. Bu nedenle feminist düşünceye dair hiçbir giriş, kadının varoluşçu açıdan ötekiliğinin ne anlama geldiğini açıklayan bu çalışma tartışılmaksızın tamamlanmış olmayacaktır.

Yıllar içinde Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet*'i ile Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'i arasında tam anlamıyla nasıl bir ilişki olduğuna dair sorular ortaya çıktı. İlk ve neticede hatalı görüş, *İkinci Cinsiyet*'in tek yaptığı *Varlık ile Hiçlik*'i kadınların hususi durumuna uyarlamak olduğunu savunur. Kuşkusuz, Sartre ile Beauvoir yıllar boyunca kâh ayrılıp kâh birleşseler de sevgililerdi ve başlangıçta Sartre, de Beauvoir'ın öğretmeni idi. Ancak her ikisi de tanınmış yazarlar haline geldiklerinde de Beauvoir hiçbir şekilde Sartre'ın öğrencisi değildi; entelektüel yoldaşı ve zaman zaman onun öğretmeni idi.² Yine de de Beauvoir ile Sartre arasında, Sartre'ın düşüncelerini kısaca gözden geçirmeyi gerektirecek kadar varoluşçu bağlantı vardır.

-
- 1 Margaret A. Simons ve Jessica Benjamin, "Simone de Beauvoir: An Interview", *Feminist Studies* 5, no. 2 (yaz 1979): s. 336.
 - 2 Terry Keefe, *Simone de Beauvoir* (Totowa, NJ: Barnes & Noble, 1983).

Jean-Paul Sartre Ekseninde Varoluşçuluk

Varlık ve Hiçlik'te Sartre, varlığı ikiye bölerek gözlemci ile gözlemlenen arasında temel bir ayırım yaptı: kendinde varlık (*en-soi*) ve kendi için varlık (*pour-soi*). Kendinde varlık, insanların hayvanlarla, bitkilerle ve minerallerle paylaştığı mükerrer, maddi varoluşa atıfta bulunurken kendi için varlık, insanların birbiriyle paylaştığı hareketli, bilinçli varoluşa atıfta bulunur.³

Kendinde varlık ile kendi için varlık arasındaki ayırım, kendinde varlığı bedenle ilişkilendirdiğimiz ölçüde birey olarak insanın analizinde faydalıdır. Beden sabit ve nesnel bir varlığa sahiptir. Görülebilir, dokunulabilir, duyulabilir, koklanabilir ve tadılabilir olduğundan beden algılanandır. Aksine algılayanın –görme, dokunma, duyma, koklama ve tatma işini yapan varlık– kendisi algılanabilir bir nesne değildir, ama Sartre'a göre yine de belli bir varlığa sahiptir: kendi için varlık. Kendi için varlığı tam olarak kavramak adına, bir an için el parmaklarının bilincinde olan birini düşünün. "Ben"i parmaklarıyla özdeşleşir çünkü neticede onlar onun parmaklarıdır, başkasının değildir. Ancak "ben"i aynı zamanda parmaklarından ayırır çünkü aynı zamanda parmaklarından fazlası veya başkasıdır. Sartre'a göre paradoksal bir şekilde, hiçbir şey (kelimenin tam anlamıyla hiç-birşey veya hiçlik) kişinin "ben"ini –kişinin bilinci veya zihnini– bedeninden ayırır.

İlk iki tür varlığa Sartre bir üçüncüsünü, başkaları için varlığı ekler. Bu varlık biçimini zaman zaman olumlu bir şekilde *Mitsein*, komünal bir "birlikte olma" olarak tanımlar. Ancak daha sıklıkla olumsuz olarak, "her kendi için, kendi Varlığını doğrudan veya dolaylı olarak ötekinden bir nesne yaparak iyileştirmeye çalışırken kişisel bir ihtilaf" içeriyor olarak tanımlar.⁴ Her kendi için varlık kendisini özne olarak, benlik olarak kurduğundan, tam da diğer varlıkları nesneler, ötekiler olarak tanımlayarak, bilincin bu eylemi, temelde çatışan sosyal ilişkiler sistemi kurar. Bu nedenle kendini tanımlama süreci, diğer varlıklar üzerinde güç elde etmeye çalışma sürecidir:

3 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956) [Türkçesi: *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018].

4 Jean-Paul Sartre, *Existentialism*, çev. Bernard Frechtman (New York: Philosophical Library, 1947), s. 115.

Kendimi Ötekinin elinden kurtarmaya çalışırken, Öteki de kendisini benim elimden kurtarmaya çalışmaktadır; ben Ötekini köleleştirmeye çalışırken, Öteki de beni köleleştirmeye çabalar... Somut davranış tanımları, ihtilaf perspektifinden düşünülmelidir.⁵

Kendini benlik olarak kurarken her benlik öteki için roller tanımlar ve tayin eder. Ayrıca her özne kendisini üstün ve özgür tasavvur ederken ötekini içkin ve köleleştirilmiş olarak görür.

Sartre'ın üç kategorisi içinde başkaları için varlık, muhtemelen feminist bir analize en uygun olandır. Sartre'a göre insan ilişkileri, rakip bilinçlilikler arasındaki, benlik ile öteki arasındaki iki temel ihtilaf temasının varyasyonlarıdır: esasen mazoşistçe olan sevgi ve esasen sadistçe olan kayıtsızlık, arzu ve nefret.⁶

Sartre aptallığımız dolayısıyla çoğumuzun aşk, benlikle ötekiyi uyumlu hale getirmek konusunda çok büyük fikirlerle yola çıktığımızı söyler. Aşk arayışının ötekiyle bir olma girişimimiz olduğuna inanırız. Bu girişim, Hristiyan "gizemcilerin" eşsiz kişisel kimliklerinden vazgeçmeden Tanrı'yla bir olma girişimlerine benzer. Mistik birliğin çok gizemli bir durum olduğuna inanırız. Gizemciler aynı anda hem kendileri hem de Tanrı'dır. Bu gizemli durumu kendimiz için yaratmak isteriz. Ama Sartre'a göre, içine almaksızın birlik imkânsız bir hayaldir. Son derece mistik olmayan bir dünyada yaşıyoruz. Benlikle öteki arasında uyum veya birlik mümkün değil; benliğin tam özgürlük ihtiyacı çok mutlak. Gerçek aşk –içine almaksızın birlik olma– girişimlerimiz her zaman, karşılıklı sahiplenmeye veya karşılıklı nesneleştirmeye gerileyecektir. Öznelliğimizi ve özgürlüğümüzü sürdürmek için mücadele etmekten yorulmuşken ama halen ötekiyle (her ne kadar kelimenin tam anlamıyla kişinin kendisine zarar verse de) bir ilişki isterken, mazoşizm, öznelliğimizi, artık bize yalnızca nesne olarak davranmaya davet edilen ötekinin içinde tamamen kaybetme ihtimaline sürüklenebiliriz.

Sartre'a göre mazoşizm, aşkın saptırılması değil zaruri sonucudur. Acı ve aşağılama yoluyla gerçekten ötekinin, işkencecinin biz olarak

5 Sartre, *Being and Nothingness*, s. 364.

6 A.g.e.

algıladığı nesne olmak için öznelliğimizi silmeyi umarız. Acı çekmemiz, meselede seçeneğimiz olmadığının ispatı gibi görünebilir; ama Sartre'ın açıkladığı üzere bu bir yanılgıdır. Mazoşist olmak için kendimizi nesne olarak kavramayı seçmek zorundayız. Bu nedenle öznellikten bir kaçış olarak mazoşizm çıkmaz sokaktır. Kendimizi yalnızca nesne olmaya indirgemeye ne kadar uğraşırsak bu indirgemeye girişmiş öznellikler olarak kendimizin o kadar farkına varırız.⁷

Ya âşıklar ya da başarısız âşıklar (mazoşistler) olarak var olma girişimimizde hüsrana uğramış olan bizler, kayıtsızlık-arzu veya sadizm-nefrete, ötekinin özgürlüğüne kafa tutma girişimine sürüklenebiliriz. Başkaldırımız sessiz sedasız kayıtsızlıkla, Sartre'ın "körlük" veya ötekilerin öznelliğinin tanınmaması dediği şeyin bir biçimiyle başlar. Kör bir şekilde, ötekini nesneden başka bir şey olarak kavramak için bir girişimde bulunmayız: "(Ötekileri) zar zor fark ederim; dünyada tek başınaymışım gibi hareket ederim."⁸ Bu tekbencilik [solipsizm] ego inşasıdır, çünkü ötekiler tarafından belirlendiğimizi, aralarında kasıla kasıla dolaştığımız ötekilerin bakışıyla şekillendiğimizi görmezden gelme imkânı verir. Başkalarına kayıtsız kaldığımızda, yoklarmış gibi, bizi tanımlayamazlar veya sınıflandıramazlar gibi yaparız. Ama numaramız başarısız olur. Ötekiler onları kabul etsek de etmesek de vardır ve onların gözünde sadece nesneleriz. Bununla beraber kabulümüz olmadan meydana gelen yine de aslında vuku bulur: gözünde nesne olduğumuz ötekiler vardır. O halde kabul etmeyi reddettiğimiz şey her an bize kendini zorla kabul ettirebilir. Öteki her an bize tamamen insani bir bakış yöneltebilir: Sartre "kısa ve korkutucu aydınlanma anları"nın kayıtsızlığımızın örtüsünü yırtıp içeri girebileceğini, bizi ötekinin öznelliğini ve özgürlüğünü kabul etmeye zorlayabileceğini söyler.⁹

Ötekinin bakışına maruz kalmak, tamamen kayıtsız kalma girişimimizi yerle bir eder ve bazen bu öyle bir noktaya varır ki ötekini cinsel olarak arzulamaya başlarız. Ötekini cinsel olarak arzulamak onu yalnızca beden, tamamen bir nesne olarak istemektir. Sartre bu arzu-

7 A.g.e., s. 378-379.

8 A.g.e., s. 380.

9 A.g.e., s. 381.

nun sadistçe bir tarafı olduğunu söyler. Ama ötekine beden olarak sahip olur olmaz, arzuladığımızın beden olarak öteki değil benlik olarak öteki olduğunun farkına varırız:

Kuşkusuz Ötekini kavrayabilirim, tutabilirim, devirebilirim. Gücüm yeterse onu, o veya bu harekette bulunmaya, belli sözler söylemeye zorlayabilirim. Ama her şey, benden sanki koşarak kaçan ve elimde sadece ceket kalan bir adamı yakalamaya çalışıyormuşum gibi gerçekleşir. Sahip olduğum sadece ceket, dış kabuğudur. Bir bedenden, dünyanın ortasında ruhsal bir nesneden fazlasını asla elde edemem.¹⁰

Tam öteki karşısında galip gelmek üzere olduğumuzu düşündüğümüzde –tam da öteki bedeninin yanı sıra bilincini de bize vermeye hazır görüldüğünde– öteki gözümüze bakıp bizi nesneye dönüştürebilir. Sartre, kendisini bir özne olarak yeniden tesis ederek ötekinin bizim sadizm girişimimizi engellediğinde ısrar eder.

Sadizm yoluyla bile ötekinin tehdidini veya bağımsızlığını ortadan kaldıramayınca başvuracağımız tek yol nefrettir – ötekinin ölmesini dilemektir. Bize öteki olarak bakarak özgürlüğümüzü tehdit eden benliği sonsuza dek yok etmek isteriz. Ötekinin bilincinde gülünç veya kötü ya da korkak durumuna düştüğümüzü düşünürsek, o bilinci yok ederek bu utanıcı silmeyi dileyebiliriz. Sartre belli bir ötekiden nefret etmenin gerçekte tüm ötekilerden nefret etmek olduğuna işaret etti. Başkaları için varlık olmak istemiyorsak mantıken diğer herkesi yok etmek zorundayız. Ama nefret de beyhudedir, çünkü tüm ötekiler yok olsa bile, bakışlarının anısı bilincimizde, kendimiz hakkında oluşturmaya çalıştığımız tüm fikirlerden ayrılmaz bir şekilde sonsuza kadar yaşayacaktır. Yani son çaremiz bile yeterli olmaz: “Nefret bu döngüden çıkmamızı sağlamaz. Sadece son çabayı, umutsuz çabayı temsil eder. Bu girişimin de başarısız olmasının ardından kendi için varlık’a, döngüye tekrar girmekten ve kendinin sonsuza dek harap olmasına izin vermekten başka yol kalmaz.”¹¹

10 A.g.e., s.393.

11 A.g.e., s. 412.

Simone de Beauvoir Ekseninde Varoluşçu Feminizm

Varoluşçuluğun ontolojik ve etik dilini benimseyen de Beauvoir, erkeklerin "erkeği" benlik ve "kadını" öteki olarak adlandırdıklarını belirtti. Eğer öteki, benliğe bir tehditse, o zaman kadın erkeğe yönelik bir tehdittir. Bu nedenle erkek özgür kalmak istiyorsa, kadını kendisine tabi kılmak zorundadır. Kuşkusuz, toplumsal cinsiyet baskısı, tek baskı biçimi değildir. Aksine. Beyaz olmayanlar, beyazların baskısını iyi bilir; yoksullarsa zenginlerin baskısını iyi bilir. Bununla beraber Dorothy Kaufmann McCall erkeklerin kadınlara yaptığı baskının iki sebeple benzersiz olduğunda ısrar ediyordu: Birincisi ırksal ve sınıfsal baskının aksine, olumsal bir tarihi gerçek, bazen itiraz edilen veya tersine çevrilen geçmişte yaşanmış bir olay değildir. Kadın her zaman erkeğe tabi olmuştur. İkincisi kadınlar erkeğin zaruri, kadınınsa önemsiz olduğu yabancı bakış açısını içselleştirmiştir.¹²

Kadınların Kaderi ve Tarihi

Beauvoir'ın kadınlara yönelik baskıyı benzersiz olarak nitelemesini çözümlemenin güzel bir yolu, kadının nasıl öteki haline geldiği analizini incelemektir. *İkinci Cinsiyet*'in sırasıyla "Biyolojik Veriler", "Psikanalitik Bakış Açısı" ve "Tarihsel Materyalizm Bakış Açısı" adlı ilk üç bölümünde de Beauvoir, kadının nasıl sadece erkekten farklı ve ayrı değil aynı zamanda ondan aşağı hale geldiğini ele aldı. Biyologlar, Freudcu psikanalistler ve Marksist ekonomistler kadınların ötekiliğinin sebeplerini aydınlatmaya yardımcı olmuş olsalar da, varoluşçu filozofların buna dair en iyi açıklamayı sunduğunu iddia etti.

De Beauvoir biyolojinin topluma olgular sağladığını, toplumun daha sonra bunları kendi amaçlarına göre yorumladığını belirtti. Örneğin biyoloji, erkeklerle kadınların üreme rollerini şöyle tarif etmektedir:

Erkeğin hayatını başkasına aktardığı sperm, aynı anda ona yabancı olur ve bedeninden ayrılır, böylece erkek bunu aktardığı anda bireyselliğini zarar görmeden kurtarır. Aksine yumurta, kadın bedeninin

12 Dorothy Kaufmann McCall, "Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, and Jean-Paul Sartre", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no. 2 (1980): s. 210.

den tamamen olgunlaştığında ayrılmaya başlar, kesesinden çıkar ve yumurta kanalına düşer; fakat dışarıdan bir gametle döllerirse, rahme implantasyon yoluyla tekrar bağlı hale gelir. Önce ihlal edilen kadın daha sonra yabancılaşır – kısmen kendisinden başka biri haline gelir.¹³

Üremeyle ilgili bu “gerçekler” neden bir kadının çoğu kez bir benlik olmayı ve öyle kalmayı özellikle çocuğu varsa daha zor bulduğunu açıklayabilecek olsa da, de Beauvoir’a göre kadınların şahsiyet kapasitesinin bir şekilde doğası itibarıyla erkeklerinkinden daha az olduğu toplumsal mitini hiçbir şekilde kanıtlamaz.

De Beauvoir her ne kadar kadın hakkındaki biyolojik ve fizyolojik gerçekler –erkeğin ikincil rolüne göre üremedeki birincil rolü, erkeğin fiziksel gücüne göre fiziksel zayıflığı ve heteroseksüel cinsel ilişkide erkeğin aktif rolüne göre pasif rolü gibi– yeterince doğru olsa da, bu gerçeklere ne kadar değer atfettiğimizizin toplumsal varlıklar olarak bize bağlı olduğunu tekrar tekrar ileri sürdü:

Dışının insanlığa köleliği ve çeşitli güçlerinin sınırları son derece önemli gerçeklerdir; kadının bedeni dünyadaki durumunun zaruri unsurlarından biridir. Ancak o beden onu bir kadın olarak tanımlamak için yeterli değildir; bilinçli birey tarafından eylemler yoluyla ve bir toplumun bağrında ifade edilen dışında hakiki canlı realite yoktur. Biyoloji karşı karşıya kaldığımız şu soruya cevap vermek için yeterli değildir: neden kadın Ötekidir?¹⁴

Bir başka deyişle, kadın kendinde varlık olmasının yanı sıra kendi için varlık olduğundan, toplumun öteki rolünü oynaması için neden kadını seçtiğini tam olarak açıklamak için dişi biyolojisi ve fizyolojisinin ileri sürdüklerinin ötesinde nedenler ve sebepler aramak zorundayız.

De Beauvoir kadının ötekiliğinin daha iyi bir açıklaması için, biyolojinin ötesine psikolojiye, özellikle psikanalize baktığında, hayal kırıklığına uğradı. De Beauvoir’a göre geleneksel Freudcuların hepsi esasen

13 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, ed. ve çev. H. M. Parshley (New York: Vintage Books, 1974), s. 24.

14 A.g.e., s. 41.

kadın hakkında aynı hikâyeyi anlatmaktadır: kadın klitoral erotizm yoluyla ifade edilen "erkeksi" ile vajinal erotizm yoluyla ifade edilen "kadınsı" eğilimleri arasında mücadele etmek zorunda olan bir yaratıktır. Bu savaşı kazanmak için –"normal" olmak için– kadın, "erkeksi" eğilimlerini yenmeli ve sevgisini kadından erkeğe aktarmalıdır. De Beauvoir Freud'un dehasını kabul etse de –ona göre bu, cinselliğin insan durumunun nihai açıklaması olduğu cesur fikrini ileri sürmesinden ileri geliyordu– yine de bu görüşü basite indirgenmiş gördüğünden reddetti. Bir başka deyişle, uygarlık yalnızca bastırılmış veya yüceltilmiş cinsel dürtülerin ürünü olarak açıklanamaz. Uygarlık bundan çok daha karmaşıktır, keza erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler de.

De Beauvoir özellikle, Freud'un kadının ötekiliğine dair açıklamasını eksik görüyordu. Freudcuları, kadınların erkeklere göre aşağı sosyal statüsünün açıkça penisleri olmamasından kaynaklandığını öğrettikleri için hatalı buluyordu. ABD kadın hareketinin başlıca görüşlerinden birini onlarca yıl önce öngören de Beauvoir, kadınların anatomisinin onlara ikinci sınıf bir kimlik ve vatandaşlık verdiğini kabul etmeyi reddetti. De Beauvoir kadınların, haddi zatında penis istediklerinden değil, toplumun penisi olanlara verdiği maddi ve psikolojik imtiyazları arzuladıklarından penisi olanlara imrendiğini söyledi. Erkeklerin sosyal statüsü erkek anatomisinin belli özelliklerine bağlanamaz; daha ziyade "penisin prestiji", "babarın egemenliğiyle" açıklanacaktır. Kadınlar penisleri olmadığından değil iktidarları olmadığından ötekidir.¹⁵

Son olarak de Beauvoir kadının neden öteki olduğuna dair Marksist açıklamayı ele aldı ve onu da en az Freud'unki kadar yetersiz buldu. Friedrich Engels ezelden beri kadınlar yemek yapmak, temizlik yapmak ve çocuk yetiştirmek gibi *en-soi* türü görevler yaparken erkeklerin avlanmak ve savaşmak gibi, çoğu dünyayı zaptetmek için aletlerin kullanımını içeren *pour-soi* türü görevler yaptıklarını ileri sürdü. Bu hususi işbölümü sonucunda erkekler üretim araçlarını ele geçirdi; erkekler "burjuvazi" olurken kadınlar "proleterya" oldu. Kapitalizm, evde yaptıkları işler dolayısıyla kadınlara ücret ödemek zorunda ol-

15 A.g.e., s. 55.

madığından bu durumu tercih etmektedir. Sistem kadınların ev işlerini bedavaya alır. Bu nedenle kapitalizm devrilene ve üretim araçlarına erkeklerle kadınlar eşit bir şekilde sahip olana kadar erkekler burjuvazi ve kadınlar proleterya olarak kalacak. Engels ancak o zaman işin toplumsal cinsiyete göre değil, bireylerin belli işleri yapma becerisine, hazır oluşuna ve istekliliğine göre bölüşüleceğini söyledi.

Engels'e katılmayan de Beauvoir, kapitalizmden sosyalizme geçişin otomatikman erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkileri değiştirmeyeceğinde ısrar etti. Kadınların sosyalist bir toplumda da, kapitalist bir toplumda oldukları gibi öteki olarak kalmaları muhtemeldir zira kadınlara yönelik baskının kökenleri ekonomik olmanın ötesinde, ontolojiktir de. De Beauvoir "İnsan bilinci ... Ötekine egemen olma asıl emelini içermeseydi bronz aletin icadı kadına yönelik baskıya sebep olmayabilirdi," diye vurguladı.¹⁶ Kadınların kurtuluşu özel mülkiyet kurumunun bertaraf edilmesinden çok daha fazlasını gerektirir; tam da erkeklerin kadınları kontrol etme arzusunun yok edilmesini gerektirir – çok radikal feminist bir görüştür.

Kadınlara yönelik baskıya ilişkin geleneksel biyolojik, psikolojik ve ekonomik açıklamaları yeterli bulmayan de Beauvoir, neden erkeklerin erkeği benlik kadınlarıysa öteki olarak adlandırdığının daha derin bir açıklamasını aradı. Erkeklerin kendilerini savaşta hayatlarını tehlikeye atabilen öznelere olarak algılarken kadınları, sadece hayat verebilen nesneler olarak algıladığı tahmininde bulundu. De Beauvoir, "Hayat vermesiyle değil hayatını tehlikeye atmasıyla erkek hayvandan üstün tutulur; bu nedenle insanlıkta üstünlük doğurana değil öldüren cinsiyete tarınmıştır."¹⁷ Ayrıca de Beauvoir, erkeklerin kadını ötekilik alanına sürmesinin muhtemelen bir başka, çok daha temel bir açıklaması olduğu kanısına vardı. Erkek kendisini "özne ve özgür varlık olarak" ileri sürer sürmez, "Öteki fikrinin (ortaya çıktığını)"¹⁸ –özellikle öteki olarak kadın fikrinin ortaya çıktığını– ileri sürdü. Kadın benlik ve erkek öteki olmasın diye, kadın erkek için, erkeğin olmadığı her şey, erkeğin kontrol etmesinin en iyisi olacağı yabancı bir güç haline geldi.

16 A.g.e., s. 64.

17 A.g.e., s. 72.

18 A.g.e., s. 89–90.

Kadının Hayat Tecrübesi

Sartre'ın aksine de Beauvoir toplumsal rolleri, benlik veya öznenin, ötekiyi veya nesneyi kontrol etmek için kullandığı başlıca mekanizmalar olarak belirledi. Kadının trajik bir şekilde kendi ötekiliğini kabul etmesini, kız çocuklarının sosyalleşmesi yoluyla nesilden nesle aktarılan kadınısı "gizem" olarak adlandırdı. De Beauvoir kendi tecrübesine –iki dünya savaşı arasında büyümüş burjuva Fransız bir kız çocuğu olmasına– dayanarak konuşuyordu. Kız çocukların oğlanlardan bedensel anlamda farklı olduklarını çok erken yaşta fark ettiklerini ileri sürdü. Ergenlikle, memelerinin kabarmasıyla ve âdet kanamalarının başlamasıyla kız çocukları ötekiliklerini utanç verici ve aşağı olarak kabul eder ve içselleştirir. De Beauvoir bu ötekiliğin evlilik ve annelik kurumlarında pekiştirildiğini söyledi.

De Beauvoir'a göre eş rolü kadınların özgürlüğünü engellemektedir. Her ne kadar de Beauvoir erkeklerle kadınların derin sevgi duyabileceklerine inansa da evlilik kurumunun çiftlerin ilişkilerini mahvettiğini ileri sürdü. Evlilik özgürce sunulan duyguları zorunlu görevler ve tüm keskinliğiyle iddia edilen haklara dönüştürür. De Beauvoir evliliğin bir kölelik biçimi olduğunu söyledi. Evlilik kadınlara (en azından Fransız burjuva kadınlara) "hırs ve tutkudan yoksun yaldızlı bir vasatlık, sonsuza kadar tekrarlanan amaçsız günler, amacını sorgulamadan ölüme doğru hafif hafif süzülen bir hayattan" daha fazlasını vermez.¹⁹ Evlilik kadınlara hoşnutluk, sükûnet ve güvenlik sağlar ama aynı zamanda onları harika olma şansından mahrum eder. Özgürlüklerine karşılık kadınlar "mutluluk" elde eder. Yavaş yavaş daha azıyla yetinmeyi öğrenirler.

Yeni evinin kapılarını arkasından kapatırken biraz pişmanlık duymuyor değildi; küçük bir kızken tüm taşra anavatanıydı; ormanlar onundu. Şimdi kısıtlı bir alana hapsolmuştu; Doğa saksıda sardunya boyutuna indirgenmişti; duvarlar ufku kesiyordu. Ama bu sınırları aşmaya koyulacaktı. Az çok pahalı biblolar biçiminde egzotik ülkelere ve geçmişe sahipti; insan toplumunu temsilen kocası vardı; ve taşınabilir formda ona tüm geleceği veren çocuğu vardı.²⁰

19 A.g.e., s. 500.

20 A.g.e., s. 502–503.

Eğer eş rolü kadınların kişisel gelişimini sınırlıyorsa, annelik rolü bunun daha da fazlasını yapmaktadır.²¹ Her ne kadar de Beauvoir çocuk yetiştirmenin varoluşsal anlamda hoş olabileceğini kabul etse de, çocuk doğurmanın bir eylem değil sadece bir olay olduğunda ısrar etti. Hamileliğin bir kadını kendisine nasıl yabancılaştırdığını, kaderinin gidişatını özgürce planlamasını zorlaştırdığını vurguladı. Radikal-liberter feminist Shulamith Firestone gibi de Beauvoir da hamileliğin sözde sevinçlerini sorguladı, çocuk sahibi olmak isteyen kadınların bile bu işte zorlanıyor görüldüğünü ileri sürdü. Yine Firestone gibi de Beauvoir da anne-çocuk ilişkisinin bu kadar kolaylıkla çarpıtılmasından endişeliydi. Başlangıçta çocuk anneyi nesne statüsünden kurtarıyor gibi görünür çünkü kadın "çocuğunda erkeğin kadında aradığını bulur: öteki, doğayla aklı birleştiren, hem av hem *dublör* olacak biri."²² Oysa zaman geçtikçe çocuk talepkâr bir zorbaya dönüşür – "anneye" bakarak onu bir nesneye, yemek, temizlik yapan, ilgi gösteren, verici ve özellikle fedakâr bir makinaya çevirebilen bir çocuk, ergen, yetişkin, bilinçli bir özne olur. Bir nesneye indirgenen anne, beklediği üzere, çocuğunu nesne, eksiklerini telafi edecek bir şey olarak görmeye ve kullanmaya başlar.

De Beauvoir'ın görüşüne göre eşlik ve annelik açıkça kadının özgürlüğünü kısıtlayan iki kadınsı roldür ama Betty Friedan'ın *Second Stage*'de tartıştığı üzere (bkz. Birinci Bölüm) "iş" kadını rolü de öyledir. De Beauvoir iş kadınının da kadınlık tuzağından, bir eş veya anneden daha fazla kaçamayacağını vurguladı. Hatta bazı açılardan iş kadını, ev hanımı eş ve anneden daha kötü durumdadır çünkü her zaman ve her yerde kadın gibi olması ve davranması beklenir. Bir başka deyişle iş kadını mesleki görevlerine, toplumun bir bakıma hoş bir görüntü olduğunu düşündüğü kadınsılığın ima ettiklerini de eklemelidir.²³

21 De Beauvoir'ın bildiğimiz anlamda annelik sevdalı olmaması bir sır değildir. Şu alıntı bu görüşünü yansıtmaktadır: "Günümüzde annelik, kimi feministlerin deyişiyle annelik-kölelik, kendi hayatlarını kazanmak, kendi kararlarını almak ve kendilerine ait bir hayat isteyenler söz konusu olduğunda gerçekten de özgür ve bağımsız olmayı arzular." (Simons and Benjamin, "Simone de Beauvoir", s. 241)

22 De Beauvoir, *The Second Sex*, s. 571 (vurgu de Beauvoir'a ait).

23 A.g.e., s. 761-763.

De Beauvoir her ne kadar tüm kadınlar kadınsı rol yapmaya girişse de, üç tür kadının, bu rolü hakkını vererek oynadığını söyledi: fahişe, narsisist ve mistik. De Beauvoir'ın fahişelere dair karmaşık analizi, İkinci Bölümde bizim o role ilişkin analizimizle örtüşmektedir. Fahişe bir yandan öteki, nesne, sömürülen olarak kadının paradigmasıyken diğer yandan hizmetlerini satın alan erkek gibi, bir benlik, özne, sömürendir. De Beauvoir kadınların sadece para için değil, erkeklerin ötekiliklerine tapınmaları dolayısıyla da fahişelik yaptığını ileri sürdü. Erkeklerin eşleri ve kız arkadaşlarının aksine fahişeler, bedenlerini erkeklerin hayallerine sunmanın karşılığını "servet ve ün" olarak alırlar.²⁴

Sözümona fahişelerin bedenlerini büyük ihtimalle satabilecekleri tek şey olduğu için sattığını kabul eden de Beauvoir, bunun aksine tüm benliğini sermaye olarak gören sözde telekız ve metreslerin genellikle ilişkide avantaj sahibi olduğunu vurguladı.²⁵ Erkeklerin onlara, onların erkeklerle olduğundan daha çok ihtiyacı vardır. De Beauvoir'ın işaret ettiği nokta, metres de eş ve anne gibi öteki olmaktan kaçamasa da, en azından ötekiliğini erkekleri parmağında oynatarak kendi çıkarına kullanabildiğidir.

Fahişelerinkinden çok daha sorunlu kadınsı rol narsisisttir. De Beauvoir kadının narsisizminin, ötekiliğinden kaynaklandığını ileri sürdü. Kadın özne olarak hüsrana uğrar çünkü kendisini tanımlayıcı eylemlerde bulunmasına izin verilmez ve kadınsı faaliyetleri tatmin edici değildir.²⁶ Bu durumda kadın kendi önem nesnesi haline gelir. Bir nesne olduğuna inanarak –etrafındaki pek çok kişi tarafından doğ-

24 A.g.e., s. 630.

25 De Beauvoir'ın fahişeye, toplumunun cinsel örf ve âdetlerine meydan okumaya cesaret eden istisnai bir kadın olarak bakışı, başta *hetaerae*'yi tanımlayan antik Yunanlıları olmak üzere, birçok araştırmaya dayanıyordu. Bu çalışmalar Atina'yı fahişelerin en az üç sınıfa ayrıldığı bir fuhuş merkezi olarak tanımlıyordu. Statü merdivenin en alt basamağında, hizmetleri satın alınmadan önce kontrol edilen *pornai* yer alıyordu. Bir üst statüde, misafirleri vücutlarının yanı sıra müzikleriyle de eğlendiren *ayletrides* veya oyuncular bulunuyordu. En üst mevkiye bulunan *hetaerae* idi. Bazı yönlerden bu entelektüel olarak yetenekli ve fiziksel olarak özene bezene yaratılmış kadınlar, saygın Atinalı eşlerden ve annelerden daha ayrıcalıklıydı. Ağırloadıkları erkekler aracılığıyla büyük bir servet sahibi olabilir ve kamusal alanda hatırı sayılır bir güce sahip olabilirlerdi –hem de bu erkeklerin eşlerinin ve annelerinin ekonomik ve politik güçlerinin olmadığı bir zamanda. Bkz. Will Durant, *The Life of Greece* (New York: Simon & Schuster, 1939).

26 De Beauvoir, *The Second Sex*, s. 700.

rulanan bir inançtır– kendi imgesinden –yüzü, vücudu, giysileri– büyülenir ve hatta belki bunlara takılıp kalır. Bununla beraber narsisist, bir şekilde kendi için varlık ile kendinde varlığın imkânsız sentezi olduğuna inanır.²⁷

De Beauvoir’a göre muhtemelen en nesneleştirici kadınsı rol, yüce bir öznenin yüce nesnesi olmaya çabalayan mistiğinkidir. Mistik, Tanrı’yı erkekle ve erkeği Tanrı’yla karıştırır. Kutsal varlıklardan sanki insanmış gibi ve erkeklerden sanki Tanrı’yıymış gibi bahseder. De Beauvoir ilahi aşkta mistiğin “her şeyden önce *amoureuse*’ün [aşığın] erkekte aradığının peşinde olduğunu söyledi: narsisizminin yüceltilmesi: kendisine ilgiyle, aşkla sabitlenen bu egemen bakış, mucizevi bir lütuftur.”²⁸ Mistik, Tanrı yoluyla aşkınlığın peşinde değildir. Bunun yerine, kendisinden başka kadını olmayacak bir Tanrı’nın yüce sahiplenişinin peşindedir. Mistik Tanrı’dan, nesneliğinin yüceltilmesini ister.

Fahişeler, narsisistler ve mistiklerin, de Beauvoir’ın mütemadiyen kadının içkinliği –toplumun, adabın ve erkeklerin ona dayattığı sınırlar, tanımlar ve roller– olarak tanımladığı şeylerden kaçınması kolay değildir. Yine de bir kadın ikinci cinsiyet, öteki olmaya son verme niyetindeyse, koşulların dayattıklarını aşmak zorundadır; erkek gibi o da fikirlerini ifade edebilmeli, ne istiyorsa yapabilmelidir. De Beauvoir aşkınlık yolunda kadınların dört stratejiye başvurabileceklerini söyledi.

Birincisi kadınlar, Marksist ve sosyalist feministlerle uyum içinde (bkz. Üçüncü Bölüm) işe gidebilirler. Kuşkusuz de Beauvoir, kapitalist ataerkil bir sistemde çalışmanın, özellikle de kadınların çifte mesai yapmasıyla –ofiste veya fabrikada bir vardiya ve evde bir vardiya daha– sonuçlandığında baskıcı ve sömürücü olabileceğinin farkındaydı. Bununla beraber de Beauvoir ne kadar zorlu veya yorucu olursa olsun bir kadının işinin yine de ona, aksi takdirde sahip olamayacağı olanaklar sunduğunda ısrar etti. Evin dışında erkeklerle beraber çalışarak kadın “aşkınlığını yeniden kazanır”; “özne olarak, kaderinin gidişatını aktif bir şekilde planlayan biri olarak statüsünü somut bir şekilde teyit eder.”²⁹

27 A.g.e., s. 710–711.

28 A.g.e., s. 748.

29 Simone de Beauvoir, *The Prime of Life*, çev. Peter Green (Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1965), s. 291–292.

İkincisi kadınlar, diğer kadınların gözünde değişim öncülerine ve entelektüellere dönüşebilirler. Entelektüel faaliyet neticede düşünen, gören ve tanımlayan kişinin eylemidir, hakkında düşünülen, kendisine bakılan ve tanımlanan kişinin eylemsizliği değildir. De Beauvoir kadınları, yazar olarak kendilerini ölümü, yaşamı ve cefayı irdeleyecek kadar ciddiye alan Emily Brontë, Virginia Woolf ve Katherine Mansfield'ı incelemeye teşvik etti.³⁰

Üçüncüsü, kadınlar toplumun sosyalist dönüşümü için çalışabilirler. Sartre gibi de Beauvoir da genel olarak insanlar ve özel olarak erkeklerle kadınlar arasındaki özne-nesne, benlik-öteki çatışmasının sona ermesi umudundan vazgeçmiyordu. *Varlık ve Hiçlik* te Sartre sonuç bölümüne, tüm aşk veya birlik girişimlerinin ya mazoşizme ya da sadizme gömülmeye mahkûm olduğuna dair bir dipnot ekledi. "Düşüncelerinin bir kurtulma ve kurtuluş etiği ihtimalini dışlamadığını; ama bunun ancak burada tartışamayacağımız radikal bir diyalogdan sonra başarılableceğini," belirtti.³¹

Sartre gibi de Beauvoir da kadınların kurtuluşunun kilit noktalarından birinin ekonomik olduğuna inanıyor ve bu noktayı bağımsız kadın tartışmasında vurguluyordu. De Beauvoir kadınlara koşullarının, elbette kendilerini tanımlama çabalarını sınırlayacağını hatırlattı. Örneğin tıpkı elindeki mermer bloğun heykeltıraşın yaratıcılığını sınırladığı gibi, banka hesabının boyutları da kadının özgürlüğünü kısıtlar. Eğer bir kadın olabileceğinin en iyisi olmak istiyorsa, mevcut sınırlarını aşması için ona maddi destek sağlayacak türden bir toplum yaratılmasına destek vermek zorundadır.

Son olarak kadınlar ötekiliklerini içselleştirmeyi –yani kendilerini toplumdaki egemen grubun gözünden tanımlamayı– reddedebilirler. De Beauvoir öteki rolünü kabul etmenin, nesne olmayı kabul etmek anlamına geldiğini söyledi. Josephine Donovan'ın da ifade ettiği üzere bu, "özerk ve yaratıcı olan özne-benliği reddetmek" ve "süreğen bir yalanla meşgul olmaktan" ileri gelen türde "delilik ve şizofreni" riskine girmektir.³² Bir yandan kadının sahte benliği eril dünya tarafından

30 De Beauvoir, *The Second Sex*, s. 791.

31 Sartre, *Being and Nothingness*, s. 412.

32 Josephine Donovan, *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism* (New York: Frederick Ungar, 1985), s. 136.

görülen “nesne-benlik” olarak yaşar; diğer yandan kadının sahici benliği “zaman zaman kendisi için bile görünmez olan çekingen-görünmez benlik” olarak yaşar.³³ Neticede kadının kişiliği bölünür.

Donovan, Meredith Tax’ın kadınların bölünmüşlüğü analizini özellikle aydınlatıcı buluyordu. Tax, sokakta yürürken erkeklerin laf atmalarına ve ıslık çalmalarına katlanmak zorunda kalan bir kadın tarif ediyordu. Böyle bir durumda, kadının sadece iki seçeneği vardır:

Ya bu acı karşısında alıngan ve kırılğan olmaya devam eder; ya da “Hakkında konuştukları sadece bedenim. Beni etkilemiyor. Hakkında hiçbir şey bilmiyorlar,” diyerek kestirip atar. Süreç ne olursa olsun çözüm akılla beden arasında bir bölünmedir.³⁴

“Ötekinin bakışı”nın kadınların benliğini bir nesne olarak nasıl taşlaştırdığını biraz daha açıklamak üzere Sandra Lee Bartky, toplumumuzda kadınların içselleştirdiği ötekinin belirli bir biçim aldığı yorumunda bulundu; bu, “moda-güzellik birleşimi” tarafından yaratılan ötekidir. “Kadınlar her yerde –eczanenin kozmetik vitrininde, süpermarketin dergi reyonunda, televizyonda– mükemmel dişi güzelliği imgeleriyle sunuluyor,” dedi;³⁵ kadınlar bu imgeleri içselleştiriyor, mükemmel olmayan bedenlerini acımasızca son moda sözde mükemmel bedenlerle kıyaslıyorlar. Bartky, toplumumuzdaki kadınların –hatta kozmetiğin ve modanın bulunduğu her toplumda– de Beauvoir’ın çok iyi bildiği bir şeyi fark edemediklerini söyledi: “kıyafetlerle modanın sıklıkla kadınsı bedeni mümkün olan her türlü aşkınlıktan koparmaya adanmış olduğunu.”³⁶ Ayak bağlama geleneğine maruz kalan veya yüksek topuklu ayakkabı giyen kadının hareketliliği sınırlıdır; uzun tırnaklı veya süslü kadının el becerisi engellenir. Kadınlar kusurlu bedenleriyle ilgilenmekle o kadar meşguldürler ki zihinlerini geliştirmeye vakit-

33 A.g.e., s. 137.

34 Meredith Tax, “Woman and Her Mind: The Story of an Everyday Life”, *Notes from the Second Year: Women’s Liberation –Major Writings of the Radical Feminists* içinde (Nisan 1970), s. 12.

35 Sandra Bartky, “Narcissism, Femininity and Alienation”, *Social Theory and Practice* 8, no. 2 (yaz 1982): s. 137.

36 De Beauvoir, *The Second Sex*, s. 147.

leri yoktur. Bu nedenle bir kadının bizimki gibi bir toplumda benlik olmasının tek yolu, benliğini bedeninden kurtarması, yaratıcı veya hizmet amaçlı bir projeye dahil olabilecekken, görünüşünü "en önemli şey" yapmayı reddetmesidir.

Varoluşçu Feminizme Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: De Beauvoir'ın Kadın Bedenine Bakışı Olumsuzdur

Pek çok eleştirmen de Beauvoir'ı esasen Avrupalı entelijensiyaya hitap etmediğinden kusurlu buluyordu ve komüniter eleştirmen Jean Bethke Elshtain onu, sıradan kadınlara, özellikle beyaz olmayan ve işçi sınıfından kadınlara yönelmemesi dolayısıyla sert bir dille eleştirdi. "İçkinlik" ve "aşkınlık", "öz" ve "varlık", "kendi için varlık" ve "kendinde varlık", doğrudan sıradan kadınların hayat deneyimlerinden ortaya çıkan fikirler değildir. Daha ziyade bunlar, filozofun masa başında ürettiği kurgulardan ortaya çıkan soyutlamalardır. Elshtain, de Beauvoir'ın teknik kavramlarının, daha az eğitilmiş kadınları onunla hemfikir olmak için "yumruklamasının", gerçekten de ikinci cinsiyet olduklarına ikna etmesinden daha muhtemel olduğunu söyledi.³⁷

Elshtain, de Beauvoir'ın bedeni, özellikle kadın bedenini ele alışına şiddetle itiraz ediyordu. De Beauvoir'ın tüm bedenleri ama özellikle kadın bedenlerini olumsuz bir şekilde; talihsiz, önemsiz, kirli, utanç verici, sıkıntı verici, doğal olarak yabancılaştırıcı olarak gösterdiğini ileri sürdü. Elshtain, de Beauvoir'ın genel olarak bedene duyduğu güvensizliğin, vücudun şehveti ve ölümlülüğü hakkındaki varoluşçu kaygılarından kaynaklandığı yorumunda bulundu. Beden varoluşçu çerçevede, her bilinçli öznenin özgürlüğünü kısıtlayan inatçı ve kaçınılmaz bir nesne olması dolayısıyla sorundur. De Beauvoir anılarında bedene karşı kendi savaşını; bastırılmış cinsel dürtülerini, uykusuz kalma girişimlerini, amansızca yaşlanırken hissettiği korkuyu anlatır.³⁸

37 Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), s. 306.

38 Simone de Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, çev. James Kirkup (Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1963), s. 131.

Bedenin yavaş yavaş parçalanması ölümün gelişinin –bilinçliliğin, özgürlüğün, özneliliğin sonunun– işareti olduğundan de Beauvoir gibi varoluşçular, onlar için ölümün kuvvetlerini temsil eden bir bedeni övmeyi pek de arzu etmezler.

Elshtain, de Beauvoir'ın bedene yönelik genel güvensizliğinin, kadın bedenine yönelik çok hususi bir kuşkuya dönüştüğünü ileri sürdü. De Beauvoir'a göre kadının üreme gücü onun bireyliğini elinden alır. Aksine erkeğin üreme gücü bireyliğini tehdit etmez. Cinsel ilişkiden sonra erkek aynen eskisi gibi kalır. Ama eğer döllenme meydana gelirse bir kadın artık önceden olduğu kişi değildir:

Doğa tarafından tuzağa düşürülen hamile kadın bitki ve hayvandır, kolloid deposudur, kuluçka makinasıdır, yumurtadır; genç, diri bedenleriyle gurur duyan çocukları korkutur ve bir insan, hayatın geçiş aracı haline gelen bilinçli ve özgür bir birey olduğundan küçümser bakışlarla kıs kıs gülmelerine neden olur.³⁹

Elshtain, bu ve buna benzer pasajlara odaklanarak de Beauvoir'ın hamilelik tarifinin, kanınlarındaki çocukla şişmeye olumlu bakan çoğu hamile kadın için son derece yabancılaştırıcı olduğu yorumunda bulundu. Hamile kadınların sadece kuluçka makinası olduklarını ileri sürerek feminizme katılım pek de sağlanamaz.

İkinci Eleştiri: De Beauvoir "Eril" Değerleri Övmektedir

Elshtain, de Beauvoir'ı ayrıca büyük ölçüde eril normları övdüğü için de eleştirdi. De Beauvoir'ın kadının pasif, itaatkâr ve içkin karakterine ilişkin tüm yakınımları, erkeğin aktif, egemen ve üstün karakterinin takdir edilmesine dönüşür. Kadının bedeninin kötülenmesi, erkeğin aklının yüceltilmesinden kaynaklanır. Bu nedenle de Beauvoir kadınlara özgür olmak için, erkekler gibi olmaları, doğanın vücut bulmuş hali olmayı ve doğayla bağlantılarını reddetmeleri çağrısında bulundu. Ama Elshtain, de Beauvoir'ın kadınların kurtuluşuna dair son derece öngörüsüz bir reçete oluşturduğunu söyledi. Kadınlardan,

³⁹ De Beauvoir, *The Second Sex*, s. 553.

kız kardeşliği erkek kardeşliğe veya hatta bireyliğe değişmenin sonuçlarını düşünmeksizin dışı kimliklerinden vazgeçmelerini istemek sorumsuzluktur.⁴⁰ Kadınlar “öteki” olmayarak, sözde kültürü eleştirme becerilerini kaybedeceklerdir.

Michel Foucault Ekseninde Postyapısalcılık

Fransız entelektüellerin yeni fikirler yaratmak konusunda özellikle rekabetçi oldukları ileri sürülür. On yıldan uzun süre boyunca Sartre ve de Beauvoir, Fransız entelektüel sohbetlerinin “kralı” ve “kraliçesi” olmayı sürdürdü. Kitapları ve denemeleri sadece Fransa’da değil tüm Batı dünyasında yaygın bir şekilde okundu ve tartışıldı. Daha sonra varoluşçuluğun modası geçti. 1960’ların sonunda aralarında Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Luce Irigaray, Hélène Cixous, Julia Kristeva ve Judith Butler’ın da bulunduğu bir dizi kuramcı, dünyanın fikir mucitleri arasında ilk sıraya oturmak için yarıştı. Eleştirmenlerin kuramlarına bağlı olarak bu seçkin grubun üyeleri dönüşümlü olarak postyapısalcılar, psikanalistler, postmodernistler veya yapısökümcüler olarak adlandırıldı. Bu düşünürleri eksiksiz bir şekilde adlandıramayacağımızı fark edince Michel Foucault ve Judith Butler’ı postyapısalcılığın temsilcileri ve Jacques Derrida ile Hélène Cixous’u postmodernizmin temsilcileri olarak tanımlamayı tercih ettik. Seçtiğimiz entelektüellerimizi bu şekilde etiketlemek, daha eski felsefi düşüncenin iki önemli biçimini tartışmamıza imkân veriyor: yapısalcılık ve modernizm. Bu eski düşünce ekollerini anlamak, yeni düşünce biçimlerini, özellikle feminist düşünceyi daha iyi kavramamızı sağlıyor.

Michel Foucault

Postyapısalcılığı anlamak için önce İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure’ün ortaya koyduğu yapısalcılığı anlamak gerekiyor. Eleştirmen Jim Powell’a göre, Saussure’ün bakış açısından dil, kavramlara

40 “Erkek kardeşlik” ve “kız kardeşlik” ifadelerine dair de Beauvoir’ın “dilsel müphemliği”nin ilginç bir analizi için bkz. Eléonor Kuykendall, “Linguistic Ambivalence in Simone de Beauvoir’s Feminist Theory”, *The Thinking Muse* içinde, ed. Iris Young ve Jeffner Allen (Bloomington: Indiana University Press, 1989).

ve nesnelere tekabül eden seslerle harflerin toplamı değildir. Örneğin "at" kelimesinin şu anda pistte yarışan atla veya ata dair bir tür evrensel fikir veya kavramla doğrudan bağlantısı yoktur. Neden? Kişinin yaşadığı coğrafyaya bağlı olarak "at" için farklı bir kelime kullanılması gibi basit bir sebepten. İngilizce konuşanlar "horse" kelimesini gerçek at için kullanırken Almanlar "Pferd" İspanyollarsa "caballo"yu kullanır. Bir başka deyişle "at" kelimesi anlamını, sadece konuşulan dildeki tüm diğer kelimelerle ilişki halinde kazanır. Powell, Saussure'ün de-ğindiği esas noktayı bilhassa tüm netliğiyle açıkladı. Saussure'e göre, "Dil farklılıklar sistemidir, trafik lambalarındaki kırmızı, sarı ve yeşil ışıklar gibi... Kırmızı, sarı ve yeşil ışıklar anlamlarını ancak birbirleriyle ilişki içinde kazanır. Mor, mavi ve dore ışıklardan oluşan bir sistem de gayet güzel çalışacaktır."⁴¹

Düşünür Lydia Alix Fillingham, bir başka deyişle, "Saussure nasıl çalıştığını anlamak için tek tek dillerin ayrıntılarına odaklanmak yerine onlara bir bütün olarak bakıyordu," dedi.⁴² Saussure'ün düşüncelerini temel alan Lévi-Strauss, dil gibi, bir kültürün tamamı içinde, "belli kapsayıcı kuralların" toplumun bütününe yönettiğini söyledi (örneğin uygun seks kuralları, normal davranış kuralları vb.).⁴³ Tüm insan uygarlığı için tek bir düzen yoktur; belirli bir zamana ve coğrafyaya özgü düzenler vardır. Fillingham, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de bir Çin ansiklopedisinden hayvanları aşağıdaki gruplara ayıran eğlen-celi bir pasaja atıfta bulunduğu kısmı aktarır:

(a) İmparatora ait olan, (b) mumyalanmış, (c) evcil, (d) yavru domuzlar, (e) semenderler, (f) hayali, (g) sokak köpekleri, (h) mevcut sınıflandırmaya dahil, (i) coşkulu, (j) çok sayıda, (k) çok kaliteli bir devetüyü fırçayla çizilmiş, (l) vb., (m) su sürahisini daha yeni kurmuş, (n) sinekler gibi görünmekten çok uzak olanlar.⁴⁴

41 Jim Powell, *Postmodernism for Beginners* (Danbury, CT: For Beginners, LLC, 1998), s. 43.

42 Lydia Alix Fillingham, *Foucault for Beginners* (Danbury, CT: For Beginners, LLC, 1993).

43 A.g.e.

44 A.g.e., s. 80.

Yirmi birinci yüzyılda, Harvardlı bir etimolog veya biyoloğun perspektifinden analiz edildiğinde bu hayvanlar listesi sadece düzensiz değil saçmadır. "Ben" iletişim kurduğunda "ben" in ne anlama geldiğini açıklama arzusuyla hareket eden Foucault, "Özneyi Kantçı söylemin bilen, isteyen, özerk, özeleştirel veya 'aşkın' öznesi olarak görmemeliyiz." dedi.⁴⁵ Daha ziyade özneyi –yani kişiyi– söylemler çoğulluğuyla ifade edilen çok çeşitli iktidar ilişkilerinin ürünü veya etkisi olarak anlamalıyız.

Ancak Foucault'nun iktidar ve iktidar ilişkileriyle ne kastettiğini anlamak o kadar da kolay bir iş değildir. "İktidar bir kurum değildir ve bir yapı değildir; bize bahsedilmiş belli bir kuvvet de değildir; (daha çok) belirli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma atfedilen isimdir."⁴⁶ Foucault'nun iktidar anlayışını açıklamaya çalışan Philip Barker, Foucault'ya göre iktidarın aşağıdaki özellikleri taşıdığını ileri sürdü:

1. İktidar toplumsal yapıyla eşvarlıklıdır;
2. İktidar ilişkileri diğer ilişki türleriyle –üretim, akrabalık, aile, cinsellik– iç içe geçmiştir;
3. İktidar sadece yasaklama ve cezalandırma biçimini almaz, pek çok biçimi vardır;
4. İktidarın bağlantıları, az çok uyumlu ve üniter bir stratejiyle düzenlenmiş tahakkümün genel koşullarını şekillendirir;
5. İktidar ilişkileri işe yarar çünkü çok çeşitli stratejilerle birlikte kullanılabilir;
6. Direniş olasılığı olmaksızın iktidar ilişkileri olmaz.⁴⁷

Kendimizi bir anda örneğin akıl sağlığı, cinsellik ve şiddet hakkında çoklu iktidar ilişkilerinin ve toplumsal söylemlerin nesneleri haline gelmiş buluruz ve bu ilişkilerle söylemler tarafından kontrol edildiğimizi, onlara itaat etmemiz gerektiğini fark ederiz.

45 Madan Sarup, *Post-structuralism and Postmodernism*, 2. edisyon (Atina: University of Georgia Press, 1993), s. 74.

46 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, cilt 1: *An Introduction*, çev. Robert Hurley (Londra: Allen Lane, 1979), s. 93 [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya UğurTannöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020].

47 Philip Barker, *Michel Foucault: An Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), s. 27.

Foucault'ya göre cinsellik söylemi, çağdaş toplumda başlıca iktidar alanıdır. Cinselliğin meşru ve tabu türleri hakkında toplumun ne dediği, kişilerin cinsel davranışını şekillendirir.⁴⁸ Foucault, toplumun cinsellik söyleminin bizi kelimenin tam anlamıyla kontrol altında tuttuğunu ifade etti.⁴⁹ Cinsel fantezilerimi ve saplantılarımı psikiyatristime itiraf ederim; bağışlanmak için cinsel günahlarımı rahibime açıklarım; "seks avcısı" etiketini taşıyorsam şartlı tahliye memuruma nerede olduğumu bildiririm; cinsel fantezilerimi sevgilime açıklarım. Buna karşılık bu insanlar beni o veya bu şekilde yargılar. Onların yargılarını ciddiye alırım, içselleştiririm ve sonra kendimi bunlara göre düzenlerim. Madan Sarup, Foucault'nun görüşüne göre, "karmaşık türde farklı iktidar ilişkilerinin, (genellikle çelişen) her türlü 'özne tutumu' da dahil toplumsal, kültürel ve siyasi yaşamlarımızın her yönüne genişlediği ve onayımızı cezalandırıcı önlemler tehdidinden çok bizi toplumsal düzen içinde geçerli olan normları ve değerleri içselleştirmeye ikna ederek temin ettiği" yorumunda bulundu.⁵⁰

Foucault çoğu kez, cinsel özneler olarak, bedenlerimize kazınmış ve kendimizi belli şekillerde kabul etmemize neden olan kesişen iktidar ilişkileri ve söylemleri dizisinin nesnesi olduğumuzu ileri sürdü. Çoğunlukla cinsel özneliğimizi oluşturan toplumsal güçlerin farkında değildir. Bu sebeple, özneliğimizin gerçekten bize ait olduğu kesin varsayımına göre hareket ederiz. Bu sebeple, iktidar ilişkilerinin ve söylemlerinin özneliğimizi, özellikle cinsel özneliğimizi oluşturma biçimlerine karşı çıkmamıza yardımcı olmak, eleştirel düşünürlerin rolüdür ki böylece bunu bir şekilde anlayabilelim.⁵¹ Foucault analizlerini "durum böyle, bakın ne kadar da tuzağa düşmüş durumdasınız demek için" yapmadığını ileri sürdü.⁵² Amacı başkalarının gerçekliklerimizi dönüştürmemize yardım etmesine imkân tanımaktı.

48 Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (New York: Basil Blackwell, 1987), s. 119.

49 Foucault, *The History of Sexuality*, s. 25.

50 Sarup, *Post-Structuralism and Postmodernism*, s. 74.

51 Barker, *Michel Foucault*, s. 32.

52 Michel Foucault, "The Discourse on Power", *Remarks on Marx Conversations with Duccio Trombadori* içinde, çev. R. James Goldstein ve James Cascaito (New York: Semiotext(e), Columbia University, 1991), s. 174.

İktidar ilişkilerinin ve söylemlerinin öznelliklerimizi, cinselliklerimizi ve bedenlerimizi nasıl şekillendirdiğini daha iyi kavramak için, belli bir örnek üzerinden ilerleyebiliriz. Çok çeşitli feminist düşüncüler, kadınların güzelleştirilmesi amacıyla estetik ameliyat yapılmasını onaylamadıklarını ifade etmektedir. Özellikle Kathryn Pauly Morgan, Naomi Wolf ve Debra Gimlin estetik ameliyatın Batı kültürünün olumsuz ve zararlı bir yönü olduğunu ve genellikle kadın bedenine dair feminist tutuma ters düştüğünü iddia ettiler. Morgan'a göre estetik ameliyat, "esasen ataerkil iktidar yönetiminde bedenin kişinin kendi kendine dayattığı denetimidir... kadınların bedenlerinin sömürgeleştirilmesinin bir biçimidir."⁵³ Morgan estetik ameliyatın kadınlar için erkeklerde olmadığı kadar gerekli görüldüğünü ileri sürdü:

Kadınları "baştan yaratma" kavramı ve/veya "başarı hikâyeleri" ("eskiden çirkin ördek yavrusuydum ama şimdi güzel bir kuğuyum") yoluyla estetik ameliyat giderek daha da normalleştirilirken, bıçaklara ve iğnelere, anesteziye ve bandajlara teslim olmayı reddeden kadınlar, o veya bu şekilde sapkın olarak görülmeye başlanıyor. Hatta bu teknolojileri kullanmayı reddeden kadınlar halihazırda görünüşlerini önemsemiyor olarak (bazı sağlık çalışanlarına göre, sıkıntılı toplumsal cinsiyet kimliğinin ve kendine güven eksikliğinin işareti), "olabilecekleri her şeyi olmayı reddedenler" veya "hippiler" olarak damgalanıyor.⁵⁴

Morgan gibi Wolf da estetik ameliyatın "kadınları aşırı güzellik uygulamalarına zorlamak için uyum içinde çalışan kurumsallaşmış iktidar biçimlerinin" bir örneği olduğunu öne sürdü.⁵⁵ Wolf, kadınların güzel olma arzusunun (ve bu arzusun aldığı biçimlerin) "bugünün iktidar yapısı, ekonomisi ve kültüründe kadınlara yönelik bir karşı saldırı başlatma gereksiniminin aşırı yüceltilmesinin sonucu olduğunu" öne sürdü.⁵⁶ Wolf kadınların güzelliğinin, kimliklerinde temel bir işlev gördüğünü ve onları eleştirilenlerin gözünde savunmasız bıraktığını söy-

53 Kathryn Pauly Morgan, "Women and the Knife: Cosmetic Surgery and the Colonization of Women's Bodies", *Hypatia* 6, no. 3 (sonbahar 1991): s. 40.

54 A.g.e.

55 Naomi Wolf, *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women* (New York: William Morrow, 1991), s. 13, 14 ve 233.

56 A.g.e., s. 233.

ledi. Özellikle estetik ameliyat konusunda Wolf, cerrahların para kazanması ama daha genel olarak iktidar sahiplerinin kadınların siyasal, ekonomik ve toplumsal olarak gelişmemesi için buna özel bir pazar yarattığını ileri sürdü. Algılanan kusurlarına, varsayılan çirkinliklerine odaklanmaya mecbur edildiğinden kadınların çok daha önemli meselelere odaklanmaya pek de vakitleri kalmamaktadır.

Morgan'ın ve Wolf'un Foucaultcu estetik ameliyat analizini daha da pekiştiren Debra Gimlin, "Estetik ameliyat kişinin kendi bedenini kontrol etmesiyle ilgili değildir, o kadar aşırı, o kadar istilacı bir eylemdir ki ancak boyun eğdirme olarak yorumlanabilir," dedi.⁵⁷ ABD'deki kadınların güzellik sisteminin bütününe tartışan daha genel ifadelerinde Sandra Lee Bartky şunları belirtti:

Kadınların artık iffetli ve sade olmaları, eylem alanlarını evle kısıtlamaları veya hatta kadınlık kaderlerini uygun şekilde annelikle gerçekleştirmeleri gerekmiyor. Normatif kadınsılık (yani iyi kadın olmanın kuralları) kadınların bedenlerine giderek daha fazla odaklanmaya başlıyor – görevlerine ve yükümlülüklerine veya hatta çocuk doğurma yetilerine değil, cinselliğine, daha kesin olarak varsayılan heteroseksüelliğine ve görünüşüne... Fondöteni bozulmuş mu veya rimeli akmuş mu diye günde beş altı defa makyajını kontrol eden, rüzgârın veya yağmurun yapılı saçını mahvetmesinden endişelenen, çoraplarının bileklerine düşüp düşmediğine sık sık bakan veya kendini şişman hissettiğinden yediği her şeyi yakın takibe alan kadın hiç kuşkusuz Panoptikon mahkûmu kadar kendi kendini denetim altında tutan bir özne, kendini hiç durmadan denetlemeye bağlı bir benlik haline gelmiştir. Bu kendi kendini denetleme, ataerkiye itaatın bir biçimidir.⁵⁸

O halde mesele direniş meselesi haline gelir. Kadınlar "Baba'nın kurallına" nasıl karşı gelebilirler? Neşterin altına yatmayı reddederek mi? Yoksa onun yerine estetik ameliyatı kendilerini güzel değil kasten çirkin yapmak için kullanarak mı?

57 Debra L. Gimlin, "Cosmetic Surgery: Paying for Your Beauty", *Body Work: Beauty and Self-Image in American Culture* içinde, ed. Debra L. Gimlin (Berkeley: University of California Press, 2002), s. 95.

58 Sandra Lee Bartky, "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power", *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* içinde, (New York Routledge, 1990), s. 81.

Judith Butler Ekseninde Postyapısalcı Feminizm

Pek çok düşünürden etkilenmiş olsa da Judith Butler çalışmalarından bazılarında kesinlike Foucault ve genel olarak postyapısalcı teoriden ilham almıştır. *Cinsiyet Belası*'nda Butler cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin görünmez bir ağ oluşturduğu, öyle ki eğer kişi biyolojik olarak dişiye (iki X kromozomu varsa) kadınsı özellikler sergileyeceği ve cinsel partner olarak erkekleri arzulayacağı şeklindeki genel görüşe karşı çıkıyordu. Bunun yerine Butler, kişinin cinsiyetiyle toplumsal cinsiyeti arasında ille de bir bağlantı olması gerekmediğini ileri sürdü. Hatta daha da ileri giderek "Tanım itibarıyla cinsiyetin, başından beri toplumsal cinsiyet olduğu ortaya çıkacaktır," dedi.⁵⁹ Simone de Beauvoir ile kadın doğulmadığı, kadın olunduğu konusunda hemfikirdi.⁶⁰

Peki ama kadın olmak ne demektir? Kadın olmayı ben mi seçerim? Yoksa Foucault'nun bahsettiği türden söylemsel güçler mi kadın olmanı belirler? Butler önceden var olan bir "ben" in toplumsal cinsiyetini seçtiğini reddetti. Daha ziyade Foucaultcu bir anlayışla "Bir toplumsal cinsiyet seçmek, yaygın toplumsal cinsiyet normlarını, yeniden düzenleyecek şekilde yorumlamaktır. Radikal bir yaratma eylemi olmasa da toplumsal cinsiyet, kişinin kültürel tarihini kendi koşullarında yenileme örtük projesidir. Bu yapmaya çabalamamız gereken, yapılagelen bir görev değildir, başından beri çabaladığımız şeydir," diye belirtti.⁶¹ Butler heteroseksüelliğin, homoseksüelliğin ve transeksüelliğin söylemsel alanında, sadece toplumsal cinsiyetin değil cinsiyetin de eylemlerimiz yoluyla inşa edildiğini söyledi.

Her ne kadar çoğu çağdaş feminist toplumsal cinsiyeti (erkeksi / kadınsı) hep inşa edilmiş bir kategori olarak görmüş olsa da, nispeten yakın zamana kadar, cinsiyetin de (eril / dişi) böyle olduğunu düşünmüyorlardı. Fakat ardından diğer araştırmacıların yanı sıra Butler da, interseks bireylerin kimlikleri üzerine düşünmeye başladı. Cinsiyetleri belirsizdir ve eril ya da dişi tarafa doğru yönelebilirler. Butler top-

59 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), s. 8.

60 De Beauvoir, *The Second Sex*.

61 Judith Butler, "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault", *Feminism As Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies* içinde, ed. Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell (Cambridge, BK: Polity Press, 1987), s. 131.

lumsal cinsiyet ve cinsiyetin isimden çok fiil gibi olduğunu söyledi. Ama eylemlerim sınırlıdır; Butler'a göre toplumsal cinsiyetimi ve cinsiyetimi rastgele inşa etmeme müsaade edilmez. Toplumun insanların cinsiyetleri ve toplumsal cinsiyetleri hakkında yazdığı senaryolar beni kontrol eder. Bu senaryoları değiştirmek hatırı sayılı derecede hayal gücü ve metanet ister.

Kendilerini kontrol eden senaryoları yeniden yazma girişimiyle Butler'ın pek çok okuru, toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin kişinin icra etmeyi tercih ettiği kimlikler olduğu tartışmasına odaklandı. Yanlış bir anlayışla Butler'ın toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin tamamen açık kategoriler olduğunu ve bireysel olarak öznelerin seçtikleri her "cinsiyet" veya "toplumsal cinsiyeti" sahnelemekte serbest olduklarını söylemeye çalıştığını zannettiler. Sara Salem bu okurların, kendilerini yaratmakta seçeneklerinin ne kadar sınırlı olduğunu fark edemediklerini söyledi:

Butler'ın bakış açısına göre, eğer üzerinizde otoritesi olan veya onayını almanız gereken insanları bir sebeple rahatsız edecek şekilde "bir toplumsal cinsiyet giyerek" akranlarınız, iş arkadaşlarınız vb. tarafından dayatılan beklentileri ve kısıtlamaları gözdardı etmeye karar vererseniz, basitçe metaforik toplumsal cinsiyet gardırobunuzu yeniden oluşturamaz veya tamamen yenisini alamazsınız (ve bunu yapabiliyor olsaydınız bile, açıkça dükkânlarda var olanlarla sınırlı kalacaktınız). Daha çok bunları "alışılmış" şekilde giymediğinize işaret etmek için halihazırda sahip olduğunuz kıyafetleri –yırarak veya üzerine payetler dikerek veya ters ya da tersyüz giyerek– değiştirmeniz gerekecektir. Bir başka deyişle toplumsal cinsiyet tercihiniz kısıtlıdır, tıpkı yıkma tercihiniz gibi – bu da yaptığınızı hiç de toplumsal cinsiyetinizi "seçmek" veya "yıkma" değilmiş gibi gösterebilir. Karşı cinsin elbiselerini giyebilirim, cinsiyet değişimi ameliyatı geçirebilirim, birincil homoseksüel arzuma göre hareket edebilirim. Ama ne olursa olsun toplumun oğlan-kız sisteminde kalırım.⁶²

62 Sara Salin, *Judith Butler* (New York: Routledge, 2002), s. 50.

Okurlarının çoğunun, düşüncesinin nüanslarını anlamadığını fark eden Butler, performans ile performatiflik kavramlarını ayırt etmeye çalıştı. Tutumunu izah etmesine yardımcı olması açısından analitik filozof John Austin'in çalışmalarından yararlandı. Austin bir yanda saptayıcı sözceler veya etkiyel eylemler ile diğeryanda performatif sözceler veya edimsel eylemler arasında ayırım yapıyordu.⁶³

Salem'e göre saptayıcı sözceler veya etkiyel eylemler, açıkça bir şeyi bildirip tarif ederken performatif sözceler veya edimsel eylemler söylenenin gerçekten olmasını sağlar. Örneğinin etkiyel açıklama veya eylem "Bugün rüzgârlı bir gün" veya "Elbisem mavi" gibi gözleme dayalı bir açıklamadır. Aksine edimsel açıklama veya eylem, bir düğün töreninde "Seni karım olarak kabul ediyorum" gibi bir güç açıklamasıdır. Bunları kelimesi kelimesine söylemek sizi bir koca yapar. Salem benzer şekilde Butler'ın bakış açısından "Doktor veya hemşire 'bir kızınız/oğlunuz' olduğunu ilan ettiğinde sadece gördüklerini bildirmez... aslında söylem dışında var olamayacak bir bedene cinsiyet ve toplumsal cinsiyet atfederler," yorumunda bulundu.⁶⁴ Bir başka deyişle, bu dünyada olmak için, bu kategorilerden birine uyulmak zorundadır. Kız-oğlan oyunundan tamamen çıkmak için bireyleri sınıflandırmanın bambaşka bir yolunun bulunması gerekir. İşaret ettiği noktanın anlaşılmasını sağlamak için Butler, bir bebeğinin ne oğlan ne kız ama lezbiyen ilan edildiği bir karikatüre atıfta bulundu. Salem Butler'ın, "kimliği, söylemsel olarak oluşturulmuş alternatif bir dizi atıf temelinde atama veya bahşetmenin mümkün" olabileceği fikrini sunmak için bunu yaptığını söyledi.⁶⁵ Ama sadece bir olasılık, o kadar. Butler'ı yorumlayan çoğu kişi, vardığı sonucun karamsar olduğunu düşünür: en azından yaşamımız boyunca, bizi meşgul eden toplumsal cinsiyet oyunlarından ve bizi tutsak eden hiyerarşik sistemlerden kurtulmamızın pek de muhtemel olmadığı karusındadırlar.

63 J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), s. 6.

64 Salem, *Judith Butler*, s. 89.

65 A.g.e.

Birinci Eleştiri: Postyapısalcı Feminizm Fazlasıyla Jargonsaldır

Butler'ın toplumu dönüştürmek konusundaki görünüşteki kötümserliği, filozof Martha Nussbaum'u, düşünür olarak onu haksız çıkarmaya sevk etti. Nussbaum şu şikâyetle bulundu:

Bu nedenle hiyerarşinin kısıtladığı dünyada eylemlilik için tek yer, her şekil aldıklarında toplumsal cinsiyet rollerine karşı çıkmak için elimize geçen küçük fırsatlardır. Kendimi dişilik yaparken bulduğumda, bunu tersine çevirebilir, alay edebilir, biraz farklı yapabilirim. Bu türden reaktif ve parodik performanslar Butler'ın görüşüne göre daha büyük sistemi asla yerinden oynatmaz... Tıpkı ellerinde kötü bir senaryo olan aktörlerin kötü diyalogları garip bir şekilde söyleyerek bunu yıkabileceği gibi, toplumsal cinsiyet konusunda da bu yapılabilir: senaryo kötü olmaya devam etmektedir ama aktörlerin ufacak da olsa özgürlüğü vardır.⁶⁶

Butler'ın düşüncesinin ve ona benzer düşüncelerin, bir grup elit feministin ve diğer toplumsal eleştirmenlerin jargonundan başka bir şey olmadığına ikna olan Nussbaum, Butler'ın direniş hakkındaki fikirlerini eleştirdi. Butler'ın feministlere –yapabilecekleri en iyi şeyin kadınları (ve erkekleri) kısıtlayan cinsiyet-toplumsal cinsiyet kurumuyla dalga geçmek olduğu– tavsiyesinin, köleliğin kaldırılması taraftarlarına, yapabilecekleri en iyi şeyin, kölelerin bedenlerini zayıflatan ve ruhlarını ezen efendi-köle hiyerarşisine göz devirmek olduğunu söylemeye benzediğini ileri sürdü.⁶⁷ Fakat Nussbaum, on dokuzuncu yüzyılda ABD'deki köleliğin kaldırılması taraftarlarının köleliğe göz devirmekten çok daha fazlasını yaptıklarını ekledi. Enerjilerinin her bir zerresiyle kölelerin özgürlüğü için savaştılar. Adaletsizliğe direnmek, bireysel nişancılık meselesi değil kamusal öfke meselesidir.

66 Martha C. Nussbaum, "The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler", *The New Republic*, 22 Şubat 1999, s. 41.

67 A.g.e., s. 41.

İkinci Eleştiri: Toplumsal Cinsiyet Kimliği Dünya Çapında Kadınların Temel Kaygısı Değildir

Nussbaum, Butler'ın görünüşte direnişi, baskıcılarını "dürtmeye" indirgemesine de katılmıyordu. Hatta Nussbaum'un görüşüne göre Butler, baskı altında olma rolünden keyif almaktadır. Nussbaum bilhassa Butler'ın *İktidarın Psişik Yaşamı* adlı kitabının ana tezinin, "hepimiz bize baskı yapan iktidar yapılarını erotikleştiririz ve bu nedenle cinsel hazzı sadece onların sınırları içinde bulabiliriz" şeklinde olduğunu ileri sürdü.⁶⁸ Bir başka deyişle hakiki toplumsal değişim "ruhlanmızı o denli yerinden sökecektir ki cinsel tatmini ümkânsız kılacaktır."⁶⁹ Şayet *bona fide* [hakiki] toplumsal devrime girişeceksek cinsel emziklerimizden vazgeçmeye mecbur kalacağız; hepsinden önemlisiyse bizi kişisel olarak "tahrik edeni" kaybetmek istemiyor oluşumuzdur. Nussbaum kendimiz hakkındaki bu sonucu son derece üzücü bulur. Bireysel cinsel hazzın *raison d'être* [varolma nedenimiz] olmadığını iddiasındadır. Daha ziyade başkalarına iyilik etmek hayatımızın amacıdır:

Hayat... narsisistik şekilde kişisel olarak kendini korumaya odaklanmayan pek çok direniş senaryosu sunar. Bu türden senaryolar, feministlerin (ve elbette diğerlerinin), kadının kendi bedenini ve toplumsal cinsiyete dayalı doğasını nasıl sergilediğini pek de önemsemeden yasalar ve kurumlar inşa etmesini içerir: kısacası, acı çekenler için çalışmayı içerir.⁷⁰

Nussbaum'un 1999'da kaleme aldığı eleştirisi çok sertti ve muhtemelen Butler'ın toplumsal direniş ve kişisel tatminle ilgili meselelerdeki görüşlerinin tamamını bir miktar yanlış anlamaktan kaynaklanıyordu. *Undoing Gender* (2004) adlı kitabında Butler, "Toplumsal ve siyasi dönüşüm için teorinin yeterli olduğunu" düşünmediğinde ısrar ediyordu.⁷¹ Hatta şunları ileri sürdü:

68 Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997) [Türkçesi: *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015].

69 Nussbaum, "The Professor of Parody", s. 43.

70 A.g.e., s. 44.

71 Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004), s. 204.

Kuramın ötesinde, teorinin uygulanmasıyla pek de aynı şeyler olmayan, eylemler, aralıksız çaba ve kurumsallaşmış pratik içeren, toplumsal ve siyasi düzeylerde müdahaleler gibi [şeyler] gerçekleştirebilir. Ancak şunu da ekleyeceğim, bu pratiklerin hepsinde teorinin olduğu farz edilmektedir. Hepimiz, tam da toplumsal dönüşüm eyleminde, neyin doğru, neyin adil, neyin tiksindirici olduğuna dair, insan eyleminin ne olduğuna ve olabileceğine dair, hayatın gerekli ve yeterli koşullarını neyin oluşturduğuna dair bir dünya tasavvuru olduğunu farz eden filozofları öne süreriz.⁷²

Butler gerçekten de başından beri buna inanıyor olabilir ama belki de Nussbaum gibi eleştirmenlerin güçlü sözleri onu düşüncesini daha uygulamalı ve erişilebilir yönlerde geliştirmeye sevk etmiştir. Butler'ın düşüncesindeki bu tür gelişmeler, feminist düşüncenin esnekliğinin bir ifadesi, gayet mevcut ve gelişmekte olduğunun cesaret verici bir işaretidir.

Jacques Derrida Ekseninde Postmodernizm

Jacques Derrida çalışmalarının çoğunda Sembolik düzenin mekanizmalarına (bkz. Altıncı Bölüm), yani bir çocuğun toplumda layığıyla işlev görmesi için içselleştirmesi gereken birbiriyle ilişkili işaretler, roller ve ritüeller dizisine odaklandı. Çocuk toplumun dilsel kurallarına ne kadar boyun eğerse, bu kurallar bilinçaltına o kadar çok kazınacaktır. Bir başka deyişle Sembolik düzen, bireyleri düzenleyerek toplumu düzene sokar. Bireyler Sembolik düzenin dilini konuştukları –toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf normlarını içselleştirdikleri– sürece toplum tam da bu değişmez biçimlerde kendini yeniden üretecektir.

Derrida düşünmeyi tekillik varsayımından –yani tek bir hakikat veya özün, “aşkın bir gösterenin” bizatihi anlam verici olarak var olduğu görüşünden– kurtarmaya çabaladı. Bunu sıklıkla “yapısöküm” olarak adlandırılan felsefi yöntemin tekniklerini kullanarak yaptı. Yapısöküm edebi, felsefi veya siyasi bir metni, maksatlı bir şekilde, bazıları birbiriyle çelişebilen farklı yorumlara açma veya tabi tutma

72 A.g.e., s. 204–205.

girişimidir. Derrida'ya (aynca Saussure'e) göre herhangi bir kelime-
den anladığımız –diyelim ki “kedi”– özel olarak herhangi bir kedinin
veya genel olarak kedi/kedilik fikrinin “metafiziksel mevcudiyetine”
(varlık/ gerçeklik) dayanmaz. Daha çok diğer kelimelere –kendilerinin
üzerinde ve ötesinde hiçbir şeye atıfta bulunmayan çok uzun bir “gös-
terenler” zincirine– dayanır.⁷³

Derrida'nın yapısökümcü görüşlerini açıklamaya çalışırken çoğu
yorumcu, (İngilizce “difference” kelimesinin Fransızca karşılığının
normal yazımı *différence* yerine *différance* diye yazdığı) ayrım kavramı-
na odaklanır. Postmodern düşüncenin ortaya çıkmasından önce yapı-
salcılar, ikili karşıtlıkların dilde anlamı ürettiğinde ısrar ediyordu. Bir
başka deyişle yapısalcılar örneğin “erkeksi” kelimesini anlayışımızın,
“kadınsı” kelimesini anlayışımıza bağlı olduğunu veya bunun tam ter-
si olduğunu ileri sürdüler. Derrida bu fikre katılmıyordu. Ona göre
dili, sayısız gösterenin serbest oyunuyla oluştururuz; ortaya çıktığı her
an iki kutuplu düşünceye direnmek zorundayız.

Toril Moi, Derrida'nın “oyunbaz” gösterenler anlayışını, yapısalcı
Ferdinand de Saussure'ün “dildeki en küçük ayrımsal –ve dolayısıyla
anlamlandırma– birimi olarak tanımlanan” sesbirim kavramına işaret
ederek netleştirdi.⁷⁴ Moi hiçbir sesbirimin –diyelim *b*– kendi başına
herhangi bir anlamı olmadığını söyledi. Tam tersine *b* sadece, *h*'den ve
diğer pek çok sesbirimden farklı olduğundan herhangi bir şeyi göste-
rir. Aynı şekilde “bat” [yarasa] kelimesi, “cat” [kedi], “hat” [şapka] gibi
kelimelerden ve İngilizceyi oluşturan sayısız başka kelimeden farklı
oldüğundan yalnızca İngilizcede herhangi bir anlam ifade eder. “Bat”
kelimesi, sürekli olarak anlamını diğer İngilizce kelimelere öteleyerek
kazanır. Asla gerçek bir yarasanın veya bizatihi yarasalık fikrinin em-
niyetli ve güvenli konforunda durup dinlenmez. Anlamını kesin ola-
rak tanımlayan belirli bir yazarın niyetine istinaden daimi bir varlık da
kazanmaz. Daha ziyade “bat” kelimesi, ne zaman bir yazar, başka ya-
zarların onun yerine seçebileceği diğer kelimeleri bastırarak ön plana

73 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

74 Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (New York: Methuen, 1985), s. 106.

çıkmasına izin verirse o zaman geçici olarak anlamlı hale gelir. Hiçbir sesbirim, kelime, cümle, paragraf, makale veya kitap nihai bir anlama sahip değildir. Bu nedenle Moi düşünmenin, metinlerin sürekli olarak yeni okumalarını üretmekten başka bir şey olmadığını söyledi.⁷⁵ Derrida'ya göre dil ve gerçeklik değişken ve hareketlidir, sürekli akan bir kelime akışında birbirlerini ıskalarlar. Kelimeler nesneleri, gerçeklik parçalarını temsil etmez. Daha çok gerçeklik dilden sıyrılır ve dil gerçeklikle saptanmayı veya sınırlanmayı reddeder.

Hélène Cixous Ekseninde Postmodern Feminizm

Derrida'nın fikirlerini anlaşılmaz bulan bazı feministlerin aksine yazar Hélène Cixous, (Moi tarafından "tek bir gösterenin mevcudiyeti ile diğerlerinin yokluğu arasındaki açık uçlu oyun" olarak tanımlanan)⁷⁶ *différance* kavramını ve ikili düşünceyi reddetmesini kullanışlı buluyordu. Esasen edebi üslupla deney yapan bir romancı olan Cixous, Derrida'nın *différance* görüşünü yazıya uygularken, kadın yazını (l'*écriture féminine*) erkek yazınıyla (*littérature*) karşılaştırdı. Psikanalitik bir çerçeveden bakıldığında erkek yazınının kökeni, erkeğin fallusla simgelenen jenital ve libidinal tutumuna dayanmaktadır. Pek çok sosyokültürel sebeple erkek yazını kadın yazınından üstün sayılmaktadır. Ann Rosalind Jones'un sözleriyle erkek (beyaz, Avrupa merkezli ve yönetici sınıf), "Ben evrenin birleşik, kendi kendini kontrol eden merkeziyim. Öteki olarak tanımladığım dünyanın geri kalanı, sadece erkek/baba, fallusun sahibi olarak benimle ilişkili olarak anlamlıdır," beyanında bulunmuştur.⁷⁷

Cixous ikili karşıtlıklarla biçimlenen erkek yazınına ve düşünüşe karşı çıkıyordu. Geleneksel toplum gereksiz bir şekilde, biri her zaman diğerinden ayrıcalıklı olan, karşıt kutuplardaki çiftler halinde eşleşen kavramlar ve terimlerle gerçekliği parçalamıştır. "Sorties" adlı eserinde Cixous bu ikili çiftlerden bazılarını şöyle sıralamıştır:

75 A.g.e.

76 A.g.e.

77 Ann Rosalind Jones, "Writing the Body: Toward an Understanding of l'*Ecriture Féminine*", *Feminist Studies* 7, no. 1 (yaz 1981): s. 248.

Aktiflik/ Pasiflik

Güneş/ Ay

Kültür/Doğa

Gün/ Gece

Düşünce her zaman karşıtlıkla ortaya çıkmıştır.

Konuşmak/ Yazmak

Söz/ Yazı

Yüksek/ Aşağı

Çifte, hiyerarşik karşıtlıklar yoluyla.⁷⁸

Cixous'a göre bu ikiliklerin her biri ilhamını, erkek-kadın ikilisinden almaktadır. Erkek aktif, kültürel, aydınlık, yüksek veya genel olarak olumlu olan her şeyle ilişkilendirilirken kadın pasif, doğal, karanlık, aşağı veya genel olarak olumsuz olan her şeyle ilişkilendirilmektedir. Ayrıca erkek-kadın (*man-woman*) ikilisindeki ikinci terim (*woman*), ilkinden (*man*) yola çıkar veya sapar. Erkek benliktir, kadın ötekidir. Bu nedenle kadın erkeğin dünyasında onun koşullarında var olur. Ya erkeğin ötekisidir ya da düşünülmemiş olandır. Cixous erkeğin kadını düşünmekle işi bittikten sonra "ondan geriye kalan düşünülemez, düşünülmemiş olandır," dedi.⁷⁹

Cixous kadınları, erkeklerin kadınlar için inşa ettiği dünyanın dışında kendilerini yazmaya davet etti. Kadınlara kendilerini -düşünülemez/ düşünülmemiş- kelimelere dökmeleri çağrısında bulundu. Cixous'un kadına ait olarak belirlediği türden yazı -işaretlemek, karalamak, çiziktirmek, not almak- bir kez daha akla Heraklitos'un sürekli değişen nehrini getiren hareketleri çağrıştırır. Aksine Cixous'un erkeklerle özdeşleştirdiği yazı türü, insanlığın birikmiş bilgeliği olarak adlandırılan yığını oluşturur. Toplumsal onayın resmi mührüyle damgalanmış erkek yazını, hareket etmek veya değişmek için fazla yüklüdür.

Cixous'a göre kadın yazını yalnızca yeni bir yazma üslubu değildir; "tam da değişim olasılığıdır, yıkıcı düşünce için sıçrama tahtası olabilecek alandır, toplumsal ve kültürel standartların dönüşümünü

78 Hélène Cixous ve Catherine Clement, "Sorties", *The Newly Born Woman* içinde, çev. Betsy Wing (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), s. 63, 65.

79 A.g.e., s. 65.

müjdeleyen harekettir.”⁸⁰ Kadın yazını geliştirerek kadınların, Batı dünyasının düşünme, konuşma ve hareket etme biçimini değiştirebileceğinde ısrar ediyordu. Ancak bu kolay bir iş değildir. Var olmayı yazarak var etmeye çalışmak, “beklenmeyi öngörmek” neticede kadın yazarları kınılma noktasına kadar zorlayabilir.⁸¹

Kadın yazını erkekinkinden daha da ayırtan Cixous, bir yanda eril cinsellikle erkek yazını diğer yanda dişi cinselliğiyle kadın yazını arasında pek çok paralellik kurdu. Cixous’un “büyük alet” dediği şeyi merkez alan eril cinsellik, sivriligi ve tekilliliğiyle neticede sıkıcıdır.⁸² Eril cinsellik gibi, Cixous’un genellikle “erilsözmerkezci yazın” olarak adlandırdığı erkek yazını da, neticede sıkıcıdır. Erkekler hep aynı eski şeyleri “cep göstereni” –penis/fallus/kalem üçlüsü– ile yazar durur.⁸³ Cixous, Sembolik düzenleri dışında var olan çokluktan ve kaostan korkan erkeklerin her zaman siyah mürekkeple yazdıklarını, düşüncelerini dikkatlice keskin bir şekilde tanımlanmış ve katı bir biçimde dayatılmış yapı içinde dizginlediklerini söyledi.

Aksine dişi cinselliği sıkıcı olmaktan çok uzaktır; Cixous gayet net ifadelerle şunları yazdı:

Kadınsılık hakkında neredeyse hiçbir şey henüz kadınlar tarafından yazılmadı: cinsellikleri yani sınırsız ve hareketli karmaşıklığı hakkında; erotikleştirilmeleri, bedenlerinin belli bir ufacık-engin bölgesinin aniden tahrik oluşu hakkında; kader hakkında değil ama şu şu dürtünün macerası hakkında, geziler, kavşaklar, zahmetli yürüyüşler, ani ve yavaş yavaş uyanışlar, bir zamanlar ürkek ama yakında dobra dobra konuşacak bir bölgenin keşifleri hakkında.⁸⁴

Dişi cinselliği gibi kadın yazını da açıktır ve türlü, çeşitli ve ritmiktir, hazlarla ve daha da önemlisi olasılıklarla doludur. Cixous bir kadın

80 Hélène Cixous, “The Laugh of the Medusa”, *New French Feminisms* içinde, ed. Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron (New York: Schocken Books, 1981), s. 249.

81 *A.g.e.*, s. 245.

82 *A.g.e.*, s. 262.

83 Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron, “Introduction III”, *New French Feminisms* içinde, ed. Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron (New York: Schocken Books, 1981), s. 36.

84 Cixous, “The Laugh of the Medusa”, s. 256.

yazdığında, “beyaz mürekkeple” yazdığını, nereye gitmelerini istiyor-
sa kelimelerinin serbestçe akmasına izin verdiğini söyledi: “Kadının
yazını sadece devam edebilir, hiç sınır koymadan veya sınır görme-
den... Öteki dilin konuşmasına izin verir – ne kuşatma ne ölüm bilen
1000 dilin lisanı... Dili kısıtlamaz, taşır; geri tutmaz, mümkün kılar.”⁸⁵

Cixous’un yazınında, sözmerkezciliğin kaçınılmaz olduğunu dü-
şünen Derrida’da olmayan bir iyimserlik ve neşe gezinir. Cixous ka-
dın yazarların, Batı dünyasının birinin hâkim olması ve diğerinin itaat
etmesi açısından düşünmesine, konuşmasına ve hareket etmesine yol
açan ikili kavramsal düzenden çıkmasına öncülük edebileceğinde ısrar etti.
Cixous eğer kadın, “binbir düzen eşiği” olan bedenini araştırır-
sa, “eski tek oluklu ana dilinin birden fazla lisanla yankılanmasını sağ-
layacağını,” söyledi.⁸⁶ Cixous id’in tüm arzuların kaynağı olduğunu
ima etti: “Oral dürtü, anal dürtü, sesli dürtü –tüm bu dürtüler bizim
gücümüz ve bunların arasında gebelik dürtüsünde de – tıpkı yazma
arzusunda olduğu gibi: benliğini içeriden yaşama arzusu, şişkin be-
den, dil, kan arzusu.”⁸⁷

Postmodern Feminizme Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: Postmodern Feministler Özcüdür

Şüphesiz postmodern feminist yazarların ne kadar aydınlatıcı veya
anlaşılmaz olduklarına dair bir tartışma vardır. Yine de postmodern
feminizmi eleştiren pek çok kişi, anlaşılmazlığı konusunda o kadar da
endişeli değildir. Daha ziyade postmodern feministleri, sadece aynılık-
farklılık –kadınlar erkeklerle esasen aynı mıdır yoksa temelde farklı
mıdır?– tartışmasında değil, aynı zamanda özcülük karşıtlığı-özcülük
tartışmasında da yanlış tarafta oldukları için hatalı bulurlar: Kadının
doğası “esnek” midir (değişken, sürekli değişen, Heraklitosçu akıntıda
her zaman farklı bir şeye dönüşen midir) yoksa “sabit” midir (değiş-
mez, değiştirilemez, Parmenidesçi statüde her zaman aynı kalan mı-

85 A.g.e., s. 251 ve 259–260.

86 A.g.e., s. 256.

87 A.g.e., s. 259–260.

dır)? Toplumsal cinsiyet ("kadınsılık") cinsiyetin ("kadınlık") organik bir dalı mı, cinsiyete keyfi bir kültürel dayatma mı, yoksa daha radikal bir şekilde cinsiyetin belirleyicisi midir?

"Sexual Difference and the Problem of Essentialism" de Elizabeth Grosz, 1960'larda ve 1970'lerde eşitlikçi (liberal) feministlerin, ayrılık açısından erkeklerle kadınların eşitliğinde ısrar ettiklerini belirtti. Kadının doğası konusunda farklı bir şey olmadığı görüşünü yaydılar. Kadınların tabi statüsü biyolojik doğadan değil kültürel inşadan kaynaklanır ve bu nedenle değiştirilebilir. Bir başka deyişle Grosz, eşitlikçi (liberal) feministlerin şunu savunduklarını vurguladı:

Sosyalleşmenin "hammaddeleri" temelde her iki cinsiyet için aynıdır: her ikisi de benzer biyolojik veya doğal potansiyele sahiptir fakat bu eşitsiz bir şekilde gelişir çünkü iki cinsiyete dayatılan toplumsal roller eşitsizdir. Şayet toplumsal roller tekrar düzenlenebilir veya çarpıcı bir şekilde yeniden yapılandırılabilirse, şayet iki cinsiyet yeniden sosyalleştirilebilirse, eşit kılınabilirler. Cinsiyetler arasındaki farklılıklar, bireyler arasındaki farklılıklardan daha önemli olmayacaktır.⁸⁸

Kadınlar erkeksi olabilir; erkekler kadınsı olabilir. Karar onlarındır.

Grosz, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağı koparma girişimlerinde eşitlikçi (liberal) feministlerin bazı hatalar yaptıklarını ileri sürdü. Birincisi, "eril başarıları, değerleri ve standartları kadınların özenmesi gereken normlar olarak" ele aldılar.⁸⁹ Eşitlik adına kadınlara erkek gibi olmaları çağrısında bulundular ama bunun tersini söylediler, böylece kadınların davranışlarının erkeklerinki kadar değerli olmadığını sinyalini verdiler. İkincisi, "kadınların bedenselliğinden ve cinselliğinden" kaynaklananlar da dahil, kadınların hususi ihtiyaçlarını ve çıkarlarını önemsizleştirdiler.⁹⁰ Grosz eşitlikçi (liberal) femi-

88 Elizabeth Grosz, "Sexual Difference and the Problem of Essentialism", *The Essential Difference* içinde, ed. Naomi Schor ve Elizabeth Weed (Bloomington: Indiana University Press, 1994), s. 88.

89 A.g.e., s. 89.

90 A.g.e.

nistlerin, kadınların bedenlerini –kadınların üreme ve cinsel kimliklerini– silerken aynı zamanda, kadınlara kadın oldukları için uygulanan baskının görünür işaretlerini ve dolayısıyla kadınların cinsiyetler arası adalet için somut birleşme noktalarını da yok ettiklerini söyledi. Neticede, kadınların toplumsal cinsiyet adaleti mücadelesi, insan adaleti mücadelesinde sadece anlık bir duruma indirgendi ve feminizm hümanizmin derinliklerine geri çekildi.

Bir yanda eşitlikçi (liberal) feministlerle diğer yanda farklılıkçı feministler veya postmodern feministler arasındaki karşıtlıkları ortaya koyan Grosz, ikinci grubun feminizmin hümanizme havale edilmesini ve kadının erkek tarafından (yeniden) yutulmasını önledikleri için övülmesi gerektiğini ima etti. Farklılıkçı feministler veya postmodern feministler kadınların bedenlerini, üreme ritinlerini ve cinsel organlarını kutluyordu. Kadınlarla erkeklerin farklı olduklarını ve kadınların farklılıklarından vazgeçmekten hiçbir çıkarı bulunmadığını ifade ettiler. Kadınlar erkeklerle aynı olma hakkını istemiyorlar. Onlar daha ziyade, erkekler kadar özgür olma hakkı –kendilerini erkeklere karşıt olarak değil onlardan ayrı olarak kurmayı; erkeklerin karşı cinsi ama kendileri olmayı– istiyorlar.⁹¹ Bu nedenle Grosz ona göre, postmodern feminist farklılık fikrinin, aynı zamanda –sadece kadınların erkeklerden ve birbirlerinden farklılığını değil kadınların baskı altındaki diğer gruplardan da farklılığını ima ettiği sürece– “ayrı siyasi mücadelelerin homojenleştirilmesine direndiğini iddia etti. Örneğin ırkçılık karşıtı mücadelelerin ille de politik olarak kadınların mücadeleleriyle müttefik olacağı veya aksine feminizmin ırkçı tahakküm biçimlerinin üstesinden geleceği hiç de kesin değildir. Bu elbette baskı altındaki çeşitli grupların ortak çıkarlarının olmasını ve bu nedenle belirli meselelerde ittifak kurma olasılığını engellemez; sadece bu ittifakların öncelikli bir gerekliliği olmadığı anlamına gelir.”⁹² Erkek kadını kapsamaz ya da tam tersi ve feminizm hümanizmin etekli hali değildir.

Ancak Grosz’un postmodern feminist farklılık anlayışına dair yorumu, diğer okurlarınkinden çok daha anlayışlıdır. Grosz postmodern

91 A.g.e., s. 91.

92 A.g.e., s. 91–92.

feministlerin farklılığı "önceden verili bir normdan farklılık olarak değil safi farklılık, bizzatıhi farklılık, kimliği olmayan farklılık"⁹³ olarak gördüğünü iddia ederken postmodern feminizmi eleştirenler, doğrusunu söylemek gerekirse, farklılıkçı feministlerin "farklılık" kelimesini "özcü" bir şekilde kullandıklarını öne sürdü. Ancak farklılıkçı feministlerin "özcü" olduğunu söylemek, daha "aydınlanmış" veya "siyaseten doğru" feministlerin aksine onların, kadınlıkla kadınsılık, "cinsiyet ve toplumsal cinsiyet uçlarını dikkatlice ayrı tutmaya"⁹⁴ muktedir olmadığını ima etmek demektir.

Kendilerini "özcü" yaftasına karşı savunan pek çok postmodern feminist, Margaret Whitford'un görüşüne göre, yazılarında şunlar arasında ayırımı yapmaya çalıştıklarını savundular: "(1) biyolojik ve toplumsal varlıklar olarak kadınlar ve (2) 'dişi', 'kadınsı' veya 'öteki'; burada 'dişi' metaforik olarak, karşıtlıktan çok farklılık ilişkisi içinde (sistem bilinci/bilinçsizliğinde olduğu gibi), gerçekten öteki olanı temsil eder."⁹⁵ Diğer bir deyişle postmodern feministler kadının doğasını, "'kadının doğasının' tüm 'mantıklı özelliklerinin' aslında bağlı olduğu bir tür 'kendinde şey' olarak değil, 'özelliklerin toplamı, bileşik öğeler' olarak"⁹⁶ tanımladıklarında ve o olmadan kadının doğasına tutarlı ve uygun bir şekilde atıfta bulunmanın tamamen imkânsız olacağına ısrar ettiler.

İkinci Eleştiri: Postmodern Feministler Toplumsal Cinsiyet/ Cinsiyet'in Bir Analiz Kategorisi Olduğunu Reddederler

Farklılıkçı feministlerin realist değil nominalist olduğunu açıklayan Teresa de Lauretis, çoğu farklılıkçı feministin veya postmodern feministin kendileri için yaptıkları savunmaya katılıyordu: Gerçekten de çoğu farklılıkçı feminist veya postmodern feminist için,

93 A.g.e., s. 91.

94 Naomi Schor, Schor ve Weed, *The Essential Difference*'a giriş, s. vii.

95 Margaret Whitford, "Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman", *Radical Philosophy* 43 (yaz 1986): s. 7.

96 Teresa de Lauretis, "The Essence of the Triangle or, Taking the Risks of Essentialism Seriously", Schor and Weed, *The Essential Difference* içinde, s. 3.

kadının özü, kendinde şeyin özünden çok üçgenin özü gibidir: kadınları erkek değil kadın yapan, farklı ataerkil sosyokültürel bağlamlarda geliştirdikleri veya tarihsel olarak zorunlu oldukları hususi özellikleri (örneğin dişi cinsiyetli bir beden), nitelikleri (besleme eğilimi, bedenle belli bir ilişki vs.) veya gerekli vasıflarıdır (örneğin kadınlık, dünyada kadın olarak yaşama deneyimi). Biri bir üçgeni, kadınların ve/veya feminizmin bir tanımını diğerine tercih edebilir ve özel koşullarında ve varoluş olanaklarında, üçgenin varlığını tanımlamaya çalışır, istediği veya olmak istediği üçgeni tanımlamaya çalışır – feministlerin istekleri farklılık gösterir.⁹⁷

Tıpkı kendinde varolduğu şekliyle bir üçgene değil, sadece kavrayabildiğimiz devasa çeşitlilikteki belli üçgenlere erişebildiğimiz gibi, kendinde varolduğu haliyle kadına da erişemeyiz. Fakat tıpkı bir üçgeni tanıyabildiğimiz gibi, bir kadın gördüğümüzde onun kadın olduğunu biliriz.

Ancak çoğu farklılıkçı feminist veya postmodern feministin aksine, de Lauretis feminist realizm/özcülük gibi feminist nominalizm/postmodernizmin de sorunlu olduğunu ileri sürdü. İlki tüm kadınların aynı olmak zorunda olduğunu ima ederken, ikincisi kadınların ortak hiçbir yanı ve dolayısıyla işbirliğine dayalı siyasi eylem için hiçbir zemini olmadığını ileri sürer. De Lauretis'in görüşüne göre, özcülüğün tuzaklarından olduğu kadar nominalizmin tuzaklarından da kaçınılmalıdır. En iyisinin, kadını sırf "Bir" ya da sırf "Çok" olarak değil "kadını tutum olarak" anlamak olduğunu iddia etti.⁹⁸

De Lauretis feminist olurken kadınların, "toplumsal cinsiyet" denilen bir tutum, bir bakış açısı veya perspektif benimsemesi gerektiğini ve bundan hareketle "değerlerle anlamları yorumlayacaklarını veya (yeniden) inşa edeceklerini" söyledi.⁹⁹ De Lauretis feminist kadınların hususi sosyotarihsel konumlarından –somut çıkarlarından– hareketle, toplumsal cinsiyet kategorisini bilinçli olarak, belirli yerlerde ve zamanlarda birbirlerinin özgürlüğünü ve esenliğini artırmayı amaç-

97 A.g.e., s. 4.

98 A.g.e.

99 A.g.e., s. 10.

layan siyasi ittifaklar oluşturmak için kullanabileceklerini söyledi. De Lauretis'e göre (dişi) cinsiyet/ (kadını) toplumsal cinsiyet ilişkisinde, toplumsal cinsiyet ne biyolojik olarak belirlenen cinsiyetten ileri gelen sorunsuz bir oluşturma ne de tamamen keyfi hayali bir inşadır. Toplumsal cinsiyet daha çok, "bir farklılıklar matrisi yaratan ve çok sayıda dili içeren, bir dizi toplumsal teknolojinin ürünü ve sürecidir."¹⁰⁰ Toplumsal cinsiyet, ne halihazırda birleşik ne de ayrılmaz şekilde bölünmüş bir kadınlar kavrayışına değil, çoklu ve bu nedenle istediğinde birleşmeye ve bölünmeye muktedir olan bir kadınlar kavrayışına işaret eder. De Lauretis ayrıca, eğer postmodern feministler feminist olarak kalmak istiyorlarsa, bir şekilde toplumsal cinsiyet kategorisine ayrıcalık tanımak zorunda olduklarını, böylece kadınların her yerdeki kadınların durumunu iyileştirmeyi amaçlayan siyasi eylem için bir tür ortak sıçrama tahtalarının olacağını ifade etti.¹⁰¹

Sonuç

Yöneltilen tüm eleştirilere rağmen varoluşçu, postyapısalcı ve postmodern feminizmler, çağdaş feminist düşüncedeki en heyecan verici gelişmelerden üçü olmaya devam etmektedir. Farklı gündemleri olmasına rağmen bu üç feminist grup hiçlik, yokluk, marjinal, çevresel, bastırılmış, öteki ve ikinci cinsiyette mevcut saklı olasılıkları fark etmek gibi belli eğilimleri paylaşır. Ayrıca kadını/kadınları, cinsiyet ile farklılık, kimlik, iktidar ve anlam arasındaki ilişki olarak yeniden düşünme ortak arzusunda da birleşirler. Yine de varoluşçu ve postmodern feministlerin yolları, son derece kavramsal bir düzeyde ayrılır. De Beauvoir'a göre izlenecek yol ikili ve karşıt düşünmedir: benlik/ öteki, erkek/kadın, aşkınlık/içkinlik. Aksine postyapısalcı feminist Butler ve postmodern feminist Cixous ikili düşünmeye, özgür düşünceye ket vurduğu için tamamen karşı çıkarlar.

Ayrıca postyapısalcı ve postmodern feministler, Hristiyanlığın Tanrısı Adem'e (ilk insana) hayvanları adlandırma, şeylerin başlangı-

100 Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), s. x.

101 A.g.e., s. 48.

cını ve sonunu belirleme gücü vermeden önce var olmuş olabilecek türde, ikili olmayan, karşıt olmayan düşüncelerle ilerlemeyi arzu ederler: "Ve Yüce Tanrı her kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı; ve onlara ne ad koyacağını görmek için Adem'e getirdi; ve Adem her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlukun adı o oldu."¹⁰² Adem'in iddia edilen müdahalesi öncesindeki bu ilk durumu Taocu farklılaşmamış "oyulmamış taş",¹⁰³ Lacancı imgesel, Kristevacı iğrenç veya daha birçok düzenlenmemiş koşul olarak düşünebiliriz – burada mesele başlangıçta, kelimelerin değil, sadece zaman ile mekanın anlamlarını yorumlamasını bekleyen sayısız ses olmasıdır.

Fakat Christine Di Stefano'nun vurguladığı gibi kadınların aynı zamanda çokluğu, ırk, sınıf, cinsel tercih, etnik köken, kültür, yaş, din vb. zenginleştiren farklılıklarını kucakladıklarında kaybedebilecekleri şeyler de olabilir. Kadınlar olarak kendilerini kaybedebilirler.¹⁰⁴ Bu nedenle farklılıkları ne olursa olsun, şimdilik kadınlar "toplumsal cinsiyetin henüz tam olarak anlayamadığımız şekillerde temel olduğunu... artık meşrulaştırıcı *tek* farklılık örtüsü olma iddiasında bulunamayacak olsa da, 'fark yaratan bir farklılık' görevi gördüğünü [kabul etmelidir]. Küçülen kadın figürü belki çağdaş teori içinde en iyi şekilde çözülemeyen çelişki olarak kavranabilir veya faydalı olabilir: yani tamamen görmezden gelmek onu unutma ve böylece ondan geriye kalanı kaybetme riski taşıdığından mütemadiyen dönmek zorunda olduğumuz bir paradoks, soru, çıkmaz veya kör nokta olarak."¹⁰⁵ Kadınlar kadınlar olarak vardır; en azından her birimiz bir kadın olarak var olduğunu biliriz. Bu etiketle bir sorunumuz yok. Birinin neticede bir kadın olduğu kabulü, kadınların onlar için ve genel olarak insanlar için önemli olan meselelerde serbestçe konuşma olasılığının koşulu olabilir.

102 Genesis (Yaratılış) 2:19.

103 Lao-tzu, "The Tao-te-Ching", *The Texts of Taoism* içinde, ed. James Legge (New York: Dover, 1962).

104 Christine Di Stefano, "Dilemmas of Difference", *Feminism/Postmodernism* içinde, ed. Linda J. Nicholson (New York: Routledge, 1990), s. 75.

105 *A.g.e.*, s. 78 (vurgu bize ait).

Tartışma Soruları

1. Geçmişten ve bugünden "kadınlar mitini" içselleştiren kadın örneklerini analiz ediniz. Erkeklerin "ideal kadın" kavramı, kadınların doğasına dair ikirciklik ve bunun sonucunda hayatın çeşitli alanlarında kadınlara boyun eğdirilmesiyle ilgili olayları ele alınız.
2. "Öteki" olmak her zaman olumsuz bir şey midir? Postmodern feminizmin ötekiliğin basitçe baskı altında olma durumu olmaktan çok daha fazlası olduğu önerisi üzerine düşününüz. Bu konu hakkındaki görüşünüzü belirtiniz.
3. Cixous'un "beyaz mürekkep" kullandığını söylediği kadın yazarlardan bazıları kimlerdir? Kadın yazınına dahil edilebilecek bu tür yazarları internette araştırınız. "Beyaz mürekkeple" yazma üsluplarını, erkek meslektaşlarının "siyah mürekkep" üslubuyla karşılaştırıp kıyaslayınız. "Beyaz mürekkep" in hangi özellikleri özellikle öne çıkmaktadır?
4. Butler toplumun cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti kontrol etmek üzere yazdığını söylemektedir. Toplumun insanlar için inşa ettiği toplumsal cinsiyet senaryolarına örnekler veriniz. Oğlan-kız sisteminden kaçabilmemiz mümkün müdür? Nasıl?
5. Nussbaum'un aksine, -Butler tarzında- postmodern feminizmin anlamlı bir siyasi gündemi olduğunu düşünüyor musunuz? Eğer varsa, bu gündemi kendi kelimelerinizle anlatınız

Üçüncü Dalga ve Queer Feminizmler

Üçüncü Dalga Feminizm

Çoğu akademisyen üçüncü dalga feminizmin, bu ifadenin ilk defa 1992'de Rebecca Walker¹ tarafından kullanılmasıyla ve beyaz olmayan kadınların feminist/kadıncı aktivizmiyle resmen başladığını düşünür. 1980'lerde ve 1990'larda beyaz olmayan kadınların kendileri için son derece önemli meseleleri dillendirmesiyle "beyaz feminizm" etkisini kaybetti. R. Claire Snyder'a göre üçüncü dalga feministler, "ikinci dalga (feminizm) içindeki bir dizi kuramsal soruna cevap veren" iki önemli "taktik hamlede" bulundu.² Birincisi özcü kadın kavramının çöküşüne cevaben, "feminizmin kesişimsel ve çok perspektifli bir versiyonunu ortaya koyan kişisel anlatıları" öne çıkardılar;³ ikincisi "postmodernizmin yükselişine cevaben, sentez yerine çok sesliliği ve kuramsal gerekçelendirme yerine eylemi benimsediler."⁴

Üçüncü dalga feministler basit tanımlamalara karşı çıkarlar. Üçüncü dalga feminist yazarlar kısa sürede çok sayıda çeşitli ve çok yönlü çalışma üretmiştir ve bu olgu bu yaklaşımı tematikleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Yine de eğer üçüncü dalga feministlerin ortak paydada buluştukları bir durum varsa, o da çeşitliliği ve değişimi barındırma arzularıdır. Bu düşünceye uygun olarak, üçüncü dalganın sahneye çıkmasından önceki tüm feminist düşünce biçimlerinin bazı yönlerini emmeye istekli ve muktedir feminist süngerler olarak nitelenirler. Özellikle, baskının farklı biçimlerinin veya eksenlerinin birbirlerini el birliğiyle

1 Rebecca Walker, ed., *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, ed. Rebecca Walker. New York: Anchor Books, 1995.

2 R. Claire Snyder, "What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 34, no. 1 (sonbahar 2008): s. 175.

3 A.g.e., s. 176.

4 A.g.e.

le nasıl yarattıklarını ve koruduklarını anlamaya heveslidirler. Bu olgu için kullandıkları ifade “kesişimsellik”tir (bkz. Dördüncü Bölüm).

Genel anlamda üçüncü dalga feministlere göre farklılık, şeylerin olma biçimidir. Dahası, çatışmanın yanı sıra kişinin kendi kendisiyle çelişmesi de dahil olmak üzere çelişki yaşanmasını bekler ve hatta bunu memnuniyetle karşılarlar. Hatta önde gelen üçüncü dalga feministlerden Leslie Heywood ile Jennifer Drake şu yorumda bulundu:

Her ne kadar feminizm ve aktivizmin farklı nağmeleri bazen doğrudan birbiriyle çelişse de, hepsi de üçüncü dalga hayatlarımızın, düşüncemizin ve pratiklerimizin parçasıdır: feminizmin tüm çelişkili tanımlarının ve içindeki farklılıkların ürünleriyiz, öylesine melez bir türün canavarlarıyız ki belki de hepten farklı bir isme ihtiyacımız var.⁵

Önceki bölümlerde belirtilmiş olduğu üzere kesişimsellik, üçüncü dalga feministlerin öncelikli ilkesidir. Siyah/Afrikalı Amerikalı feminist düşünceden⁶ çıkan ve ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, sakatlık durumu, cinsellik ve diğer kimlik etiketlerinin örtüştüğünü ve baskı altındaki-lerin hayatlarında farklı baskı biçimleri oluşturduğunu savunan kesişimselliğin pek çok yönü vardır.⁷ Farklı feministlere göre araştırma programı, bireysel kimliğin tanımı, hegemonyaya karşı siyasi gündem, anaakım hukuk kuramına karşı sembolik bir panzehir, anaakım felsefenin yöntemlerine ve uygulamalarına karşı bir eleştiri ve en önemlisi bir baskı teorisi işlevi görür.

Araştırma programı olarak kesişimsellik kavramı ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, sakatlık durumu ve sınıfın nasıl etkileşim içine girerek araştırılan konuyu etkilediği dikkate alınmadan, hiçbir olgunun yeterince araştırılmayacağını veya anlaşılamayacağını savunur.⁸ Bi-

5 A.g.e.

6 Leslie Heywood ve Jennifer Drake, “Introduction”, *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism* içinde, ed. Leslie Heywood ve Jennifer Drake (Minnesota: University of Minnesota Press, 1997), s. 3.

7 Kathryn T. Gines, “Race Women, Race Men and Early Expressions of Protointersectionality, 1830s–1930s”, *Why Race and Gender Still Matter* içinde, ed. N. Goswami, M. O’Donovan ve I. Young (Londra: Pickering & Chatto, 2014), s. 13–25.

8 Tina Fernandes Botts, “The Concept of Intersectionality: Genealogy, Controversies and Viability”, *The Routledge Companion to Feminist Philosophy* içinde, ed. Ann Garry, Serene J. Khader ve Alison Stone (New York: Routledge, yakında çıkacak).

reysel kimliğin tanımı açısından, bireysel kimliğin yalın, tek doğrusal, zamansız kategorilerle tanımlanamayacağı fikrini savunur.⁹ Hegemonya karşıtı siyasi gündem açısından, en başta kesişimsel analize yol açan muhalifliğin¹⁰ yanı sıra bu kavramın radikal beyaz olmayan kadın feminizmindeki köklerini hatırlama çağrısıdır.¹¹ Anaakım (liberal) hukuk kuramına sembolik bir panzehir olarak, anaakım içtihadın baskı altındakilerin karmaşık hukuki ve toplumsal ihtiyaçlarını yeterince karşılayamayacağı kuşkusuyla beraber, bu ihtiyaçlarının pratik olarak tanınmasıdır.¹² Anaakım felsefenin yöntemlerine ve uygulamalarına karşı bir eleştiri olarak felsefe disiplinine, bu disiplinin şu anda sistematik olarak meşru bilgi ve gerçeklik iddiaları alanından dışladığı sayısız bilme ve olma biçimine müfredatını ve kavramsal bakış açısını açmasına yönelik temel ilk adım olarak, Avrupalı, erkek egemen ve beyaz önyargılarını dikkate alması çağrısında bulunur.¹³ Ve son olarak baskı kuramı açısından, (ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, cinsellik ve sakatlık durumu gibi) baskı eksenlerinin, baskı altındakilerin hayatlarıyla örtüştüğünü ve birleştiğini savunur.¹⁴

- 9 Leslie McCall, "The Complexity of Intersectionality", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30, no. 3 (ilkbahar 2005): s. 1771-1800.
- 10 Laurie Shrage, ed., *You've Changed: Sex Reassignment and Personal Identity* (New York: Oxford University Press, 2009); Cynthia Levine-Rasky, *Whiteness Fractured* (Surrey, BK: Ashgate Publishing, 2013); Tina Fernandes Botts, *Philosophy and the Mixed Race Experience* (Lanham, MD: Lexington Books, 2016); Ann Garry, "Intersectionality, Metaphors, and the Multiplicity of Gender", *Hypatia* 26, no. 4 (2011): s. 826-850.
- 11 Sirma Bilge, "Intersectionality Undone: Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies", *Du Bois Review: Social Science Research on Race* 10, no. 2 (2013): s. 405-424.
- 12 Gines, "Race Women, Race Men and Early Expressions of Protointersectionality", s. 13-25; Kristin Waters, "Past as Prologue: Intersectional Analysis from the Nineteenth Century to the Twenty-First", Goswami, O'Donovan ve Young, *Why Race and Gender Still Matter* içinde, s. 27-41.
- 13 Sumi Cho, Kimberlé W. Crenshaw ve Leslie McCall, "Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38, no. 4 (2013): s. 785-810.
- 14 Kimberlé Crenshaw, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review* 43, no. 6 (Temmuz 1991): s. 1241-1299; Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum* 140 (1998): s. 139-167.

Üçüncü dalga feministler kesişimsellik çalışmalarının bir parçası olarak, belirli kadın gruplarının hayatlarıyla ve sorunlarıyla ilgilenen araştırmalar yapmaya ve yazılar kaleme almaya girişirler. Beyaz olmayan kadınlar, küresel, sömürgecilik sonrası ve ulusötesi feministler gibi onlar da kadınlarla feministlerin pek çok farklı renkten, çok sayıda etnik kökenden, milliyetten, dinden ve kültürel geçmişten geldiklerini vurgularlar. Bu nedenle tipik bir üçüncü dalga feminist metin, beyaz olmayan feministler –Latin Amerikalı /Latin/ Meksika kökenli Amerikalı, Siyah /Afrikalı Amerikalı, Melez, Asyalı Amerikalı, Yerli vb.– tarafından savunulan çok çeşitli bakış açılarını temsil eden makaleler içerecektir.

Ancak üçüncü dalga feministler, belirli grupların kimliklerini ve meselelerini yanlış ifade etme korkusuyla çok farklı kadın gruplarının gerçekten ne dediklerine kulak vermeye büyük bir özen gösterirler. Şimdiye dek diğer feministlerin hepsinden çok onlar, çok sayıda farklı türden kadını, özellikle beyaz olmayan kadınları feminist masaya oturmaya ikna etmiştir. Feminizmin sonunda “beyazlığını” aşma yolunda ilerlediğine dair umut verici bir işaret, Daisy Hernández ve Bushra Rehman’ın *Colonize This! Young Women of Color on Today’s Feminism* adlı kitabı gibi kitapların yayınlanmasıdır.¹⁵ Hernández ve Rehman öncelikle “beyaz olmayan feministlerin bazı fikirlerini, feminizmin sadece beyaz erkeklerle ve kadınlarla ilgili bir felsefe olduğunu ve bizim topluluklarımızla hiçbir alakası bulunmadığını düşünen kadınlara sunmayı” amaçladıklarını ileri sürdüler.¹⁶ Kitaplarının, beyaz olmayan kadınların farklılıklarına doğrudan hitap ederek kendi benzersiz feminizm markalarını şekillendirmelerini sağladığını düşünüyorlardı.

Hernández ile Rehman’ın kitabı benzerleriyle beraber, beyaz olmayan, küresel, sömürgecilik sonrası ve ulusötesi feministlerin, ikinci dalga kadın hareketinin en büyük başarısızlığı olarak gördüğü şeyi –yani beyaz olmayan kadınların görünmezliğinin dayatılmasını (bkz. Dördüncü ve Beşinci Bölümler)– kısmen düzeltmek konusunda çok yol katetmiştir. Üçüncü dalga feministler, beyaz olmayan kadınların kesişimsel baskı deneyimleri hakkında kendi adlarına konuşmalarına

15 Daisy Hernandez ve Bushra Rehman, ed., *Colonize This! Young Women of Color on Today’s Feminism* (Berkeley, CA: Seal Press, 2002).

16 A.g.e., s. xxvii.

alan tanımaktadır. Örneğin başlıbaşına kadın olmak, Siyah/Afrikalı Amerikalı bir kadının ille de en büyük sorunu olmak zorunda değildir. Onun için engel teşkil eden en ciddi durum siyahlığının kadınlığıyla kesişmesi olabilir.

Üçüncü dalga feministler yakında ABD nüfusunun çoğunluğunu beyazların değil beyaz olmayanların oluşturacağını vurgularlar. Üçüncü dalga feministler kayda değer bir not olarak, genel manada Amerikan toplumunun halihazırda melez ve birden fazla etnik yapı barındıran kişiler –tek bir ırkın veya etnik kökenin sınırlarını aşmış bireyler– konusunda giderek daha rahat hissettiğini belirtir. Ayrıca melez veya etnik kökeni karma çocukların ebeveynlerinin, çocuklarının beyaz/beyaz olmayan karışıklıklarını pek de anlamlı veya önemli bulmadığını ifade etmeye başladıklarını gözlemliyorlar. *New York Times*'ta yayınlanan bir makalede örneğin, melez ve çeşitli etnik kökenlerden gelen üç oğlu olan bir anne şu yorumda bulundu: "İrk, dinledikleri müziklerden, izledikleri filmlerden sonra geliyor... Biri, anime meraklısı. Diğeri rap müzik hayranı. Temelde bu bir getto kültürü ama getto yoksul veya yoksun demek değil, havalı demek."¹⁷ Aynı anne oğullarından birinin "hip-hop insanı" olduğunu ve ten rengi bembeyazdan simsiyaha kadar değişen insanlarla arkadaşlık kurduğunu belirtti.

Giderek artan sayıda gencin ırksal veya etnik sınıflandırmalarını kendilerinin belirlediği bir toplumda üçüncü dalga feminist olmak, ırksal ve etnik kimliklerin çoğunlukla ihmal edildiği ikinci dalga feminizm günlerinde feminist olmaktan farklıdır. Üçüncü dalga feminist olmak, gelişmekte olan ve gelişmiş ülkelerdeki kadınların etkileşim halinde olduğu küresel bağlamda son derece zorlayıcıdır. Üçüncü dalga feminist Chilla Bulbeck'e göre gelişmekte olan ülkelerdeki kadınlar, dünyaları yani "Üçüncü Dünya" "çifte değerlikli" olduğundan özellikle karmaşık bir yaşam sürüyorlar. Bir başka deyişle "Üçüncü Dünya"ya olumsuz bir şekilde geri kalmış, yoksul ve yaşamak için kötü bir yer olarak ya da olumlu bir şekilde "dünyanın ilgi odağı olmaya başlayan yıkıcı, engin, bastırılmış bir ses" olarak bakılabilir.¹⁸

17 Mireya Navarro, "Going Beyond Black and White, Hispanics in Census Pick 'Other,'" *New York Times*, 9 Kasım 2003, A1, A21.

18 Chilla Bulbeck, *Re-orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 350.

Üçüncü dalga feministler çoğunlukla, kadınların çeşitli ırksal-etnik, toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel farklılıklarına açık olmalarının yanı sıra cinsel farklılıklarına da açıktır. Çoğu ikinci dalga feministin aksine onlar, hangisinin kadınlar için iyi seks sayıldığı konusunda daha az buyurgandır. Ayrıca kadınların neyin güzel sayıldığı konusundaki toplumsal normlara ve kültürel beklentilere uymak için bedenlerini iyileştirmeleri konusunda da daha rahattırlar. Eğer bir kadın makyaj yapmak, estetik ameliyat olmak, cinsel olarak tahrik edici kıyafetler giymek veya cinsel hizmetlerini satmak istiyorsa, o zaman çoğu üçüncü dalga feminist açısından, eylemlerinin onu alçalttığını, eksilttiğini veya nesneleştirdiğini değil güçlendirdiğini hissettiği sürece bunu yapmalıdır. İkinci dalga seleflerinin aksine üçüncü dalga feministler örneğin, bir kadının porno modeli veya fahişe olarak çalışma tercihinin ille de ekonomik çaresizlikten, geçmişte yaşanmış bir cinsel istismar deneyiminden veya aslında öyle değilken bedenini para kazanmak için kullanmayı sevdiğini düşünmesini sağlayan bir tür yanlış bilinçten kaynaklandığını düşünmezler. Tam tersine pek çok üçüncü dalga feminist, bir kadının işini sevdiği ve işinde iyi olduğunu düşündüğü sürece aynı anda hem feminist hem de porno yıldızı, telekız veya striptizci olabileceğini savunurlar (bkz. İkinci Bölümdeki fuhuş tartışması).

Bu ve başka sebeplerle üçüncü dalga feministler, kadınların istemeleri gerekeni istemelerini sağlamakla değil fikir yürütmeden veya isteklerinin gerçek mi yoksa sahte mi olduğunu yargılamadan kadınların istediklerini söyledikleri şeye cevap vermekle ilgilenen yeni bir tür feminizm şekillendirmektedir. Üçüncü dalga feministler feminizm yaptıkları bağlamı "bırak dağınık kalsın" olarak tanımlıyorlar.¹⁹ Leslie Heywood ve Jennifer Drake'e göre bu dağınıklığın bir kısmı, "oğlan olmak isteyen kızları, kız olmak isteyen oğlanları... beyaz olmayı reddeden siyahları, beyaz ve siyah, homoseksüel ve heteroseksüel, erkek-si ve kadınsı olan insanları" kapsıyor.²⁰ Benzer şekilde Rebecca Walker, üçüncü dalga feministlerin çoğu hem "trans, biseksüel, ırklararası bi-

19 Heywood ve Drake, "Introduction", s. 8.

20 A.g.e.

reyler olarak; ırkçı, cinsiyetçi ve diğer sorunlu insanları bilerek ve se-
verek büyüdüğünden”²¹ insanların cinsel hayatları konusunda ikinci
dalga akranları kadar yargılayıcı olmadıkları değerlendirilmesinde bu-
lundu. Walker “Biz ve Onlar arasındaki çizgiler genellikle bulanıklaştı-
ğından” üçüncü dalga feministlerin “muğlaklık barındıran” ve “çoklu
konumlu” kimlikler yaratmaya çalıştığını vurguladı.²²

Amy Richards üçüncü dalga feminizmin yargılayıcı ve buyurgan
olmayan tutumunu şu şekilde daha da detaylandırır: “Bu kadınların
‘Dişi olacağım, nesneleştirileceğim, seksi kıyafetler giyeceğim ve fe-
minizme karşı tepkinin parçası olacağım,’ dediklerini sanmıyorum.
Bence ‘Tüm bunları yapacağım çünkü ‘kadınsılığımı’ kucaklamak ist-
tiyorum’ diyorlar.”²³ Her ne kadar ikinci dalga feministlerin pek çoğu,
üçüncü dalga feministlerin kadınsılıklarını vurgulamasına itiraz etse
de, kimileri etmiyor. Örneğin ikinci dalga feminist Anne Braithwaite,
üçüncü dalga feministlerin aleni seksiliklerine daha anlayışlı bir tepki
göstererek 1967’de değil 2007’de olduğumuz yorumunda bulundu:

Görünüşte geleneksel olan kadınsılık pratikleriyle... hemhal olmak,
bugün genç kadınlar veya içinde yaşadıkları kültür için, ille de
önceki feminist dönemlerdekiyle aynı anlamları taşımak zorunda
değil; bu nedenle, bir şekilde apolitik ve dolayısıyla “post” –veya
“anti”– feminist olarak belli kültürel pratiklerin üzerini karalama-
nın dayanağı olamaz.²⁴

İkinci dalga feminist Cathryn Bailey’ye göre, daha genç feministlerin
kadınsılıklarına odaklanıyor olmaları, “daha eski feministler için, bir
bakış açısına göre konformist görünenin bir başka bakış açısından yı-
kıcılık potansiyeline sahip olabileceğine dair bir uyarı işaretidir.”²⁵

21 Rebecca Walker, ed., “Being Real: An Introduction”, *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism* içinde, (New York: Anchor Books, 1995), s. xxxiii-xxxiv.

22 A.g.e.

23 Akt. Cathryn Bailey, “Unpacking the Mother/Daughter Baggage: Reassessing Second- and Third-Wave Tensions”, *Women’s Studies Quarterly* 3-4, no. 30 (sonbahar 2002): s. 144.

24 Ann Braithwaite, “The Personal, the Political, Third-Wave and Postfeminisms”, *Feminist Theory* 3, no. 3 (Aralık 2002): s. 340.

25 Bailey, “Unpacking the Mother/Daughter Baggage”, s. 145.

Üçüncü dalga feminizmin ikonlarından biri muhtemelen, "Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonlarında Bilim Teknoloji ve Sosyalist Feminizm"²⁶ adlı çalışması feminist bir klasik olan Donna Haraway'dir. Bu denemede Haraway, günümüzde insanların basit makine imgesinin yerine Erkek-makina'yı –erkek ile makine melezini, siborg denilen şeyi– koyduklarını ileri sürdü. Jim Powell'a göre Haraway, insanı neyin birey yaptığına dair eski mitlerin yerini, bir siborg'u neyin birey yaptığı hakkındaki yeni mitlerin aldığını söylemektedir. Eski mitler, Adem ile Havva'nın yasak Bilgi Ağacı'ndan yiyip acı ve sıkıntı içinde çocuklar doğurmak üzere cennetten kovulana kadar bütün ve birlik oldukları Yahudi-Hristiyan Cennet Bahçesi gibi, eski zamanlara ait birlik ve masumiyet mekanlarına uzanır. Siborg miti ise Powell'a göre çok farklıdır: "Siborg her zaman bölünmüş, melez bir kimlik, sibernetik bir organizmadır: bir insan bilgisayar."²⁷ Feminist bakış açısından, eğer kadınlar kendilerini siborg olarak düşünebilirlerse, feministlerin "asla sadece bir değil, zaten her zaman kırk kimlikleri" olduğu gerçeğini kabul edebilirler.²⁸ Powell feminizmin, bilgisayarın nerede durup insan organizmasının nerede başladığını söyleyemediğimiz yeni bir dinamik edindiğini ileri sürdü.²⁹

Powell elbette nerede siborglar varsa orada, daha kendileri arzularının ve ruh hallerinin bilinçli olarak farkına bile varmadan önce onları saptamak üzere "bir sürü veri" kullanan "hip", "otoriterlik karşıtı" ve başkaldıran insan olduğunu söyledi.³⁰ Bilgisayar korsanı, bilgisayar sistemleri konusundaki maharetiyle maksimum bilgiyi insanlara ulaştıran "etik kahraman" haline gelir. Bu durum Powell'a göre son derece şaşırtıcıdır çünkü "enformasyon", "TV, teleks, ses kayıt cihazı,

26 Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technologies and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* içinde (New York: Routledge, 1991) [Türkçesi: *Başka Yer*, "Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonlarında Bilim Teknoloji ve Sosyalist Feminizm", çev. Güçsal Pular, İstanbul: Metis, 2010]

27 Jim Powell, *Postmodernism for Beginners* (Danbury, CT: For Beginners, LLC, 1998), s. 29.

28 A.g.e., s. 130.

29 A.g.e.

30 A.g.e.

VCR, lazer disk, kamera, teledildo (insanlar arasında bir tür bilgisayar seks oyunu), audio animatronik paparazzi (sanki ünlüymüşsünüz gibi şipşak fotoğrafınızı çeken, sesle harekete geçen robotik fotoğrafçılar), nanorover (Mars gezegeninden piksel imgeler gönderen çok küçük bir robot) ve telefon”³¹ hepsinin çıldırmış bir japonsarmaşığı gibi birbirine bağlı olduğu bir alanda bulunmaktadır. Bu şekilde bağlantılı bir dünyada feministlerin kadınların durumuna dair bazı yeni sorular sorması gereklidir. Bunu cyberpunk ile –yani “devasa uluslararası mega-şirketlerin teknolojik güçleriyle mücadelede” bilgisayarları kullanarak– yapabilirler.³²

Üçüncü dalga feministler sıklıkla interneti, mikropolitika yapmak için kullanmaktadır. Öylesine belirlenmiş bir gündemin yanı sıra bağımsız varlıklar olan örgütler, ağlar ve kuruluşlar kurmaya genellikle karşıdırlar. Bunun bir istisnası, üyeleri ârında buluşabilen, FGM [kadın genital mutilasyonu] veya yumurta donörlerinin zararlı olma ihtimali bulunan hormonlarla aşırı uyarılmaları gibi meseleleri ele alan Biyoetiğe Feminist Yaklaşımlar Uluslararası Ağı gibi bir ağ olabilir. İddialarına göre üçüncü dalga feministler kendi feminizm markalarını tanımlayabilir ve güvenle benimseyebilirler. Feminizmin doğası itibarıyla münferit olmasa da en azından biçim ve içerik açısından nesillerarası olduğuna inanıyorlar. Jennifer Baumgardner ve Amy Richards bu görüşü *Manifesta*’da şöyle ifade ettiler:

Feminizmin artık onu görmeyi beklediğimiz arenalarla sınırlı olmadığı gerçeği –NOW, Ms., kadın çalışmaları ve kırmızı takım elbiseli kongre üyesi kadınlar– belki de bugün genç kadınların feminizmin ektiğini gerçekten biçtiği anlamına geliyor. Başlık VII ve *William Wants a Doll*’dan [metinden aynen] sonra yetişen genç kadınlar kolejden veya liseden veya iki yıllık evlilik veya ilk işlerinden çıkıp feminizmin son on veya yirmi yılında kabul görmüş hikmetine meydan okumaya başladılar. Feministliği yetmişli yıllardaki feministlerin yaptığı gibi yapmıyoruz; özgür olmak daha

31 A.g.e., s. 134–135.

32 A.g.e., s. 180.

öncekileri taklit etmek değil, kendi yolunu bulmak –kişinin kendi nesline özgü bir yol bulması– demektir.³³

Kendi davranışlarını etiketlemekten ve kişinin biyolojisinin kültürel kaderi olduğunu öne süren herhangi bir cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikiliğini paylaşmaktan endişe duyan üçüncü dalga feministler, hem “feminist” hem de “kadıncı” yaftasını reddetmektedir. Onun yerine kendilerine “grrls” (girls) [kızlar] demeyi tercih ederler, aynı anda hem ciddi hem de eğlenceli bir şekilde, ivedi amaçlarına veya hedeflerine ulaşmak için kiminle gerekiyorsa onunla birleşirler. Sally J. Scholtz *Feminism: A Beginner's Guide*'da, “Kız gücünün, gençlik kültürünün gücünü övdüğünü” ve kasıtlı olarak kendisine, birçok ikinci dalga feministin “alçaltıcı veya çocuk muamelesi yapıyor” diyeceği bir isim seçtiğini belirtti.³⁴ Scholtz ayrıca, “*Girl*’ün çift r’si de öfke ve agresifliğe işaret ediyor. Kız gücü, ‘gençlerin katkılarını değersizleştiren bir kültüre rağmen eylemlilik ve etkililik iddiasında olan bir harekettir’” dedi.³⁵ Scholtz’a göre “‘Üçüncü dalga’ feminizm, feminizmi üst ve orta sınıftan eğitilmiş kadınların saflarından kopararak kızlarla kadınları aralarına dahil etmeye çabalamaktadır.” Üçüncü dalga feministlere göre işçi sınıfından kadınlar, evsiz kadınlar ve seks endüstrisindeki kadınlar, en az Ulusal Kadın Örgütüne (NOW) üye veya Ms.’e abone kadınlar kadar feminist olabilir.

Grrl hareketinin popüleritesini daha iyi anlamak için, Batı Kıyısı (Olympia, Washington) ve Doğu Kıyısı’ndaki (Washington, DC) güçlü üsleriyle ülke çapında bir hareket olduğunu belirtmekte fayda var. Powell’a göre üçüncü dalga feministler sosyal medyayı, özellikle blog yazarlığı yaparak, tweet atarak ve e-dergiler aracılığıyla önemli ölçüde kullanıyorlar. Artık bir kadın mesajını sadece yakın aile bireylerine veya en fazla çevresine değil tüm dünyaya iletiyor ve ânında bir yanıt gelmesini bekleyebiliyor. Birçok üçüncü dalga feminist için mesajını iletmek

33 Jennifer Baumgardner ve Amy Richards, *Manifesta: Young Women, Feminism, and the Future* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000).

34 Sally J. Scholtz, *Feminism: A Beginner's Guide* (Oxford, UK: Oneworld Publications, 2010), s. 130.

35 A.g.e., s. 130–131.

kısmen, yalnızca “siyaseten doğru” mağazaların müşterisi olmayı içerir. Powell çocuk emeğini sömüren ünlü bir markadan kıyafet satın almak yerine tasarruflu, ikinci el ve konsinye dükkânlardan veya ilerici politikalarıyla bilinen mağazalardan alışveriş yaptıklarını söyledi.³⁶

Üçüncü dalga feministler ayrıca mesajlarını mümkün olduğunca yaygınlaştırmak için müziğe de başvururlar. Bunu yapmak için rap ve hiphop şarkıları yeniden yorumlayarak bu türlerin genellikle içerdiği mizojinik mesajlara yeni anlamlar verirler. Hepsi kızlardan oluşan müzik grupları genç feministlere, “kadın”ı gördükleri gibi seslendirme fırsatı veriyor: atılgan, dirençli ve mini isyanlara yol açacak kadar cesur. Son olarak birçok üçüncü dalga feminist, insan haklarını özellikle de kadın haklarını pek önemsemeyen davaları ve şirketleri alt etmek isteyen becerikli bilgisayar programcıları ve korsanları haline geliyor. İnterneti “hayran kurgusu” yazmak veya Arap Baharı gibi özgürleştirici hareketleri desteklemek için kullanıyorlar.

Üçüncü dalga feministler, ikinci dalga feminist Mary Daly’nin, kadınları incitmek için sarfedilen negatif ifadelere pozitif anlamlar yükleme tekniğini kullanmaktadır. Bunun tipik bir örneği kötü bir namı olan “kaltak” kelimesidir. Üçüncü dalga feminist Elizabeth Wurtzel, “Canım istediğinde çığlık atmak, bağırarak, gaza basmak, içimden geliyorsa Bloomingdale’s’de öfke nöbeti geçirmek ve hiç tanımadığım insanlara hayatım hakkındaki en mahrem ayrıntıları itiraf etmek isterim. Ne istiyorsam yapmak ve kim istiyorsam olmak ve sadece kendime hesap vermek: bu oldukça basit bir şekilde kaltak felsefesidir.” dedi.³⁷

Olumsuz bir ifadenin çarpıcı bir şekilde yeniden sahiplenilişinin bir başka örneği “sürtük” kelimesidir. 2011’de Toronto’da bir polis memuru “Haksız duruma düşmemek için kadınlar sürtük gibi giyinmemeli,” dedi.³⁸ Mağduru suçlamaya yönelik hepsi de çok tanıdık bu eğilimlere öfkelenen Kuzey Amerika’daki pek çok feminist, kadınların ne isterlerse giydiği Sürtük Yürüyüşleri (Slutwalks) düzenlemeye başladılar.

36 Powell, *Postmodernism for Beginners*, s. 29.

37 Elizabeth Wurtzel, *Bitch: In Praise of Difficult Women* (New York: Doubleday, 1998).

38 <https://www.cbc.ca/news/canada/toronto/toronto-slut-walk-takes> adresinden ulaşılabilir.

Üçüncü Dalga Feminizme Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: Grrl'lar Gündelik Sosyoekonomik Sorunları Ele Almamaktadır

Üçüncü dalga feminizmin pek çok özgürleştirici yönü olsa da, ikinci dalga eleştirmenler “kızsalsal kültürün” feminist değerini ve kadınların kendilerini güçlendirmelerini *Buffy the Vampire Slayer* gibi dizilerle, aktivist Riot Grrrl gibi eylemci grupların performanslarıyla ve Elizabeth Wurtzel’in *Bitch* gibi kitaplarıyla vurgulamasını sorguladılar. Sürtük gibi giyinmeyi kadınların güçlenmesiyle bir tutmak, ne kadar akıllıca veya alaycı olursa olsun dikkatleri, kadınlar olarak ciddiye alınmayı ve hafifsiklet kızlar olarak reddedilmemeyi talep eden ikinci dalga feministlerin kazanımlarını başka yöne çevirebilir.

Tamara Strauss üçüncü dalga feminizme sorulacak sorunun, “İvedi –Eşit Haklar Tasarısının geçmesinin yanı sıra ulusal sağlık hizmetleri ve çocuk bakımı gibi– feminist meseleleri öne sürmeye çalışan bir üçüncü dalga aynı zamanda ergen rolü oynamaya meyilli kızsalsal gücü savunabilir mi?” olduğunu söyledi.³⁹ Baumgardner ve Richards bunu evet diye cevaplıyor çünkü onlara göre cesur giyinen kadınlar açıkça “Dişi olacağım ve dişi olmak eril olmak kadar değerlidir,” diyorlar. “Dişi olacağım, nesneleştirileceğim, seksi kıyafetler giyeceğim ve feminizme karşı tepkinin bir parçası olacağım,” demiyorlar.⁴⁰ Üçüncü dalga feminizmi eleştirenler aynı zamanda katılımcılarını, kimliklerini dile getirirken “feminist” ifadesinden kaçındıkları için de hatalı buluyorlar. Ama üçüncü dalgacılar, feminist olmakla dalga geçen bir toplumda feminist olarak tanınmamanın geçerli sebepleri olduğunu söylüyorlar. Ayrıca feminist Martha Rampton, “cinsiyetçi kültürü yıkmak ve onu sözlü silahlarından mahrum etmek üzere ‘sürtük’ ve ‘kaltak’ gibi küçümseyici ifadeleri yeniden sahiplenen bir ‘taklitçilik retoriği’” geliştirmenin de haklı sebepleri olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Özellik-

39 Tamara Strauss, “A Manifesto for Third-Wave Feminism”, *AlterNet*, 23 Ekim 2000, http://www.alternet.org/story/9986/a_manifesto_for_third_wave_feminism.

40 Baumgardner ve Richards, *Manifesta*, s. 20.

41 Martha Rampton, “The Three Waves of Feminism”, *Magazine of Pacific University* 41, no. 2 (sonbahar 2008): s. 3.

le güçlendirici olan, kadınların toplumsal cinsiyet ve cinsiyet de dahil kimliklerinin istedikleri kadarını saklayabilecekleri, kendilerine özel bir alan yaratmak için sosyal medyayı kullanma becerileridir.

Üçüncü dalga feministlerin sadece eğlenmeye çıkmış “boş” kızlar oldukları eleştirisine cevaben Walker ve Shannon Liss, başlattıkları kolalisyon, Üçüncü Dalga Doğrudan Eylem Birliği’nin, kadınların yanı sıra genç erkeklerin sosyal ve siyasi olarak içinde bulundukları topluluğa daha çok dahil olmalarını sağlamaya çalıştığına işaret etti. 1995 yılı itibarıyla Birlik, kadın odaklı sosyoekonomik projeler için araştırma fonu bulunmadığından, fazlasıyla ihtiyaç duyulan bir faaliyet gerçekleştirerek kadınların girişimlerini desteklemek üzere fon topluyordu.⁴² Pek çok vakfın aksine birlik son derece dinamiktir, sadece belli davalara saplanıp kalmayı reddetmekte ve esasen çevrimiçi faaliyet göstermektedir. Hatta Kira Cochrane’a göre bu çevrimiçi feminist hareket çok büyüktür. İnsanların “Burada bana mantıklı gelmeyen bir şey var, kadınların eşit olduğunu düşünüyordum, bu konuda bir şeyler yapacağım,” demeleriyle ilgili.⁴³ Eylemler, Facebook’ta mizojinik sayfaları protesto etmekten ırkçı göçmen yasalarına ve propagandaya karşı gösteri düzenlemeye kadar çeşitlilik göstermektedir.

İkinci Eleştiri: Üçüncü Dalga Feminizm Çok Bireycidir

Üçüncü dalga feministler görünüşte, kadınların farklılıklarını ele almak konusunda ikinci dalga feministlerden daha donanımlıya benzetilmektedirler. Ama daha derine inecek olursak hikâyenin tamamı böyle olmayabilir. Eleştirmenlere göre üçüncü dalga feministlerin “mutfağı” o kadar “dağınık” görünmektedir ki, doyurucu bir feminist yemek pişirmek için yeterince kapacak olmayabilir. Bazen üçüncü dalga feministler sadece, farklı hislerini birbirlerine ifade eden ve meseleyi orada noktalayan bir grup son derece bireysel kadın gibi görünür. Alison

42 “Third Wave Foundation”, International Human Rights Funders Organization, ihrf.org/funder-directory/third-wave-foundation adresinden ulaşılabilir.

43 Kira Cochrane, “The Fourth Wave of Feminism: Meet the Rebel Women”, *Guardian*, 10 Aralık 2013, <https://www.theguardian.com/world/2013/dec/10/fourth-wave-feminism-rebel-women>.

Howry ve Julia Wood'un belirttiği üzere, "Pek çok genç kadın bugün feminizmlerini umursamazca üzerine geçiriyor."⁴⁴

Eleştirmenler ayrıca üçüncü dalga feministlerin bir tür ortak hedefe –kadınları sadece kendileri olmanın, istediklerini yapmanın veya kimliği neredeyse boğucu biçimde "tireli" biri olmanın ötesine geçmek için bir araya getiren bir gündeme– ihtiyacı olduğunu söylemektedir. İkinci dalga feminizmin karşısındaki zorluk, tüm kadınların nasıl aynı biçimde mutlaka baskıya maruz kaldığını kabul etmeyi öğrenmekken günümüz feministleri açısından zorluk, belli kadın grupları ne kadar farklı olursa olsun, ortak hedeflere ve çıkarlara hizmet etmek için zaman zaman yekvücut olmaları gerektiğini kabul etmektir. Üçüncü dalga feminizmi eleştirenler, sırf bazı kadınların güçlenmiş olmasının tüm kadınların güçlendiği anlamına gelmediğini vurgulamaktadır.⁴⁵

Üçüncü Eleştiri: Üçüncü Dalga Feminizmin Güç Feminizmiyle Çok Fazla Ortak Özelliği Vardır

Bazı ikinci dalga feministler için özellikle endişe verici olan, bazı üçüncü dalgacıların onları "mağdur feministler" olarak reddetme ve kendilerini "güç feministi" olarak tanımlama eğilimidir. Bu şekilde düşünen Heywood, Drake ve Walker gibi üçüncü dalga feministlerin yazılarında, güç feminizmi denilen şey oldukça iyi huylu görünmektedir ama en doğru şekilde "postfeministler" olarak adlandırılabilir. Örneğin bugünlerde kadınların kim isterlerse o olmakta ve ne isterlerse onu yapmakta özgür olduklarında ısrar ederek⁴⁶ Katie Roiphe, Camille Paglia ve Rene Denfeld gibi postfeminist yazarlar, günümüzde kadınların tek düşmanının kendileri olduğunu ima ediyorlardı.

44 Allison L. Howry ve Julia T. Wood, "Something Old, Something New, Something Borrowed: Themes in the Voices of a New Generation of Feminists", *Southern Communication Journal* 4, no. 66 (yaz 2001): s. 324.

45 Ann Ferguson, "Sex and Work: Women As a New Revolutionary Class", *An Anthology of Western Marxism: From Lukacs and Gramsci to Socialist Feminism* içinde, ed. Robert J. Gottlie (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 352.

46 Katie Roiphe, *The Morning After: Sex, Fear, and Feminism on Campus* (New York: Little & Brown, 1993); Camille Paglia, *Sex, Art, and American Culture: Essays* (New York: Random House, 1992); Rene Denfeld, *The New Victorians: A Young Woman's Challenge to the Old Feminist Order* (New York: Routledge, 1995).

Ancak gerçekler bu iddiaları desteklememektedir. ABD’deki ve diğer pek çok gelişmiş ülkedeki kadınlar erkeklerle daha eşit ve elli, hatta yirmi beş yıl öncesine göre daha özgür olabilirler ama Üçüncü Bölümde belirtildiği üzere, ABD’de erkeklerin kazandığı her bir dolara karşılık kadınlar sadece yaklaşık yetmiş yedi sent kazanmakta, halen orantısız miktarda ev işi, çocuk bakımı ve yaşlı bakımı yapmakta ve “cam tavan” halen tam potansiyellerine ulaşmalarını sınırlamaktadır. Dahası aile içi şiddetin bugün kadınların zarar görmesinin başlıca sebebi olduğunun kabul edilmesinin kanıtladığı üzere, kadına yönelik şiddet halen ırk, sınıf ve sosyoekonomik statüyü aşan dünya çapında bir sorun olmaya devam etmektedir. Buna ek olarak ABD’deki beyaz olmayan kadınlar, kurumsallaşmış ve kesişimsel baskının, ayrıca marjinalleştirilmenin sonuçlarının cefasını çekmeye devam etmektedir; dünya genelinde kadınlar –özellikle gelişmekte olan ülkelerdeki beyaz olmayan kadınlar– on dokuzuncu yüzyılın başında birinci dalga Amerikalı feministleri zorlayanlardan bile daha baskıcı koşullarda yaşamaktadır.

Feminist Queer Teori

Çağdaş feminist düşüncedeki en dinamik gelişmelerden biri, queer teorisinin yükselişidir. Her ne kadar “queer” teriminin aslen “tuhaf”, “garip”, “acayip” gibi olumsuz bir çağrışımı olsa da, günümüzde bu ifadeyi kullananlar arasında olumlu, hatta övgü dolu bir anlamı vardır. Queer teori bazı açılardan gey ve lezbiyen çalışmalarını yerinden etmiş/ikame etmiştir. Queer çalışmalara yoğunlaşan akademisyenler toplumsal cinsiyet, cinsellik ve insan arzusunu gayretli bir şekilde sorgulamakta, heteroseksüelliğin insanlar arasındaki kabul edilebilir yegâne cinsel davranış olduğuna dair eski normları paramparça etmektedir.

Açıkça queer teori, heteroseksüel davranışın “doğruluğu” ve homoseksüel arzusunun “yanlışlığı” hakkında geleneksel manada varsayılan her şeyi sorgulamaktadır. Queer terminoloji hızla gözden geçirildiğinde, durağan bir kimlik politikasının antitezi olduğunu gözler önüne sermektedir. Bazı queer kuramcıları şaka yollu, eski LGBT kısaltmasının yerini yeni “yamalı bohça” LGBTQIA (lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel, queer, sorgulayan, interseks ve aseksüel) kısalt-

masının alması gerektiğini söylemektedir. Teresa de Lauretis "queer" ifadesini 1991'de *Signs: Journal of Women in Culture and Society*'nin özel bir sayısında ortaya attı. Annamarie Jagose'a göre Lauretis "queer" ifadesini "Queer Teori: Lezbiyen ve Gey Cinsellikleri" adlı makalesinde kullandığında, üç noktaya işaret etmeyi amaçlıyordu: (1) heteroseksüellik insan cinselliğinin bütünü için ne betimleyici ne de buyurgan bir normdur; (2) tüm gey ve lezbiyen çalışmaları aynı dar varsayımlar ve/veya sorular kümesine indirgenemez; ve (3) ırk "kayda değer bir biçimde" "cinsel öznellikleri" şekillendirir.⁴⁷

Jagose, Queerliğin gücünü, "normatif olan her neyse ona itirazından" aldığını söyledi. Ona göre queer, "kendine dair anlayışın sınırsız olasılıklarını uyandıran" bir kavramdır.⁴⁸ Dahası queer teori sorunlu meseleleri çok daha karmaşık ve çetrefilli bir hale sokar. Sally J. Scholtz empatik bir şekilde bu noktanın altını çizmek için transeksüel evlilikler meselesinden bahsetti. Scholtz eğer evlilik bir erkekle bir kadın arasındaysa o zaman "eğer sadece üst beden ameliyatı olmuş, dişi jinitallerini tutan bir kadın, 'sıradan bir kadınla' evlenmek istediğinde" buna ne deriz diye sordu. "Bir kadınla evlenmek isteyen bir erkek mi sayılır? Yoksa bir kadınla evlenmek isteyen bir kadın mı?"⁴⁹

En derin düzeyde queer teorisinin başlıca öğretileri Ralph R. Smith'in belirttiği üzere beş tanedir:

- (1) özellikle ikiliye ve cinselliği betimleme işlevi taşıyorsa tüm kategoriler uydurmadır; (2) gerçeklik hakkındaki tüm iddialar toplumsal olarak inşa edilmiştir; (3) tüm insan davranışı metinsel anlamlandırmalar olarak okunabilir; (4) metinler, iktidar/bilgi uygulamaları olan ve gerektiği gibi analiz edildiğinde tarihsel olarak yerleştirilmiş düzenleme sistemleri içinde tahakküm ifşalarını ortaya koyan söylemler oluşturur; (5) ve tüm normallik ve sapkınlık kategorilerinin yıkılması, edebiyattan... diğer kültürel ifadeler kadar performatif metinlerin queer okumalarıyla en iyi şekilde başarılabılır.⁵⁰

47 Annamarie Jagose, "Queer Theory", Encyclopedia.com, 2005, <http://www.encyclopedia.com/history/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/queer-theory>

48 A.g.e.

49 Scholtz, *Feminism*, s. 121.

50 Ralph R. Smith, "Queer Theory, Gay Movements, and Political Communication", *Journal of Homosexuality* 44, no. 2-4 (2003): s. 345-348 (vurgu Smith'e ait).

Smith'in görüşleri üzerine düşünüldüğünde bir sonuca varılır –yani, queer kategorisini bu kadar güçlü kılanın, toplumun normal olarak gördüğü her şeyden sürekli sapmasıdır. *Leave It to Beaver* ve *Eight Is Enough* gibi aile durum komedilerinde olmayan her şeydir. Büyük ölçüde Smith ile uyumlu bir şekilde J. Jack Halberstam, doğduğunda dışı tayin edilen ama hayatını queer bir erkek olarak yaşayan queer bir birey olduğunu söyledi. Bağışlayıcı biri olan Halberstam, kız kardeşinin kendisine Jude ve pek çok yakınının ona Judith demesine aldırmadığını ifade etti. "Tuvalet sorunu" (transseksüel bireylerin doğumdaki toplumsal cinsiyetleri yerine seçtikleri toplumsal cinsiyetlerine göre tuvaletleri kullanması) konusundaki çalışmasıyla ünlü olan Halberstam, kullandığı tuvalet konusunda "denetlenmeyi" reddeder. Aynı zamanda Lady Gaga'yı, yirmi birinci yüzyılda cinsel ve toplumsal cinsiyet ifadesinin yönlerinin sembolü olarak kullanmasıyla da tanınır. Halberstam'a göre "Gaga Feminizminin" beş ilkesi vardır:

(1) bilgelik beklenmedik ve umulmadık olanda yatar; (2) dönüşüm kaçınılmazdır ama değişimin kanıtını gündelikte aramayın – etrafınıza bakın, çeperlere bakın, kıyıya köşeye bakın ve orada etkisini göreceksiniz; (3) karşı koyma açısından düşünün, buna göre davranın; (4) yaratıcı inançsızlıklar uygulayın; ve (5) Gaga Feminizmi taşkın, nezaketsiz, apansız, törpüleyici ve cesurdur.⁵¹

Özet bir çevrimiçi queer teori zaman tüneline, shmoop.com kronolojik olarak queer teorinin gelişimindeki başlıca adımları listeledi. Muhtemelen 1895'te klişe homoseksüelin Victoria dönemi "poster çocuğu" olan Oscar Wilde'ın duruşmalarıyla başladı: "kayıtsız, nükteli, entelektüel, süslü giyinen ve uzun saçlı" bir er kişi.⁵²

Oscar Wilde'ın duruşmalarından on yıl sonra, shmoop.com'a göre Sigmund Freud, Avrupa toplumunu "normal" insan cinselliğinin saf-

51 J. Jack Halberstam, *Gaga Feminism: Sex, Gender, and the End of Normal* (Boston: Beacon Press, 2005).

52 "Queer Theory Timeline", shmoop, <http://www.shmoop.com/queer-theory/timeline.html>, 1.

halarını yeniden düşünmeye zorlayan *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'yi⁵³ yayınladı. Altıncı Bölümde anlatıldığı üzere, oğlanlar annelerinden başka kadınları sevmeyi öğrenirken kızlar yeni bir yaşamın –bir bebeğin– yanı sıra bir erkeği, bilhassa bir penisi/ fallusu ve temsil ettiği tüm gücü elde etmek için annelerinin sevgisinden vazgeçerler.⁵⁴

shmoop.com'un zaman tünelinin bir sonraki durağı 1950'de Los Angeles'da, gey erkeklerle kadınlara sessiz sedasız bir araya gelerek birbirlerinin "sapkınlığıyla" kendilerini rahat hissettikleri özel alanlar sağlayan Mattachine Society'nin kurulmasıydı. Birbirleri sayesinde rahat eden gey bireyler, Allen Ginsberg'ün kendi homoseksüel kimliğini açık ederek, gri flanel takım elbiseli hetero erkeğin temsil ettiği her şeye –yani saygın "tamamen Amerikalı" heteroseksüel aileye– ateş püskürdüğü 1955 tarihli "Howl" [Uluma] adlı şiiri gibi edebi eserler ve şiirler yarattılar.⁵⁵

shmoop.com'a göre Ginsberg'ün uluması gey bireyleri, 1969'da Manhattan'daki Stonewall Ayaklanmaları sırasında yaptıkları gibi, Amerikan toplumunda dikkatleri daha da üzerlerine çekmeye sevk edecek kadar kuvvetliydi. Polis memurları (muhtemelen toplumun baskıcı güçlerinin sembolü) tarafından kışkırtılan gey barların patronları, görünüşe göre gey bireylerin toplanmasını engellemekten keyif alan "mavi üniformalılara" karşı koymaya başladı.⁵⁶

Ayrıca shmoop.com'a göre homoseksüellik, 1973'te Amerikan Psikiyatri Derneği'nin bunu akıl hastalıkları listesinden çıkarmasıyla sadece daha görünür olmakla kalmadı daha kabul edilebilir oldu. Bu tarihi gelişmeden sadece üç yıl sonra Michel Foucault, insan cinselliğiyle gerçekten ve dürüstçe yüzleşmek için toplumun, merkezinde yaşayanlardan çok sınırlarında yaşayanların merceğinden bakmak zorunda olduğunu öne sürdüğü kitabı *Cinselliğin Tarihi*'ni yayınladı.⁵⁷

Cinselliğin Tarihi, aynı türdeki diğer kitaplara nazaran "yaşlı, zengin, hetero, beyaz" erkekleri güçsüzleştirmeye çok daha fazla yaradı.

53 Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, (Eastford: Martino Fine Books, 2011) [Türkçesi: *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*, çev. Beyza Nur Doğan, İstanbul: Gece Kitablığı, 2017]

54 A.g.e., s. 1.

55 A.g.e., s. 1-2.

56 A.g.e., s. 2.

57 A.g.e., s. 2-3.

Ancak shmoop.com, homoseksüelleri Amerikan toplumunda tamamen görünür kılmak için 1980'lerdeki AIDS salgınının yaşanması gerektiğini belirtti. Zirveye ulaştığında çok sayıda gey erkek ve lezbiyen, eşcinsel olduklarını ifşa etmişlerdi. Bu hareket *Queer Nation*'ın yayınlamasıyla ve shmoop.com'a göre "*queer* ifadesini homofobiklerden alıp direnişin ateşli bir sembolüne dönüştüren" ACT UP grubunun ortaya çıkmasıyla 1990'larda da devam etti.⁵⁸ Queer olmak, kişinin kimlik(siz)liğinden gurur duyması demekti.⁵⁹

Queerler için bir başka önemli an shmoop.com'a göre 1990'da Judith Butler'ın *Cinsiyet Belası*'nın yayınlanmasıydı (bkz. Dokuzuncu Bölüm). Yıllar içerisinde Butler, queer toplulukta seçkin bir konum edildi. Herkesin açıkladığı toplumsal cinsiyetini ve cinselliğini sorguladı; keza Eve Kosofsky Sedgwick de. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*'da [Dolabın Epistemolojisi] "Queer teorisinin... insanların genellikle sakladıkları hakkında konuşmakla ilgili olduğunu" iddia eder.⁶⁰ shmoop.com'a göre Sedgwick "bir sessizlik lisanı olduğuna" inanır.

Bu, kodlarla konuşulduğunda veya giyim kuşamla bir şeyler ima edilmeye çalışıldığında ya da kimlik sorularına tepki gösterilme biçimleriyle ortaya çıkar. Ve dolabın kapıları ne kadar kapalı kalırsa içinde neler olduğuna ilişkin hikâyeler bir o kadar göz alıcı ve acayip haller alır.⁶¹

Feminist Queer Teoriye Yönelik Eleştiriler

Birinci Eleştiri: Queer Teori Bölücüdür

Queer teoriye yönelik eleştirilerden biri, queer politikaların farklılığı överek "bireyciliğe" ve "parçalanmaya" sebep olduğudur. Yorumcu David Gauntlet bu eleştirinin, "beyaz feministlerin sessiz kalmaları için siyah kadınlara söylediklerini" fazlasıyla arımsattığını söyledi.⁶²

58 A.g.e., s. 3.

59 A.g.e.

60 A.g.e., s. 3-4.

61 "Eve Sedgwick Quotes", shmoop, <http://www.shmoop.com/queer-theory/eve-sedgwick-quotes.html>, 2.

62 David Gauntlet, *Media, Gender, and Identity: An Introduction* (Londra: Psychology Press, 2002).

Her türden queer bireyin, özellikle trans bireylerin cinsel, sosyoekonomik, siyasi ve hukuki sorunlarına ilgi göstermenin vaki geldi de geçiyor bile. Gauntlet queer bireylerin, ebeveynlik haklarına yönelik tehditler, iş ve eğitimde sınırlı fırsatlar veya tuvalet kurallarının uygulanması yoluyla olsun diğer tüm insanlardan daha fazla ayrıncılığa maruz kaldıklarını belirtti.⁶³

İkinci Eleştiri: Queer Teori Çok Kolay Kurumsallaşmakta ve Normalleşmektedir

İlginç bir ayrıntı olarak, heteroseksüel bir kadın olmasına rağmen harikulade bir şekilde queer teori üreten Sedgwick, bu teorinin geleceği hakkındaki bazı çekincelerini dile getirdi. "Queer politika şimdiye dek siyasi faydalarından daha uzun ömürlü olmuş olabilir,"⁶⁴ – yani queer çalışma programlarında "kurumsallaşmış" ve "normalleşmiş" olabilir. Sedgwick queer teorinin yalnızca, "bölgesel değil, yerli ve geçici nitelikte fakat günümüz koşullarında hâlâ tasavvur edilemeyen bir gelecek hakkında düşünmek için siyasi bir strateji olarak, göndergesel olmamayı saklı tuttuğu sürece" fayda gösterebileceğini söyledi.⁶⁵

Bir başka deyişle queer teori her zaman shmoop.com'un hazırladığı türden sorular sormak zorundadır. Bunun örnekleri arasında şunlar yer alır:

Bir türün erkekleri her zaman gerçekten sert veya gerçekten yakışıklı, dişileriye her zaman çekingen, gösterişsiz ve sabırlı mıdır? Yerli Amerikan tarihi... ve trans bireyler toplumumuzun kültürel anlatılarının neresine uyar? Neden Batılı etnik gruplar Yerli Amerikalıların "iki ruhlu" –yani bedenlerinde hem erkeksi hem de kadınsı ruhun aynı anda yaşadığı, hem erkek hem de kadın giysileri giydikleri ve işlerini yaptıkları söylenen insanlar– dedikleri kişileri damgalar?⁶⁶

63 A.g.e.

64 Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990).

65 "Queer Theory Introduction", shmoop, <http://www.shmoop.com/queer-theory>, 4.

66 A.g.e.

Üçüncü Eleştiri: Queer Teorinin Feminist Düşünceyle Gelgitli bir İlişkisi Vardır

Sosyolog Suzanna Walters'ın görüşüne göre bazı queer kuramcılar, tıpkı heteroseksüeller gibi fazlasıyla uyumlu ve -örneğin yasal olarak evlenmeye hevesli- olduklarını göstermeye fazlasıyla meraklı oldukları gerekçesiyle gey erkeklerle ve lezbiyenlerle aralarına mesafe koymaya çalışmaktadır. Walters queer bireylerin, gey ve lezbiyenlerle aralarına mesafe koymalarını endişe verici buluyordu çünkü bu durum halihazırda marjinalleştirilmiş kişilerin gerçek hayatlarının üzerinde gezen, bir tür amorf "queer" idealden ileri geliyor gibi görünüyordu. Walters's göre "camp",* "drag"*** ve "cross-dressing"den*** bahsetmek iyi hoş olsa da bunlar feminist düşüncenin *raison d'être*'i değildir.⁶⁷ Her ne kadar Walters queer teorinin toplumsal cinsiyeti daha önce herkesin yaptığından daha güçlü bir şekilde sorgulama arzusunu onaylasa da aynı zamanda şunları söyledi:

Toplumsal cinsiyeti istikrarsızlaştırmak (veya hilesini görünür kılmak) onu yıkmakla aynı şey değildir. Hatta drag queen'lerin en son moda olabildiği bir kültürde, direnişin metalaştırılması tetikte bekleyen bir tehdittir. Dahası, feminizmi (veya lezbiyen teoriiyi) aşkın düşman olarak varsayan bir queer teori, gerçekten ayakbağı olacak bir queer teoridir.⁶⁸

Sonuç

Üçüncü dalga feminizmle queer teorinin pek çok ortak noktası vardır. Bunlar bireysel kimlik, insan deneyimi, cinsellik, bilgi ve politika hakkında kesişimsel düşünme biçimleridir. Hem üçüncü dalga feminizm

* Susan Sontag'ın 1964 yılında *Partisan Review*'da yayınlanan *Notes on "Camp"* adlı makalesinden hareketle, yapay ve abartılı olana duyulan sevgi olarak özetlenebilecek estetikizm tarzı. (ç.n.)

** Karşıt toplumsal cinsiyet performansı. (ç.n.)

*** Karşı cinsin kıyafetlerini giymek. (ç.n.)

67 Suzanna Danuta Walters, "From Here to Queer: Radical Feminism, Postmodernism, and the Lesbian Menace (or, Why Can't a Woman Be More like a Fag?)", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 21, no. 4 (yaz 1996): s. 866.

68 *A.g.e.*, s. 865.

hem de queer teori, geleneksel eril-dişi ikiliklerini aşar. Toplumsal cinsiyet kavramını ciddi bir sorgulamaya tabi tutar. Toplumsal cinsiyet artık her zamankinden çok bir "seçimdir". Toplumsal cinsiyet heteroseksüel bireylere, biseksüel bireylere, gey bireylere, transseksüel bireylere ve queer bireylere alan tanıyan açık uçlu bir sınıflandırma olduğundan, hususi kimliklerimizi nasıl şekillendirdiği üzerine düşünmenin önemli olduğuna inanıyoruz.

Tartışma Soruları

1. Kendinizi üçüncü dalga feminizmle özdeşleştiriyor musunuz? Eğer öyleyse neden?
2. "Sürtük Yürüyüşlerinin" kadınları gerçekten güçlendirdiğini düşünüyor musunuz?
3. Transeksüel bireylerin, aslen geleneksel toplumsal cinsiyetlerin (eril/dişi) biri veya diğeri için hazırlanmış tesisleri kullanmasına ve hizmetlere erişmesine izin verilmeli midir?
4. Tüm feministler trans bir kadını "gerçek" bir kadın olarak görür mü? Neden görür veya neden görmez?
5. "Dördüncü dalga" feminizm oluşum halinde midir yoksa feminizm ulaşabileceği son noktaya varmış mıdır? "Dördüncü dalga" bir feminizm nasıl olurdu?

Sonuç

Feminist Düşünce 1989'da ilk kez yayınlanmasından bu yana büyüyüp gelişmiştir. O dönemde hedef, niteliklerinden hiçbirini yargılamadan veya feministlerin her yaklaşımın her yönünü kabul etmeleri veya takdir etmeleri için ısrar etmeden, feminist düşüncenin geniş yelpazesini yakalamaktı. Genel program varlığını korusa da, bu edisyonda çağdaş feminizmin, ikinci dalga feminist düşüncenin büyük bölümünü niteleyen evrenselci, özcü, neoliberal, Avrupa merkezli düşünüşü reddetmeye odaklanmasını vurgulamaya çalıştık. Feminizm kadınlara ve kadınlara yönelik baskıya (cinsiyetçilik) odaklanmayı sürdürürken özellikle beyaz olmayan kadın feministler ve üçüncü dalga feministler, dünyadaki şiddetin farklı biçimlerinden –heteroseksizm, ırkçılık, sınıfçılık, sömürgecilik, sakat ayrımcılığı, türçülük vb.– mustarip kişileri bilinçli olarak kapsamaktadır. O halde gördüğümüz üzere çağdaş feminizm temelde ırk, sınıf, sakatlık, statü, toplumsal cinsiyet kimliği, cinsellik ve diğer marjinalleştirilmiş, baskı altındaki, zaptedilmiş kimlik şekillendiricilerin sınırlarını aşan kesişimsel baskıyı ele almakla ilgilidir.

1960'larda ve 1970'lerde kimi feministlerin –cinsiyetçilik ve sınıfçılık güçlerinin kapitalist ataerkil bir düzende nasıl iç içe geçtiğini ve "kadınların alanının" nasıl hem üremedeki hem de üretimdeki rolleriyle belirlendiğini göstermesi dolayısıyla– Marksist/sosyalist feminizmin en kapsayıcı feminizm biçimi olduğunu düşündükleri bir dönem oldu. Son dönemlerde kimi feministler ekofeminizmin, insan olmayan hayvanlar da dahil doğanın tamamını kucakladığından en kapsayıcı feminizm biçimi olduğuna inanıyordu. Çağdaş feministlerse kapsayıcılığı kendi başına feminist düşüncenin temel amacı olarak görmezler. Daha ziyade onlara göre feminizmin asıl işi, özellikle sistemik ve kurumsal iktidar yapıları tarafından tarihsel olarak dikkate alınmayan kadınların fikirlerinde, eylemlerinde ve hayatlarında kendini gösteren, insana yönelik baskı sorununu ele almaya devam etmektir.

Çağdaş feministler için tüm demografilerden kadınların karşı karşıya olduğu sorunlara odaklanmak önemlidir. Kuşkusuz bu sorunlar dünya genelinde değişiklik gösterdikçe, feminist meseleler de değişecektir. Hatta bu demografik kayma, beyaz olmayan kadınlar kendi adlarına konuşmakta ve meselelerini ön plana taşımakta giderek daha fazla ısrar ederken halihazırda vuku bulmaktadır.

Her ne kadar kadınların statüsü ve erkeklerle eşitliği çok çeşitli topluluklarda artmış olsa da, hümanizmin veya postfeminizmin feminist düşüncenin gelişiminin yerini almasının zamanının geldiğini düşünüyoruz. Kadınlar bir bütün olarak ABD’de ve diğer pek çok gelişmiş ülkede, elli, hatta yirmi beş yıl öncesine göre daha eşit ve daha özgür olsalar da, mevcut veriler halen erkeklerin kazandığı her bir dolara karşılık yaklaşık yetmiş dokuz sent kazandıklarını; halen ev işlerinin, çocuk bakımı ve yaşlı bakımının orantısız bir bölümünü yaptıklarını ve halen cam tavanla karşılaştıklarını göstermektedir. Ayrıca kadına yönelik şiddet halen, artık aile içi şiddetin kadınların zarar görmesinin başlıca sebebi olarak kabul edildiği gerçeğinin kanıtladığı üzere, ırk, sınıf ve sosyoekonomik statüyü aşan dünya çapında bir sorundur.¹ Ayrıca ABD’deki beyaz olmayan kadınlar kurumsallaşmış ve kesişimsel baskı ve marjinalleştirmenin sonuçlarından mustarip olmaya devam etmektedir ve dünya çapında kadınlar –özellikle gelişmekte olan ülkelerdeki beyaz olmayan kadınlar– on dokuzuncu yüzyılın başında birinci dalga Amerikalı feministleri zorlayanlardan çok daha baskıcı koşullarda yaşamaktadır.

Dolayısıyla bizim görüşümüze göre, ikinci ile üçüncü dalga feministler arasında arabuluculuk yapmaya çok uğraşan feminist Christine Di Stefano, bu sorunları çözmek adına feministlerin, kadınlar için “toplumsal cinsiyet henüz tam olarak anlayamadığımız şekillerde temeldir... artık meşrulaştırıcı farklılık örtüsü olma iddiasında bulunmuyor olsa dahi ‘fark yaratan bir farklılık’ görevi gördüğü” inancına tutunmaları gerektiğine işaret ettiğinde bir şeyin farkındaydı.

1 *United States v. Morrison*, 529 US 598, 31 (2000).

Küçülen kadın figürü belki çağdaş teori içinde en iyi şekilde bir çıkmaz sokak olarak kavranabilir veya işlev görebilir: tamamen görmezden gelmek onu unutmaya ve böylece ondan geriye kalanı kaybetme riski taşıdığından mütemadiyen dönmek zorunda olduğumuz tekrarlayan bir paradoks, soru, çıkmaz veya kör nokta olarak.²

Bizim bakış açımıza göre kadınlar *kadınlar* olarak vardır. Ve bu bilgi çağdaş feministlerden, kadınların farklılıklarında –özellikle imtiyaz açısından farklılıklarında– bir hükme varılması çağrısı ve talebi görmelerini istememizi gerektirir. Bazı kadınlar bu kadar güçlüyken diğerlerinin böylesine güçsüz olmaya devam etmesi “hiç adil değildir” (ki bu durum temel feminist eşitlik çağrısını ihlal eder). Bu açıdan anlaşıldığında üçüncü dalga feministlerin daha yapacak çok işleri vardır – öyle ki dördüncü dalga feminizmi sabırsızlıkla bekliyoruz. Kadınlar hakkında şimdiye kadar ne düşünülmüş olduğunu kolektif manada yeniden düşünmek görevlerimizden biri ama asıl zorluğumuz, tüm çeşitliliğiyle kadınlar hakkındaki yeni düşünceleri tüm açıklığıyla kavramaktır.

2 Christine Di Stephano, “Dilemmas of Difference”, *Feminism/Postmodernism* içinde, ed. Linda J. Nicholson (New York: Routledge, 1990), s. 63–82.

Kaynakça

Bölüm 1: Liberal Feminizm

Kavramsal Kökenleri

- Abbey, Ruth. "Back Toward a Comprehensive Liberalism? Justice as Fairness, Gender, and Families." *Political Theory* 35 (2007): 5–28.
- Baehr, Amy R. "Liberal Feminism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Kapsamlı bir şekilde genişletilmiş. Stanford, CA: Stanford Center for the Study of Language and Information, 2013. <http://www.cal.stanford.edu/groups/stanford> adresinden ulaşılabilir.
- , ed. *Varieties of Feminist Liberalism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004.
- Berlin, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. Oxford, BK: Clarendon Press, 1961.
- Brennan, Teresa ve Carole Pateman. "'Mere Auxiliaries to the Commonwealth': Women and the Origins of Liberalism." *Political Studies* 27, no. 2 (Haziran 1979): 183–200.
- Brockett, L. P. *Woman: Her Rights, Wrongs, Privileges, and Responsibilities*. 1869. Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1970.
- Dicker, Rory C. *A History of U.S. Feminisms*. Berkeley, CA: Seal Press, 2008.
- Donovan, Josephine. *Feminist Theory*. 4. edisyon. Londra: Continuum, 2012.
- Dworkin, Ronald. "Liberalism." In *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, 113–134. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Freedman, Estelle. *The Essential Feminist Reader*. New York: Modern Library, 2007.
- Gutmann, Amy. *Liberal Equality*. New York: Cambridge University Press, 1980.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Kensingler, Loretta. "(In) Quest of Liberal Feminism." *Hypatia* 12 (1997): 178–197.
- Nussbaum, Martha. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- Sabrosky, Judith A. *From Rationality to Liberation*. Westport, CT: Greenwood Press, 1979.
- Scott, Joan W. "Feminism's History." *Journal of Women's History* 16, no. 2 (2004): 10–28.
- Strauss, Leo. *Liberalism: Ancient and Modern*. New York: Basic Books, 1968.

"Birinci Dalga"dan Önce: Eğitimde Eşitlik

- Botting, Eileen Hunt. *Family Feuds: Wollstonecraft, Burke, and Rousseau on the Transformation of the Family*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Butler, Melissa A. "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy." *American Political Science Review* 72, no. 1 (1978): 135–150.
- Clark, Lorenn M. G. "Women and Locke: Who Owns the Apples in the Garden of Eden?" *The Sexism of Social and Political Theory* içinde, ed. Lorenn M. B. Clark ve Lydia Lange. Toronto: University of Toronto Press, 1979.

- Engster, Daniel. "Mary Wollstonecraft's Nurturing Liberalism: Between an Ethics of Justice and Care." *American Political Science Review* 95 (1995): 577–585.
- Gerson, Gal. "Liberal Feminism: Individuality and Oppositions in Wollstonecraft and Mill." *Political Studies* 50 (2002): 794–810.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. çev. H. J. Paton. New York: Harper Torchbooks, 1958.
- Martin, Jane Roland. *Reclaiming a Conversation: The Ideal of the Educated Woman*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile*. Çev. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.
- Wollstonecraft, Mary. *Memoirs of Mary Wollstonecraft*. Ed. W. Clark Durant. New York: Gordon Press, 1972.
- . *A Vindication of the Rights of Woman*. Ed. Carol H. Poston. New York: W. W. Norton, 1975.

"Birinci Dalga" Liberal Feminizm: Eşit Özgürlük ve Oy Hakkı

- Adams, Katherine H. ve Michael L. Keene. *Alice Paul and the American Suffrage Campaign*. Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- Baker, Jean H. *Sisters: The Lives of America's Suffragists*. New York: Hill and Wang, 2006.
- Donner, Wendy. "John Stuart Mill's Liberal Feminism." *Philosophical Studies* 69 (1993): 155–166.
- Du Bois, Ellen Carol, ed. *Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony: Correspondence, Writings, Speeches*. New York: Schocken Books, 1981.
- Evans, Sara M. *Born for Liberty: A History of Women*. New York: Free Press Paperbacks, 2005.
- Flexner, Eleanor. *Century of Struggle: The Woman's Rights Movement in the United States*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1975.
- Fuller, Margaret. *Woman in the Nineteenth Century*. New York: W. W. Norton, 1971.
- Gordon, Ann D. ve Bettye Collier-Thomas, ed. *African American Women and the Vote, 1837–1965*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1997.
- , ed. *The Selected Papers of Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1997.
- Grimké, Sarah. *Letters on "The Equality of the Sexes" and "The Condition of Woman"*. New York: Burt Franklin, 1970.
- Gurko, Miriam. *The Ladies of Seneca Falls: The Birth of the Woman's Rights Movement*. New York: Schocken Books, 1976.
- Hannam, June. *International Encyclopedia of Women's Suffrage*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2000.
- Harper, Ida Husted, ed. *History of Woman Suffrage*. Cilt 5. New York: National American Woman Suffrage Association, 1922.
- Hole, Judith ve Ellen Levine, *Rebirth of Feminism*. New York: Quadrangle Books, 1971.
- Jacobs, Jo Ellen, ed. *The Complete Works of Harriet Taylor Mill*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- . *The Voice of Harriet Taylor Mill*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

- Krouse, Richard. "Mill and Marx on Marriage, Divorce, and the Family." *Social Concept* 1, no. 2 (Eylül 1983): 36–75.
- Mill, John Stewart. "The Subjection of Women." *Essays on Sex Equality* içinde, John Stuart Mill ve Harriet Taylor Mill. Ed. Alice S. Rossi. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Rossi, Alice S. "Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill." *Essays on Sex Equality* içinde, John Stuart Mill ve Harriet Taylor Mill. Ed. Alice S. Rossi. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- "Seneca Falls Declaration of Sentiments and Resolutions (1848)." *Feminism: The Essential Historical Writings* içinde, ed. Miriam Schneir. New York: Random House, 1972.
- Smith, G. W. "J. S. Mill on What We Don't Know About Women." *Utilitas: A Journal of Utilitarian Studies* 12 (2002): 41–61.
- Stanton, Elizabeth Cady. "Address to the New York State Legislature." *Feminism: The Essential Historical Writings* içinde, ed. Miriam Schneir. New York: Vintage Books, 1994.
- Stanton, Elizabeth Cady, Susan B. Anthony ve Matilda Joselyn Gage, ed. *History of Woman Suffrage*. Cilt 1: 1848–1861. New York: Fowler and Wells, 1881.
- Yeniden basım New York: Arno Press, 1969.
- Ten, C. L. "Reviewed Work: The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy by Wendy Donner." *Canadian Journal of Philosophy* 24, no. 2 (Haziran 1994): 327–335.
- Walton, Mary. *A Woman's Crusade: Alice Paul and the Battle for the Ballot*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

"İkinci Dalga" Liberal Feminizm: Eşit Haklar

- Ackerman, Bruce. "Political Liberalisms." *Journal of Philosophy* 91, no. 7 (1994): 364–386.
- Carden, Maren Lockwood. *The New Feminist Movement*. New York: Russell Sage Foundation, 1974.
- Collins, Gail. *When Everything Changed: The Amazing Journey of American Women from 1960 to the Present*. New York: Little, Brown and Company, 2009.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- Evans, Judith. *Feminist Theory Today: An Introduction to Second-Wave Feminism*. Londra: Sage, 1995.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: Dell, 1974.
- Gheaus, Anca. "Gender Justice." *Journal of Ethics and Social Philosophy* 6 (2012): 1–24.
- Ireland, Patricia. "The State of NOW." *Ms.* (Temmuz/Ağustos 1992): 24–27.
- Kanowitz, Leo. *Women and the Law: The Unfinished Revolution*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1969.w
- Kirp, David L., Mark Gayudoff ve Marleen Strong Franks. *Gender Justice*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- MacLean, Nancy. *The American Women's Movement, 1945–2000: A Brief History with Documents*. Boston: Bedford/St. Martin's, 2008.
- Mayeri, Serena. *Reasoning from Race: Feminism, Law, and the Civil Rights Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

- Mendes, Kaitlynn. *Feminism in the News: Representations of the Women's Movement Since the 1960s*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- "NOW Bill of Rights." *Sisterhood Is Powerful* içinde, ed. Robin Morgan. New York: Random House, 1970.
- Nussbaum, Martha. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Reich, Robert ve Debra Satz, ed. *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Rossi, Alice. "Equality Between the Sexes: An Immodest Proposal." *Daedalus* 93, no. 2 (1964): 607-652.
- Sterba, James. "Feminism Has Not Discriminated Against Men." *Does Feminism Discriminate Against Men? A Debate* içinde, ed. Warren Farrell ve James Sterba. New York: Oxford University Press, 2007.
- Strossen, Nadine. "The American Civil Liberties Union and Women's Rights." *New York University Law Review* 66 (1961): 1940-1961.
- Thomas, Tracy A. ve Tracey Jean Boisseau, ed. *Feminist Legal History: Essays on Women and the Law*. New York: New York University Press, 2011.
- "Üçüncü Dalga" Liberal Feminizme Doğru:
Aynılığa Karşı Farklılık, Eşitlikçilik ve Kesişimsellik**
- Andrews, Elizabeth S. "What Is the Point of Equality?." *Ethics* 109 (Ocak 1999): 287-337.
- . *Women in the Front Line*. New York: Amnesty International Publications, 1991.
- August, Louise. "It Isn't Over: The Continuing Under-Representation of Female Faculty." Association for Institutional Research'de yapılan sunum, Chicago, Illinois, Mayıs 2006.
- Baehr, Amy R. "Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls, and Habermas." *Hypatia* 11, no. 1 (kış 1996): 49-66.
- Benatar, David. "The Second Sexism." *Social Theory and Practice* 29 (2003): 177-210.
- Bryson, Valerie. *Feminist Debates: Issues of Theory and Political Practice*. New York: New York University Press, 1999.
- Card, Robert F. "Gender, Justice Within the Family, and the Commitments of Rawlsian Liberalism." *Public Affairs Quarterly* 15 (1999): 155-171.
- , ed. *On Feminist Ethics and Politics*. Lawrence: University Press of Kansas, 1999.
- Cudd, Ann. "The Paradox of Liberal Feminism: Preference, Rationality, and Oppression." *Varieties of Feminist Liberalism* içinde, ed. Amy R. Baehr, 37-62. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004.
- Eisenstein, Zillah R. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Boston: Northeastern University Press, 1986.
- Feldman, Gayle. "Women Are Different." *Self* (Temmuz 1997): 105-108, 154. Ford, Lynne E. *Women and Politics: The Pursuit of Equality*. 3. edisyon. Boston: Wadsworth, 2011.
- Friedan, Betty. *The Fountain of Age*. New York: Simon & Schuster, 1993.
- . *The Second Stage*. New York: Summit Books, 1981.
- Jensen, Pamela Grande, ed. *Finding a New Feminism: Rethinking the Woman Question for Liberal Democracy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.

- Kornblut, Anne E. *Notes from the Cracked Ceiling: Hillary Clinton, Sarah Palin, and What It Will Take for a Woman to Win*. New York: Crown Publishers, 2009.
- Krook, Mona Lena ve Sarah Childs, ed. *Women, Gender, and Politics: A Reader*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Lawless, Jennifer L. ve Richard L. Fox. *It Still Takes a Candidate: Why Women Don't Run for Office*. 2. edisyon. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Lemon, J. "Political Theory and Social Criticism." *Politica* 20, no. 2 (2001): 111–118.
- MacLean, Douglas ve Claudia Mills. *Liberalism Reconsidered*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Morgan, Robin. "Light Bulbs, Radishes and the Politics of the 21st Century." *Radically Speaking: Feminism Reclaimed* içinde, ed. Diane Bell ve Renate Klein. Kuzey Melbourne, Avustralya: Spinifex, 1996.
- Nash, Kate. "Feminism and Contemporary Liberal Citizenship: The Undecidability of 'Women.'" *Citizenship Studies* 5, no. 3 (2001): 255–268.
- Nussbaum, Martha C. "The Future of Feminist Liberalism." *Varieties of Feminist Liberalism* içinde, ed. Amy R. Baehr. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004.
- Nye, Andrea. *Feminist Theory and the Philosophies of Man*. New York: Routledge, 1989.
- Okin, Susan Moller. "'Forty Acres and a Mule' for Women: Rawlsism and Feminism." *Politics, Philosophy and Economics* 4 (1998): 223–248.
- . *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- Pearsall, Marilyn, ed. *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- Reich, Robert ve Debra Satz, ed. *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Richards, Janet Radcliffe. *The Skeptical Feminist*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Schneider, Elizabeth M. ve Stephanie M. Wildman. *Women and the Law: Stories*. New York: Thomson Reuters/Foundation Press, 2011.
- Smith, Andrew F. "Closer but Still No Cigar: On the Inadequacy of Rawls's Reply to Okin's 'Political Liberalism, Justice and Gender.'" *Social Theory and Practice* 30, no. 1 (2004): 59–71.
- Sterba, James. "Feminism Has Not Discriminated Against Men." *Does Feminism Discriminate Against Men? A Debate* içinde, ed. Warren Farrell ve James P. Sterba. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Stopler, Gila. "Gender Construction and the Limits of Liberal Equality." *Texas Journal of Women and the Law* 15 (2005): 44–78.
- Strossen, Nadine. "Fighting Big Sister for Liberty and Equality." *New York Law School Law Review* 30 (1993): 7–8.

Liberal Feminizme Yönelik Eleştiriler

- Abbey, Ruth. *The Return of Feminist Liberalism*. Montreal: McGill-Queens University Press, 2011.
- Amos, Valerie ve Pratibha Parmar. "Challenging Liberal Feminism." *Feminist Review* 17 (1984): 3–19.

- Arnell, Barbara. *Politics and Feminism*. Oxford, BK: Blackwell Press, 1999.
- Butler, Judith ve Joan W. Scott. *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, 1992.
- Card, Claudia. "The L Word and the F Word." *Hypatia* 21, no. 2 (2006): 223–229. Elshtain, Jean Bethke. "Feminism, Family and Community." *Dissent* 29 (sonbahar 1982): 442–459.
- . *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Epstein, Barbara. *The Successes and Failures of Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press, 2002.
- Fox-Genovese, Elizabeth. *Feminism Without Illusions: A Critique of Individualism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991.
- Frazer, Elizabeth ve Nicola Lacey. *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal Communitarian Debate*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- Friedan, Betty. "Betty Friedan Critiques Feminism and Calls for New Directions." *New York Times Magazine*, 5 Temmuz 1981.
- Groenhout, Ruth E. "Essentialist Challenges to Liberal Feminism." *Social Theory and Practice* 28, no. 1 (Ocak 2002): 51–95.
- Higgins, Tracy E. "Gender Why Feminists Can't (or Shouldn't) Be Liberals." *Fordham Law Review* 72 (2004): 1629.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Jensen, Pamela Grande, ed. *Finding a New Feminism: Rethinking the Woman Question for Liberal Democracy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.
- Johnson, Pauline. *Feminism as Radical Humanism*. Boulder: CO, Westview, 1994.
- Klausen, Jytte ve Charles S. Maier, ed. *Has Liberalism Failed Women? Assuring Equal Representation in Europe and the United States*. New York: Palgrave, 2001.
- Lay, Kathy ve James G. Dalsey. "A Critique of Feminist Theory." *Advances in Social Work* 8, no. 1 (2007): 49–61.
- Pateman, Carole. *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Phillips, Anne. "Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?." *Constellations* 8, no. 2 (2001): 250.
- Sandel, Michael J., ed. *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press, 1984.
- Saul, Jennifer Mather. *Feminism: Issues and Arguments*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Schaeffer, Denise. "Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon." *American Political Science Review* 95, no. 3 (Eylül 2001): 699–708.
- Schwartzman, Lisa H. *Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2010.
- Stacey, Judith. "The New Conservative Feminism." *Feminist Studies* 9, no. 3 (sonbahar 1983): 559–583.
- Stafford, William. "Is Mill's 'Liberal' Feminism 'Masculinist'?." *Journal of Political Ideologies* 9, no. 2 (Haziran 2004): 159–179.

- Tomasi, John. "Can Feminism Be Liberated from Governmentalism?." *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin* içinde, ed. Robert Reich ve Debra Satz. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Venker, Suzanne ve Phyllis Schlafly. *The Flipside of Feminism: What Conservative Women Know—and Men Can't Say*. Washington, DC: WND Books, 2011.
- Wendell, Susan. "A (Qualified) Defense of Liberal Feminism." *Hypatia* 2, no. 2 (yaz 1987): 66.
- Wolf, Christopher. *Liberalism at the Crossroad: An Introduction to Contemporary Political Theory and Its Critics*. 2. edisyon. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004.

Bölüm 2: Radikal Feminizm

Genel Olarak Radikal-Liberter ve Radikal-Kültürel Feminizm

- Alcoff, Linda. "Cultural Feminism Versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13, no. 3 (ilkbahar 1988): 405–436.
- Bell, Diane ve Renate Klein. *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*. Kuzey Melbourne, Avustralya: Spinifex, 1996.
- Card, Claudia. "Radicalesbianfeminist Theory." *Hypatia* 13, no. 1 (1998): 206–213.
- Crow, Barbara A. *Radical Feminism: A Documentary Reader*. New York: New York University Press, 2000.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- . *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.
- . *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Londra: Women's Press Ltd. 2001.
- Dubriwny, Tasha N. "Consciousness-Raising as Collective Rhetoric: The Articulation of Experience in the Redstockings' Abortion Speak-Out of 1969." *Quarterly Journal of Speech* 91, no. 4 (Kasım 2005): 395–422.
- Echols, Alice. *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- . "The New Feminism of Yin and Yang." *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* içinde, ed. Ann Snitow, Christine Stansell ve Sharon Thompson. New York: Monthly Review Press, 1983.
- Eisenstein, Hester. *Contemporary Feminist Thought*. Boston: G. K. Hall, 1983.
- Eliot, Lise. *Pink Brain, Blue Brain: How Small Differences Grow into Troublesome Gaps—and What We Can Do About It*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2009.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1970.
- French, Marilyn. *Beyond Power: On Women, Men, and Morals*. New York: Summit Books, 1985.
- Goldberg, Michelle. "What Is a Woman? The Dispute Between Radical Feminism and Transgenderism." *New Yorker*, 4 Ağustos, 2014, 1–13.

- Hirsch, Marianne ve Evelyn Fox Keller. *Conflicts in Feminism*. New York: Routledge, 1990.
- Hole, Judith ve Ellen Levine. *Rebirth of Feminism*. New York: Quadrangle Books, 1971.
- Jaggar, Alison M. ve Paula S. Rothenberg, ed. *Feminist Frameworks*. New York: McGraw-Hill, 1984.
- Klein, Renate ve Deborah Lynn Steinberg. *Radical Voices: A Decade of Feminist Resistance from Women's Studies International Forum*. New York: Pergamon Press, 1989.
- Koedt, Anne, Ellen Levine ve Anita Rapone, ed. *Radical Feminism*. New York: Quadrangle, 1973.
- Lindsay, Robert. "Define Gender Feminism and Radical Feminism." *Beyond Highbrow*, 12 Temmuz 2012, <https://robertlindsay.wordpress.com/2012/07/21/define-gender-feminism-and-radical-feminism>.
- Mandell, Nancy. *Feminist Issues: Race, Class, and Sexuality*. Scarborough, Ontario: Prentice Hall, 1995.
- Morey-Gaines, Ann-Janine. "Metaphor and Radical Feminism: Some Cautionary Comments on Mary Daly's *Gyn/Ecology*." *Soundings* 65, no. 3 (sonbahar 1982): 347-348.
- Napikoski, Linda. "New York Radical Women." *Women's History*, http://womenshistory.about.com/od/feminism/a/new_york_radical_women.htm.
- Rhodes, Jacqueline. *Radical Feminism, Writing, and Critical Agency*. New York: State University of New York Press, 2005.
- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women." *Toward an Anthropology of Women* içinde, ed. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Thompson, Denise. *Radical Feminism Today*. Londra: Sage Publishing, 2001.
- Whittier, Nancy. *Feminist Generations: The Persistence of the Radical Feminist Movement*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

Radikal-Liberter ile Radikal-Kültürel Feministler Arasındaki Tartışmalar

CİNSELLİK

- Bushnell, Dana E., ed. "Nagging" *Questions: Feminist Ethics in Everyday Life*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995.
- Coward, Rosalind. *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Dworkin, Andrea. *Letters from a War Zone*. Brooklyn, NY: Lawrence Hill Books, 1993.
- . *Our Blood: Prophecies and Discourses on Sexual Politics*. New York: G. Putnam, 1981.
- . *Right-Wing Women*. New York: Coward-McCann, 1983.
- . *Woman Hating: A Radical Look at Sexuality*. New York: E. Dutton, 1974.
- Echols, Alice. "The Taming of the Id." *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* içinde, ed. Carole S. Vance. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Epstein, Cynthia Fuchs. *A Woman's Place*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- Frye, Marilyn. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1983.
- Linden, Robin Ruth, Darlene R. Pagano, Diana E. H. Russell ve Susan Leigh Star, ed. *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*. East Palo Alto, CA: Frog in the Well Press, 1982.

- MacKinnon, Catharine A., ed. *Women's Lives, Men's Laws*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. Garden City, NY: Doubleday, 1970.
- Redstockings, ed. *Feminist Revolution*. New York: Random House, 1975.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* içinde, ed. Carole S. Vance. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Shafer, Carolyn M. ve Marilyn Frye. "Rape and Respect." *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy* içinde, ed. Marilyn Pearsall. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- Shulman, Alix Kates. "Sex and Power: Sexual Bases of Radical Feminism." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no. 4 (yaz 1980): 590-604.
- Smart, Carol ve Barry Smart, ed. *Women, Sexuality, and Social Control*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Stein, Arlene. *Shameless: Sexual Dissidence in American Culture*. New York: New York University Press, 2006.
- Valenti, Jessica. *He's a Stud, She's a Slut, and 49 Other Double Standards Every Woman Should Know*. Berkeley, CA: Seal Press, 2008.
- Vance, Carole S., ed. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.

PORNOGRAFI VE FÜHUŞ

- Assiter, Alison. *Pornography, Feminism, and the Individual*. Londra: Pluto Press, 1991.
- Attwood, Feona. "Pornography and Objectification." *Feminist Media Studies* 4, no. 1 (Mart 2004): 7-19.
- Bazon, Emily. "Should Prostitution Be a Crime?" *New York Times Magazine*, Mayıs 8, 2016, 34-43, 55-57.
- Berger, Ronald J., Patricia Searles ve Charles E. Cottle. *Feminism and Pornography*. New York: Praeger Publishers, 1991.
- Blakely, Mary Kay. "Is One Woman's Sexuality Another Woman's Pornography?" *Ms.* (Nisan 1985): 37-47.
- Brison, Susan J. "Contentious Freedom: Sex Work and Social Construction." *Hypatia* 21, no. 4 (sonbahar 2006): 192-200.
- Bronstein, Carolyn. *Battling Pornography: The American Feminist Anti-pornography Movement, 1976-1986*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Chancer, Lynn S. *Reconcilable Differences: Confronting Beauty, Pornography, and the Future of Feminism*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Ciclitira, Karen. "Pornography, Women and Feminism: Between Pleasure and Politics." *Sexualities* 7, no. 3 (Ağustos 2004): 281-301.
- Cornell, Drucilla. *Feminism and Pornography*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Donnerstein, Edward. *The Question of Pornography: Research Findings and Policy Implications*. New York: Free Press, 1987.
- Dworkin, Andrea. *Pornography: Men Possessing Women*. New York: Perigee Books, 1981.
- . "Pornography's 'Exquisite Volunteers.'" *Ms.* (Mart 1981).

- English, Deirdre. *The Politics of Porn: Can Feminists Walk the Line?* San Francisco, CA: Henry Schipper, 1980.
- Griffin, Susan. *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*. New York: Harper & Row, 1981.
- Itzin, Catherine, ed. *Pornography: Women, Violence, and Civil Liberties*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- KaeLyn. "Feminist Porn: Sex, Consent, and Getting Off." *Feministe*, 23 Temmuz 2008, <http://www.feministe.us/blog/archives/2008/07/23/feminist-porn-sex-consent-and-getting-off>.
- Klein, Dorrie. "Violence Against Women: Some Considerations Regarding Its Causes and Elimination." *Crime and Delinquency* 27 (Ocak 1981): 64–80.
- Lederer, Laura, ed. *Take Back the Night: Women on Pornography*. New York: William Morrow, 1980.
- Long, Julia. *Anti-porn: The Resurgence of Anti-pornography Feminism*. Londra: Zed Books, 2012.
- MacKinnon, Catharine A. "Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8, no. 4 (yaz 1983): 635–658.
- . "Francis Biddle's Sister: Pornography, Civil Rights, and Speech." *Feminism Unmodified: Disclosures on Life and Law* içinde. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Malamuth, Neil ve Edward Donnerstein. *Pornography and Sexual Aggression*. New York: Academic Press, 1984.
- McCarthy, Sarah J. "Pornography, Rape, and the Cult of Macho." *Humanist* 40, no. 5 (Eylül/Ekim 1980): 11–20.
- Newland, Laura. "Not for Sale: Feminists Resisting Prostitution and Pornography." *Off Our Backs* 35, no. 7 (Ağustos 2005): 30.
- Richards, David A. J. "Commercial Sex and the Rights of the Person: A Moral Argument for the Decriminalization of Prostitution." *University of Pennsylvania Law Review* 127 (Mayıs 1979): 1233.
- Rodgers, Gillian ve Elizabeth Wilson, ed. *Pornography and Feminism: The Case Against Censorship*. Londra: Lawrence & Wishart, 1991.
- Rosenbreet, Charles ve Barbara J. Puriente. "The Prostitution of the Criminal Law." *American Cultural Law Review* 11 (kış 1973): 373.
- Sabo, Anne. *After Pornified: How Women Are Transforming Pornography and Why It Really Matters*. Alresford, BK: Zero Books, 2012.
- Segal, Lynne. *Sex Exposed: Sexuality and the Pornography Debate*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 1993.
- Sharpe, Laurie. "Feminist Perspectives on Sex Markets: Pornography." *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Stanford, CA: Stanford Center for the Study of Language and Information, 2013.
- Soble, Alan. *Pornography: Marxism, Feminism, and the Future of Sexuality*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

- . *Pornography, Sex, and Feminism*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2002.
- Strossen, Nadine. *Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Rights*. New York: New York University Press, 2000.
- Taylor, Stuart, Jr. "Pornography Foes Lose New Weapons in Supreme Court." *New York Times*, 25 Şubat 1986, 1.
- Tong, Rosemarie. *Women, Sex, and the Law*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.
- Tyler, Meagan. *Selling Sex Short: The Pornographic and Sexological Construction of Women's Sexuality in the West*. Newcastle upon Tyne, BK: Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- Walkowitz, Judith R. "The Politics of Prostitution." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no. 1 (sonbahar 1980): 128.

DOĞAL ÜREMeye KARŞI YAPAY ÜREME

- "A Surrogate's Story of Loving and Losing." *U.S. News & World Report*, 6 Haziran 1983, 12.
- Adams, Alice. *Reproducing the Womb: Images of Childbirth in Science, Feminist Theory, and Literature*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.
- Atwood, Margaret. *The Handmaid's Tale*. New York: Fawcett Crest Books, 1985.
- Baruch, Elaine, Amadeo D' Adamo ve Joni Seager, ed. *Embryos, Ethics, and Women's Rights: Exploring the New Reproductive Technologies*. New York: Harrington Park Press, 1988.
- Brakman, Sarah-Vaughan ve Sally J. Scholz. "Adoption, ART, and a Re-conception of the Maternal Body: Toward Embodied Maternity." *Hypatia* 21, no. 1 (kış 2006): 54–77.
- Corea, Gena. "Egg Snatchers." *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* İçinde, ed. Rita Arditti, Renate Duelli Klein ve Shelley Minden. Londra: Pandora Press, 1984.
- . *The Mother Machine: Reproduction Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. New York: Harper & Row, 1985.
- Crossley, Mary. "Dimensions of Equality in Regulating Assisted Reproductive Technologies." *Journal of Gender, Race, and Justice* 9, no. 2 (kış 2005): 273.
- Dresser, Rebecca. "Regulating Assisted Reproduction." *Hastings Center Report* 30 (2000).
- Dworkin, Andrea. *Right-Wing Women*. New York: Coward-McCann, 1983.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1970.
- Goldberg, Michelle. *The Means of Reproduction: Sex, Power, and the Future of the World*. New York: Penguin Press, 2009.
- Goslinga-Roy, Gillian M. "Body Boundaries, Fiction of the Female Self: An Ethnographic Perspective on Power, Feminism, and the Reproductive Technologies." *Feminist Studies* 26, no. 1 (ilkbahar 2000): 113–141.
- Makus, Ingrid. *Women, Politics, and Reproduction: The Liberal Legacy*. Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- Moore, Lisa Jean. *Sperm Counts: Overcome by Man's Most Precious Fluid*. New York: New York University Press, 2007.
- Naff, Clay Farris, ed. *Reproductive Technology*. Farmington Hills, MI: Greenhaven Press, 2006.
- O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.

- Overall, Christine. "Access to In Vitro Fertilization: Costs, Care and Consent." *Dialogue* 30 (1991): 383–398.
- . *Ethics and Human Reproduction: A Feminist Analysis*. Boston: Allen & Unwin, 1987.
- . *Human Reproduction: Principles, Practices, Policies*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Parks, Jennifer. "Rethinking Radical Politics in the Context of Assisted Reproductive Technology." *Bioethics* 23, no. 1 (2009): 20–27.
- Purdy, Laura M. *Reproducing Persons: Issues in Feminist Bioethics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Rowland, Robyn. "Reproductive Technologies: The Final Solution to the Woman Question." *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* İçinde, ed. Rita Arditti, Renate Duelli Klein ve Shelley Minden. Londra: Pandora Press, 1984.
- Sherwin, Susan. *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- Solinger, Rickie. *Pregnancy and Power: A Short History of Reproductive Politics in America*. New York: New York University Press, 2005.
- Wolf, Susan, ed. *Feminism and Bioethics: Beyond Reproduction*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

BİYOLOJİK ANNELİK:

OLUMLUYA KARŞI OLUMSUZ DEĞERLENDİRMELER

- Allen, Jeffner. "Motherhood: The Annihilation of Women." *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy* içinde, ed. Marilyn Pearsall. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- Alpert, Jane. "Mother Right: A New Feminist Theory." Pittsburg, PA: Know Inc. 1974.
- Badinter, Elisabeth. *The Conflict: How Modern Motherhood Undermines the Status of Women*. New York: Metropolitan Books, 2010.
- Blades, Joan ve Kristin Rowe-Finkbeiner. *The Motherhood Manifesto: What American Moms Want — and What to Do About It*. New York: Nation Books, 2006.
- Blank, Robert H. *Mother and Fetus: Changing Notions of Maternal Responsibility*. New York: Greenwood Press, 1992.
- Brewer, Rose. "Black Women in Poverty: Some Comments on Female-Headed Families." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13, no. 2 (kış 1988): 331–339.
- Brown, Ivana. "Mommy Memoirs: Feminism, Gender and Motherhood in Popular Literature." *Journal of the Association for Research on Mothering* 8, no. 1–2 (Eylül 2006): 72–83.
- Cahill, Susan, ed. *Motherhood*. New York: Avon Books, 1982.
- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Crittenden, Anne. *The Price of Motherhood: Why the Most Important Job in the World Is the Least Valued*. Londra: Metropolitan Books, 2001.
- DiQuinzio, Patrice. *The Impossibility of Motherhood: Feminism, Individualism, and the Problem of Mothering*. New York: Routledge, 1999.

- . "The Politics of the Mothers' Movement in the United States: Possibilities and Pitfalls." *Journal of the Association for Research on Mothering* 8, no. 1 ve 2 (Eylül 2006).
- . "Reconceiving Pregnancy and Childcare: Ethics, Experience, and Reproductive Labor." *Hypatia* 22, no. 3 (yaz 2007): 204.
- Ehrenreich, Barbara ve Deirdre English. *For Her Own Good*. New York: Anchor/Doubleday, 1979.
- Ferguson, Ann. *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality, and Male Dominance*. Londra: Pandora Press, 1989.
- . "Motherhood and Sexuality: Some Feminist Questions." *Hypatia* 1, no. 2 (sonbahar 1986): 3–22.
- Folbre, Nancy. *The Invisible Heart: Economics and Family Values*. New York: New Press, 2001.
- Green, Fiona Joy. "Developing a Feminist Motherline: Reflections on a Decade of Feminist Parenting." *Journal of the Association for Research on Mothering* 8, no. 1 ve 2 (Eylül 2006): 7–21.
- Hattery, Angela. *Women, Work and Family: Balancing and Weaving*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2001.
- Kinser, Amber E. *Feminism and Mothering*. Berkeley, CA: Seal Press, 2010.
- Lintott, Sheila ve Maureen Sander-Staudt, ed. *Philosophical Inquiries into Pregnancy, Childbirth, and Mothering: Maternal Subjects*. New York: Routledge, 2012.
- Lorber, Judith. "On The Reproduction of Mothering: A Methodological Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no. 3 (ilkbahar 1981): 482–486.
- Mahowald, Mary Briody. *Women and Children in Health Care: An Unequal Majority*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Mendell, Betty Reid. *Where Are the Children? A Close Analysis of Foster Care and Adoption*. Lexington, MA: Lexington Books, 1973.
- Middleton, Amy. "Mothering Under Duress: Examining the Inclusiveness of Feminist Mothering Theory." *Journal of the Association for Research on Mothering* 8, no. 1 ve 2 (Eylül 2006).
- Oakley, Ann. *Sex, Gender, and Society*. Londra: Temple Smith, 1972.
- Piercy, Marge. *Woman on the Edge of Time*. New York: Fawcett Crest Books, 1976.
- Purdy, Laura. *In Their Best Interest? The Case Against Equal Rights for Children*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
- Rich, Adrienne. *Of Woman Born*. New York: W. W. Norton, 1979.
- Trebilcock, Joyce, ed. *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.

ÇOCUKLARLA GENETİK, GEBELİK VE YETİŞTİRME AÇISINDAN BAĞLANTILAR

- Chesler, Phyllis. *Sacred Bond: The Legacy of Baby M*. New York: Times Books, 1988.
- Cohen, Cynthia B. "'Give Me Children or I Shall Die!' New Reproductive Technologies and Harm to Children." *Hastings Center Report* 26, no. 2 (Mart/Nisan 1996): 19–27.
- Colb, Sherry F. *When Sex Counts: Making Babies and Making Law*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007.

- Donchin, Anne. "The Future of Mothering: Reproductive Technology and Feminist Theory." *Hypatia* 1, no. 2 (sonbahar 1986): 131.
- Goodwin, Michele. "Assisted Reproductive Technology and the Double Bind: The Illusory Choice of Motherhood." *Journal of Gender, Race, and Justice* 9, no. 1 (sonbahar 2005): 1-55.
- Ketchum, Sara Ann. "Selling Babies and Selling Bodies." *Feminist Perspectives in Medical Ethics* içinde, ed. Helen Holmes ve Laura M. Purdy. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Mellown, Mary Ruth. "An Incomplete Picture: The Debate About Surrogate Motherhood." *Harvard Women's Law Journal* 8 (ilkbahar 1985): 231-246.
- Mundy, Liza. *Everything Conceivable: How Assisted Reproduction Is Changing Men, Women, and the World*. New York: Alfred Knopf, 2007.
- Raymond, Janice. *Women as Wombs: Reproductive Technologies and the Battle over Women's Freedom*. San Francisco: Harper & Row, 1993.
- Rodin, Judith ve Aila Collins, ed. *Women and New Reproductive Technologies: Medical, Psychosocial, Legal and Ethical Dilemmas*. Hillside, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
- Tong, Rosemarie. *Feminist Approaches to Bioethics*. Boulder, CO: Westview Press, 1997.

LEZBİYEN AYRILIKÇI FEMİNİZM

- Allen, Jeffner. *Lesbian Philosophy: Explorations*. Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies, 1986.
- Atkinson, Ti-Grace. *Amazon Odyssey*. New York: Links, 1974.
- . "Lesbianism and Feminism." *Amazon Expedition: A Lesbian-Feminist Anthology* içinde, ed. Phyllis Birkby vd. Washington, NJ: Times Change Press, 1973.
- . "Radical Feminism: A Declaration of War." *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy* içinde, ed. Marilyn Pearsall. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- Beck, Evelyn Torton, ed. *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*. Watertown, MA: Persephone Press, 1982.
- Brandt, Eric, ed. *Dangerous Liaisons: Blacks, Gays, and the Struggle for Equality*. New York: New Press, 1999.
- Bulkin, Elly, Minnie Bruce Pratt ve Barbara Smith. *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*. New York: Long Haul Press, 1984.
- Califa, Pat. *Sapphisty: The Book of Lesbian Sexuality*. Tallahassee: Naiad Press, 1983.
- Card, Claudia, ed. *Adventures in Lesbian Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- . "Radicalesbianfeminist Theory." *Hypatia* 13, no. 1 (1998): 206-213.
- Ciasullo, Ann M. "Making Her (In)visible: Cultural Representations of Lesbianism and the Lesbian Body in the 1990s." *Feminist Studies* 27, no. 3 (sonbahar 2001): 577.
- Clarke, Cheryl. "Being Pro-Gay and Pro-Lesbian in Straight Institutions." *Journal of Gay and Lesbian Social Services* 3, no. 2. (1995): 95-100.
- . "Knowing the Danger and Going There Anyway." *Sojourner: The Women's Forum* 16, no. 1 (1990): 14-15.

- Cole, Johnnetta Betsch ve Beverly Guy-Sheftall. "Black, Lesbian, and Gay: Speaking the Unspeakable." *Gender Talk: The Struggle for Women's Equality in African American Communities* içinde. New York: One World Ballantine Books, 2003.
- Cuomo, Chris J. "Thoughts on Lesbian Differences." *Hypatia* 13, no. 1 (1998): 198–205.
- Daly, Meg. *Surface Tension: Love, Sex, and Politics Between Lesbians and Straight Women*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Ettorre, E. M. *Lesbians, Women, and Society*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Faderman, Lillian. *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Frye, Marilyn. "Do You Have to Be a Lesbian to Be a Feminist?." *Off Our Backs* 20, no. 8 (30 Eylül 1990): 21.
- Fuss, Diane, ed. *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Londra: Routledge, 1991.
- Goodman, Gerre, vd. *No Turning Back: Lesbian and Gay Liberation for the '80s*. Philadelphia: New Society Publishers, 1983.
- Grier, Barbara ve Coletta Reid, ed. *The Lavender Herring: Lesbian Essays from "The Ladder"*. Baltimore: Diana Press, 1976.
- Harne, Lynne ve Elaine Miller, ed. *All the Rage: Reasserting Radical Lesbian Feminism*. Londra: Women's Press, 1996.
- Harris, Laura ve Elizabeth Crocker, ed. *Femme: Feminists, Lesbians, and Bad Girls*. New York: Routledge, 1997.
- Hawthorne, Susan. "The Depoliticising of Lesbian Culture." *Hecate* 29, no. 2 (2003): 235.
- Heller, Dana, ed. *Cross-Purposes: Lesbians, Feminists, and the Limits of Alliance*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Jeffreys, Sheila. *The Lesbian Heresy: A Feminist Perspective on the Lesbian Sexual Revolution*. Kuzey Melbourne, Avustralya: Spinifex, 1993.
- Johnston, Jill. *Lesbian Nation: The Feminist Solution*. New York: Simon & Schuster, 1974.
- Kleindienst, Kris, ed. *This Is What a Lesbian Looks Like*. Ithaca, NY: Firebrand Books, 1999.
- Koedt, Anne. "The Myth of the Vaginal Orgasm." *Notes from the Second Year: Women's Liberation—Major Writings of the Radical Feminists*, University of Illinois, Chicago, Nisan 1970, <http://www.uic.edu/orgs/calusherstory/CWLUArchive/vaginalmyth.html>.
- Laner, Mary R. ve Roy H. Laner. "Sexual Preference or Personal Style? Why Lesbians Are Disliked." *Journal of Homosexuality* 5, no. 4 (1980): 339–356.
- Law, Sylvia. "Homosexuality and the Social Meaning of Gender." *Wisconsin Law Review* 2 (1988): 187–235.
- Mohin, Lilian, ed. *An Intimacy of Equals: Lesbian Feminist Ethics*. New York: Harrington Park Press, 1996.
- Myron, Nancy ve Charlotte Bunch, ed. *Lesbianism and the Women's Movement*. Baltimore: Diana, 1975.
- Nestle, Joan. *Persistent Desire: A Butch-Femme Reader*. Boston: Alyson Publications, 1992.
- "New York Covens' Leaflet." *Sisterhood Is Powerful* içinde, ed. Robin Morgan. New York: Random House, 1970.
- Phelan, Shane. *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community*. Philadelphia: Temple University Press, 1989.

- "Redstockings Manifesto." *Sisterhood Is Powerful* içinde, ed. Robin Morgan. New York: Random House, 1970.
- Rich, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics* içinde, ed. Alison M. Jaggar. Boulder, CO: Westview Press, 1994.
- Rule, Jane. *Lesbian Images*. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1982.
- SAMOIIS. *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*. Palo Alto, CA: Up Press, 1981.
- Shugar, Dana R. *Separatism and Women's Community*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- Tanner, Donna K. *The Lesbian Couple*. Lexington, MA: Lexington Books, 1978.
- Valk, Anne M. "Living a Feminist Lifestyle: The Intersection of Theory and Action in a Lesbian Feminist Collective." *Feminist Studies* 28, no. 2 (2002): 303.
- Weise, Elizabeth Reba, ed. *Closer to Home: Bisexuality and Feminism*. Seattle, WA: Seal Press, 1992.

Radikal Feminizme Yönelik Eleştiriler

- Ashe, Fidelma. *The New Politics of Masculinity: Men, Power, and Resistance*. New York: Routledge, 2007.
- Bar On, Bat-Ami. "The Feminist Sexuality Debates and the Transformation of the Political." *Hypatia* 7, no. 4 (sonbahar 1992): 49.
- Corcoran, Terence. "Radical Feminism's Absurd Legacy." *Globe and Mail*, 31 Temmuz 1998.
- Ferguson, Ann. "The Sex Debate in the Women's Movement: A Socialist-Feminist View." *Against the Current* (Eylül/Ekim 1983): 12.
- . "Sex War: The Debate Between Radical and Liberal Feminists." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10, no. 1 (sonbahar 1984): 106–112.
- Frederick, Danny. "Radical Feminism: An Expose!." *Libertarian Alliance* broşürü, 18 Kasım 1992.
- Goldberg, Michelle. "What Is a Woman? The Dispute Between Radical Feminism and Transgenderism." *New Yorker*, 4 Ağustos 2014, 1–13.
- O'Beirne, Kate. *Women Who Make the World Worse: And How Their Radical Feminist Assault Is Ruining Our Families, Military, Schools, and Sports*. New York: Sentinel, 2006.
- Willis, Ellen. "Radical Feminism and Feminist Radicalism." *No More Nice Girls: Counter-cultural Essays* içinde, 117–154. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1992.

Bölüm 3: Marksist ve Sosyalist Feminizmler

Bazı Geleneksel Marksist Kavramlar ve Kuramlar

- Acton, Henry Burrows. *What Marx Really Said*. Londra: MacDonald, 1967.
- Anderson, Kevin. *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

- Engels, Friedrich. *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. New York: International Publishers, 1972.
- Fine, Ben, Alfredo Saad-Filho ve Marco Buffo, ed. *The Elgar Companion to Marxist Economics*. Elgar Original Reference. Cheltenham, BK: Edward Elgar Publishing Limited, 2012.
- Harvey, David. *A Companion to Marx's Capital*. Londra: Verso, 2010.
- Heilbroner, Robert L. *Marxism: For and Against*. New York: W. W. Norton, 1980.
- Lane, Ann J. "Woman in Society: A Critique of Friedrich Engels." *Liberating Women's History* içinde, ed. Berenice A. Carroll. Champaign: University of Illinois Press, 1976.
- Lenin, V. I. *The Emancipation of Women: From the Writings of V. I. Lenin*. New York: International Publishers, 1934.
- Mandel, Ernest. *An Introduction to Marxist Economic Theory*. New York: Pathfinder Press, 1970.
- Marx, Karl. *Capital*. Cilt 3. New York: International Publishers, 1967.
- . *A Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: International Publishers, 1972.
- . "Economic and Philosophic Manuscripts." *Early Writings* içinde. Ed. ve çev. T. B. Bottomore. New York: McGraw-Hill, 1964.
- . *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev. ve ed. T. B. Bottomore. New York: Vintage Books, 1973.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels. *The German Ideology. The Marx-Engels Reader* içinde. Ed. ve çev. Robert C. Tucker. New York: W. W. Norton, 1978.
- McLellan, David. *Karl Marx*. New York: Penguin Books, 1975.
- Phelps, Linda. "Patriarchy and Capitalism." *Quest* 2, no. 2 (sonbahar 1975): 35–48.
- Quick, Paddy. "The Class Nature of Women's Oppression." *Review of Radical Political Economics* 9, no. 3 (kış 1977): 42–53.
- Sacks, Karen. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production and Private Property." *Toward an Anthropology of Women* içinde, ed. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Sargent, Lydia, ed. *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.
- Schmitt, Richard. *Introduction to Marx and Engels*. Boulder, CO: Westview Press, 1987.
- Slaughter, Cliff. *Marx and Marxism: An Introduction*. New York: Longman, 1985.
- Suchting, Wallis Arthur. *Marx: An Introduction*. New York: New York University Press, 1983.
- Tabak, Mehmet. *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Wood, Allen W. *Karl Marx*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Wright, Erik Olin. *Classes*. Londra: Verso, 1985.

Klasik Marksist Feminizm: Genel Düşünceler

- Bennett, Judith M. *History Matters: Patriarchy and the Challenge of Feminism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

- Flax, Jane. "Do Feminists Need Marxism?." *Building Feminist Theory: Essays from "Quest," a Feminist Quarterly* içinde. New York: Longman, 1981.
- Foreman, Ann. *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis*. Londra: Pluto Press, 1977.
- Guettel, Charnie. *Marxism and Feminism*. Toronto: Women's Education Press, 1974.
- Holmstrom, Nancy. "A Marxist Theory of Women's Nature." *Ethics* 94, no. 1 (Nisan 1984): 456-473.
- Jackson, Stevi. "Marxism and Feminism." *Marxism and Social Science* içinde, ed. Andrew Gamble, David Marsh ve Tony Tant, 17. Champaign: University of Illinois Press, 1999.
- Levine, Rhonda, ed. *Social Class and Stratification: Classic Statements and Theoretical Debates*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2006.
- Mackinnon, Catharine A. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no. 3 (ilkbahar 1982): 515-545.
- Reed, Evelyn. *Problems of Woman's Liberation*. New York: Pathfinder Press, 1970.
- . "Women: Caste, Class, or Oppressed Sex?." *International Socialist Review* 31, no. 3 (Eylül 1970): 15-17, 40-41.
- Saffioti, Eleieth I. B. *Women in Class Society*. Çev. Michael Vale. New York: Monthly Review Press, 1978.
- Waters, Mary-Alice. *Feminism and the Marxist Movement*. New York: Pathfinder Press, 1994.
- Wright, Erik Olin. "Explanation and Emancipation in Marxism and Feminism." *Sociological Theory* 11, no. 1 (Mart 1993): 39-54.

EV İŞİ İÇİN ÜCRET

- Barrett, Michèle ve Mary McIntosh. "The Family Wage: Some Problems for Socialists and Feminists." *Capital and Class* 2 (1980): 51-57.
- Beechey, Veronica. "Some Notes on Female Wage Labour in Capitalist Production." *Capital and Class* 3 (sonbahar 1977): 45-66.
- Benston, Margaret. "The Political Economy of Women's Liberation." *Monthly Review* 21, no. 4 (Eylül 1969): 13-27.
- Berch, Bettina. *The Endless Day: The Political Economy of Women and Work*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Coulson, Margaret, Branka Magaš ve Hilary Wainwright. "'The Housewife and Her Labour Under Capitalism': A Critique." *New Left Review* 89 (Ocak/Şubat 1975): 59-71.
- Cowan, Ruth Schwartz. "The 'Industrial Revolution' in the Home: Household Technology and Social Change in the Twentieth Century." *Technology and Culture* 17, no. 1 (1976): 1-23.
- Dalla Costa, Mariarosa ve Selma James. "A General Strike." *All Work and No Pay* içinde, ed. Wendy Edmond ve Suzie Fleming. Londra: Power of Women Collective and Falling Wall Press, 1975.
- . *The Power of Women and the Subversion of Community*. Bristol, BK: Falling Wall Press, 1972.

- Edmond, Wendy ve Suzie Fleming. "If Women Were Paid for All They Do." *All Work and No Pay* içinde, ed. Wendy Edmond ve Suzie Fleming. Londra: Power of Women Collective and Falling Wall Press, 1975.
- Garson, Barbara. *All the Livelong Day: The Meaning and Demeaning of Routine Work*. New York: Penguin Books, 1975.
- Gerstein, Ira. "Domestic Work and Capitalism." *Radical America* 7, no. 4-5 (Temmuz/Ekim 1973): 101-128.
- Glazer-Malbin, Nona. "Housework." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, no. 4 (1976): 905-922.
- Hartmann, Heidi I. "The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no. 3 (1981): 366-394.
- . "Towards a Historical Sociology of Housework." *Women's Studies International Forum* 15, no. 2 (1992): 153-172.
- Kaluzynska, Eva. "Wiping the Floor with Theory: A Survey of Writings on Housework." *Feminist Review* 6 (1980): 27-54.
- Malos, Ellen, ed. *The Politics of Housework*. Londra: Allison & Busby, 1980.
- Molyneux, Maxine. "Beyond the Domestic Labour Debate." *New Left Review* 116 (Temmuz/Ağustos 1979): 3-27.
- Oakley, Ann. *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*. New York: Random/Vintage, 1974.
- Scott, Ann Crittenden. "The Value of Housework for Love or Money?." *Ms.* (Haziran 1972): 56-58.
- Secombe, Wally. "The Housewife and Her Labour Under Capitalism." *New Left Review* 83 (Ocak/Şubat 1973): 3-24.

Çağdaş Sosyalist Feminizm: Genel Düşünceler

- Alaimo, Stacy ve Susan Hekman, ed. *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Barrett, Michèle. "Words and Things: Materialism and Method in Contemporary Feminist Analysis." *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* içinde, ed. Michèle Barrett ve Anne Phillips. Cambridge, BK: Polity Press, 1992.
- Beneria, Lourdes. "Capitalism and Socialism: Some Feminist Questions." *The Women, Gender, and Development Reader* içinde, ed. Visanthan Nalini, Lynn Duggan ve Nan Wiegiersma. Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1997.
- Calhoun, Cheshire. "Taking Seriously Dual Systems and Sex." *Hypatia* 13, no. 1 (1998): 224-231.
- Delphy, Christine. *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Ed. ve çev. Diana Leonard. Londra: Hutchinson, 1984.
- Eisenstein, Zillah R., ed. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press, 1979.
- Ferguson, Ann. "The Che-Lumumba School: Creating a Revolutionary Family-Community." *Quest* 5, no. 3 (Şubat/Mart 1980).

- Friedman, Marilyn. "Nancy J. Hirschmann on the Social Construction of Women's Freedom." *Hypatia* 21, no. 4 (sonbahar 2006): 182-191.
- Funk, Nanette ve Magda Mueller, ed. *Gender Politics and Post Communism*. New York: Routledge, 1993.
- Gal, Susan ve Gail Kligman. *The Politics of Gender After Socialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- , eds. *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life After Socialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Haraway, Donna. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1990s." *Socialist Review* 15, no. 2 (Mart/Nisan 1985): 65-107.
- Hartmann, Heidi I. "Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex." *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde, ed. Zillah R. Eisenstein. New York: Monthly Review Press, 1979.
- . "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union." *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, ed. Lydia Sargent. Boston: South End Press, 1981.
- Hennessy, Rosemary. *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. Routledge, 1993.
- Holmstrom, Nancy, ed. *The Socialist Feminist Project: A Contemporary Reader in Theory and Politics*. New York: Monthly Review Press, 2002.
- . "The Socialist Feminist Project: A Contemporary Reader in Theory and Politics." *Monthly Review* 54, no. 10 (Mart 2003): 1.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Kuhn, Annette ve Ann Marie Wolpe, ed. *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Landry, Donna ve Gerald Maclean. *Materialist Feminisms*. Cambridge, MA: Blackwell, 1993.
- Martin, Gloria. *Socialist Feminism: The First Decade, 1966-1976*. Seattle, WA: Freedom Socialist Publications, 1978.
- Mitchell, Juliet. *Woman's Estate*. New York: Pantheon Books, 1971.
- . "Women: The Longest Revolution." *New Left Review* 40 (Kasım/Aralık 1966): 11-37.
- Page, Margaret. "Socialist Feminism: A Political Alternative." *m/f* 2 (1978).
- Penny, Laurie. *Meat Market: Female Flesh Under Capitalism*. Alresford, BK: Zero Books, 2011.
- Radical Women's 23rd Anniversary Conference General Membership. *The Radical Women Manifesto: Socialist Feminist Theory, Program and Organizational Structure*. Seattle, WA: Red Letter Press, 2001.
- Rowbotham, Sheila. *Woman's Consciousness, Man's World*. Baltimore: Penguin Books, 1973.
- Rowbotham, Sheila, Lynne Segal ve Hilary Wainwright. *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*. Londra: Merlin Press, 1979.
- Russell, Kathryn. *The Socialist Feminist Project: A Contemporary Reader in Theory and Politics*, ed. Nancy Holstrom. New York: Monthly Review Press, 2002.

- Smith, Sharon. *Women and Socialism: Essays on Women's Liberation*. Chicago: Haymarket Books, 2005.
- Taylor, Barbara. "Lords of Creation: Marxism, Feminism and 'Utopian Socialism.'" *Reader in Feminist Knowledge* içinde, ed. Sneja Gunew, 360-365. Routledge, 1991.
- Vogel, Lise. *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unitary Theory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983.
- . *Woman Questions. Essays for a Materialist Feminism*. New York: Routledge, 1995.
- Walby, Sylvia. *Patriarchy at Work*. Cambridge, BK: Polity Press, 1986.
- . *Theorizing Patriarchy*. Oxford, BK: Basil Blackwell, Ltd., 1990.
- Young, Iris Marion. "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory." *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, ed. Lydia Sargent, 43-79. Boston: South End Press, 1981.
- . "Five Faces of Oppression." *Philosophical Forum* 19, no. 4 (yaz 1988).
- . "The Ideal of Community and the Politics of Difference." *Feminism/Postmodernism* içinde, ed. Linda J. Nicholson, 300-323. New York: Routledge, 1990.

Günümüzde Kadınların Emek Meseleleri

- Alonso-Zaldivar, Ricardo. "Care Homes Hiring More Foreigners." *Los Angeles Times*, 20 Ekim 2005, <http://articles.latimes.com/2005/oct/20/nation/na-immig20>.
- Amott, Teresa ve Julie Matthaei. "Comparable Worth, Incomparable Pay." *Radical America* 18, no. 5 (Eylül/Ekim 1984): 25.
- . *Race, Gender, and Work: A Multicultural Economic History of Women in the United States*. Boston: South End Press, 1981.
- Bar-Lev, Abby. "Equal Pay Still Unequal." *Minnesota Daily*, 30 Kasım 2006, <http://www.mndaily.com/2006/11/30/equal-pay-still-unqual>.
- Bergmann, Barbara. *The Economic Emergence of Women*. New York: Basic Books, 1986.
- Bettio, Francesca ve Alina Verashchagina, ed. *Frontiers in the Economics of Gender*. New York: Routledge, 2008.
- Boserup, Ester. *Women's Role in Economic Development*. Londra: George Allen and Unwin, 1970.
- Bowers, Katherine. "Ruling OKs Class Action Suit Against Wal-Mart." *Women's Wear Daily* 193, no. 29 (Şubat 7, 2007): 39.
- Bureau of Labor Statistics, US Department of Labor. "Median Weekly Earnings of Full-Time Wage and Salary Workers by Detailed Occupation and Sex." <ftp://ftp.bls.gov/pub/special.requests/lf/aat39.txt>.
- Caraway, Teri L. *Assembling Women: The Feminization of Global Manufacturing*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.
- Collins, Jane L. ve Victoria Mayer. *Both Hands Tied: Welfare Reform and the Race to the Bottom in the Low-Wage Labor Market*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Eisenstein, Hester. *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2010.
- Equal Pay Act of 1963 [Eşit Ücret Kanunu](Pub. L. 88-93) (EPA), ABD Kanunu Cilt 29, kısım 206(d)'deki değiştirilmiş hali.

- Feldberg, Roslyn L. "Comparable Worth: Toward Theory and Practice in the United States." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10, no. 2 (kış 1984): 311–313.
- Goodman, Jacqueline. *Global Perspectives on Gender and Work: Readings and Interpretations*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010.
- Gordon, David M., Richard Edwards ve Michael Reich. *Segmented Work, Divided Workers*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Harley, Sharon, ed. *Women's Labor in the Global Economy: Speaking in Multiple Voices*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2011.
- Hennessy-Fiske, Molly. "Gender Pay Gap Narrows—for Unexpected Reasons." *Los Angeles Times*, 3 Aralık 2006, A23.
- Hochschild, Arlie. "Global Care Chains and Emotional Surplus Value." *Global Capitalism*, ed. Will Hutton ve Anthony Giddens, 130–146. New York: New Press, 2000.
- . *Second Shift*. New York: Penguin, 2003.
- Howes, Ruth H. *Their Day in the Sun: Women of the Manhattan Project*. Philadelphia: Temple University Press, 1999.
- Joyce, Amy. "Unusual Job Title: A Sign of the Times." *Merced (California) Sun-Star*, 23 Aralık 2006, 1.
- Lamar, Jake. "A Worthy but Knotty Question." *Time*, 6 Şubat 1984, 30.
- Laughlin, Kathleen A. *Women's Work and Public Policy: A History of the Women's Bureau, U.S. Department of Labor, 1945–1970*. Boston: Northeastern University Press, 2000.
- Ledbetter, Lilly ve Lanier Scott Isom. *Grace and Grit: My Fight for Equal Pay and Fairness at Goodyear and Beyond*. New York: Crown Archetype, 2012.
- Murphy, Evelyn. *Getting Even: Why Women Don't Get Paid like Men—and What to Do About It*. New York: Touchstone, 2005.
- Nussbaum, Karen. "Women Clerical Workers." *Socialist Review* 10, no. 1 (Ocak/Şubat 1980): 151–159.
- "Part-Time Programs Do Help Firms Hold On to Women Lawyers." *Law Office Management & Administration Report* 7, no. 5 (Mayıs 2007): 3.
- "Paying Women What They're Worth." *QQ Report from the Center for Philosophy and Public Policy* 3, no. 2 (ilkbahar 1983).
- Pfister, Bonnie. "It's National Equal Pay Day—and U.S. Women Earn 77 Cents to a Man's Dollar." *San Antonio Express-News*, 20 Nisan 2004.
- Pratt, Geraldine. *Working Feminism*. Philadelphia: Temple University Press, 2004.
- Pyle, Jean ve Kathryn Ward. "Recasting Our Understanding of Gender and Work During Global Restructuring." *International Sociology* 18, no. 3 (2003): 461–489.
- Remick, Helen. "Major Issues in A Priori Applications." *Comparable Worth and Wage Discrimination: Technical Possibilities and Political Realities* içinde, ed. Helen Remick. Philadelphia: Temple University Press, 1984.
- Scott, Hilda. *Working Your Way to the Bottom*. Londra: Pandora Press, 1984.
- Sixel, L. M. "EEOC Alleges Unequal Pay for Same Work." *Houston Chronicle*, 23 Ağustos 2005, 94.
- Stone, Pamela. *Opting Out? Why Women Really Quit Careers and Head Home*. Berkeley: University of California Press, 2007.

- Thomas, G. Scott. "Where the Men, and Women, Work." *American City Business Journals*, 19 Nisan 2004, http://www.bizjournals.com/edit_special/12/html.
- US Department of Labor [ABD Çalışma Bakanlığı]. "Employment Standards Administration Wage and Hour Division," 1 Ocak 2007, <http://www.dol.gov/esa/minwage/america.htm#content>.
- Weeks, Kathi. *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.
- World Bank Group. "Globalization." <http://go.worldbank.org/V7BJE9FD30>.

Marksist ve Sosyalist Feminizmlere Yönelik Eleştiriler

- Anyon, Jean. "The Retreat of Marxism and Socialist Feminism: Postmodern and Poststructural Theories in Education." *Curriculum Inquiry* 24, no. 2 (yaz 1994): 115–133.
- Barrett, Michèle. *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. Londra: Verso, 1980.
- Beasley, Chris. *What Is Feminism?* Londra: Sage Publications, 1999.
- Bettie, Julie. "Women Without Class: Chicas, Cholas, Trash, and the Presence / Absence of Class Identity." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 26, no. 1 (2000): 1–35.
- Boxer, Marilyn J. "Rethinking the Socialist Construction and International Career of the Concept 'Bourgeois Feminism.'" *American Historical Review* 112, no. 1 (Şubat 2007): 131–158.
- Bryson, Valerie. *Feminist Debates: Issues of Theory and Political Practice*. New York: New York University Press, 1999.
- Frazer, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Post-socialist" Condition*. New York: Routledge, 1997.
- Gimenez, Martha E. "What's Material About Materialist Feminism? A Marxist Feminist Critique." *Radical Philosophy* 11 (Mayıs/Haziran 2000): 18–28.
- Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Hartmann, Heidi ve Ann R. Markusen. "Contemporary Marxist Theory and Practice: A Feminist Critique." *Review of Radical Political Economics* 12, no. 2 (yaz 1980): 87–93.
- Voronina, Olga. "Soviet Patriarchy: Past and Present." *Hypatia* 8, no. 4 (sonbahar 1993): 107.
- Weinbaum, Batya. *The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism*. Boston: South End Press, 1978.

Bölüm 4: ABD'de Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i

Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i ve "Birinci Dalga"

- Cooper, Anna Julia. *A Voice from the South: By a Woman from the South*. Oxford University Press, 1988.
- Davis, Angela Y. *Women, Race, and Class*. New York: Random House, 1981.

- Joseph, Gloria I. "Sojourner Truth: Archetypal Feminist." *Wild Women in the Whirlwind* içinde, ed. Jeanne Braxton ve Andreen Nicola McLaughlin. New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.
- Mabee, Carleton. *Sojourner Truth: Slave, Prophet, Legend*. New York: New York University Press, 1993.
- Spillers, Hortense J. *Comparative American Identities: Race, Sex, and Nationality in Modern Text*. New York: Routledge, 1991.
- Stanton, Elizabeth Cady, Susan B. Anthony ve Matilda Joslyn Gage, ed. *History of Woman Suffrage*. Cilt 1: 1848-1861. New York: Fowler and Wells, 1881. Yeniden basım New York: Arno Press, 1969.

Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i ve "İkinci Dalga"

- Cannon, Katie G. 1988. *Black Womanist Ethics*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Collins, Patricia. "What's in a Name: Womanism, Black Feminism, and Beyond." *Black Scholar* 26, no. 1 (1996): 9-17.
- Combahee River Collective. "A Black Feminist Statement." *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies* içinde, ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott ve Barbara Smith. New York: Feminist Press, 1982.
- Davis, Angela Y. *Angela Davis: An Autobiography*. New York: International Publishers, 1988.
- Giddings, Paula. *When and Where I Enter: The Impact of Black Women and Race and Sex in America*. New York: Bantam Books, 1984.
- hooks, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. New York: Routledge, 1987.
- Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott ve Barbara Smith, ed. *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. New York: Feminist Press, 1982.
- King, Deborah. "Womanist, Womanism, Womanish." *Women's Studies Encyclopedia* içinde, ed. Helen Tierney. Rev. exp. ed. New York: Greenwood Press, 1999.
- Lorde, Audre. *I Am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities*. New York: Kitchen Table / Women of Color Press, 1985.
- . *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, CA: Crossing Press, 1984.
- . *Zami, a New Spelling of My Name: A Biomythography*. Freedom, CA: The Crossing Press, 1982.
- Pinkney, Alphonso. *Black Nationalism in the United States*. Londra: Cambridge University Press, 1976.
- Ramazanoglu, Caroline. *Feminism and the Contradictions of Oppression*. Londra: Routledge, 1989.
- Van Deburg, William L. *New Day in Babylon: The Black Power Movement and American Culture, 1963-1975*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Walker, Alice. *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i ve "Üçüncü Dalga"

- Albrecht, Lisa ve Rose M. Brewer, ed. *Bridges of Power: Women's Multicultural Alliances*. Philadelphia: New Society Publishers, 1990.
- Alcoff, Linda Martín. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- . "What Should White People Do?." *Hypatia* 13, no. 3 (yaz 1998): 6–26.
- Bailey, Alison ve Jacquelyn Zita. "The Reproduction of Whiteness: Race and the Regulation of the Gendered Body." *Hypatia* 22, no. 2 (ilkbahar 2007): vii–xv.
- Bulkin, Elly, Minnie Bruce Pratt ve Barbara Smith. *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*. Ithaca, NY: Firebrand Books, 1984.
- Chock, Phyllis Pease. "Culturalism: Pluralism, Culture, and Race in the *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*." (Multi)culturalism and the Baggage of "Race." Özel sayı, *Identities: Global Studies in Culture and Power* 1 içinde, no. 4 (Nisan 1985): 301–324.
- Crenshaw, Kimberlé. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence Against Women of Color." *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement* içinde, ed. Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller ve Kendall Thomas. New York: New Press, 1995.
- Crenshaw, Kimberlé, Neil Gotanda ve Gary Peller, ed. *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*. New York: New Press, 1996.
- Davis, Angela Y. "Gender, Class, and Multiculturalism: Rethinking 'Race' Politics." *Mapping Multiculturalism* içinde, ed. Avery R. Gordon ve Christopher Newfield, 40–48. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- . *Women, Race, and Class*. New York: Random House, 1981.
- Dicker, Susan. *Languages in America: A Pluralist View*. Philadelphia: Multilingual Matters Limited, 1966.
- Du Bois, Ellen Carol ve Vicki L. Ruiz, ed. *Unequal Sisters: A Multicultural Reader in U.S. Women's History*. New York: Routledge, 1990.
- Eisenstein, Zillah R. *Hatreds: Racialized and Sexualized Conflicts in the 21st Century*. New York: Routledge, 1996.
- Essed, Philomena ve Rita Gircour. *Diversity: Gender, Color, and Culture*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1996.
- Ferguson, Russell, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha ve Cornel West, ed. *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. New York: New Museum of Contemporary Art, 1991.
- Fernandes Botts, Tina. "Hermeneutics, Race, and Gender." *The Routledge Companion to Philosophical Hermeneutics* içinde, ed. Jeff Malpas ve Hans-Helmuth Gander. New York: Routledge, 2013.
- Fernandez, Carlos. "La Raza and the Melting Pot: A Comparative Look at Multiethnicity." *Racially Mixed People in America* içinde, ed. Maria P. Root. Newbury Park, CA: Sage, 1992.
- Fowers, Blaine J. ve Frank C. Richardson. "Why Is Multiculturalism Good?." *American Psychologist* 51, no. 6 (Haziran 1996): 609.
- Frankenberg, Ruth. *White Women, Race Matters*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

- Fraser, Nancy ve Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Çev. Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke. Londra: Verso, 2003.
- Fusco, Coco. *English Is Broken Here: Notes on Cultural Fusion in the Americas*. New York: New Press, 1995.
- Glazer, Nathan ve Daniel Patrick Moynihan. *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. 2. edisyon. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1970.
- Haraway, Donna J. *Private Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989.
- Harris, Cheryl I. "Whiteness as Property." *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement* içinde, ed. Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peeler ve Kendall Thomas. New York: New Press, 1995.
- Hochschild, Jennifer. *Facing Up to the American Dream: Race, Class, and the Soul of the Nation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- Hollinger, David A. *Post-ethnic America: Beyond Multiculturalism*. Harper Collins, 1995.
- Kirk, Gwyn. *Women's Lives: Multicultural Perspectives*. New York: McGraw Hill, 2009.
- Lee, Jung Young. *Marginality: The Key to Multicultural Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Matisons, Michelle Renee. "Feminism and Multiculturalism: The Dialogue Continues." *Social Theory and Practice* 29, no. 4 (Ekim 2003): 655-664.
- McIntosh, Peggy. "White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women's Studies." *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror* içinde, ed. Richard Delgado ve Jean Stefanic. Philadelphia: Temple University Press, 1997.
- Mookherjee, Monica. "Review Article: Feminism and Multiculturalism—Putting Okin and Shachar in Question." *Journal of Moral Philosophy* 2, no. 2 (2005): 237-241.
- . *Women's Rights as Multicultural Claims: Reconfiguring Gender and Diversity in Political Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Moya, Paula M. L. *Learning from Experience: Minority Identities, Multicultural Struggles*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Newman, Louise Michele. *White Women's Rights: The Racial Origins of Feminism in the United States*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Okin, Susan M. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Pearson, Jonna Lian. "Multicultural Feminism and Sisterhood Among Women of Color in Social Change Dialogue." *Howard Journal of Communications* 18 (2007): 88.
- Phillips, Anne. "Multiculturalism, Universalism, and the Claims of Democracy." *Gender Justice, Development, and Rights* içinde, ed. Maxine Molyneux ve Shahra Razavi. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Powell, Timothy B. "All Colors Flow into Rainbows and Nooses: The Struggle to Define Academic Multiculturalism." *Cultural Critique* 55 (sonbahar 2003): 152-181.
- Raz, Joseph. "Multiculturalism: A Liberal Perspective." *Dissent* (kış 1994): 74.
- Scheman, Naomi. *Engendering: Construction of Knowledge, Authority, and Privilege*. New York: Routledge, 1993.

- Schlesinger, Arthur M., Jr. *The Disuniting of America*. Knoxville, TN: Whittle Books, 1990.
- Schueler, Malini Johar. "Analogy and (White) Feminist Theory: Thinking Race and the Color of the Cyborg Body." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 31, no. 1 (sonbahar 2005): 63–92.
- Spelman, Elizabeth V. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1998.
- Spinner-Halev, Jeff. "Feminism, Multiculturalism, Oppression, and the State." *Ethics* 112 (Ekim 2001): 84–113.
- Takaki, Ronald. *A Different Mirror: A History of Multicultural America*. Oxford University Press, 1993.
- Ware, Vron. *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History*. New York: Verso, 1992.
- Wiegman, Robyn. *American Anatomies: Theorizing Race and Gender*. Durham, NC: Duke University Press, 1995.
- Wing, Adrienne Katherine, ed. *Critical Race Feminism: A Reader*. New York: New York University Press, 1997.
- Zack, Naomi. *Women of Color and Philosophy: A Critical Reader*. Oxford, BK: Blackwell Publishers, 2000.
- Zinn, Maxine Baca ve Bonnie Thornton Dill, ed. *Women of Color in U.S. Society*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

Farklı Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i

SİYAH FEMİNİZMİ

- Berry, Mary Frances. *My Face Is Black Is True: Callie House and the Struggle for Ex-Slave Reparations*. New York: Alfred A. Knopf, 2005.
- Bobo, Jacqueline. *Black Women as Cultural Readers*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Carby, Hazel. *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- . "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought." *Feminist Approaches to Theory and Methodology: An Interdisciplinary Reader* içinde, ed. Sharlene Hesse-Biber, Christina Gilmartin ve Robin Lydenberg. New York: Oxford, 1999.
- Higashida, Cheryl. *Black Internationalist Feminism: Women Writers of the Black Left, 1945–1995*. Champaign: University of Illinois Press, 2011.
- hooks, bell. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.
- . *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press, 1989.
- . *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press, 1990.
- James, Stanlie M. ve Abena P. A. Busia, ed. *Theorizing Black Feminisms: The Visionary Pragmatism of Black Women*. New York: Routledge, 1993.
- Kim, Elaine H. *Asian American Literature: An Introduction to the Writings and Their Social Context*. Philadelphia: Temple University Press, 1984.

- King, Deborah. "Multiple Jeopardy: The Context of a Black Feminist Ideology." *Feminist Frameworks* içinde, ed. Alison M. Jaggar ve Paula S. Rothenberg. 3. edisyon. New York: McGraw-Hill, 1993.
- Lorde, Audre. "Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference." *Race, Class, and Gender* içinde, ed. Margaret L. Andersen ve Patricia Hill Collins 2. edisyon. Belmont, CA: Wadsworth, 1995.
- McDuffie, Eric. *Sojourning for Freedom: Black Women, American Communism, and the Making of Black Left Feminism*. Durham, NC: Duke University Press, 2011
- Mosley, Albert G. "Negritude, Nationalism, and Nativism: Racists or Racialists?" *Racism* içinde, ed. Leonard Harris. Amherst, NY: Humanity Books, 1999.
- Smith, Barbara, ed. *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Latham, NY: Kitchen Table / Women of Color Press, 1983.
- White, Aaronette M. *African Americans Doing Feminism: Putting Theory into Everyday Practice*. Albany: State University of New York Press, 2010.
- . *Ain't I a Feminist? African American Men Speak Out on Fatherhood, Friendship, Forgiveness, and Freedom*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- Zackodnik, Teresa C. *"We Must Be Up and Doing": A Reader in Early African American Feminisms*. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2010.

LATİN AMERİKALI/LATİN/MEKSİKA KÖKENLİ AMERİKALI FEMİNİZMİ

- Alcoff, Linda Martín. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Alvarez, Sonia. "Latin American Feminism 'Go Global': Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium." *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements* içinde, ed. S. Alvarez, E. Dagnin ve A. Escobar, 93–115. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- , ed. *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1990.
- Anzaldúa, Gloria ve Cherríe Moraga, ed. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- Arredondo, Gabriela F., Aída Hurtado, Norma Klahn, Olga Nájera-Ramírez ve Patricia Zavella, ed. *Chicana Feminisms: A Critical Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
- Asencio, Marysol ve Katie Acosta. "Macho Men and Passive Women: Debunking Myths About the Sexualities of Latinos." *Conscience: The News Journal of Catholic Opinion* 28, no. 2 (yaz 2007): 11–14.
- Blea, Irene I. *La Chicana and the Intersection of Race, Class, and Gender*. Westport, CT: Praeger, 1992.
- Dávila, Arlene. *Latinos, Inc.: The Marketing and Making of a People*. Berkeley: University of California Press, 2001.

- Flores, William V., and Rina Benmayor. *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space, and Rights*. Boston: Beacon Press, 1997.
- Haney López, Ian F. "Race and Erasure: The Salience of Race to Latinos/as." *The Latino Condition* içinde, ed. Richard Delgado ve Jean Stefancic. New York: University Press, 1998.
- Lugones, Maria ve Elisabeth Spelman. "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for the Woman's Voice." *Feminist Philosophies* içinde, ed. Janet A. Kourany, James Sterba ve Rosemarie Tong. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1992.
- Moraga, Cherríe. *Loving in the War Years: Lo Que Nunca Pasó por Sus Labios*. Boston: South End Press, 1983.
- Oboler, Suzanne. *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re)presentation in the United States*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- Ramírez, Deborah A. "It's Not Just Black and White Anymore." *The Latino Condition* içinde, ed. Richard Delgado ve Jean Stefancic. New York: New York University Press, 1998.
- Ramos, Juanita, ed. *Compañeras: Latina Lesbians*. New York: Latina Lesbian History Project, 1987.
- Rosaldo, Renato. "Identity Politics: An Ethnography by a Participant." *Identity Politics Reconsidered* içinde, ed. Linda Martín Alcoff, Michael Hames-García, Satya P. Mohanty ve Paula M. L. Moya. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Saldívar-Hull, Sonia. *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Schutte, Ofelia. "Cultural Alterity: Cross-Cultural Communication and Feminist Theory in North-South Contexts." *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World* içinde, ed. Uma Narayan ve Sandra Harding. Bloomington: Indiana University Press, 2000. İlk kez *Hypatia*'da yayınlandı, 13, no. 2 (ilkbahar 1998): 53–72.
- . *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Trujillo, Carla, ed. *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*. Berkeley: Third Woman Press, 1991.
- Zea, Leopoldo. "Identity: A Latin American Philosophical Problem." *Philosophical Forum* 20 (sonbahar/kış 1988–1989): 33–42.

ASYALI AMERİKALI FEMİNİZMİ

- Asian Women United of California, ed. *Making Waves: An Anthology of Writings by and About Asian American Women*. Boston: Beacon Press, 1989.
- Cha, Theresa Hak Kyung. *Dictæe*. New York: Tanam Press, 1982.
- Chen, Ya-chen. *The Many Dimensions of Chinese Feminism*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Hongo, Garrett, ed. *Under Western Eyes: Personal Essays from Asian-Americans*. New York: Anchor Books, 1995.

- Katjasungkana, Nursyahbani ve Saskia E. Wieringa, ed. *The Future of Asian Feminisms: Confronting Fundamentalisms, Conflicts and Neo-liberalism*. Newcastle upon Tyne, BK: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Kim, Elaine H. ve Lilia V. Villanueva, ed. *Making More Waves: New Asian American Writing by Asian Women*. Boston: Beacon Press, 1997.
- Kim, Elaine H. ve Eui-Young Yu. *East to America: Korean American Life Stories*. New York: New Press, 1995.
- Klasen, Stephan ve Claudia Wink. "A Turning Point in Gender Bias in Mortality? An Update on the Number of Missing Women." *Population and Development Review* 28, no. 2 (Ocak 2002): 285-312.
- Loomba, Ania ve Ritty A. Lukose, eds. *South Asian Feminisms*. Durham, NC: Duke University Press, 2012.
- Lowe, Lisa. "Heterogeneity, Hybridity, Multiplicity: Making Asian American Difference." *Diaspora* 1 (1991): 24-44.
- Marchetti, Gina. *Romance and the "Yellow Peril": Race, Sex, and Discursive Strategies in Hollywood Fiction*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Okihiro, Gary. *Margins to Mainstreams: Asians in American History and Culture*. Seattle: University of Washington Press, 1994.
- Sen, Amartya. "More Than 100 Million Women Are Missing." *New York Review of Books*, 20 Aralık 1990, <http://www.nybooks.com/articles/1990/12/20/more-than-100-million-women-are-missing>.
- Takagi, Dana Y. *The Retreat from Race: Asian-American Admissions and Racial Politics*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992.
- Wong, Diane Yen-Mei. *Dear Diane: Letters from Our Daughters*. San Francisco: San Francisco Study Center, 1983.
- Wu, Frank. *Yellow: Race in America Beyond Black and White*. New York: Basic Books, 2002.

YERLİ FEMİNİZMİ

- Allen, Paula Gunn. "Kochinnekako in Academe: Three Approaches to Interpreting a Keres Indian Tale." *Feminist Theory: A Reader* içinde, ed. Wendy K. Kolmar ve Frances Bartkowski. New York: McGraw-Hill, 2013.
- . *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1986.
- , ed. *Spider Woman's Granddaughters: Traditional Tales and Contemporary Writing by Native American Women*. Boston: Beacon Press, 1986.
- Bataille, Gretchen ve Kathleen Mullen Sands. *American Indian Women: Telling Their Lives*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.
- Dearborn, Mary V. *Pocahontas's Daughters: Gender and Ethnicity in American Culture*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Green, Rayna. *Indians of North America: Women in American Indian Society*. New York: Chelsea House Publishers, 1992.
- . *Native American Women: A Contextual Bibliography*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

- Guerrero, M. A. Jaimes. "'Patriarchal Colonialism' and Indigenism: Implications for Native Feminist Spirituality and Native Womanism." *Hypatia* 18, no. 2 (ilkbahar 2003): 58–69.
- James, M. Annette, ed. *The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance*. Boston: South End Press, 1992.
- Kailo, Kaarina. *Wo(men) and Bears: The Gifts of Nature, Culture and Gender Revisited*. Toronto: Inanna Publications, 2008.
- Lawrence, Bonita. "Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview." *Hypatia* 18, no. 2 (ilkbahar 2003): 3–31.
- Mihesuah, Devon Abbott. *Indigenous American Women: Decolonization, Empowerment, Activism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.
- Pillow, Wanda. "Searching for Sacajawea: Whitened Reproductions and Endarkened Representations." *Hypatia* 22, no. 2 (ilkbahar 2007): 1–19.
- Poupart, Lisa. "The Familiar Face of Genocide: Internalized Oppression Among American Indians." *Hypatia* 18, no. 2 (ilkbahar 2003): 86–100.
- Sarris, Greg. *Keeping Slug Women Alive: A Holistic Approach to American Indian Texts*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Sellers, Stephanie A. *Native American Women's Studies: A Primer*. New York: Peter Lang Publishing, 2008.
- Silko, Leslie Marmon. *Yellow Woman and a Beauty of Spirit: Essays on Native American Life Today*. New York: Touchstone/Simon & Schuster, 1997.
- Smith, Andy. "Not an Indian Tradition: The Sexual Colonization of Native Peoples." *Hypatia* 18, no. 2 (ilkbahar 2003): 70–85.
- Suzack, Cheryl, Shari M. Huhndorf, Jeanne Perreault ve Jean Barman, ed. *Indigenous Women and Feminism: Politics, Activism, Culture*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2011.
- Vest, Jennifer Lisa. "Names." *Canadian Journal of Native Studies* 30, no. 1 (ilkbahar 2010): 155–160.
- Waters, Anne. "Introduction: Indigenous Women in the Americas." *Hypatia* 18, no. 2 (ilkbahar 2003): ix–xx.

ABD'de Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)ine Yönelik Eleştiriler

- Chang, Robert S. ve Jerome McCristal Culp Jr. "After Intersectionality." *UMKC Law Review* 71, no. 2 (2002): 485–491.
- Ehrenreich, Nancy. "Subordination and Symbiosis: Mechanisms of Mutual Support Between Subordinating Systems." *UMKC Law Review* 71, no. 2 (2002): 251.
- Gubar, Susan. "What Ails Feminist Criticism?." *Critical Inquiry* 24 (yaz 1988): 878–902.
- Loo, Lindsey. "Feminism and Race: Just Who Counts as a Woman of Color?." *Code Switch*, 12 Eylül 2013, <http://www.npr.org/sections/codeswitch/2013/09/12/221469077/feminism-and-race-just-who-counts-as-a-woman-of-color>.
- Warnke, Georgia. "Race, Gender, and Antiessentialist Politics." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 31, no. 1 (sonbahar 2005): 93–116.

Bölüm 5: Dünya Sahnesinde Beyaz Olmayan Kadın Feminizm(ler)i: Küresel, Sömürgecilik Sonrası ve Ulusötesi Feminizmler

Genel Olarak Küresel Feminizm

- Amnesty International [Uluslararası Af Örgütü]. *Human Rights Are Women's Right*. New York: Amnesty International Publications, 1995.
- Barber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. New York: Ballantine, 1995.
- Barry, Kathleen. *The Prostitution of Sexuality: The Global Exploitation of Women*. New York: New York University Press, 1995.
- Benhabib, Seyla. *Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- Bunch, Charlotte. "Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-vision of Human Rights." *Human Rights Quarterly* 12, no. 4 (Kasım 1990): 486-498.
- Burn, Shawn Meghan. *Women Across Cultures: A Global Perspective*. Mountain View, CA: Mayfield Publishing, 2000.
- Cohen, Colleen Ballerino, Richard Wilk ve Beverly Stoeltje. *Beauty Queens on the Global Stage: Gender, Contests, and Power*. New York: Routledge, 1996.
- Crystal, David. *English as a Global Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Ehrenreich, Barbara ve Annette Fuentes. *Women in the Global Factory*. Boston: South End Press, 1983.
- Eisenstein, Hester. *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2010.
- Eschle, Catherine ve Bice Maiguascha. *Making Feminist Sense of the Global Justice Movement*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- Ferguson, Ann. "Resisting the Veil of Privilege: Building Bridge Identities as an Ethico-politics of Global Feminisms." *Hypatia* 13, no. 3 (yaz 1998): 95-113.
- Ferree, Myra Marx. *Varieties of Feminism: German Gender Politics in Global Perspective*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2012.
- Freeman, Carla. *High Tech and High Heels in the Global Economy: Women, Work, and Pink-Collar Identities in the Caribbean*. Durham, NC: Duke University Press, 1991.
- Friedman, Jonathan. "Global System, Globalization and the Parameters of Modernity." *Global Modernities* içinde, ed. Mike Featherstone, Scott Lash ve Roland Robertson. Londra: Sage, 1995.
- Friedman, Thomas. *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*. New York: Picador, 2012.
- Ginsburg, Faye ve Rayna Rapp, ed. *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Hellsten, Sirku Kristiina. "From Human Wrongs to Universal Rights: Communication and Feminist Challenges for the Promotion of Women's Health in the Third World." *Developing World Bioethics* 1, no. 2 (2001): 108-109.

- Jabri, Vivienne. "Feminist Ethics and Hegemonic Global Politics." *Alternatives* 29 (2004): 275.
- Jaggar, Alison. "Globalizing Feminist Ethics." *Hypatia* 13 (1998): 7–31.
- . "Vulnerable Women and Neo-liberal Globalization: Debt Burdens Undermine Women's Health in the Global South." *Theoretical Medicine and Bioethics* 23, no. 6 (2002): 425–440.
- King, Anthony D., ed. *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Koggel, C. "Global Feminism." *Oxford Handbook of Philosophy* içinde, ed. William Edelglass ve Jay L. Garfield, 540–559. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Miller, S. "A Feminist Account of Global Responsibility." *Social Theory and Practice* 37, no. 3 (2011): 391–412.
- Molyneux, Maxine ve Shahra Razavi, ed. *Gender Justice, Development, and Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Nussbaum, Martha. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . "Women's Capabilities and Social Justice." *Gender Justice, Development, and Rights* içinde, ed. Maxine Molyneux ve Shahra Razavi. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Okin, Susan Moller. "Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences." *Hypatia* 13, no. 2 (1998): 42.
- . "Inequalities Between Sexes in Different Cultural Contexts." *Women, Culture, and Development* içinde, ed. Martha Nussbaum ve Jonathan Glover. Oxford, BK: Clarendon Press, 1995.
- . "Recognizing Women's Rights as Human Rights." *APA Newsletters* 97, no. 2 (ilkbahar 1998).
- Paxton, Pamela M. ve Melanie M. Hughes. *Women, Politics, and Power: A Global Perspective*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 2007.
- Peters, Julia ve Andrea Wolper, ed. *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*. New York: Routledge, 1995.
- Peterson, Spike V. ve Laura Parisi. "Are Women Human? It's Not an Academic Question." *Human Rights Fifty Years On: A Radical Reappraisal* içinde, ed. Tony Evans. Manchester, BK: Manchester University Press, 1998.
- Robertson, Roland. *Globalization*. Londra: Sage, 1992.
- . "Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity." *Global Modernities* içinde, ed. Mike Featherstone, Scott Lash ve Roland Robertson, 27. Londra: Sage, 1995.
- Shaw, Martin. *Global Society and International Relations*. Cambridge, BK: Polity Press, 1994.
- Tsutsui, Kiyoteru. "Redressing Past Human Rights Violations: Global Dimensions of Contemporary Social Movements." *Social Forces* 85, no. 1 (2006): 331–354.
- Walby, Sylvia. "Feminism in a Global Era." *Economy and Society* 31, no. 4 (2002).
- Waller, Marguerite ve Sylvia Marcos, ed. *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Wilson, Shamillah, Anassaya Sengupta ve Kristy Evans, ed. *Defending Our Dreams: Global Feminist Voices for a New Generation*. Londra: Zed Books, 2005.

Genel Olarak Sömürgecilik Sonrası Feminizm

Abdulhadi, Rabab, Evelyn Alsultany ve Nadine Naber, ed. *Arab and Arab American Feminisms: Gender, Violence, and Belonging (Gender, Culture, and Politics in the Middle East)*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011.

Abu-Lughod, Lila. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Afkhami, Mahnaz. *Women in Exile*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1994.

Agathangelou, Anna M. ve Heather M. Turcotte. "Postcolonial Theories as Critique and Challenge to 'First Worldism.'" *Gender Matters in Global Politics: A Feminist Introduction to International Relations* içinde, ed. Laura J. Shepard, 44–58. New York: Routledge, 2009.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Alexander, M. Jacqui ve Chandra Talpade Mohanty, ed. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge, 1996.

Alexander, Meena. *The Shock of Arrival: Reflections on Postcolonial Experience*. Boston: South End Press, 1996.

Alloula, Malek. *The Colonial Harem*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Bahadur, Gaiutra. "Should My People Need Me." *Ms.* 22, no. 1 (kış 2012): 40–42.

Bulbeck, Chilla. *Re-orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Chaudhuri, Nupur ve Margaret Strobel, ed. *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Donaldson, Laura E. *Decolonizing Feminisms: Race, Gender and Empire Building*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.

Etienne, Mona, ed. *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York: Bergin & Garvey Publishers, 1980.

Green, Mary Jean, Karen Gould, Micheline Rice-Maximin, Keith Walker ve Jack Yeager ed. *Post-colonial Subjects: Francophone Women Writers*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Harding, Sandra. *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

Lewis, Reina ve Sara Mills, ed. *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. New York: Routledge, 2003.

Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. Londra: Routledge, 1998.

McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge, 1995.

McClintock, Anne, Aamir Mufti ve Ella Shohat, ed. *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Post-colonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo ve Lourdes Torres, ed. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

- . *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- . "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, no. 2 (2003): 499–535.
- . "Women Workers and Capitalist Scripts, Ideologies of Domination, Common Interests, and the Politics of Solidarity." *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* içinde, ed. M. J. Alexander ve Chandra Talpade Mohanty, 3–29. New York: Routledge, 1997.
- Narayan, Uma. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminisms*. New York: Routledge, 1997.
- Narayan, Uma ve Sandra Harding. "Introduction. Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy (Part I)." *Hypatia* 13, no. 2 (ilkbahar 1998): 86–106.
- . "Introduction. Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy (Part II)." *Hypatia* 13, no. 3 (yaz 1998): 1–5.
- Seshadri-Crooks, Kalpana. "At the Margins of Postcolonial Studies." *The Preoccupation of Postcolonial Studies* içinde, ed. Fawzia Azfal-Khan ve Kalpana Seshadri-Crooks. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- Sharpe, Jenny. *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Suleri, Sara. "Women Skin Deep Feminism and the Postcolonial Condition." *Critical Inquiry* 18, no. 4 (1992): 756–769.
- Weedon, Chris. "Key Issues in Postcolonial Feminism: A Western Perspective." *Gender Forum: An Internet Journal of Gender Studies* 1 (2002).

Genel Olarak Ulusötesi Feminizm

- Brenner, Johanna. "Transnational Feminism and the Struggle for Global Justice." *New Politics*, 9, no. 2 (2003).
- Chowdhury, Elora Halim. "Local Global Feminisms Elsewhere: Braiding US Women of Color and Transnational Feminism." *Cultural Dynamics* 21, no. 1 (Mart 2009): 51–78.
- Conway, J. "Transnational Feminisms Guiding Anti-globalization Solidarities." *Globalizations* 9, no. 3 (2012): 379–393.
- Enloe, Cynthia. *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Ferree, Myra Marx ve Aili Mari Tripp, ed. *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*. New York: New York University Press, 2006.
- Fonow, Mary Margaret. "Human Rights, Feminism and Transnational Solidarity." *Just Advocacy? Women's Human Rights, Transnational Feminisms, and the Politics of Representation* içinde, ed. Wendy G. Hasford ve Wendy Kozol, 221–243. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005.
- Grewal, Inderpal. "On the New Global Feminism and the Family of Nations: Dilemmas

- of Transnational Feminist Practice." *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age* içinde, ed. Ella Shohat, 501–530. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1998.
- . *Transnational America: Feminisms, Diasporas, Neoliberalisms*. Durham, NC: Duke University Press, 2005.
- Jaggar, Alison. "Transnational Cycles of Gendered Vulnerability: A Prologue to a Theory of Global Gender Justice." *Philosophical Topics* 37, no. 2 (2009): 359–377.
- Jayawardena, Kumari. *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londra: Zed Books, 1986.
- Kaplan, Karen, Norma Alarcon ve Minoo Moallem, ed. *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham, NC: Duke University Press, 1999.
- Marciniak, Katarzyna, Anikó Imre ve Áine O’Healy, ed. *Transnational Feminism in Film and Media*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Mendez, Jennifer Bickham. "Greater Alternatives from a Gender Perspective: Transnational Organizing for Maquila Workers’ Rights in Central America." *Women’s Activism in Globalization: Linking Local Struggles and Transnational Politics* içinde, ed. Nancy A. Naples ve Maneshi Desai, 121–141. New York: Routledge Press, 2002.
- Moghadam, Valentine M. *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.
- Robinson, Fiona. "After Liberalism in World Politics: Towards an International Political Theory of Care." *Ethics and Social Welfare* 4, no. 2 (2010): 130–144.
- Roces, Mina ve Louise Edwards. *Women’s Movements in Asia: Feminisms and Transnational Activism*. New York: Routledge, 2010.
- Rupp, Leila J. ve Verta Taylor. "Forging Feminist Identity in an International Movement: A Collective Identity Approach to Twentieth-Century Feminism." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 24, no. 21 (1999): 363–386.
- Rutherford, Alexandra, Rose Capdevila, Vindhya Undurti ve Ingrid Palmay, ed. *Handbook of International Feminism: Perspectives on Psychology, Women, Culture, and Rights*. International and Cultural Psychology. New York: Springer, 2011.
- Scholtz, Sally J. *Feminism: A Beginner’s Guide*. Oxford, BK: Oneworld Publications, 2010.
- Shohat, Ella. "Area Studies, Transnationalism, and the Feminist Production of Knowledge." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 26, no. 4 (2001): 1269–1272.
- Sylvester, C. *Feminist Theory and International Relations in a Postmodern Era*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Swarr, Amanda Lock, and Richa Nagar. *Critical Transnational Feminist Praxis*. Albany: State University of New York Press, 2010.
- Thayer, Millie. *Making Transnational Feminism: Rural Women, NGO Activists, and Northern Donors in Brazil*. New York: Routledge, 2010.
- Towns, Ann E. *Women and States: Norms and Hierarchies in International Society*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Wiesner-Hanks, M. E. "Crossing Borders in Transnational Gender History." *Journal of Global History* 6, no. 3 (2011): 357–379.

- Mendoza, B. "Transnational Feminism in Question." *Feminist Theory* 3, no. 3 (2002): 295-314.
- Lim, Shirley Geok-lin. "Where in the World Is Transnational Feminism?." *Tulsa Studies in Women's Literature* 23, no. 1 (ilkbahar 2004): 7-12.
- Tickner, J. Ann ve Laura Sjoberg, ed. *Feminism and International Relations: Conversations About the Past, Present and Future*. New York: Routledge, 2011.

Bölüm 6: Psikanalitik Feminizm

Sigmund Freud Ekseninde Klasik Psikanalitik Düşünce

- Adler, Alfred. *Understanding Human Nature*. New York: Greenberg, 1927.
- Beardsworth, Sara. "Freud's Oedipus and Kristeva's Narcissus: Three Heterogeneities." *Hypatia* 20, no. 1 (kış 2005): 54-77.
- Benjamin, Jessica. *The Bonds of Love*. New York: Pantheon Books, 1988.
- Bernstein, Anne E. ve Gloria Marmar Warner. *An Introduction to Contemporary Psychoanalysis*. New York: J. Aronson, 1981.
- Brennan, Teresa. *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*. Routledge, 1992.
- Cohen, Ira H. *Ideology and Unconscious: Reich, Freud, and Marx*. New York: New York University Press, 1982.
- Erdelyi, Matthew Hugh. *Psychoanalysis: Freud's Cognitive Psychology*. W. H. Freeman, 1984.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. Çev. James Strachey. New York: W. W. Norton, 1962.
- . *Dora: An Analysis of a Case of Hysteria*. Ed. Philip Rieff. New York: Collier Books, 1963.
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. ve çev. James Stachey. Ciltler 1-12. Londra: Hogarth Press, 1968.
- Gay, Peter. *Freud: A Life for Our Time*. New York: W. W. Norton, 1988.
- Hall, Calvin Springer. *A Primer of Freudian Psychology*. New York: New American Library, 1954.
- Jones, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. New York: Basic Books, 1961.
- Laplanche, Jean. *The Language of Psychoanalysis*. New York: W. W. Norton, 1973.
- Roazen, Paul. *Freud: Political and Social Thought*. New York: Alfred A. Knopf, 1968.

Dorothy Dinnerstein, Nancy Chodorow ve Juliet Mitchell Ekseninde Freud'a Yönelik Anglo-Amerikan Eleştiriler ve Sahiplenmeler

- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- . "Toward a Relational Individualism: The Mediation of Self Through Psychoanalysis." *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western*

- Thought içinde, ed. Thomas C. Heller, Morton Sosna ve David E. Wellbury. Stanford, CA: Stanford University Press, 1986.
- Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper Colophon Books, 1977.
- Mitchell, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage Books, 1974.
- Ortner, Sherry B. "Oedipal Father, Mother's Brother, and the Penis: A Review of Juliet Mitchell's *Psychoanalysis and Feminism*." *Feminist Studies* 2, no. 2-3 (1975): 179.
- Raymond, Janice. "Female Friendship: Contra Chodorow and Dinnerstein." *Hypatia* 1, no. 2 (sonbahar 1986): 44-45.

Jacques Lacan Ekseninde Çağdaş Psikanalitik Düşünce

- Clément, Catherine. *The Lives and Legends of Jacques Lacan*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Copjec, Joan. *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1994.
- Duchen, Claire. *Feminism in France: From May '68 to Mitterrand*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Gallop, Jane. *Reading Lacan*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- Grosz, Elizabeth. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. New York: Routledge, 1990.
- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Çev. Alan Sheridan. New York: W. W. Norton, 1977.
- . *The Language of the Self*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique*. Çev. John Forrester. New York: Norton, 1991.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego of Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. Çev. Sylvia Tomaselli. New York: Norton, 1991.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses*. Çev. Russell Grigg. New York: Norton, 1993.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*. Çev. Dennis Porter. New York: Norton, 1992.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Çev. Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.
- . *The Seminar of Jacques Lacan Book XX: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*. Çev. Bruce Fink. New York: Norton, 1998.
- Leland, Dorothy. "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology." *Hypatia* 3, no. 3 (kış 1989): 90-99.
- Mitchell, Juliet ve Jacqueline Rose, ed. *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. Çev. Jacqueline Rose. New York: W. W. Norton, 1982.
- Ragland-Sullivan, Ellie. *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.
- Ragland-Sullivan, Ellie ve Mark Bracher. *Lacan and the Subject of Language*. New York: Routledge, 1991.
- Roudinesco, Elisabeth. *Jacques Lacan*. Çev. Barbara Bray. New York: Columbia University Press, 1999.

Jacques Lacan'a Yönelik Eleştiriler

- Gallop, Jane. *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*. Londra: Macmillan, 1983.
- Irigaray, Luce. "Cosi Fan Tutti." *The Continental Aesthetics Reader* içinde, ed. Clive Cazeaux, 377–386. New York: Routledge, 2011.
- Rose, Jacqueline. "Introduction—II." *Feminine Sexuality* içinde, ed. Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose. New York: W. W. Norton, 1982.
- . *On Not Being Able to Sleep: Psychoanalysis and the Modern World*. Londra: Vintage, 2003.
- Roudinesco, Elisabeth. *Jacques Lacan*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Roustang, François, *The Lacanian Delusion*. Çev. Greg Sims. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Sokal, Alan D. ve Jean Briemont. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. Londra: Profile Books, 2011.
- Webster, Richard. "The Cult of Lacan: Freud, Lacan and the Mirror Stage," 1994, Richardwebster.net, <http://www.richardwebster.net/thecultoflacan.html> (erişim tarihi 7 Ekim 2014).

Luce Irigaray and Julia Kristeva Ekseninde "Fransız" Psikanalitik Feminizmi

- Beardsworth, Sara. *Julia Kristeva: Psychoanalysis and Modernity*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Brennan, Teresa, ed. *Between Feminism and Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1989.
- , ed. *History After Lacan*. Londra: Routledge, 1993.
- Burke, Carolyn, Naomi Schor ve Margaret Whitford, ed. *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Butler, Judith. "The Body Politics of Julia Kristeva." *Revaluing French Feminism* içinde, ed. Nancy Fraser ve Sandra Lee Bartky. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Chanter, Tina. *Ethics of Eros: Irigaray's Re-writing of the Philosophers*. Routledge, 1995.
- Chanter, Tina ve Ewa Ziarek, ed. *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Cimitile, Maria ve Elaine Miller, ed. *Returning to Irigaray: Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity*. New York: Routledge, 2007.
- Fuss, Diana J. "Essentially Speaking': Luce Irigaray's Language of Essence." *Revaluing French Feminism* içinde, ed. Nancy Fraser ve Sandra Lee Bartky, 94–112. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Gallop, Jane. *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.
- . *A Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.
- Grosz, Elizabeth, Pheng Cheah ile. *Irigaray and the Political Future of Sexual Difference*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- Huntington, Patricia. *Ecstatic Subjects, Utopia, and Recognition: Kristeva, Heidegger, Irigaray*. Albany: State University of New York Press, 1998.

- Irigaray, Luce. *Democracy Begins Between Two*. 1994. Çev. Kirsteen Anderson. New York: Routledge, 2001.
- . *An Ethics of Sexual Difference*. Çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- . "Is the Subject of Science Sexed?." Çev. Carol Mastrangelo Bové. *Hypatia* 2, no. 3 (sonbahar 1987): 66.
- . "'Je—Luce Irigaray': A Meeting with Luce Irigaray." *Hypatia* 10, no. 2 (1995).
- . *Sexes and Genealogies*. Çev. Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press, 1993.
- . "Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech." *Revaluing French Feminism* içinde, ed. Nancy Fraser ve Sandra Lee Bartky, 64–76. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- . *Speculum of the Other Woman*. Çev. Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- . *Thinking the Difference*. Çev. Karin Montin. New York: Routledge, 1994.
- . *This Sex Which Is Not One*. Çev. Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- Kozel, Susan. "The Diabolical Strategy of Mimesis: Luce Irigaray's Reading of Maurice Merleau-Ponty." *Hypatia* 11, no. 3 (yaz 1996): 114–129.
- Kristeva, Julia. *About Chinese Women*. Çev. Anita Barrows. New York: Marion Boyars, 1977.
- . *Black Sun: Depression and Melancholia*. Çev. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1989.
- . *Desire in Language*. Çev. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- . *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*. New York: Columbia University Press, 1987.
- . *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*. Çev. Jeanine Herman. New York: Columbia University Press, 2002.
- . "The Novel as Polylogue." *Desire in Language* içinde. Ed. Thomas Gora, Alice Jardine ve Leon S. Roudiez. Çev. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1990.
- . *Powers of Horror*. Çev. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- . *Revolution in Poetic Language*. Çev. Margaret Waller. New York: Columbia University Press, 1984.
- . *Strangers to Ourselves*. Çev. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1991.
- . "The Subject in Progress." *The Tel Quel Reader* içinde, ed. Patrick French ve Roland-François Lack. New York: Routledge, 1998.
- . *Tales of Love*. Çev. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1987.
- . "Women's Time." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no. 1 (yaz 1981): 13–35.
- Kuykendall, Eléonor H. "Introduction to *Sorcerer Love* by Luce Irigaray." *Revaluing French Feminism* içinde, ed. Nancy Fraser ve Sandra Lee Bartky, 60–63. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

- Margaroni, Maria. "The Lost Foundation: Kristeva's Semiotic Chora and Its Ambiguous Legacy." *Hypatia* 20, no. 1 (kış 2005): 78–98.
- Meyers, Diana T. "The Subversion of Women's Agency in Psychoanalytic Feminism: Chodorow, Flax, Kristeva." *Revaluing French Feminism* içinde, ed. Nancy Fraser ve Sandra Lee Bartky, 136–161. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Moi, Toril, ed. *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Nye, Andrea. "The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's Symposium." *Revaluing French Feminism* içinde, ed. Nancy Fraser ve Sandra Lee Bartky, 77–93. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Oliver, Kelly, ed. *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing*. New York: Routledge, 1993.
- . "Julia Kristeva's Feminist Revolutions." *Hypatia* 8, no. 3 (yaz 1993): 94–114.
- . *Reading Kristeva: Unraveling the Double-Bind*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Schmitz, Bettina. "Homelessness or Symbolic Castration? Subjectivity, Language Acquisition, and Sociality in Julia Kristeva and Jacques Lacan." Çev. Julia Jansen. *Hypatia* 20, no. 2 (ilkbahar 2005): 69–87.
- Sjoholm, Cecilia. *Kristeva and the Political*. New York: Routledge, 2005.
- Stone, Alison. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Whitford, Margaret, ed. *The Irigaray Reader*. Cambridge, MA: Blackwell, 1991.
- . *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. New York: Routledge, 1991.
- . "Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman." *Radical Philosophy* 43 (yaz 1986): 7.

Freudcu, Lacancı ve Psikanalitik Feminist Düşünceye Yönelik Eleştiriler

- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Çev. ve ed. H. M. Parshley. New York: Vintage Books, 1952.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 1990.
- Chesler, Phyllis. *Women and Madness*. Garden City, NY: Doubleday, 1972.
- Cott, Nancy. *The Grounding of Modern Feminism*. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.
- Deutsch, Helene. *The Psychology of Women: A Psychoanalytic Interpretation*. New York: Grune & Stratten, 1944.
- Eisenstein, Hester. *Contemporary Feminist Thought*. Boston: G. K. Hall, 1983.
- Elshaint, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Fiorini, Leticia Glocer ve Graciela Abelin-Sas Rose, ed. *On Freud's "Femininity"*. Londra: Karnac Books, 2010.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1970.
- Gallo, Jane. *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.
- Garrison, Dee. "Karen Horney and Feminism." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no. 4 (1981): 672–691.

- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Grimshaw, Jean. *Philosophy and Feminist Thinking*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Harding, Sandra. "Two Influential Theories of Ignorance and Philosophy's Interest in Ignoring Them." *Hypatia* 21, no. 3 (yaz 2006): 20-36.
- Horney, Karen. "The Flight from Womanhood." *Feminine Psychology* içinde. New York: W. W. Norton, 1973.
- Izenberg, Gerald N. *The Existentialist Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.
- Klein, Viola. *The Feminine Character*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Kofman, Sarah. *The Enigma of Women: Woman in Freud's Writings*. Çev. Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980.
- Miller, Jean Baker, ed. *Psychoanalysis and Women*. New York: Penguin Books, 1974.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. Garden City, NY: Doubleday, 1969.
- Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. New York: Methuen, 1985.
- Reppen, Joseph, ed. *Beyond Freud: A Study of Modern Psychoanalytic Theorists*. Hillsdale, NJ: Analytic Press, 1985.
- Rose, Jacqueline. "Introduction—II." *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* içinde, ed. Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose. Norton, 1982.
- Thompson, Clara. "Problems of Womanhood." *Interpersonal Psychoanalysis: The Selected Papers of Clara Thompson* içinde, ed. M. Green. New York: Basic Books, 1964.
- Voloshinov, V. N. *Freudianism: A Marxist Critique*. New York: Academic Press, 1976.

Bölüm 7: Bakım/Özen-Odaklı Feminizm

Bakım/Özen-Odaklı Feminizmin Kökenleri

- Baier, Annette C. "Caring About Caring." *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals* içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Bartkey, Sandra Lee. *Femininity and Domination*. New York: Routledge, 1990.
- Behuniak, Susan M. *A Caring Jurisprudence*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999.
- Belenky, Mary Field, Lynne A. Bond ve Jacqueline S. Weinstock. *The Tradition That Has No Name: Nurturing the Development of People, Families, and Communities*. New York: Basic Books, 1997.
- Benhabib, Seyla. "The Generalized and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory." *Women and Moral Theory* içinde, ed. Eva Feder Kittay ve Diana T. Meyers. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987.
- Blustein, Jeffrey. *Care and Commitment*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Botes, Annatjie. "A Comparison Between the Ethics of Justice and the Ethics of Care." *Journal of Advanced Nursing* 32, no. 5 (2000): 1071-1075.
- Bowden, Peta. *Caring: Gender-Sensitive Ethics*. Londra: Routledge, 1997.
- Brender, Natalie. "Political Care and Humanitarian Response." *Feminists Doing Ethics* içinde, ed. Peggy DesAutels ve Joanne Waugh. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.

- Bubeck, Diemut. *Care, Gender, and Justice*. Oxford, BK: Clarendon Press, 1995.
- Card, Claudia. "Caring and Evil." *Hypatia* 5, no. 1 (ilkbahar 1990): 101–108.
- Clement, Grace. *Care, Autonomy, and Justice: Feminism and the Ethic of Care*. Boulder, CO: Westview Press, 1996.
- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- Davion, Victoria. "Pacifism and Care." *Hypatia* 5 (1990): 90–100.
- Deveaux, Monique. "Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory." *Hypatia* 10, no. 2 (ilkbahar 1995): 115–119.
- England, Paula ve Nancy Folbre. "The Cost of Caring." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 561 (Ocak 1999): 39–51.
- Engster, Daniel. "Care Ethics and Natural Law Theory: Toward an Institutional Political Theory of Caring." *Journal of Politics* 66, no. 1 (Şubat 2004): 113–135.
- . "Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care." *Hypatia* 20, no. 3 (yaz 2005): 51–74.
- Faludi, Susan. *Caregiving: Readings in Knowledge, Practice, Ethics, and Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- Fisher, Berenic ve Joan Tronto. "Toward a Feminist Theory of Caring." *Circles of Care* içinde, ed. Emily Abel ve Margaret Nelson. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- . "Moral Orientation and Moral Development." *Women and Moral Theory* içinde, ed. Eva Feder Kittay ve Diana T. Meyers, 25–26. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987.
- Gilligan, Carol, Jill McLean Taylor, Betty Bardige Janie Victoria, ed. *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Gilligan, Carol ve Grant Wiggins. "The Origins of Morality in Early Childhood Relationships." *The Emergence of Morality in Young Children* içinde, ed. Jerome Kagan ve Sharon Lamb, 279. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Gordon, Suzanne, Patricia Benner ve Nel Noddings, ed. *Caregiving: Readings in Knowledge, Practice, Ethics, and Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- Halfon, Mark S. ve Joram G. Haber, ed. *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.
- Halwani, Raja. "Care Ethics and Virtue Ethics." *Hypatia* 18, no. 3 (sonbahar 2003): 161–192.
- Hamington, Maurice ve Dorothy C. Miller, ed. *Socializing Care: Feminist Ethics and Public Issues*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2006.
- Hankivsky, Olena. "Imagining Ethical Globalization: The Contributions of a Care Ethics." *Hypatia* 2, no. 1 (Haziran 2006): 91–110.
- Hekman, Susan J. *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. Cambridge, UK: Polity Press, 1995.
- Held, Virginia. "Care and the Extension of Markets." *Hypatia* 17, no. 2 (ilkbahar 2002): 19–33.

- . *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. New York: Oxford University Press, 2006.
- . "Feminism and Moral Theory." *Women and Moral Theory* içinde, ed. Eva Feder Kittay ve Diana Meyers, 112. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987.
- . *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- . "The Meshing of Care and Justice." *Hypatia* 10, no. 2 (ilkbahar 1995): 128–132.
- Held, Virginia ve Alison Jaggar, ed. *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Boulder, CO: Westview, 1995.
- Jaggar, Alison M. "Caring as a Feminist Practice of Moral Reason." *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics* içinde, ed. Virginia Held. Boulder, CO: Westview Press, 1995.
- Koehn, Daryl. *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust, and Empathy*. Londra: Routledge, 1998.
- Kohlberg, Lawrence. "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development." *Cognitive Development and Epistemology* içinde, ed. Theodore Mischel. New York: Academic Press, 1971.
- Kramer, Betty J. ve Edward H. Thompson Jr. *Men as Caregivers: Theory, Research, and Service Implications*. New York: Springer, 2002.
- Kroeger-Mappes, Joy. "The Ethic of Care Vis-à-Vis the Ethic of Rights: A Problem for Contemporary Moral Theory." *Hypatia* 9, no. 3 (yaz 1994): 108–131.
- Kuhse, Helga. *Caring: Nurses, Women and Ethics*. Oxford, BK: Blackwell, 1997.
- Larrabee, Mary Jeanne, ed. *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge, 1993.
- Li, Chenyang. "The Confucian Concepts of *Jen* and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study." *Hypatia* 9, no. 1 (1994): 70–89.
- . "Revisiting Confucian *Jen* Ethics and Feminist Care Ethics: A Reply to Daniel Star and Lijun Yuan." *Hypatia* 17, no. 1 (2002): 130–140.
- Little, Margaret. "Seeing and Caring: The Role of Affect in Feminist Moral Epistemology." *Hypatia* 10, no. 3 (1995): 117–137.
- Manning, Rita C. *Speaking from the Heart: A Feminist Perspective on Ethics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1992.
- McLaren, Margaret A. "Feminist Ethics: Care as a Virtue." *Feminists Doing Ethics* içinde, ed. Peggy DesAutels ve Joanne Waugh. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.
- Miller, Sarah Clark. *The Ethics of Need: Agency, Dignity, and Obligation*. Routledge, 2012.
- . "A Kantian Ethic of Care?." *Feminist Interventions in Ethics and Politics: Feminist Ethics and Social Theory* içinde, ed. Barbara S. Andrew, 111–127. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.
- Moody-Adams, Michele M. "Gender and the Complexity of Moral Voices." *Feminist Ethics* içinde, ed. Claudia Card, 193–198. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.
- . "The Social Construction and Reconstruction of Care." *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature* içinde, ed. David Estlund ve Martha Nussbaum, 3–17. New York: Oxford University Press, 1997.

- Morris, Jenny. "Impairment and Disability: Constructing an Ethics of Care That Promotes Human Rights." *Hypatia* 16, no. 4 (sonbahar 2001): 1–16.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- , ed. *Educating Citizens for Global Awareness*. New York: Teachers College Press, 2005.
- . *Peace Education: How We Come to Love and Hate War*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- . *Starting at Home: Caring and Social Policy*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- . *Women and Evil*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Robinson, Fiona. "Care, Gender and Global Social Justice: Rethinking 'Ethical Globalization.'" *Hypatia* 2, no. 1 (Haziran 2006): 5–25.
- . *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Relations*. Boulder, CO: Westview Press, 1999.
- . "Stop Talking and Listen: Discourse Ethics and Feminist Care Ethics in International Political Theory." *Millennium: Journal of International Studies* 39, no. 3 (2011): 845–862.
- Sander-Staudt, Maureen. "The Unhappy Marriage of Care Ethics and Virtue Ethics." *Hypatia* 21, no. 4 (sonbahar 2006): 21–39.
- Sevenhuijsen, Selma. *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. Londra: Routledge, 1998.
- Shanley, Mary Lyndon. "Public Policy and the Ethics of Care." *Hypatia* 16, no. 3 (yaz 2001): 157–160.
- Simson, Rosalind S. "Feminine Thinking." *Social Theory and Practice* 31, no. 1 (Ocak 2005): 1–26.
- Slicer, Deborah. "Teaching with a Different Ear: Teaching Ethics After Reading Carol Gilligan." *Journal of Value Inquiry* 24 (1990): 55–65.
- Slote, Michael. "Caring in the Balance." *Norms and Values* içinde, ed. Joram G. Haber ve Mark S. Hatton. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.
- Star, Daniel. "Do Confucians Really Care? A Defense of the Distinctiveness of Care Ethics: A Reply to Chenyang Li." *Hypatia* 17, no. 1 (2002): 77–106.
- Stone, Deborah. "Why We Need a Care Movement." *Nation*, 12 Mart 2000, 13–15. Tessman, Lisa, ed. *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-ideal*. New York: Springer, 2009.
- Tong, Rosemarie. "The Ethics of Care: A Feminist Virtue of Care for Healthcare Practitioners." *Journal of Medicine and Philosophy* 23, no. 2 (1998): 131–152.
- . *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont, CA: Wadsworth, 1993.
- . "Gender-Based Disparities East / West: Rethinking the Burden of Care in the United States and Taiwan." *Bioethics* 21, no. 9 (2007): 488–499.
- . "Global Perspectives on Health Care: Some Feminist Visions." *Globalizing Feminist Bioethics: Crosscultural Perspectives* içinde, ed. Rosemarie Tong, Gwen Anderson ve Aida Santos ile beraber. Boulder, CO: Westview Press, 2001.

- . "Long-Term Care for the Elderly: Whose Responsibility Is It?" *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* 2, no. 2 (2009): 5–30.
- . "Love's Labor in the Health Care System: Working Toward Gender Equality." *Hypatia* 17, no. 3 (yaz 2002): 200–213.
- Tong, Rosemarie ve Nancy Williams. "Gender Justice in the Health Care System: Past Experiences, Present Realities, and Future Hopes." *Medicine and Social Justice: Essays on the Distribution of Health Care* içinde, ed. Rosamond Rhodes, Margaret P. Battin ve Anita Silvers. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Tronto, Joan. "Care as a Political Concept." *Revisoning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory* içinde, ed. Nancy J. Hirschmann ve Christine Di Stefano. New York: Free Press, 1996.
- . *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Londra: Routledge, 1993.
- . "Woman and Caring: What Can Feminists Learn About Morality from Caring?." *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics* içinde, ed. Virginia Held, 101–115. Boulder, CO: Westview Press, 1995.
- Warren, Karen J. "Care-Sensitive Ethics and Situated Universalism." *Global Environmental Ethics* içinde, ed. Nicholas Low, 131–145. Londra: Routledge, 1999.
- West, Robin. "The Right to Care." *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency* içinde, ed. Eva Feder Kittay ve Ellen Feder. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002.
- White, Julie Anne. *Democracy, Justice, and the Welfare State: Reconstructing Public Care*. University Park: Pennsylvania State Press, 2000.
- Yuan, Lijun. "Ethics of Care and Concept of Jen: A Reply to Chenyang Li." *Hypatia* 17, no. 1 (2002): 107–129.

Annelik Etiğinin Kökenleri

- Aronow, Ina. "Douglas Step in When Mothers Need a Hand." *New York Times*, 1 Ağustos 1993, 1.
- Badinter, Elisabeth. *Mother Love: Myth and Reality*. New York: Macmillan, 1980.
- Baraitser, Lisa. *Maternal Encounters: The Ethics of Interruption*. New York: Routledge, 2009.
- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Collins, Patricia Hill. "The Meaning of Motherhood in Black Culture and Black Mother / Daughter Relationships." Berkeley, CA: Sage, 1987.
- . "Shifting the Center: Race, Class, and Feminist Theorizing About Motherhood." *Mothering: Ideology, Experience, and Agency* içinde, ed. E. Glenn, G. Chang ve L. Furcey. New York: Routledge, 1994.
- Engster, Daniel. *The Maternal Factor: Two Paths to Morality*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Goodin, Robert. *Protecting the Vulnerable*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Gottlieb, Roger S. "The Tasks of Embodied Love: Moral Problems in Caring for Children with Disabilities." *Hypatia* 17, no. 3 (yaz 2002): 225–236.

- Gould, Carol, ed. *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- Hanisberg, Julia ve Sara Ruddick, ed. *Mother Troubles: Rethinking Contemporary Maternal Dilemmas*. Boston: Beacon Press, 1999.
- , ed. *On Behalf of Mothers: Legal Theorists, Philosophers, and Theologians Reflect on Dilemmas of Parenting*. New York: Beacon Press, 1999.
- Held, Virginia. "The Obligation of Mothers and Fathers." *Mothering: Essays in Feminist Theory* içinde, ed. Joyce Trebilcot, 1. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.
- Hewett, Heather. "Talkin' 'Bout a Revolution: Building a Mothers' Movement in the Third World." *Journal of the Association for Research on Mothering* 8, nos. 1–2 (Eylül 2006).
- Kittay, Eva Feder. "A Feminist Public Ethic of Care Meets the New Communitarian Family Policy." *Ethics* 111 (Nisan 2001): 523–547.
- . "At the Margins of Moral Personhood." *Ethics* 116 (Ekim 2005): 100–131.
- . "Human Dependency and Rawlsian Equality." *Feminists Rethink the Self* içinde, ed. Diana T. Meyers. Boulder, CO: Westview Press, 1996.
- . *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge, 1999, 19.
- . "Taking Dependency Seriously." *Hypatia* 10 (kış 1995): 29.
- Kittay, Eva Feder ve Diana T. Meyers, ed. *Women and Moral Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987.
- Lorber, Judith. "On The Reproduction of Mothering: A Methodological Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no. 3 (ilkbahar 1981): 482–486.
- Purdy, Laura M. *Reproducing Persons: Issues in Feminist Bioethics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Romero, Mary. "Who's Taking Care of the Maid's Children?." *Feminism and Families* içinde, ed. Hilde Lindemann Nelson ve Jamie Nelson. Routledge, 1997.
- Rossi, Alice. "On The Reproduction of Mothering: A Methodological Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no. 3 (ilkbahar 1981): 497–500.
- Ruddick, Sara. "Care as Labor and Relationship." *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held* içinde, ed. Mark S. Halfon ve Joram C. Haber. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.
- . "Injustice in Families: Assault and Domination." *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics* içinde, ed. Virginia Held, 203–223. Boulder, CO: Westview Press, 1995.
- . "Maternal Thinking." *Mothering: Essays in Feminist Theory* içinde, ed. Joyce Trebilcot, 214. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.
- Ruddick, William. "Parenthood: Three Concepts and a Principle." *Family Values: Issues in Ethics, Society and the Family* içinde, ed. Laurence D. Houlgate. Belmont, CA: Wadsworth, 1998.
- Trebilcot, Joyce, ed. *Mothering: New Essays in Feminist Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987.

Bakım/Özen Odaklı Feminizme ve Annelik Etiğine Yönelik Eleştiriler

- Allmark, Peter. "Is Caring a Virtue?." *Journal of Advanced Nursing* 28, no. 3 (1998): 466-472.
- Bartky, Sandra Lee. "Feeding Egos and Tending Wounds: Deference and Disaffection in Women's Emotional Labor." *Femininity and Domination* içinde, ed. Sandra Lee Bartky, 99-119. New York: Routledge, 1990.
- Davis, Angela Y. *Women, Race, and Class*. New York: Random House, 1981.
- Davis, Kathy. "Toward a Feminist Rhetoric: The Gilligan Debate Revisited." *Women's Studies International Forum* 15, no. 2 (1992): 219-231.
- Ferguson, Ann. "Motherhood and Sexuality: Some Feminist Questions." *Hypatia* 1, no. 2 (sonbahar 1986): 3-22.
- Friedman, Marilyn. *Autonomy, Gender, Politics*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Hoagland, Sarah Lucia. "Some Concerns About Nel Noddings' *Caring*." *Hypatia* 5, no. 1 (ilkbahar 1990): 114.
- . "Some Thoughts About *Caring*." *Feminist Ethics* içinde, ed. Claudia Card, 250. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.
- Houston, Barbara. "Rescuing Womanly Virtues." *Science, Morality, and Feminist Theory* içinde, ed. Marsha Hanen ve Kai Nielsen. Calgary, Alberta: University of Calgary Press, 1987.
- Mullett, Sheila. "Shifting Perspectives: A New Approach to Ethics." *Feminist Perspectives* içinde, ed. Lorraine Code, Sheila Mullett ve Christine Overall. Toronto: University of Toronto Press, 1989.
- Porter, Elisabeth. "Can Politics Practice Compassion?." *Hypatia* 21, no. 4 (sonbahar 2006): 97-123.
- Puka, Bill. "The Liberation of Caring: A Different Voice for Gilligan's 'Different Voice.'" *Hypatia* 5, no. 1 (ilkbahar 1990): 59.
- Reverby, Susan. *Ordered to Care*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Scher, George. "Other Voices, Other Rooms? Women's Psychology and Moral Theory." *Women and Moral Theory* içinde, ed. Eva Feder Kittay ve Diana T. Meyers, 188. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987.
- Stephens, Julie. *Confronting Postmaternal Thinking: Feminism, Memory, and Care*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Willett, Cynthia. *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*. New York: Routledge, 1995.
- Wong, Sau-ling C. "Diverted Mothering: Representations of Caregivers of Color in the Age of Multiculturalism." *Mothering: Ideology, Experience, and Agency* içinde, ed. Evelyn Nakano Glenn, Grace Chang ve Linda Rennie Forcey. New York: Routledge, 1994.

Bölüm 8: Ekofeminizm

Ekofeminizmin Bazı Kökenleri

- Abram, David. *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. New York: Vintage, 2011.
- . *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage, 1996.

- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Çev. E. F. N. Jephcott. Londra: New Left Books, 1974.
- Aiken, William. "Non-anthropocentric Ethical Challenges." *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics* içinde, ed. Tom Regan. New York: Random House, 1984.
- Brown, Charles S. ve Ted Toadvine, ed. *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Caldecott, Leonie ve Stephanie Leland, ed. *Reclaim the Earth*. Londra: Women's Press, 1983.
- Callicott, J. Baird. "Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic?." *Environmental Philosophy from Animal Rights to Social Ecology* içinde, ed. Michael Zimmerman, George Sessions, Karen Warren ve John Clark, 145-164. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.
- Carson, Rachel. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin, 1962.
- Curry, Patrick. *Ecological Ethics: An Introduction*. Cambridge, BK: Polity Press, 2011.
- Ferry, Luc. *The New Ecological Order*. Çev. Carol Volk. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Kohák, Erazim. *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Leopold, Aldo. "The Land Ethic." *A Sand County Almanac: With Other Essays on Conservation from Round River* içinde. New York: Oxford University Press, 1987.
- McDaniel, Jay B. *Earth, Sky, God, and Mortals: Developing an Ecological Spirituality*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1990.
- Naess, Arne. "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects." *Philosophical Inquiry* 8 (1986): 10-13.
- Salleh, Ariel Kay. "Deeper Than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection." *Environmental Ethics* 6, no. 1 (1984): 339.
- . *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. New York: Zed Books, 1997.
- Sessions, George. "The Deep Ecology Movement: A Review." *Environmental Review* 9 (1987): 115.
- Shiva, Vandana. "Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophy Perspective." *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics* içinde, ed. Alison M. Jaggar, 642-643. Boulder, CO: Westview Press, 1994.

Eko-feminizme Dair İlk Kavrayışlar

- Crittenden, Chris. "Subordinate and Oppressive Conceptual Frameworks: A Defense of Ecofeminist Perspectives." *Environmental Ethics* 20, no. 3 (sonbahar 1998): 247-263.
- Cuomo, Christine. "Toward Thoughtful Ecofeminist Activism." *Ecological Feminist Philosophies* içinde, ed. Karen J. Warren, 42-51. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- . "Unravelling the Problems in Ecofeminism." *Environmental Ethics* 14, no. 4 (kış 1992): 351-363.

- Diamond, Irene ve Gloria Feman Orenstein, ed. *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books, 1990.
- Gebara, Ivone. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- King, Ynestra. "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology." *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* içinde, ed. Judith Plant. Philadelphia: New Society Publishers, 1989.
- LaChapelle, Dolores. *Earth Wisdom*. Silverton, CO: Way of the Mountain Learning Center and International College, 1978.
- Mellor, Mary. *Feminism and Ecology*. New York: New York University Press, 1997.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- . *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York: Routledge, 1992.
- Mies, Maria ve Vandana Shiva. *Ecofeminism*. Londra: Zed Books, 1993.
- Ruether, Rosemary Radford. *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975.
- Warren, Karen J. "Feminism and Ecology." *Environmental Review* 9, no. 1 (ilkbahar 1987): 3–20.

Kadınlar, Doğa ve Kültür: Bazı Gerilimler

- Datar, Chhaya. *Ecofeminism Revisited: Introduction to the Discourse*. Jaipur, Hindistan: Rawat Publications, 2011.
- Estés, Clarissa Pinkola. *Women Who Run with the Wolves*. New York: Random House Publishing Group, 1992.
- Gaard, Greta. *The Nature of Home: Taking Root in a Place*. Tucson: University of Arizona Press, 2007.
- Gray, Elizabeth Dodson. *Green Paradise Lost*. Wellesley, MA: Roundtable Press, 1981.
- Gruen, Lori. "Toward an Ecofeminist Moral Epistemology." *Ecological Feminism* içinde, ed. Karen J. Warren, 120–138. New York: Routledge, 1994.
- Hyner, Bernadette H. ve Precious McKenzie Stearns. *Forces of Nature: Natural(-izing) Gender and Gender(-ing) Nature in the Discourses of Western Culture*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Kheel, Marti. "The Liberation of Nature: A Circular Affair." *Environmental Ethics* 7, no. 2 (1985): 135–149.
- King, Ynestra. "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology." *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* içinde, ed. Judith Plant. Philadelphia: New Society Publishers, 1989.
- Piercy, Marge. *Woman on the Edge of Time*. New York: Fawcett Crest Books, 1976.
- Plant, Judith, ed. *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia: New Society Publishers, 1989.
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. Opening Out: Feminism for Today. Londra: Routledge, 1993.
- Roach, Catherine. "Loving Your Mother: On the Woman-Nature Connection." *Ecological Feminist Philosophies* içinde, ed. Karen J. Warren, 52–65. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Salleh, Ariel Kay. "Deeper Than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection." *Environmental Ethics* 6, no. 1 (1984): 339.

Doğa Ekofeminizmi

- Daly, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.
- . *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Boston: Beacon Press, 2001.
- Griffin, Susan. *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*. New York: Harper & Row, 1981.
- . *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper & Row, 1978.
- Kheel, Marti. *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2008.
- Merchant, Carolyn. *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*. New York: Routledge, 2003.
- Ortner, Sherry B. "Is Female to Male as Nature Is to Culture?." *Readings in Ecology and Feminist Theology* içinde, ed. Mary Heather MacKinnon ve Marie McIntyre. Kansas City, KS: Sheed and Ward, 1995.

Ruhani Ekofeminizm

- Adams, Carol J., ed. *Ecofeminism and the Sacred*. New York: Continuum, 1994.
- Allen, Paula Gunn. "The Woman I Love Is a Planet; the Planet I Love Is a Tree." *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* içinde, ed. Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein. San Francisco: Sierra Club Books, 1990.
- Anderlini-D'Onofrio, Serena. *Gaia and the New Politics of Love: Notes for a Poly Planet*. Berkeley: North Atlantic Books, 2009.
- Christ, Carol. *She Who Changes: Re-imagining the Divine in the World*. Palgrave Macmillan, 2003.
- Dalton, Anne Marie. *Ecotheology and the Practice of Hope*. Albany: State University of New York Press, 2010.
- Eisler, Riane. "The Gaia Tradition and the Partnership Future: An Ecofeminist Manifesto." *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* içinde, ed. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein. San Francisco: Sierra Club Books, 1990.
- Gray, Elizabeth Dodson. *Sacred Dimensions of Women's Experience*. Wellesley, MA: Roundtable Press, 1988.
- Grey, Mary C. *Sacred Longings: The Ecological Spirit and Global Culture*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- McDaniel, Jay B. *Of God and Pelicans: A Theology of Reverence for Life*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989.
- Neu, Diann L. *Return Blessings: Ecofeminist Liturgies Renewing the Earth*. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2002.
- Ruether, Rosemary Radford. *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.
- . *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975.

- , ed. *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Spretnak, Charlene, ed. *The Politics of Women's Spirituality*. Garden City, NY: Anchor, 1982.
- Starhawk. *Dreaming in the Dark: Magic, Sex, and Politics*. Boston: Beacon, 1982.
- . *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*. New York: Routledge, 1997.
- . *She Who Changes: Re-imagining the Divine in the World*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- . *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1979.
- . *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*. San Francisco: Harper and Row, 1987.
- . *Webs of Power: Notes from the Global Uprising*. Gabriola Island, BC: New Society Publishers, 2002.

Dönüştürücü Ekofeminizm

- Curtin, Deane. "Toward an Ecological Ethic of Care." *Ecological Feminist Philosophies* içinde, ed. Karen J. Warren, 129–143. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Dinnerstein, Dorothy. "Survival on Earth: The Meaning of Feminism." *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* içinde, ed. Judith Plant. Philadelphia: New Society Publishers, 1989.
- Gebara, Ivone. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Nhanenget, Jytte. *Ecofeminism: Towards Integrating the Concerns of Women, Poor People, and Nature into Development*. Lanham, MD: University Press of America, 2011.
- Spretnak, Charlene. "Feminism and Ecology: Making Connections." *Readings in Ecology and Feminist Theology* içinde, ed. Mary Heather MacKinnon ve Moni McIntyre. Kansas City, KS: Sheed and Ward, 1995.
- Warren, Karen J. "Deep Ecology and Ecofeminism." *Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy* içinde, ed. Nina Witoszek ve Andrew Brennan, 255–269. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999.
- . *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
- Zabinski, Catherine. "Scientific Ecology and Ecological Feminism: The Potential for Dialogue." *Ecofeminism: Women, Culture, Nature* içinde, ed. Karen J. Warren, 314–324. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Küresel Ekofeminizm

- Chua, Amy. *World on Fire: How Exploring Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*. New York: Anchor, 2003.
- Cibreiro, Estrella ve Francisca López, ed. *Global Issues in Contemporary Hispanic Women Writers: Shaping Gender, the Environment, and Politics*. Routledge Studies in Contemporary Literature. New York: Routledge, 2012.

- Cuomo, Christine. "Ecofeminism, Deep Ecology, and Human Population." *Ecological Feminism* içinde, ed. Karen J. Warren, 88–105. New York: Routledge, 1994.
- Eaton, Heather ve Lois Ann Lorentzen. *Ecofeminism and Globalization: Exploring Culture, Context, and Religion*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.
- "From Bretton Woods to Alternatives." *Alternatives to Economic Globalization* içinde, ed. International Forum on Globalization, 228–238. San Francisco: Berrett-Koehler, 2002.
- Merchant, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. Routledge, 1992.
- Mies, Maria. "White Man's Dilemma: His Search for What He Has Destroyed." *Ecofeminism* içinde, ed. Maria Shiva ve Vandana Shiva. Londra: Zed, 1993.
- Moe-Lobeda, Cynthia. *Globalization and God: Healing a Broken World*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Rocheleau, Dianne, Barbara Thomas-Slayter ve Esther Wangari, ed. *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*. New York: Routledge, 1996.
- Salleh, Ariel. *Eco-sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology*. Londra: Pluto Press, 2009.
- Seager, Joni. *Earth Follies: Coming to Feminist Terms with the Global Environmental Crisis*. New York: Routledge, 1993.
- Shiva, Vandana. *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston: South End Press, 1997.
- . *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*. Brooklyn, NY: South End Press, 2005.
- . *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. 2. edisyon. Brooklyn, NY: South End Press, 2010.
- . *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply*. Boston: South End Press, 2000.

Vejetaryen Ekofeminizm

- Adams, Carol J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory*. 3. edisyon. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Adams, Carol J. ve Josephine Donovan, ed. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Armstrong, Susan. *The Animal Ethics Reader*. 2. edisyon. New York: Routledge, 2008.
- Beauchamp, Tom L. ve R. G. Frey, ed. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Bekoff, Marc, ed. *Encyclopedia of Animal Rights and Welfare*. 2. edisyon. Santa Barbara, CA: Greenwood Press, 2010.
- Collard, Andrée, Joyce Contrucci ile beraber. *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Corrigan, Theresa ve Stephanie Hoppe. *With a Fly's Eye, Whale's Wit, and Woman's Heart: Animals and Women*. Pittsburgh, PA: Cleis Press, 1989.
- DeMello, Margo. *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press, 2012.

- Dunayer, Joan. *Animal Equality: Language and Liberation*. Derwood, MD: Ryce Publishing, 2001.
- Francione, Gary L. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Chichester, UK: Columbia University Press, 2008.
- Gaard, Greta. "Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay." *Frontiers: A Journal of Women Studies* 23, no. 3 (2002): 117–146.
- Gaarder, Emily. *Women and the Animal Rights Movement*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2011.
- Gruen, Lori, and Kari Weil, ed. *Hypatia*. Special issue, *Animal Others* 27, no. 3 (yaz 2012).
- Imhoff, Daniel, ed. *The CAFO Reader: The Tragedy of Industrial Animal Factories*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Joy, Melanie. *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. San Francisco: Conari Press, 2010.
- Kemmerer, Lisa, ed. *Animals and World Religions*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Kemmerer, Lisa ve Anthony J. Nocella II, ed. *Call to Compassion: Religious Perspectives on Animal Advocacy*. Brooklyn, NY: Lantern Books, 2011.
- . *Sister Species: Women, Animals, and Social Justice*. Chicago: University of Illinois Press, 2011.
- McElroy, Susan Chernak. *All My Relations: Living with Animals as Teachers and Healers*. Novato, CA: New World Library, 2004.
- Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. 2. edisyon. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Sanbonmatsu, John, ed. *Critical Theory and Animal Liberation*. Lanham, MD: Rowman& Littlefield, 2011.
- Scully, Matthew. *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*. New York: St. Martin's Press, 2002.
- Shevelow, Kathryn. *For the Love of Animals: The Rise of the Animal Protection Movement*. New York: Holt Paperbacks, 2008.
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. 4. edisyon. New York: HarperCollins Publishers, 2009.
- Singer, Peter ve Jim Mason, ed. *The Ethics of What We Eat*. Emmaus, PA: Rodale, 2006.
- Socha, Kim. *Women, Destruction, and the Avant-Garde: A Paradigm for Animal Liberation*. New York: Rodopi, 2011.
- Steeves, H. Peter ve Tom Regan, ed. *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Stibbe, Arran. *Animals Erased: Discourse, Ecology, and Reconnection with the Natural World*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2012.
- Sunstein, Cass R. ve Martha C. Nussbaum, ed. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Tompkins, Ptolemy. *The Divine Life of Animals*. New York: Three Rivers Press, 2010.

Çevreci Ekofeminizm

- Alaimo, Stacy. "Cyborg and Ecofeminist Interventions: Challenges for an Environmental Feminism." *Feminist Studies* 20, no. 1 (ilkbahar 1994): 133–152.
- King, Ynestra. "Engendering a Peaceful Planet: Ecology, Economy, and Ecofeminism in Contemporary Context." *Women's Studies Quarterly* 23 (sonbahar/kış 1995): 19.
- Lahar, Stephanie. "Ecofeminist Theory and Grassroots Politics." *Ecological Feminist Philosophies* içinde, ed. Karen J. Warren, 1–18. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Munroe, Jennifer ve Rebecca Laroche, ed. *Ecofeminist Approaches to Early Modernity: Literatures, Cultures, and the Environment*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Primavesi, Anne. *Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth System Science*. Londra: Taylor & Francis, 2000.
- Rich, Bruce. *Mortgaging the Earth: The World Bank, Environmental Impoverishment, and the Crisis of Development*. Boston: Beacon, 1994, 49–106.
- Sarkar, Sahotra. *Environmental Philosophy: From Theory to Practice*. West Sussex, BK: John Wiley & Sons, 2012.
- . *Environmentalism in Popular Culture: Gender, Race, Sexuality, and the Politics of the Natural*. Tucson: University of Arizona Press, 2008.
- Taylor, Paul W. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986, 2011.

Ekofeminizme Yönelik Eleştiriler

- Auerbach, Judith. "The Intersection of Feminism and the Environmental Movement, or What Is Feminist About the Feminist Perspective on the Environment?." *American Behavioral Scientist* 37, no. 8 (Ağustos 1994): 1095.
- Biehl, Janet. *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston: South End Press, 1991.
- Cook, Julie. "The Philosophical Colonization of Ecofeminism." *Environmental Ethics* 20, no. 3 (sonbahar 1998): 227–246.
- Plumwood, Val. "Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments." *Australian Journal of Philosophy* 64 (Haziran 1986): 135.
- Sturgeon, Noël. *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory, and Political Action*. New York: Routledge, 1997.

Bölüm 9: Varoluşçu, Postyapısalcı ve Postmodern Feminizmler

Jean-Paul Sartre Ekseninde Varoluşçuluk

- Aron, Raymond. *Marxism and the Existentialists*. New York: Harper & Row, 1969.
- Barrett, William. *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*. Garden City, NY: Doubleday, 1958.
- Caws, Peter. *Sartre*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Chiodi, Pietro. *Sartre*. New York: New Viewpoints, 1973.

- . *Sartre and Marxism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1976.
- Kaufmann, Walter Arnold, ed. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New American Library, 1975.
- Marino, Gordon. *Basic Writings of Existentialism*. New York: Modern Library, 2004.
- Murphy, Julien S., ed. *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.
- Oaklander, Nathan L. *Existentialist Philosophy: An Introduction*. 2. edisyon. Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1995.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Çev. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.
- . *The Emotions: Outline of a Theory*. New York: Philosophical Library, 1948.
- . *Existentialism*. Çev. Bernard Frechtman. New York: Philosophical Library, 1947.
- . *Existentialism Is a Humanism*. Çev. Carol Macomber. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.
- Solomon, Robert C., ed. *Existentialism*. 2. edisyon. New York: Oxford University Press, 2004.

Simone de Beauvoir Ekseninde Varoluşçu Feminizm

- Arp, Kristana. *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existentialist Ethics*. Peru, IL: Carus Publishing Company, 2001.
- Ascher, Carol. *Simone de Beauvoir: A Life of Freedom*. Boston: Beacon Press, 1981.
- Beauvoir, Simone de. *Adieux: A Farewell to Sartre*. New York: Pantheon Books, 1984.
- . *The Ethics of Ambiguity*. New York: Citadel Press, 1967.
- . *Letters to Sartre*. Çev. ve ed. Quinton Hoare. New York: Arcade Publishing, 1990.
- . *Memoirs of a Dutiful Daughter*. Çev. James Kirkup. Harmondsworth, BK: Penguin Books, 1963.
- . *The Prime of Life*. Çev. Peter Green. Harmondsworth, BK: Penguin Books, 1965.
- . *The Second Sex*. Çev. ve ed. H. M. Parshley. New York: Vintage Books, 1952.
- Bergoffen, Debra B. "Simone de Beauvoir and Jean Paul Sartre: Woman, Man and the Desire to Be God." *Constellations* 9, no. 3 (2002): 406–418.
- Card, Claudia. *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Cohen Shabot, Sara. "On the Question of Woman: Illuminating de Beauvoir Through Kantian Epistemology." *Philosophy Today* 51, no. 4 (2007): 369–382.
- Fullbrook, Kate ve Edward Fullbrook. *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. New York: Basic Books, 1994.
- Heinamaa, Sara. "What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference." *Hypatia* 12, no. 1 (1997): 20–39.
- Jardine, Alice. "An Interview with Simone de Beauvoir." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no. 2 (1979): 224–236.
- Keefe, Terry. *Simone de Beauvoir*. Totowa, NJ: Barnes & Noble, 1983.
- Kuykendall, Eleanor H. "Linguistic Ambivalence in Simone de Beauvoir's Feminist Theory." *The Thinking Muse içinde*, ed. Iris Young ve Jeffner Allan, 1–30. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

- Mahon, Joseph. *Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir*. New York: Palgrave Macmillan, 1997.
- McCall, Dorothy Kaufmann. "Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, and Jean-Paul Sartre." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no. 2 (1979–1980): 209–223.
- Noudelmann, François. "What Do Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir Have to Say to Us Today?." *Diogenes* 54, no. 216 (2007): 35–39.
- O'Brien, Wendy ve Lester Embree, ed. *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht, Hollanda: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Rowley, Hazel. *Tête-à-Tête: Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*. HarperCollins Publishers, 2005.
- Simons, Margaret A. ve Jessica Benjamin. *The Philosophy of Simone de Beauvoir*. Özel sayı, *Hypatia* 14, no. 4 (sonbahar1999).
- . "Sexism and the Philosophical Cannon: On Reading Beauvoir's *Second Sex*." *Journal of the History of Ideas* 51 (1990): 487–504.
- . "Simone de Beauvoir: An Interview." *Feminist Studies* 5, no. 2 (yaz 1979): 336.
- Warren, Karen J. *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations Between Men and Women Philosophers*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009.
- Whitmarsh, Anne. *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Zerilli, Linda M. G. "A Process Without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8, no. 1 (1982): 111–135.

Varoluşçu Feminizme Yönelik Eleştiriler

- Bertozzi, Alberto. "A Critique of Simone de Beauvoir's Existential Ethics." *Philosophy Today* 51, no. 3 (2007): 303–311.
- Dietz, Mary G. "Introduction: Debating Simone de Beauvoir." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18, no. 1 (1983): 74–88.
- Elstain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Grene, Marjorie. *Dreadful Freedom: A Critique of Existentialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- Kuykendall, Eleanor H. "Linguistic Ambivalence in Simone de Beauvoir's Feminist Theory." *The Thinking Muse* içinde, ed. Iris Young ve Jeffner Allen, 1–30. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Schutte, Ofelia. "A Critique of Normative Heterosexuality: Identity, Embodiment, and Sexual Difference in Beauvoir and Irigaray." *Hypatia* 12, no. 1 (kış 1997): 40.
- Whitmarsh, Anne. *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Michel Foucault Ekseninde Postyapısalcılık

- Barrett, Michele. *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.

- Bartky, S. "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power." *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance* içinde, ed. I. Diamond ve L. Quinby. Boston: Northeastern University Press, 1988.
- Bartky, Sandra. "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power." *Femininity and Domination* içinde, ed. Sandra Bartky, 63–82. New York: Routledge, 1990.
- Christmas, Simon. "Michel Foucault." *An Introduction to Modern European Philosophy* içinde, ed. Jenny Teichman ve Graham White. New York: Palgrave MacMillan, 1995.
- Connolly, William. "Taylor, Foucault, and Otherness." *Political Theory* 13, no. 3 (1985): 365–376.
- Diamond, Irene ve Lee Quinby, ed. *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Boston: Northeastern University Press, 1988.
- Dreyfus, H. ve P. Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Sussex, UK: Harvester Press, 1982.
- Dudrick, David. "Foucault, Butler, and the Body." *European Journal of Philosophy* 13, no. 2 (2005): 226–246.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Çev. Betsy Wing. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Fahs, Breanne. *Performing Sex: The Making and Unmaking of Women's Erotic Lives*. Albany: State University of New York Press, 2011.
- Foucault, Michel. *Archeology of Knowledge*. Çev. A. Sheridan Smith. New York: Harper & Row, 1972.
- . *The Birth of the Clinic*. Çev. A. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1973.
- . *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Londra: Allen Lane, 1977.
- . *The History of Sexuality*. Ciltler 1–3: *Introduction, The Uses of Pleasure, and Care of the Self*. Çev. Robert Hurley. New York: Vintage, 1988–1990.
- . *Madness and Civilization*. Çev. Richard Howard. New York: Pantheon, 1965.
- . *The Order of Things*. New York: Vintage, 1973.
- . *Power/Knowledge*. Edited by Colin Gordon. New York: Random House, 1981.
- Gutting, G. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Hekman, S., ed. *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.
- McHoul, Alec ve Wendy Grace. *A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject*. New York: New York University Press, 1993.
- McNay, Lois. *Foucault: A Critical Introduction*. Cambridge, BK: Polity Press, 1994.
- . *Foucault and Feminism and the Self*. Boston: Northeastern University Press, 1993.
- Newman, Saul. "Universalism/Particularism: Towards a Poststructuralist Politics of Universality." *New Formations* 41 (2000): 95–108.
- Ramazanoglu, Caroline, ed. *Up Against Foucault: Exploration of Some Tensions Between Foucault and Feminism*. Londra: Routledge, 1993.
- Sawicki, J. *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*. New York: Routledge, 1991.

- . "Feminism and the Power of Discourse." *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges* içinde, ed. J. Arac, 161–178. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1988.
- . "Feminism, Foucault, and 'Subjects' of Power and Freedom." *The Later Foucault: Politics and Philosophy* içinde. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1998.
- . "Foucault, Feminism, and Questions of Identity." *The Cambridge Companion to Foucault* içinde, ed. G. Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Taylor, Dianna ve Karen Vintges, ed. *Feminism and the Final Foucault*. Urbana: University of Illinois Press, 2004.

Judith Butler Ekseninde Postyapısalcı Feminizm

- Allen, Amy. "Dependency, Subordination, and Recognition: On Judith Butler's Theory of Subjection." *Continental Philosophy Review* 38 (2006): 199–222.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge, 1993.
- . *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.
- . *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- . *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
- . *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*. New York: Columbia University Press, 1987.
- . *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.
- Butler, Judith, Elisabeth Beck-Gernsheim ve Lidia Puigvert, ed., *Women and Social Transformation*. New York: Routledge, 2003.
- Magnus, Kathy Dow. "The Unaccountable Subject: Judith Butler and the Social Conditions of Intersubjective Agency." *Hypatia* 21, no. 2 (ilkbahar 2006): 81–103.
- McNay, Lois. "Subject, Psyche, and Agency: The Work of Judith Butler." *Theory, Culture & Society* 16, no. 2 (1999): 175–193.
- Mills, Catherine. "Contesting the Political: Butler and Foucault on Power and Resistance." *Journal of Political Philosophy* 11, no. 3 (2003): 253–272.
- . "Efficacy and Vulnerability: Judith Butler on Reiteration and Resistance." *Australian Feminist Studies* 159, no. 32 (2000): 265–279.
- Osborne, Peter ve Lynne Segal. "Extracts from *Gender as Performance: An Interview with Judith Butler*." Theory.org.uk, 1993, <http://www.theory.org.uk/butint1.htm> (erişim tarihi 3 Aralık 1999).
- Salem, Sara. *Judith Butler*. New York: Routledge, 2002.

Postyapısalcı Feminizme Yönelik Eleştiriler

- Alcoff, Linda. "Cultural Feminism Versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13, no. 3 (ilkbahar 1998): 405–436.
- Hailey, Janet. *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

- Lurie, Susan, Ann Cvetkovich, Jane Gallop, Tania Modleski, Hortense Spillers ve Carla Kaplan. "Roundtable: Restoring Feminist Politics to Poststructuralist Critique." *Feminist Studies* 27, no. 3 (sonbahar 2001): 679-707.
- Nussbaum, Martha C. "The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler." *New Republic*, 22 Şubat 1999, 37-45.
- Sarup, Madan. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. Athens: University of Georgia Press, 1993.
- Webster, Fiona. "The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler Debate Subjectivity." *Hypatia* 15, no. 1 (kuş 2000): 1-22.
- Weeden, Chris. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. 2. edisyon. Oxford, BK: Wiley Blackwell, 2000.
- Williams, Joan C. "Review: Feminism and Poststructuralism." *Michigan Law Review* 88, no. 6 (1990): 1776-1791.
- Xu, Judith Chuan. "Poststructuralist Feminism and the Problem of 'Daodejing' [unreproducible symbol]." *Journal of Feminist Studies in Religion* 19, no. 1 (ilkbahar 2003): 47-64.

Jacques Derrida Ekseninde Postmodernizm

- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Çev. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.
- . *Margins of Philosophy*. Çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Positions*. Çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- . *Spurs: Nietzsche's Styles*. Çev. Barbara Harlow. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- . *Writing and Difference*. Çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Feder, Ellen K., Mary C. Rawlinson ve Emily Zakin, ed. *Derrida and Feminism*. New York: Routledge, 1997.
- Howells, Christina. *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Jones, Irwin. *Derrida and the Writing of the Body*. Surrey, BK: Ashgate Publishing, 2010.
- Smart, Barry. *Postmodernity: Key Ideas*. New York: Routledge, 1993.
- Wolin, Richard. "Modernism vs. Postmodernism." *Telos* 62 (1984-1985): 9-29.

Hélène Cixous Ekseninde Postmodern Feminizm

- Agger, Ben. *Gender, Culture, and Power: Toward a Feminist Postmodern Critical Theory*. New York: Praeger Publishers, 1993.
- . "Philosophy Matters: A Review of Recent Work in Feminist Philosophy." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 25 (2000): 841-882.
- Benhabib, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Londra: Routledge, 1992.

- Bree, Germaine. *Women Writers in France*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1973.
- Brown, Wendy. "Feminist Hesitations, Postmodern Exposures." *Differences* 3, no. 1 (1991): 63–84.
- Cahill, Ann J. ve Jennifer Hansen. *Continental Feminism Reader*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.
- Cixous, Hélène. *The Book of Prometheus*. Çev. Betsy Wing. Lincoln: University of Nebraska Press, 1991.
- . "Castration or Decapitation?." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no. 1 (yaz 1981): 41–55.
- . *"Coming to Writing" and Other Essays*. Çev. Sarah Cornell vd. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- . "The Laugh of the Medusa." *New French Feminisms* içinde, ed. Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron. New York: Schocken Books, 1981.
- Cixous, Hélène, Mireille Calle-Gruber ile beraber. *Hélène Cixous, Rootprints: Memory and Life Writings*. Çev. Eric Prenowitz. New York: Routledge, 1997.
- Cixous, Hélène ve Catherine Clément. "Sorties." *The Newly Born Woman* içinde. Çev. Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Duchen, Claire. *Feminism in France: From May '68 to Mitterrand*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Fauré, Christine. "Absent from History." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no. 1 (1981): 71–80.
- Fraser, Nancy. *Unruly Practices: Power, Gender, and Discourse in Contemporary Critical Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Grosz, Elizabeth. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney, Avustralya: Allen & Unwin, 1989.
- Hekman, Susan. *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*. Cambridge, BK: Polity Press, 1990.
- . *The Material of Knowledge: Feminist Disclosures*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- Ives, Kelly. *Cixous, Irigaray, Kristeva: The Jouissance of French Feminism*. Kent, BK: Crescent Moon Publishing, 2010.
- Jones, Ann Rosalind. "Writing the Body: Toward an Understanding of l'Écriture Féminine." *Feminist Studies* 7, no. 1 (yaz 1981): 248.
- Mann, Susan. *Doing Feminist Theory: From Modernity to Postmodernity*. Oxford University Press, 2012.
- Marks, Elaine. "Review Essay: Women and Literature in France." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 3, no. 4 (yaz 1978): 832–842.
- Nicholson, Linda, ed. *Feminism/Postmodernism*. Londra: Routledge, 1989.
- Oliver, Kelly. *French Feminism Reader*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
- . *French Feminist Thought: A Reader*. New York: Blackwell, 1987.
- . *Witnessing: Beyond Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

- Oliver, Kelly, Lisa Walsh ile beraber, ed. *Contemporary French Feminism*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Sellers, Susan, ed. *The Hélène Cixous Reader*. New York: Routledge, 1994.
- Soper, Kate. "Feminism, Humanism, and Postmodernism." *Radical Philosophy* 55 (yaz 1990): 11-17.
- . *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. 2. edisyon. Oxford, BK: Blackwell, 2000.

Postmodern Feminizme Yönelik Eleştiriler

- Benhabib, Seyla. "Feminism and Postmodernism." *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* içinde, ed. Seyla Benhabib, Nancy Fraser ve Drucilla Cornell ile beraber, 17-34. New York: Routledge, 1994.
- Bordo, Susan. "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism." *Feminism/Postmodernism* içinde, ed. Linda J. Nicholson, 133-156. New York: Routledge, 1990.
- Brown, W. "Postmodern Exposures, Feminist Hesitations." *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* içinde, Princeton, NJ: Princeton University, 1995.
- Code, Lorraine. "Feminist Epistemology." *A Companion to Epistemology* içinde, ed. Jonathan Dancy ve Ernst Sosa, 138-142. Oxford, BK: Blackwell, 1992.
- Di Stefano, Christine. "Dilemmas of Difference." *Feminism/Postmodernism* içinde, ed. Linda J. Nicholson, 63-82. New York: Routledge, 1990.
- Fausto-Sterling, Anne. *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men*. New York: Basic Books, 1985.
- Flax, Jane. "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory." *Feminism/Postmodernism* içinde, ed. Linda J. Nicholson. New York: Routledge, 1990.
- Fraser, Nancy ve Linda J. Nicholson. "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism." *Feminism/Postmodernism* içinde, ed. Linda J. Nicholson. New York: Routledge, 1990.
- Jardine, Alice ve Hester Eisenstein, ed. *The Future of Difference*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1985.
- Marchand, Marianne H. ve Jane Parpart, ed. *Feminism/Postmodernism/Development*. New York: Routledge, 1994.
- Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. New York: Methuen, 1985.
- Powell, Jim. *Postmodernism for Beginners*. Danbury, CT: For Beginners, LLC, 1998.
- Shildrick, Margrit. *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio)ethics*. New York: Routledge, 1997.

Bölüm 10: Üçüncü Dalga ve Queer Feminizmler

Üçüncü Dalga Feminizm

- Alfonso, Rita ve Jo Trigilio. "Surfing the Third Wave: A Dialogue Between Two Third Wave Feminists." *Hypatia* 12, no. 3 (yaz 1997): 8-16.

- Austin, S. Bryn ve Pam Gregg. "A Freak Among Freaks: The 'Zine Scene.'" *Sisters, Sex-perts, Queens: Beyond the Lesbian Nation* içinde, ed. Arlene Stein, 81–95. New York: Penguin Books, 1993.
- Bailey, Cathryn. "Making Waves and Drawing Lines: The Politics of Defining the Vicissitudes of Feminism." *Hypatia*. Özel sayı, *Third Wave Feminisms* 12, no. 3 (yaz 1997): 17–28.
- Baumgardner, Jennifer ve Amy Richards. *Grassroots: A Field Guide for Feminist Activism*. New York: Farrar, Straus and Giroux. 2005.
- . *Manifesta: Young Women, Feminism, and the Future*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.
- Bayerl, Katherine. "Mags, Zines, and gURLs: The Exploding World of Girls' Publications." *Women's Studies Quarterly* 29, no. 3–4 (sonbahar / kış 2000): 287–292.
- Carlip, Hillary. *Girl Power: Young Women Speak Out!* New York: Warner Books, 1995.
- Cashen, Jeanne. "The Revolution Is Mine: Grrrl Resistance in a Commodity Culture." Yayınlanmamış belge, University of New Orleans, 2002.
- Cornstock, Michelle. "Grrrl Zine Networks: Re-composing Spaces of Authority, Gender, and Culture." *JAC* 21, no. 2 (2001): 383–409.
- Denfeld, Rene. *The New Victorians: A Young Woman's Challenge to the Old Feminist Order*. New York: Routledge, 1995.
- Dicker, Rory ve Alison Piepmeier, ed. *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*. Boston: Northeastern University Press, 2003.
- Doncombe, S. "Let's All Be Alienated Together: Zines and the Marketing of Underground Community." *Generations of Youth: Youth Cultures and History in the Twentieth-Century* içinde, ed. Joe Austin ve Nevin Michael Willard, 427–251. New York: New York University Press, 1998.
- Edut, Ophira, ed. *Adios Barbie: Young Women Write About Body Image and Identity*. Seattle, WA: Seal Press, 1998.
- Ensler, Eve. *The Vagina Monologues*. Londra: Virago Press, 2001.
- Findlen, Barbara, ed. *Listen Up: Voices from the Next Generation*. Seattle, WA: Seal Press, 1995.
- Fixmer, Natalie ve Julia T. Wood. "The Personal Is Still Political: Embodied Politics in Third Wave Feminism." *Women's Studies in Communication* 28, no. 2 (sonbahar 2005).
- Fraser, M. L. "Zines and Heard: Fringe Feminism and the Zines of the Third Wave." *Feminist Collections* 23, no. 4 (yaz 2002): 6–10.
- Garrison, Ednie Keah. "U.S. Feminism—Grrl Style! Youth (Sub)cultures and the Technologies of the Third Wave." *Feminist Studies* 26, no. 1 (ilkbahar 2000): 141–170.
- Gillis, Stacy, Gillian Howie ve Rebecca Munford, ed. *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*. Basingstoke, BK: Palgrave Macmillan, 2007.
- Gilmore, Stephanie. "Looking Back, Thinking Ahead: Third Wave Feminism in the United States." *Journal of Women's History* 12, no. 4 (kış 2001): 215–221.
- Goode, Jennie. "Adios, Assumptions—'Young' Feminists Publish." *Alternative Library Literature, 1998/1999: A Biennial Anthology*, ed. Sanford Berman ve James P. Danky. Jefferson, NC: McFarland, 2000.

- Green, Eileen ve Alison Adam. *Virtual Gender: Technology, Consumption and Identity*. Londra: Routledge, 2001.
- Halstead, Ted. "A Politics for Generation X." *Atlantic Monthly* 284, no. 2 (Ağustos 1999): 33–42.
- Hernández, Daisy ve Bushra Rehman, ed. *Colonize This! Young Women of Color and Today's Eeminism*. Berkeley, CA: Seal Press, 2002.
- Heywood, Leslie. *The Women's Movement Today: An Encyclopedia of Third-Wave Feminism*. Westport, CT: Greenwood Press, 2006.
- Heywood, Leslie ve Jennifer Drake, ed. *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Hollows, Joanne. *Feminism, Femininity and Popular Culture*. Manchester, UK: Manchester University Press, 2000.
- hooks, bell. *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*. Boston: South End Press, 2000.
- Howry, Allison L. ve Julia T. Wood. "Something Old, Something New, Something Borrowed: Themes in the Voices of a New Generation of Feminists." *Southern Communication Journal* 4, no. 66 (yaz 2001): 324.
- Inness, S. A., ed. *Running for Their Lives: Girls, Cultural Identity, and Stories of Survival*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Jervis, Lisa ve Andi Zeisler, ed. *BITCHfest: 10 Years of Cultural Criticism from the Pages of Bitch Magazine*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2006.
- Johnson, Merri Lisa. *Third Wave Feminism and Television: Jane Puts It in a Box*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd., 2007.
- Kaplan, E. Ann. "Madonna Politics: Perversion, Repression, or Subversion? Or Masks and/as Master-y." *The Madonna Connection: Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory* içinde, ed. Cathy Schwichtenberg. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
- Karp, Marcelle ve Debbie Stoller, ed. *The BUST Guide to the New Girl Order*. New York: Penguin Books, 1999.
- Kenny, Lorraine Delia. *Daughters of Suburbia: Growing Up White, Middle Class, and Female*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000.
- Kinser, Amber. "Negotiating Space For/Through Third-Wave Feminism." *NWSA Journal* 16, no. 3 (2005): 124–153.
- Koyama, Emi. "The Transfeminist Manifesto." *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century* içinde, ed. Rory Dicker ve Alison Piepmeier, 244–259. Boston: Northeastern University Press, 2003.
- Kunin, Madeleine M. *The New Feminist Agenda: Defining the Next Revolution for Women, Work, and Family*. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing, 2012.
- Labaton, Vivien ve Dawn Lundy Martin, ed. *The Fire This Time: Young Activists and the New Feminism*. New York: Anchor Books, 2004.
- Leonard, Marion. "'Rebel Girl, You Are the Queen of My World': Feminism, 'Subculture' and Grrl Power.'" *Sexing the Groove: Popular Music and Gender* içinde, ed. Sheila Whitley, 230–255. Londra: Routledge, 1997.
- Meyers, Marian, ed. *Mediated Women: Representations in Popular Culture*. Cresskill, NJ: Hampton Press, 1999.

- Miya-Jarvis, Lisa ve Andi Zeisler, ed. *BITCHfest: 10 Years of Cultural Criticism from the Pages of Bitch Magazine*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2006.
- Navarro, Mireya. "Going Beyond Black and White, Hispanics in Census Pick 'Other.'" *New York Times*, 9 Kasım 2003, A1, A21.
- Rosenberg, Jessica ve Gitana Garofalo. "Riot Grrrl: Revolutions from Within." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 23, no. 3 (1998): 809-841.
- Rowe-Finkbeiner, Kristin. *The F-Word*. New York: Avalon Publishing Group, 2004.
- Shehyn, Audrey. *Picture the Girl: Young Women Speak Their Minds*. New York: Hyperion, 2000.
- Shugart, Helene A. "Isn't It Ironic? The Intersection of Third-Wave Feminism and Generation X." *Women's Studies in Communication* 24, no. 2 (sonbahar 2001).
- Siegel, Deborah ve L. Siegel. "The Legacy of the Personal: Generating Theory in Feminism's Third Wave." *Hypatia* 12, no. 3 (1997): 46-75.
- . *Sisterhood, Interrupted: From Radical Women to Grrls Gone Wild*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- "SlutWalk Toronto: What?." <http://slutwalktoronto.com/about/what> adresinden ulaşılabilir (erişim tarihi Temmuz 2016).
- Snyder, R. Claire. "What Is Third-Wave Feminism? A New Direction Essay." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 34, no. 1 (Eylül 2008): 175-196.
- Springer, Kimberly. "Third Wave Black Feminism?." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27, no. 4 (yaz 2002): 1059-1082.
- Wald, Gayle. "Just a Girl? Rock Music, Feminism, and the Cultural Construction of Female Youth." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 23, no. 3 (1998): 576-609.
- Walker, Rebecca. "Becoming the Third Wave." *Ms.* (Ocak 1992): 39-41.
- , ed. *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*. New York: Anchor Books, 1995.
- Williams, Greg. "And Still I Rise—a Meeting with Madonna: The Last Pop Giant on Earth." *Arena* (Ocak/Şubat 1999): 38-46.
- Wurtzel, Elizabeth. *Bitch: In Praise of Difficult Women*. New York: Doubleday, 1998.
- Zaslow, Emilie. *Feminism, Inc.: Coming of Age in Girl Power Media Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Zeilinger, Julie. *A Little F'd Up: Why Feminism Is Not a Dirty Word*. Berkeley, CA: Seal Press, 2012.
- Zita, Jacquelin N. "Introduction." *Third Wave Feminisms*. Özel sayı, *Hypatia* 12, no. 3 (yaz 1997): 1-6.

Üçüncü Dalga Feminizme Yönelik Eleştiriler

- Bailey, Cathryn. "Unpacking the Mother/Daughter Baggage: Reassessing Second- and Third-Wave Tensions." *Women's Studies Quarterly* 3-4, no. 30 (sonbahar 2002): 144.
- Berger, Melody. *We Don't Need Another Wave: Dispatches from the Next Generation of Feminists*. Berkeley, CA: Seal Press, 2006.
- Cockrane, Kria. "The Fourth Wave of Feminism: Meet the Rebel Women." *Guardian*, 10 Aralık 2013, <https://www.theguardian.com/world/2013/dec/10/fourth-wave-feminism-rebel-women>.

- Denfeld, Rene. *The New Victorians: A Young Woman's Challenge to the Old Feminist Order*. New York: Routledge, 1995.
- Gillis, Stacy, Gillian Howie ve Rebecca Munford, ed. *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*. Basingstoke, BK: Palgrave Macmillan, 2007.
- Henry, Astrid. "Feminism's Family Problem: Feminist Generations and the Mother-Daughter Trope." *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century* içinde, ed. Rory Dicker ve Alison Piepmeier, 209-231. Boston: Northeastern University Press, 2003.
- . *Not My Mother's Sister: Generational Conflict and Third-Wave Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Mantilla, Karla. "Backlash and a Feminism That Is Contrary to Feminism." *Off Our Backs* 37, no. 1 (2007): 58-61.
- McRobbie, Angela. *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change*. Londra: Sage Publications, 2009.
- Paglia, Camille. *Sex, Art, and American Culture: Essays*. New York: Random House, 1992.
- Quinn, Rebecca. "An Open Letter to Institutional Mothers." *Generations: Academic Feminists in Dialogue* içinde, ed. Devoney Looser ve Ann Kaplan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Roiphe, Katie. *The Morning After: Sex, Fear, and Feminism on Campus*. Little & Brown, 1993.
- Włodarczyk, Justyna. *Ungrateful Daughters: Third Wave Feminist Writings*. Newcastle upon Tyne, BK: Cambridge Scholars Publishing, 2010.

Feminist Queer Teori

- Berlant, Lauren ve Michael Warner. "What Does Queer Theory Teach Us About X?." *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America* 110, no. 3 (Mayıs 1995): 343-349.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* Routledge, 1993.
- . "Critically Queer." *GLO: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, no. 1 (1993): 17-32.
- . *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- . "Imitation and Gender Insubordination." *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* içinde, ed. Diane Fuss, 13-31. Londra: Routledge, 1991.
- De Lauretis, Teresa. "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, no. 3 (1991): iii-xviii.
- Diamond, Morty, ed. *Trans/love: Radical Sex, Love, and Relationships Beyond the Gender Binary*. San Francisco: Maric D Press, 2011.
- Edelman, Lee. *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York: Routledge, 1994.
- Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Halberstam, J. Jack. *Gaga Feminism: Sex, Gender, and the End of Normal*. Boston: Beacon Press, 2012.

- Halperin, David M. *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Harper, Phillip Brian. "Gay Male Identities, Personal Privacy, and Relations of Public Exchange: Notes on Directions for Queer Culture." *Social Text* 52–53 (sonbahar/kış 1997): 5–29.
- Jagose, Annamarie. *Queer Theory: An Introduction*. New York: New York University Press, 1996.
- Marinucci, Mimi. *Feminism Is Queer: The Intimate Connection Between Queer and Feminist Theory*. Londra: Zed Books, 2010.
- Morland, Iain ve Annabelle Willox, ed. *Queer Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Robertson, Pamela. *Guilty Pleasures — Feminist Camp from Mae West to Madonna*. Londra: I. B. Tauris, 1996.
- Weed, Elizabeth ve Naomi Schor, ed. *Feminism Meets Queer Theory*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Feminist Queer Teoriye Yönelik Eleştiriler

- Bergman, David. "Something About Eve: Eve Kosofsky Sedgwick's Closet Drama." Review of *Epistemology of the Closet* by Eve Sedgwick. *Raritan* 11, no. 1 (1991): 115–131.
- Biddy, Martin. "Lesbian Identity and Autobiographical Differences." *The Lesbian and Gay Studies Reader* içinde, ed. Henry Abelove, Michele Aina Barale ve David M. Halpern, 274–293. New York: Routledge, 1993.
- Daumer, Elisabeth D. "Queer Ethics: Or, the Challenge of Bisexuality to Lesbian Ethics." *Hypatia* 7, no. 4 (1992): 91–105.
- Goldberg, Michelle. "What Is a Woman? The Dispute Between Radical Feminism and Transgenderism." *New Yorker*, 4 Ağustos 2014, 1–13.
- Hale, Jacob. "Are Lesbians Women?" *Hypatia* 11, no. 2 (ilkbahar 1996): 94–121.
- Harper, Phillip Biran, E. Francis White ve Margaret Cerullo. "Multi/queer/culture." *Radical America* 24, no. 4 (1993): 27–37.
- Morgan, Tracy. "Butch-Femme and the Politics of Identity." *Sisters, Sexperts, Queers: Beyond the Lesbian Nation* içinde, ed. Arlene Stein, 35–46. New York: Routledge, 1993.
- Nunokawa, Jeff. "Identity Crisis: Queer Politics in the Age of Possibilities." Alisa Solomon tarafından yapılan mülakat. *Village Voice*, 30 Haziran 1992.
- Roy, Camille. "Speaking in Tongues." *Sisters, Sexperts, Queers: Beyond the Lesbian Nation* içinde, ed. Arlene Stein, 6–12. New York: Plume/Penguin, 1993.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others." *South Atlantic Quarterly* 88, no. 1 (1989): 53–72.
- . *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- . "How to Bring Your Kids Up Gay." *Social Text* 29 (1991): 80–27.
- . *Tendencies*. Durham, NC: Duke University Press, 1993.
- Walters, Suzanna Danuta. "From Here to Queer: Radical Feminism, Postmodernism, and the Lesbian Menace (or, Why Can't a Woman Be More like a Fag?)." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 21, no. 4 (yaz 1996): 830–868.

- Whisman, Vera. "Identity Crises: Who Is a Lesbian Anyway?." *Sisters, Sexperts, Queers: Beyond the Lesbian Nation* içinde, ed. Arlene Stein, 47-60. New York: Plume/Penguin, 1993.
- Zita, Jacquelyn N. "Gay and Lesbian Studies: Yet Another Unhappy Marriage?." *Tilting the Tower: Lesbians Teaching Queer Subjects* içinde, ed. Linda Garber, 258-276. New York: Routledge, 1994.
- . "The Male Lesbian and the Postmodernist Body." *Hypatia* 7, no. 4 (1992): 106-127.

A

- Adams, Carol; 23, 312, 313, 329, 330, 332, 410, 419, 452, 459, 461
- Adewunmi, Bim; 179
- Afrikalı Amerikalılar; 167, 173, 182, 189
beyaz olmayan kadın feminizmi; 9, 201
toplumsal cinsiyete dayalı ücret
uçurumu; 151
- Ailenin, *Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*
(Engels); 17, 89, 127
- Allen, Paula Gunn; 193, 194, 197, 320
- Amerikan Yerli Hareketi (AIM); 194
- Anderson, Elizabeth; 30, 55
- androjenlik; 53, 74, 76, 78
- anlamsız koşuşturma" kültürü; 62
- annelik etiği; 287, 296, 298, 299, 302
- anneyle özdeşleşme; 268
- Anthony, Susan B; 41, 42, 410
- Anzaldúa, Gloria; 110, 173, 184, 185, 436
- arayer nüfuslar; 190
- Asyalı Amerikalı feminizmi; 187
- ataerkil kapitalizm; 17, 143, 146
- Atwood, Margaret; 94, 95, 103, 419
- A Voice from the South: By a Woman from the South* (Cooper); 169, 170
- aynılığa karşı farklılık; 5, 49, 53, 412
- ayrımcılık karşıtı yasalar; 81, 178

B

- babayla özdeşleşme; 268
- bakıcılık; 157
- Barnard Koleji Cinsellik Konferansı; 83
- Barra, Mary; 150
- Barry, Brian; 283, 450
- Bartky, Sandra Lee; 281, 282, 355, 363, 447, 448, 449, 456, 466
- Baumgardner, Jennifer; 391, 392, 394, 471
- Bazon, Emily; 85, 86, 417
- bebek öldürme; 208
- Benjamin, Jessica; 341, 445, 465
- Benston, Margaret; 133, 134, 426
- beyaz mürekkep; 374, 381

- Biehl, Janet; 306, 334, 335, 336, 337, 463
- bilinçlendirme; 44, 68, 165, 303
- birinci dalga feminizm; 165, 169, 170
- Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı
(UNDP); 147
- Biyoeğe Feminist Yaklaşımlar Uluslara-
rası Ağı; 391
- biyolojik devrim; 74
- Black Feminist Thought; 180, 181, 182, 300, 435, 451
- Boggs, Grace Lee; 188
- Borderlands / La Frontera: The New Mes-
tiza; 184, 436
- Bow, Leslie; 189, 190, 191
- Braithwaite, Anne; 389
- Brandt, Willi; 333, 422
- Brown, Elsa Barkley; 182
- Bryson, Valerie; 68, 150
- Bulbeck, Chilla; 225, 226, 387
- Burn, Shawn Meghan; 148, 155, 156
- Bush, George W; 85
- Butler, Judith; 24, 270, 358, 364, 365, 366, 367, 368

C

- cam tavan; 150, 397, 406
- Caraway, Nancy; 231, 232, 233, 429
- Card, Claudia; 285, 287, 414, 415, 422
- Carden, Maren Lockwood; 44
- Carson, Rachel; 307, 457
- Castro, Fidel; 216
- Cehennemden Gelen Kadınların Ulusla-
rarası Terörist Komplosu (WITCH);
44, 107
- Chisholm; 46
- Chisholm, Shirley; 46
- Chodorow; 21, 241, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 267, 269, 420, 445, 446, 449, 454
- Chodorow, Nancy; 241
- Christ, Carol; 323
- cinsel dimorfizm; 31
- cinselliğin diyalektiği; 73, 87, 88, 99

Cinselliğin Tarihi (Foucault); 360, 400
cinsel taciz; 15, 48, 141, 145, 168, 179
Cixous, Hélène; 371
Collins, Patrica Hill; 180, 181, 182, 183,
300, 301, 411, 422, 429, 432, 434, 435,
436, 451, 454
Colonize This! Young Women of Color on
Today's Feminism (Hernández ve
Rehman); 386
Combahee Nehri Kolektifi (CRC); 63, 165
Comisión Femenil Mexicana Nacional; 63,
165, 166, 184
Conner, Daniel; 322
Cooper, Anna Julia; 165, 169, 170, 431
Corea, Gena; 16, 95, 96, 102, 103, 419
COYOTE (Call Off Your Old Tired Ethics/
eski bitik etiginize son verin); 85
Crenshaw, Kimberlé; 168, 172, 178, 179,
180, 385, 433, 434
cyberpunk; 391
çevreci ekofeminizm; 332, 338, 463
çifte bilinç; 163, 171
çokkültürlülük; 167, 230
çokuluslu şirketler; 155, 156, 214

D
Dalla Costa, Mariarosa; 134, 135, 426
Daly, Mary; 15, 75, 76, 77, 78, 109, 110, 315,
316, 317, 320, 334, 393, 415, 416, 423,
459
Davis, Angela; 40, 42, 63, 431, 432, 433, 456
DeGraffenreid; 178
de Lauretis, Teresa; 377, 378, 379, 398
"derin" ekoloji; 309, 310, 311, 312, 313, 337
Derrida, Jacques; 358, 369, 370, 371, 374,
468
Descarte, René; 308
Dinnerstein, Dorothy; 21, 241, 242, 243,
244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 257, 267, 269, 271, 324,
325, 339, 445, 446, 460
Di Stefano, Christine; 380, 406, 454, 470
dişi erotizmi; 243
doğa ekofeminizmi; 6, 315, 334, 459
doğa-kadın bağlantısı; 324, 334, 335
Donovan, Josephine; 354, 355, 409, 461
Dostoyevski, Fyodor; 287

Douglass, Frederick; 41, 42
dönüştürücü ekofeminizm; 313
Drake, Jennifer; 384, 388, 396, 472
Duygular Bildirgesi (Seneca Falls); 40
Dünya Bankası; 148, 155, 217

E
Echols, Alice; 15, 49, 69, 74, 415, 416
Edwards, Robert; 95, 96
Ehrenreich, Barbara; 158, 161, 162, 421, 440
ekofeminizm; 9, 22, 311, 313, 329, 331, 335,
337
çevreci; 307, 338
doğa ekofeminizmi; 334
eleştiriler; 9, 59, 334
kökenleri; 349
küresel; 9, 13, 19, 20, 65, 85, 148, 155,
160, 161, 203, 204, 205, 210, 211, 212,
214, 215, 217, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 233, 305, 334,
336, 337, 386, 387
ruhani; 313, 320, 322, 323, 324, 335,
338
vejetaryen; 306, 313, 330, 331, 337,
340
Ektogenez; 16
Elshtain, Jean Bethke; 60, 61, 62, 108, 109,
110, 111, 251, 252, 356, 357, 414, 449,
465
Émile (Rousseau); 31
empati; 158, 293, 300
Engels, Friedrich; 17, 87, 88, 89, 117, 118,
119, 121, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
132, 348, 349, 425
epistemik şiddet; 212
Epistemology of the Closet (Sedgwick); 401,
402, 475
epistemolojik hiyerarşi, Plato'nun; 318
epistemoloji, Siyah feminist; 182
erillik; 54, 257, 258
erilsözmerkezci yazın; 373
"Erkek Kardeşimin Koruyucusu" progra-
mı; 180
erkeklerle özdeşleşmiş kadınlar; 177
estetik ameliyat; 362, 363, 388
Eşit Haklar Değişikliği; 47
Eşit Haklar Derneği; 42, 43

eşitlikçilik; 49, 54, 412
Eşit Ücret Kanunu (1963); 45, 152, 429
ev içi emek; 133, 136, 145

F

fabrika işçisi; 101
Femininity and Domination (Bartky); 281, 282, 363, 450, 456, 466
Feminism: A Beginner's Guide (Scholtz); 220, 392, 444
Feminist Politics and Human Nature (Jaggar); 18, 27, 57, 97, 140, 142, 409, 414, 428
feminist queer teori; 9, 397, 401, 474, 475
Ferguson, Ann; 15, 78, 79, 113, 114, 162, 396, 421, 424, 427, 433, 440, 456
Fillingham, Lydia Alix; 359
Firestone, Shulamith; 16, 73, 74, 75, 87, 88, 89, 91, 94, 97, 99, 100, 241, 351, 415, 419, 449
Foreman, Dave; 125, 140, 322, 426
Foucault, Michel; 358, 359, 360, 361, 363, 364, 400, 465, 466, 467, 475
Freeman, Joreen; 69
Freud, Sigmund; 20, 71, 72, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 248, 254, 255, 258, 260, 263, 269, 270, 275, 348, 399, 400, 445, 446, 447, 449, 450, 468
Friedan, Betty; 30, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 60, 64, 105, 241, 351, 411, 412, 414
Friedman, Marilyn; 80, 283, 284, 428, 440, 456
fuhuş; 15, 86, 121, 131, 220, 221, 352, 388

G

Gaard, Greta; 331, 458, 462
Gaga Feminizmi; 399
Gaia; 320, 322, 332, 333, 459, 463
Gandhi, Indira; 206, 207
Garvey, Amy Jacques; 165
gebelik önleyiciler; 112, 205, 206, 207, 208. *ayrıca bkz. üreme hakları*
Gilligan, Carol; 21, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 281, 283, 284, 301, 303, 450, 451, 453, 456
Gimlin, Debra; 362, 363

Ginsberg, Allen; 400
gizil dönem; 237, 238, 239
Goodin, Robert; 295, 454
gözlemci sevgi; 290, 299
Griffin, Susan; 317, 318, 319, 418, 459
Grimshaw, Jean; 298, 299, 450
Grosz, Elizabeth; 375, 376, 431, 446, 447, 469, 474
grrl hareketi; 392
güç feminizmi; 396

H

Halberstam, J. Jack; 399, 474
Hammond, Carla M.; 176
Hansberry, Lorraine; 181
Haraway, Donna; 186, 390, 428, 434
Hartmann, Heidi; 18, 143, 145, 146, 427
hayat kalitesi; 310, 334
Held, Virginia; 22, 287, 291, 292, 293, 296, 303, 451, 452, 454, 455
Hernández, Daisy; 386, 472
Herrera, Cristina; 185, 186
Heywood, Leslie; 384, 388, 396, 472
HIV / AIDS; 85
Hill, Anita; 179
Hoagland, Sarah Lucia; 286, 287, 296, 297, 298, 299, 303, 456
Holmstrom, Nancy; 117, 119, 160, 161, 210, 426, 428
hooks, bell; 231, 232
Hoppe, Ron; 157
Hurston, Zora Neale; 165
hümanizm; 210, 376, 406

I

Irigaray, Luce; 6, 21, 258, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 272, 358, 377, 447, 448, 449, 465, 469
İç Savaş; 42, 173
iğdiş edilme; 238, 240, 259
İkinci Cinsiyet (de Beauvoir); 23, 341, 346
infertilite / kısırlık; 92, 96
insan kaçaklığı; 161, 220, 223, 224
interseks bireyler; 364
işçilerin sendikalaşması; 157

J

Jabri, Vivienne; 212, 441
Jackson, Stevi; 138, 160, 426
Jacobs, Harriet Ann; 165, 410
Jaggar, Alison; 17, 18, 19, 27, 57, 58, 59, 60, 75, 97, 106, 140, 141, 142, 143, 204, 210, 216, 217, 409, 414, 416, 424, 428, 436, 441, 444, 452, 457

Jagose; 398, 475

Jagose, Annamarie; 260, 261, 268, 269

James, Selma; 134, 135

Jones, Ann Rosalind; 371

K

Kadının Farklı Sesi (Gilligan); 273, 276, 281
kadınların oy hakkı; 27, 40, 41, 42, 43, 165, 199

Kadınların Oy Hakkı Ulusal Derneği; 43
"Kadınların Vatandaşlık Haklarının Tanınması" (Taylor); 34, 35

Kadınlığın Gizemi (Friedan); 46, 50, 51, 52, 63

kadın özgürlüğü örgütleri; 44

kadın yazını; 371, 372, 373, 381

Kant, Immanuel; 32, 34, 59, 280, 410

Karamazov Kardeşler (Dostoyevski); 287

Karl Marx (Wood); 87, 117, 118, 122, 123, 125, 126, 188, 425

karşılaştırılabilir-değer; 153, 154, 155

kayıp gönderge; 332

Kelimeler ve Şeyler (Foucault); 359

kendi kaderini tayin; 34, 58, 183, 196

kendinde varlık/kendi için varlık; 342, 347, 356

Kennedy, John F.; 45

kısırlaştırma programları; 113

kıtlıkla mücadele; 233

King, Ynestra; 313

Kittay, Eva Feder; 284, 287, 292, 293, 294, 295, 296, 303, 450, 451, 452, 454, 455, 456

klasik liberal feminizm; 63

Kochiyama, Yuri; 189

Kohlberg, Lawrence; 274, 275, 450, 452

Kosinski, Jerzy; 77

Kömür (Lorde); 174

Kristeva, Julia; 6, 21, 258, 261, 266, 267, 268, 269, 272, 358, 445, 447, 448, 449, 465, 469

kültürel emperyalizm; 54, 164, 226

küresel ekofeminizm; 328, 336, 460

küreselleşme; 155, 161, 203, 204, 339

kürtaj; 68, 141, 142, 205, 207, 208, 225 *ayrıca bkz. üreme ve üreme hakları*

L

Lacan, Jacques; 6, 21, 256, 258, 259, 260, 261, 266, 268, 269, 270, 358, 446, 447, 449, 450

lavanta tehdit; 48, 105

Lean In: Women, Work, and the Will to Lead (Sandberg); 178

Lee, Jarena; 165

Leland, Dorothy; 266, 268, 269, 446

Leopold, Aldo; 309, 310, 457

Lévi-Strauss, Claude; 254, 255, 258, 358, 359

linç karşıtı mücadele; 170

Lopate, Carol; 136

Lorde, Audre; 110, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 231, 232, 432, 436

Lugones, Maria; 187, 230, 231, 437

Lum v. Rice; 191

M

MacKinnon, Catharine; 53, 54, 81, 82, 83, 85, 314, 414

malvarlığının mirası; 129

Marifet; 391, 392, 394, 471

Mapping the Moral Domain (Gilligan); 276, 277, 451

Maquiladora'lar [serbest ticaret bölge işletmeleri]; 155

Marx, Karl; 87, 117, 118, 122, 123, 125, 126, 188, 425

Mattachine Society; 400

mazoşizm; 236, 343, 344

McCall, Dorothy Kaufmann; 346

Medicine, Beatrice; 196

mestiza; 184, 190, 436

Mies, Maria; 209, 210, 217, 218, 328

Millett, Kate; 70, 71, 72, 73, 241, 417, 450

Mill, John Stuart; 14, 29, 34, 35, 37, 38, 410, 411

Miss Amerika Güzellik Yarışması; 67
Mitchell, Juliet; 6, 17, 21, 138, 159, 160, 241,
253, 254, 257, 270, 445, 446, 447, 450
Mohanty, Chandra Talpade; 222, 223, 437,
442, 443
Moi, Toril; 262, 370
Moraga, Cherrie; 110, 173, 184, 185, 436,
437
Morgan, Robin; 48, 107, 213, 214, 225, 229,
412, 423, 424
Mott, Lucretia; 39
Ms. dergisi; 65
Mumford, Lewis; 324
Murray, Anna Pauline; 46

N
narsisistik aşırı özdeşleşme; 248
narsisizm; 31, 240, 262, 268
nekrofil; 76, 317
New York Radikal Kadınları (NYRW); 67
Niagara Hareketi; 170
Nicked and Dimed: On (Not) Getting By in
America; 162
Nicked and Dimed: On (Not) Getting By
in America (Ehrenreich); 162
Noddings, Nel; 21, 276, 277, 278, 279, 280,
285, 286, 287, 296, 303, 451, 453, 456
normatif düalizm; 58
Nussbaum; 30, 56, 65, 66, 210, 211, 212,
367, 368, 369, 381, 409, 412, 413, 414,
430, 441, 452, 462, 468
Nussbaum, Martha; 56

O
Obama, Barack; 180
O'Brien, Mary; 92
Of Woman Born (Rich); 16, 93, 100, 142,
421
Oidipus kompleksi; 20, 21, 237, 238, 240,
251, 256, 257, 260, 263
Okin, Susan Moller; 37, 210, 211, 224, 412,
413, 415, 434, 441
ortakyaşarlık; 18, 20, 146, 243, 245, 246,
248, 251, 268
Ortner, Sherry B.; 21, 256, 257, 314, 315,
446, 459

P
pagan ruhani ekofeministler; 323
Parsons, Talcott; 72
paternalizm; 226
penis hasedi; 239, 240, 241, 248, 271
Phillips, Anne; 65, 66, 225, 414, 427, 434
Piercy, Marge; 87, 89, 90, 91, 116, 257, 325,
421, 458
Pleasant, Mary Ellen; 165
pornografi; 15, 71, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
313, 319
postfeministler; 396
postmodern feminizm; 7, 9, 23, 341, 371,
374, 377, 379, 381, 463, 468
postyapısalcı feminizm; 7, 364, 367, 467
pozitif ayrımcılık politikası; 54
pre-Ödipal evre; 20, 241, 242, 248, 253, 259,
261, 266, 269
Primavesi, Anne; 332, 333, 334, 463
Protecting the Vulnerable (Goodin); 295, 454
psikolojik ahlaki gelişim; 21, 273
Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy
(Daly); 77, 316, 415, 459

Q
queer feminizm; 24, 383, 470

R
Rampton, Martha; 394
Rawls; 295, 409, 412, 413
Raymond, Janice; 252, 422
Redstockings [Kırmızı Çoraplılar]; 44, 65,
67, 68, 107, 415, 417, 424
Reed, Evelyn; 132, 133, 159, 426
Regan, Tom; 330, 331, 457, 462
Rehman, Bushra; 386, 472
Rich, Adrienne; 16, 93, 100, 106, 108, 141,
253
Richards, Amy; 389, 391, 392, 394, 413,
418, 471
Ross, Luana; 193, 196
Rousseau, Jean-Jacques; 31, 32, 409, 410
Rubin, Gayle; 69, 70, 106, 107, 416, 417
Ruddick, Sara; 16, 287, 288, 289, 290, 291,
296, 303, 455

Ruether, Rosemary Radforth; 213, 214,
215, 217, 306, 307, 320, 322, 458, 459
ruhani ekofeminizm; 6, 320, 335, 459

S

Salem, Sara; 227, 228, 229, 365, 366, 467
Salleh, Ariel Kay; 312, 320, 457, 459, 461
Sandoval, Chela; 186
Sansür Karşıtı Feminist Komite (FACT);
82
Sartre, Jean-Paul; 7, 341, 342, 343, 344, 345,
346, 350, 354, 358, 463, 464, 465
Sarup, Madan; 360, 361, 468
Saussure, Ferdinand de; 358, 359, 370
Scheman, Naomi; 59, 434
Schmitt, Richard; 118, 119, 121, 126, 127,
425
Scholtz, Sally J.; 220, 221, 223, 224, 392,
398, 444
Schutte, Ofelia; 186, 437, 465
Sedgwick, Eve Kosofsky; 401, 402, 475
seks ticareti; 224
seks turizmi; 214, 220
sembolik düzen; 272
Sembolik düzen; 236, 256, 258, 259, 260,
261, 264, 266, 267, 268, 269, 369
Shanley, Kate; 196, 453
Shiva, Vandana; 210, 328, 458, 461
sınıf sistemi; 17, 88 *ayrıca bkz.* toplumsal
sınıf
siborg feminizm; 186
Silent Spring (Carson); 307, 457
Simons, Margaret A.; 341, 351, 465
Singer, Peter; 330, 331, 462
Sisterhood Is Global (Morgan); 214, 216,
229
Siyahlının Gelişimi Ulusal Birliği (NA-
ACP); 170
siyah radikal/aktivizm/eylemcilik; 189
Slutwalks [Sürtük yürüyüşleri]; 393
Smith, Ralph R.; 67, 284, 398, 399, 411, 413,
421, 422, 429, 432, 433, 436, 439, 466
Snyder, R. Claire; 383, 473
sosyal medya; 392, 395
sömürgecilik; 9, 13, 19, 20, 54, 160, 188,
193, 203, 213, 215, 216, 217, 222,
223, 224, 227, 229, 231, 233, 305, 386,

405, 440, 442, 445 *ayrıca bkz.* beyaz
olmayan kadınlar
Asyalı Amerikalıların deneyimleri;
189
beyaz olmayan kadın feminizmi; 9,
201
sömürü; 65, 119, 120, 122, 126, 133, 143,
156, 157, 161, 176, 196, 215, 219, 222,
227, 319, 332, 352, 353
speculum; 262
Spelman, Elizabeth; 187, 229, 230, 231, 435,
437
Stanton, Elizabeth Cady; 39, 40, 42, 43,
301, 302, 410, 411, 432
Starhawk; 320, 321, 322, 323, 460
Stewart, Maria W.; 165
Strauss, Tamara; 394
süfajet; 14, 30, 33, 41, 43, 62, 165
süperego, Freud'un kuramı; 238, 240, 241

T

Tarıca'ya tapmak; 335
tarihsel materyalizm; 87, 88, 118, 346
Tax, Meredith; 355
Taylor, Harriet; 30, 34, 35, 38, 410, 411
tecavüz; 15, 48, 68, 80, 81, 82, 84, 141, 169,
196, 284, 306, 312, 313
temel haklar; 28, 29, 43, 215, 331
Terrell, Mary Church; 165
The Fountain of Age (Friedan); 53
The New Feminist Movement (Carden); 44,
48, 411
The Psychic Life of Power (Butler); 368, 467
The Second Stage (Friedan); 51, 52, 53, 64
The Sexual Politics of Meat (Adams); 23,
312, 330, 332
*This Bridge Called My Back: Writings by Ra-
dical Women of Color* (Anzaldúa ve
Moraga); 173, 184, 436
Thomas, Clarence; 179
Three Essays on the Theory of Sexuality (Fre-
ud); 400
toplama kampı; 189
toplumsal cinsiyete dayalı ücret uçuru-
mu; 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155
toplumun sosyalist dönüşümü; 354
Totem ve Tabu (Freud); 255

Toward a Feminist Theory of the State (MacKinnon); 54
Truth, Sojourner; 24, 39, 41, 42, 149, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 383, 389, 432, 460, 465, 473
Tubman, Harriet; 165
Tüm Kızıl Milletlerin Kadınları (WARN); 193
tüp bebek (IVF); 95, 142, 205

U
Ulusal Kadın Örgütü (NOW); 57
Uluslararası Adalet Misyonu; 85
Uluslararası Af Örgütü; 86, 440
Uluslararası Para Fonu (IMF); 217
ulusötesi şirketler; 217
Undoing Gender (Butler); 368, 467
üretici işgücü; 133, 134, 138, 143, 146, 151, 159

V
Vatandaş Danışma Konseyi; 45
vejetaryen ekofeminizm; 6, 329, 337, 461
Vietnam; 67, 156, 189, 215

W
Walker, Alice; 171, 182, 198
Walker, Rebecca; 24, 383, 388, 389
Walters, Suzanna; 403, 475
Warren, Karen J.; 305, 306, 311, 325, 326, 327, 330, 337, 338, 340, 412, 413, 454, 457, 458, 460, 461, 463, 465
Weedon, Chris; 258, 361, 443
Wells-Barnett, Ida; 170
Wendell, Susan; 29, 415
Wilde, Oscar; 399
Willis, Ellen; 65, 424
Wollstonecraft, Mary; 14, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 409, 410
Woman and Nature (Griffin); 317, 318, 319, 459
Woman on the Edge of Time (Piercy); 89, 257, 325, 421, 458
Woman's Estate (Mitchell); 17, 138, 428
Wood, Allen; 123
Wurtzel, Elizabeth; 393, 394, 473

Y
yabancılaşma
Marksist toplum kuramı; 121
Yamada, Mitsuye; 191, 192
yapay üreme; 87, 90, 92, 419 *ayrıca bkz. üreme ve üreme hakları*
yapısalcılık; 358
yaşlı bakımı; 149, 157, 214, 215, 397, 406
Yerli feminizmi; 193, 195, 196, 200
yeryüzü odaklı maneviyatlar; 320
yoksulluk; 47, 161
Young, Iris Marion; 18, 54, 143, 144, 145, 210, 231, 232, 233, 358, 384, 385, 386, 392, 396, 429, 434, 438, 451, 464, 465, 471, 472, 473, 474
yurttaşlık hakları hareketi; 45, 46, 183, 189
Yurttaşlık Hakları Kanunu (1964); 154

Eğitim ve oy hakkı gibi temel kazanımlardan emek sorunu, kürtaj hakkı, eşit işe eşit ücret mücadelesine evrilen feminist hareket ve düşünce, yalnızca beyaz ve heteroseksüel kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliği nedeniyle maruz kaldıkları dezavantajlara başkaldırmanın sınırlarını özellikle kölelik ve sömürgecilik karşıtı hareketlerin de etkisiyle aşarak bugün artık çok farklı düzeylerde tartışılmaktadır. Ancak bu çoğullaşma doğal olarak çeşitli soruları da beraberinde getirmektedir; örneğin farklı coğrafyalardan ve kültürlerden feminist hareketlerin pornografi ve seks işçiliği karşısındaki duruşu nedir? Feminist mücadele *iktidar* ilişkilerinin mi, biyolojik gerçekliğin mi, ataerkinin mi, kendini kadın olarak tanımlayan herkesin mi, yoksa yüzyıllardır süren kadın hakları savaşında bedenini, ruhunu ve dehasını ortaya koyan tüm insanların mı eseridir?

Rosemarie Tong ve Tina Fernandes Botts *Feminist Düşünce*'nin genişletilmiş ve güncellenmiş bu yeni edisyonunda liberal feminizmden radikal feminizme, Marksist ve sosyalist feminizmlerden bakım/özen-odaklı feminizme, psikanalitik feminizmden ekofeminizme, üçüncü dalgaya ve queer feminizmlere uzanan kadın mücadelesinin çok yönlü, çok katmanlı boyutlarını çapraz sorguya ve eleştiriye tabi tutuyor. Feminist mücadelenin kazanımlarından yükselmeye çalıştıkça "cam tavan"a çarpan kadınlara, ev içi emeğin değeri tartışmasına, kadın ve doğa arasındaki ontolojik bağlara, annelik etiğine, kesişimselliğe uzanan feminist külliyatı, mücadele tüm şiddetiyle sürerken kayda geçiriyor.

Suyun çatlağını bulduğu gibi, eril tahakkümün fay hatlarına sızan; gücünü, söylemini ve kararlılığını evden, sokaktan, fabrika ve üniversitelerden yükselen seslerden almayı sürdüren feminist düşünceye dair güncel bir kaynak...



60 TL (KDV'den muaftır.)

► selyayincilik f selyayin @selyayincilik

www.selyayincilik.com