

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM ANA BİLİM DALI

**YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER
BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DE POSTMODERN KADIN
HAREKETLERİ
(DOĞU KARADENİZ ÖRNEĞİ)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PELİN GÜNGÖR ŞERBETÇİ

GAZİANTEP
ŞUBAT 2018

T.C.
UNIVERSITY OF GAZİANTEP
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF COMMUNICATION and SOCIAL TRANSFORMATION
DEPARTMENT

**NEW SOCIAL MOVEMENTS IN THE CONTEXT
OF POSTMODERN WOMEN'S MOVEMENT IN THE
TURKEY**

MASTER'S OF ART THESIS

PELIN GUNGOR SERBETCI

**GAZİANTEP
FEBRUARY 2018**

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM ANA BİLİM DALI

**YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER BAĞLAMINDA
TÜRKİYE'DE POSTMODERN KADIN HAREKETLERİ
(DOĞU KARADENİZ ÖRNEĞİ)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PELİN GÜNGÖR ŞERBETÇİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. M. Emre KÖKSALAN

GAZİANTEP
ŞUBAT 2018

T.C.
UNIVERSITY OF GAZIANTEP
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF COMMUNICATION and SOCIAL TRANSFORMATION
DEPARTMENT

**NEW SOCIAL MOVEMENTS IN THE CONTEXT
OF POSTMODERN WOMEN'S MOVEMENT IN THE
TURKEY**

MASTER'S OF ART THESIS

PELIN GUNGOR SERBETCI

Supervisor: Assoc. Prof. M. Emre KOKSALAN

GAZIANTEP
FEBRUARY 2018

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM ANA BİLİM DALI

**YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DE POSTMODERN
KADIN HAREKETLERİ
(DOĞU KARADENİZ ÖRNEĞİ)**


PELİN GÜNGÖR ŞERBETÇİ

Tez Savunma Tarihi: 16.02.2018

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı


Doç. Dr. Zekiye ANIYAKYALIOĞLU
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Müdürü
(Unvanı, Adı ve SOYADI)
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak gerekli şartları sağlandığını
onaylarım.


Doç. Dr. M. Emre KÖKSALAN
(Unvanı, Adı ve SOYADI)
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımca (tarafımızca) okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir
Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

(Unvanı, Adı ve SOYADI)
İkinci Tez Danışmanı (varsa)


Doç. Dr. M. Emre KÖKSALAN
(Unvanı, Adı ve SOYADI)
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek
Lisans/Doktora tezi olarak oybirliği/ oyçokluğu ile kabul edilmiştir.




Jüri Üyeleri:
(Unvanı, Adı ve SOYADI)

.....
Doç. Dr. M. Emre KÖKSALAN
.....

Doç. Dr. Gülhan Görögöz
.....

Doç. Dr. Vildan MAİTİMUTOĞLU
.....

İmzası

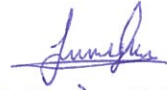



.....

ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

 (İmza)
Pelin GÜNGÖR ŞEBETÇİ (Adı Soyadı)
09.03.2018 (Tarih)

ÖZ

YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER BAĞLAMINDA TÜRKİYE’DE POSTMODERN KADIN HAREKETLERİ (DOĞU KARADENİZ ÖRNEĞİ)

ŞERBETÇİ, G., Pelin

Yüksek Lisans Tezi, İletişim ve Toplumsal Dönüşüm ABD

Tez Danışmanı: Doç. Dr. M. Emre Köksalan

Şubat 2018, 191 sayfa

Türkiye’de Doğu Karadeniz Bölgesinde çevre hareketleri içerisinde yer alan kadın aktörlerin kimliklerini konu alan tezin amacı, çevre mücadelesine katılan çok kimlikli kadın aktörlerin kimliklerinin nasıl bir yakınsama içerisinde bulunarak toplumsal bir harekete dâhil olduğunu ve toplumsal hareketi nasıl meydana getirdiğini ortaya koymaktır. Postmodern durumun yaratmış olduğu toplumsal ve siyasal değişim, aktörlerin rolü ve konumunu da değiştirmiştir. Postmodern düşünürler siyasal teorilerini geliştirirken özellikle farklılığa, çoğulculuğa ve heterojen bir yapıya göndermede bulunarak yola çıkmışlardır. Bu yüzden kimlik ve yerellik gibi problemler sürekli gündeme gelmektedir. Sonuçta postmodern siyaset, yeni toplumsal hareketler üzerinden bir siyaseti onaylamaktadır. Bu siyaset yaklaşımı, postmodern ortamın yaratmış olduğu kültürel çoğulcu bir anlayış ile yeni toplumsal hareketlerin kendi taleplerini özgürce dile getirmelerini ve örgütlenmelerine izin veren bir anlayışı vurgulamaktadır. Kolektif bir yeni toplumsal hareketi meydana getiren her bir özne konumu üzerine odaklanan postmodern düşünce, yeni bir özne algısı geliştirerek, öznenin parçalanarak bireye dönüştüğünü ve yeni bir kimlik kurgusu içerisinde çok parçalı, esnek karakterli ve akışkan bir halde aynı bireyin içerisinde yer aldığını belirtmektedir. Postmodern düşüncenin ortaya koyduğu özne algısından hareket ederek ve Doğu Karadeniz çevre mücadelesini yeni toplumsal hareketler paradigmasından değerlendiren bu tezde, kadın aktörler postmodern feminizm içerisinden incelenmektedir. Postmodern karakterli kadın aktörlerin çok kimlikli durumları, onların çevre mücadelesi boyutunda farklı noktalarda yakınsama içerisinde bulunarak, karşı hegemonik bir politik alanı oluşturduğunu göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Postmodernizm, Yeni Toplumsal Hareketler, Postmodern Feminizm

ABSTRACT

NEW SOCIAL MOVEMENTS IN THE CONTEXT OF POSTMODERN WOMEN'S MOVEMENT IN THE TURKEY

SERBETCI, G., Pelin

M. A. Thesis, Department of Communication and Social Transformation Department

Supervisor: Assoc. Prof. M. Emre KOKSALAN

February 2018, 191 pages

The aim of the thesis is to show how the identities of the women actors who participate in the environmental struggle in the Eastern Black Sea region of Turkey are involved in a social movement and how the social movement is formed in the context of the convergence of the identities of the women actors who participate in the environmental struggle. The social and political change created by the postmodern situation has also changed the role and position of the actors. Postmodern thinkers developed their political theories, especially by referring to differences, pluralism and a heterogeneous structure. Therefore, problems such as identity and locality are constantly on the agenda. After all, postmodern politics approves a policy through new social movements. This political approach emphasizes a cultural pluralistic understanding created by the postmodern environment and an understanding that allows new social movements to freely express and organize their own demands. The location of each subject that augmenting the collectivity which focuses on new social movements, postmodern thought, by improving the perception of a new subject, a new identity and the transformation of care within the fiction of the individual to the fluidity, multi-piece, flexible in character and indicate that the same individual is located within a fluidized state. In this thesis, considering the new social movements paradigm of the Eastern Black Sea environmental struggle, the female actors are examined from within the postmodern feminism. The multi-identitie of these female actors with postmodern character show that they are converging at different points in the dimension of the struggle for the environment and forming a hegemonic political field.

Key words: Postmodernism, New Social Movements, Postmodern Feminism

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No</u>
ÖZ.....	i
ABSTRACT.....	ii
1. GİRİŞ	1
2. POSTMODERNLİK VE YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER	
2.1. POSTMODERNLİĞİN EPİSTEMOLOJİSİ	6
2.1.1. Modernite ve Modernleşme Kavramlaştırmasına Kısa Bir Bakış	6
2.1.2. Postmodernliğin Kavramsal Arkeolojisi	11
2.1.3. Postmodern Hakikat ve Bilginin Devrimi.....	17
2.1.4. Postmodernliğin Ekonomi Politikası.....	23
2.1.4.1. Fordizmden Post-Fordizme Kapitalizmin Dönüşümü	23
2.1.4.2. Postmodernite ile Ulus-Devletin Çözülüşü.....	26
2.1.4.3 Postmodern Siyasal Alanın Yeniden Tanımlanışı.....	30
2.1.4.3.1. Modern Özneden Postmodern Bireye	30
2.1.4.3.2. Siyasal Alanda Yaşanan Değişimler	34
2.1.4.3.3. Alternatif Bir Proje; Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru	36
2.2. YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER: POSTMODERNLİK BAĞLAMINDA BETİMLEYİCİ BİR DEĞERLENDİRME	
2.2.1. Kolektif Davranış ve Toplumsal Hareketler	40
2.2.2. Toplumsal Hareket Yaklaşımı: Fransız Ekolü	44
2.2.3. Süreklilik ve Kopuş Teorileri Bağlamında Eski Toplumsal Hareketlerden Yeni Toplumsal Hareketlere Geçiş	50
2.2.4. Yeni Toplumsal Hareketlerin Yeniliği.....	57
2.2.5. Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri ve Kimlik Politikaları	60
3. YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER BAĞLAMINDA POSTMODERN KADIN HAREKETLERİNİ KAVRAMAK: MODERNDEN POSTMODERNE FEMİNİST KURAM İZİNDE BİR TARTIŞMA	
3.1 MODERNLİK VE FEMİNİZM.....	76
3.2. POSTMODERN FEMİNİZM	83
3.2.1. Postmodern Teori ve Feminizm İlişkisi	84

3.2.2. Yeni Kadın Hareketlerinin Postmodern Doğası.....	89
3.2.2.1. Cinsiyet (Sex) ve Toplumsal Cinsiyet (Gender) Tartışmaları.....	90
3.2.2.2. Çatışan Feminizmler: Kadın ve Özne Olmak Üzerine Tartışmalar	95
3.2.2.3. Queer Siyaset ve Radikal Demokrasi.....	107
4. POSTMODERN KADIN HAREKETLERİNİ YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER PRAKSİSİNDE OKUMAK: DOĞU KARADENİZ ÖRNEĞİ	
4.1. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ, EVRENİ, KAPSAM VE ÖRNEKLEMİ	113
4.1.1. Araştırmanın Amacı	113
4.1.2. Araştırmanın Yöntem ve Tekniği	114
4.1.3. Araştırmanın Evreni, Kapsam ve Örnekleme	115
4.2. BİR TOPLUMSAL MÜCADELE ALANI OLARAK DOĞU KARADENİZ ÖRNEĞİ.....	116
4.2.1. Doğu Karadeniz Bölgesinin Coğrafi Konumu.....	116
4.2.2. Doğu Karadeniz Bölgesinin Etnik Yapısı	119
4.2.3. Doğu Karadeniz Bölgesinde Gündelik Yaşam	122
4.2.4. Doğu Karadeniz Bölgesinin Mücadele Alanı ve Aktörler	129
4.3. POSTMODERN KADIN HAREKETLERİNE DAİR YENİ BİR KAVRAMSALLAŞTIRMA “YAKINSAMA KİMLİKLERİ” VE DOĞU KARADENİZ KADIN HAREKETLERİ	137
4.3.1. Kadın, Doğa ve Çevreci Mücadele Yakınsama Kimliği.....	138
4.3.2. Kültürel Kimlik ve Çevreci Mücadele Yakınsama Kimliği.....	156
4.3.3. Etnik Kimlik ve Çevreci Mücadele Yakınsama Kimliği	172
SONUÇ.....	184
KAYNAKLAR	192
ÖZGEÇMİŞ / VITAE.....	204

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GİRİŞ

1.1 Giriş

“Yeni Toplumsal Hareketler Bağlamında Türkiye’de Postmodern Kadın Hareketleri” adlı bu tezde, yeni toplumsal hareketler olarak tanımladığımız Doğu Karadeniz çevre hareketleri içerisinde postmodern kadın kimliğinin çoklu kodlanışından yola çıkılarak çevre mücadelesi boyutunda bu kadın kimliklerinin yakınsama durumları analiz edilmeye çalışılmıştır. Doğu Karadeniz Bölgesinde yaşayan ve çevre mücadelesine katılan kadın aktörlerin kimlikleri sosyal ve kültürel bağlamları içerisinde değerlendirilerek, bu kimliklerin hangi deneyimler içerisinde bulunarak, çevre mücadelesi noktasında nasıl bir yakınsama içerisinde bulunduğu ve yeni toplumsal harekete nasıl dâhil olduğu ve hareketi nasıl inşa ettiği ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Bu nedenle Doğu Karadeniz’de çevre mücadelesine katılan kadın aktörlerin çok parçalı postmodern özne olarak kendilerini nasıl tanımladıkları ve paylaşmış oldukları deneyimler üzerinden bir kadın mücadelesini anlamlandırabilmek için kimliksel dönüşümlerle yakınsamaların nasıl gerçekleştiğini ortaya koyabilmek bu çalışma açısından önemlidir. Yeni toplumsal bir hareket içerisinde yakınsayan kadın kimliklerinin postmoderniteyle ilişkilendirilmesinin nedeni ise, siyasal ve toplumsal alanda yaşanan değişimlerin kimliklere de yansımaları sonucuna dayanmaktadır. Bu değişimlerin postmodernitenin karakteristik

özelliklerinden kaynaklandığına duyulan inanç ise tez konusunu postmodern bir perspektiften değerlendirmeyi gerekli kılmıştır.

İçerisinde bulunduğumuz döneme postmodern yaklaşımını getiren teorilere baktığımızda yeni gelişen postmodern siyaset için, modern siyasal kurum ve olguların sonuna geldiğini ve bu modern yapıların bir kriz içerisinde olduğunu bu nedenle de modern toplum ve siyasetin bir çözülme süreci içerisinde bulunduğunu iddia ettiği görülmektedir. Bu nedenle postmodern dönemle beraber modern siyasal yaklaşımlar yerini yeni siyasal yaklaşım ve toplumsala bırakmaktadır. Modern siyaset, postmodernin bakış açısına göre bir açmaza girmiştir, bu yüzden modern siyasete çözüm arama girişimleri postmodern siyaset anlayışını gerektirmiştir. Postmodern düşünürler siyasal teorilerini geliştirirken özellikle farklılığa, çoğulculuğa ve heterejon bir yapıya göndermede bulunarak yola çıkmışlardır. Bu yüzden kimlik ve yerellik gibi problemler sürekli gündeme gelmekte buna çözüm arayışları içerisinde farklı modeller sunulmaktadır.

Postmodern kadın hareketi olarak değerlendirdiğimiz Doğu Karadeniz çevre mücadelesi de kısmi bir hedefle ilerleyen daha tikelci ve yerel özellikleri taşıdığı için kimlik yönelimli “yeni toplumsal hareketler” paradigması içerisinden okunmaktadır. Çünkü eski toplumsal hareketlerin bir ekonomik kapsam içerisinde ele alındığı, burjuva, proletarya şeklinde sınıflandığı bir toplumsal ortamdan oldukça uzak bir yapılanması mevcuttur. Demokrasinin toplumsal yaşamın her alana yerleşmesini ve siyasal kurumların değişimini içeren mücadelelerle yola çıkan feminizm, çevre, barış, vb. gibi yeni toplumsal hareketler kamusal yaşamı dönüştürme çabası içerisindedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dünyada değişen toplumsal yapı farklı yaşam biçimlerini doğurmuş ve bununla beraber yeni bir orta sınıfı da doğurmuştur. Bu orta sınıfla gündeme gelen kimlik yönelimli yeni toplumsal hareketler, yeni toplumsal değerlerle ve kültürel hedeflerle eşitsizliği gidermek, demokratik unsurların siyasal yaşama tamamiyle geçmesini arzulayan amaçlarla, bireysel özgürlüğün ve marjinal kimliklerin ön planda olduğu bir toplumsal yapıyı oluşturmaya çalışmaktadır. Bu nedenle bugün siyasetin ve yeni mücadelelerin doğasını anlayabilmek ve demokratik devrimin kuşatmak zorunda kaldığı toplumsal ilişkilerin çeşitliliğini anlayabilmek için öncelikli olarak bir özne algılayışı geliştirmek zorunludur. Bu nedenle merkezci ve özcü anlayışın dışında bir söylem olabilmeyi başaran ve yeniden bir toplumsal düzen arayışı noktasında, konumunu istikrarsız ve değişken bir karşı-hegemonik eklektik özne üzerine inşa eden “Radikal Demokrasi” anlayışı tezin kuramsal

çerçevesini oluşturan bir yaklaşımı içermektedir. Radikal demokrasi yaklaşımına göre özne, çok parçalı, eklektik ve akışkan bir halde söylem pratikleri içerisinde bir anlam kazanmaktadır. Çünkü modern öznenin parçalanarak bireye dönüşmesiyle ortaya çıkan postmodern birey, bütünsel olmayan ve evrenselliği kendisinde aramayan bir kimlik kurgusu olarak karşımıza çıkar. Çok parçalı, esnek ve eklektik olarak aynı bireyin içerisinde yer alabildiği bir sürece doğru evrilen özne, öznelere doğru dönüşmektedir.

Bireyin içinde barındırdığı birden fazla şekilde kodlanan kimliği ne kadar dağınık ve paramparça olursa olsun bu kimlikler tüm farklılıklarını, çeşitliklerini koruyarak ve birbirinin önüne de geçmeyecek bir şekilde yakınsayabilirler. Sonuçta öznenin bu çok kimlikli olma durumu onun yeni toplumsal hareketi oluşturma noktasında nasıl bir kimlik edinme içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşımdan yola çıkıldığında, postmodern karakterli, kimlik eksenli yeni toplumsal bir hareket olarak tanımladığımız Doğu Karadeniz çevre mücadelesi ele alınırken bunu gerçekleştiren aktörler üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Bu tez kapsamında çok kimlikli olma boyutunun vardığı bu ilişkilendirme “yakınsamış kimlikler” olarak adlandırılmıştır. Yakınsamış kimlikler, bireyin içerisinde yaşadığı farklı kimliklerin, belirli bir doğrultuda bir hedefe doğru bir araya gelmesi ya da rastlantısal olarak bir araya gelmesi durumunu ifade etmektedir. Radikal Demokrasi anlayışıyla aynı zeminde duran ve bu yaklaşımdan beslenen “Queer” siyaset de Doğu Karadeniz çevre mücadelesi içerisinde kadın konumlarını irdelerken tez kapsamında doğru bir perspektif sunmaktadır. Çünkü, Queer siyasetin performatif özne yaklaşımı bizi yakınsamış kimliklere götürmektedir. Burada öznenin postmodern bir karakter olarak çoklu kodlanmış kimliğinin performatif bir şekilde üretilmesi söz konusudur. Öznenin performatif olarak kurulması, farklı kimlik kodlarının birbirinin önüne geçmeyecek şekilde farklılığını da koruyarak, aynı doğrultuda yakınsayabileceği gerçeğini göstermektedir. Bu yakınsama durumlarına bağlı olarak oluşan kimlikler toplumsal bir hareketin yönünü belirleyecek olandır ve hegemonik olarak eklemlenmeleri söz konusudur.

Belirtilen kuramsal çerçeveler etrafında değerlendirilen Doğu Karadeniz çevre mücadelesinin aktörleri olan kadınların çoklu kimlikleri ve farklı noktalarda yakınsayan kimlikleri sosyal, kültürel ve toplumsal değerleri içerisinde ele alınarak incelenmiştir. Bu bağlamda giriş hariç üç ana bölümden oluşan tezde öncelikli olarak postmodern dönemin kavramsal arka planı tüm yönleriyle incelenerek yeni toplumsal

hareketlerin siyasal zemini irdelenmiştir. İkinci bölümde postmodern feminizm içerisinde kadın konumları ele alınarak, farklı feminizm bakış açılarının ortaya koyduğu tartışmalara yer verilmiştir. Birinci ve ikinci bölümde ortaya koyulmaya çalışılan kuramsal çerçeve etrafında değerlendirilen üçüncü ve son bölüm ise tezi somutlaştıran analiz bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde örnekimizi oluşturan Doğu Karadeniz çevre mücadelesinde yer alan kadın aktörler, çoklu kadın kimliklerinin yakınsama durumları üzerinden söylem analizi ile Radikal Demokratik ve Queer çerçevesi dâhilinde, hegemonik-performatif bir perspektiften okunmaya çalışılmıştır.



İKİNCİ BÖLÜM

2. POSTMODERNLİK VE YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER

Modernliğin ilk zamanlarından günümüze kadar uzanan süreçte modernizm/postmodernizm tartışmaları, felsefeden kültüre, ekonomiden siyasete kadar toplumsal yaşamın tüm alanlarıyla ilgili analizleri içeren tartışmaları kapsayarak beraberinde getirdiği değişimleri ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Bu bağlamda ulus devletlerin, modernizm ve postmodernizm kavramları ile bağlantılı olarak farklılaştığı görülmektedir. Modernizmin ortaya çıkmasının nedeni sayılan etkenler aynı şekilde ulus devletlerin de ortaya çıkmasını sağlamıştır. Aynı şekilde modernizmin çözülmesiyle ulus devlet olgusunun çözülmeye başlaması modernizmin yıkılışını ve postmodernizmin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Fakat bu aradaki geçiş her iki dönemi birbirinden ayıran bir şekilde görülmemektedir. Bu nedenle dünyanın yaşamış olduğu bu köklü değişim ve dönüşüm, ekonomik, politik ve sosyal yapıları da hızla değiştirmiştir. 20. yüzyılın ortalarından itibaren artan sanayileşme, kentleşme ve modernleşme gibi süreçlere, küreselleşmenin de etki ettiği toplumsal değişimler de eklenmektedir. Bütün bu değişim ve dönüşüm içerisinde toplumsal olanın ve toplumsal aktörlerin konumu ve rolü yeniden gündeme gelmektedir. Sistem karşısında değişen toplumsal hareketler de sınıfa dayalı olmayan ve kimliğe dayalı yaklaşımların yoğunlaştığı, yeni toplumsal hareketlerin gündeme geldiği bir sürece geçmiştir.

Yeni toplumsal hareketlere odaklanılan bu bölümde, gerek kimlik, gerek siyaset ve siyasal kimlikler de postmodern karakterler olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle yeni toplumsal hareketleri ele alan teorilerin de incelendiği bu çalışmada, hareketlerin içinde buldukları siyasi alanlar, hareketlerin taşıyıcısı olan toplumsal öznenin kim veya kimler olduğu incelenmektedir. Elbette postmodern karakterli yeni toplumsal hareketleri anlayabilmek için öncelikle postmodern dönemin buna nasıl zemin hazırladığına bakılmalıdır.

2.1. Postmodernliğin Epistemolojisi

2.1.1 Modernite ve Modernleşme Kavramlaştırmasına Kısa Bir Bakış

Köklerinin 20. yüzyılın başlarına kadar uzandığı görülen postmodernizm kavramı en genel ve kesin olmayan anlamıyla, akıla, bilime, evrensel değerlere, özcülüğe, nesnelliğe karşı oluşmuş bir anlayış ve düşünce tarzını ifade etmektedir. “Postmodernizm” kavramı, “modernizm” kavramıyla birlikte bir kavram çiftini oluşturmaktadır. Bu nedenle modernizm kavramından hareket edilerek geliştirilmiş olan postmodernizm, net olarak üzerinde tanımlamaya gidilemeyen bir anlamı karşıladığından öncelikle modernizm kavramına değinmek daha yerinde olacaktır. Ayrıca “modern” kelimesinden türeyen, genelde bir karışıklığa sebep olan “modernite”, “modernizm”, “modernlik” ve “modernleşme” gibi kavramlar birbirlerinden farklı anlamları karşılamaktadır. Bu nedenle öncelikle bu kavramlar arasındaki ayrıma değinmek gereklidir.

“Modern” terimi H.R. Januss'ın çalışmalarında ilk defa V. yüzyılda, Latince modernus biçimiyle, Hıristiyanlık sonrasındaki dönemi işaret eden Roman ve Pagan'ı geçmişten ayırt etmek amacıyla kullanılırken, VI. yüzyıldan sonra Latince “yenileyin” anlamında bir terim olan “modo” ile X. yüzyıldan sonra de felsefe ve din tartışmalarında kullanılmıştır (Küyel, 1977: 37). Modo'dan türeyen “modern” terimi eski ve yeni arasında bir ayrımını anlatmak için kullanılmaktadır. Yine modern terimi geride kalmış değerlerle fikirleri kapsayan ve genellikle olumsuzlanan bir anlamda kullanılırken aynı zamanda şimdinin yaşam biçimine ilişkin özellikleri

içeren ve güncel bir manaya gelen, olumlu bir kavram olarak da kullanılmaktadır (Yaşar, 2011: 12). Modern terimi için kapsamlı bir tanımlama yapacak olursak; “Aslında ‘modern’, radikal bir değişimden sonra ortaya çıkanı adlandırır ve insana olduğu kadar çevresine de uygulanır... Modern olmak, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir (Jeanniere, 1993:16).” diyebiliriz. Modern teriminin tanımlanışına bakıldığında kavram, bir yandan sürekliliği içerirken diğer yandan değişken oluşu vurgulamaktadır ve aynı zamanda ikili karşıtlıkları içerdiği de görülmektedir.

18. yüzyılda bir dünya görüş biçimi olarak ortaya çıkan modern teriminden türeyen “modernite” den bahsederken tüm toplumsal süreçleri ve bu alanlardaki dönüşümleri kapsadığı da mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. “Modernizm” kavramının ise, yalnızca kültür, sanat ve estetik alandaki dönüşümleri içerdiğine dikkat edilmelidir. Modernizm kavramı, moderniteden sonra yani 19. yüzyılın ortalarında gelişen bir sanat akımını tanımlamaktadır. Modernizm kavramı çağdaşlaşmayla bir değerlendirme anlamı taşıyan, akla ve yeni olana odaklanır ve eskiden uzaklaşmak anlamını taşımaktadır bu nedenle yakın zamanın eş anlamlısı olarak da kullanıldığı görülmektedir. Modernizm, Weber’e (2013) göre, toplumların Batılı olabilmeyi başarmasına dayanmaktadır. Özellikle bu durum Doğulu olan toplumlar için geçerlidir. Bu nedenle modern kavramı batılılaşma anlamında da kullanılmaktadır. Modernizm, günlük yaşamın rutin hâle gelmesi, dini değerlere olan güven ve inancın eskiye göre değişmesi, yaşam tarzlarının değişmesi ve bireyselleşmesi, kentleşmenin artması, hayatın her alanına bilim teknolojinin hâkim olması ve özellikle kapitalizmin ekonomik hayat üzerinde büyük bir ağırlığının olduğu bir devinimle devam eden bir süreç olarak ifade edilebilir.

“Modernleşme” kavramına baktığımızda ise ekonomik, siyasal ve teknik alanlardaki kurumsal altyapısal değişimlerden bahsedildiği görülür. Modernite bir dünya görüşünü karşılarken modernleşme bu noktada bir ideoloji olarak karşımıza çıkar (Orkunoglu, 2010: 261). Touraine modernliği, “aklın tutkusu, özgürleşme ve devrim”, modernleşmeyi ise “eylem halindeki modernlik” yani tamamen içsel bir süreç olarak tanımlamaktadır (2004: 48). Bu nedenle modernite kavramından bahsederken yalnızca düşünsel ve toplumsal bağlamda ele almak eksik ve kusurlu olacaktır. Bu sebeple modernlik kuramına farklı bir açıdan bakıldığında hem zihinsel, epistemolojik, entelektüel yanıyla hem de ekonomik, sosyal, siyasal

değişimi oluşturan etkenlerin bir birleşimi olarak değerlendirmek daha yerinde olacaktır.

Bir dönemleştirme anlamını karşılayan “modern” kavramı, öncelikle dinsel olarak ayırma biçiminde ortaya çıkar ve günümüze yaklaştıkça bu biçim seküler yaşamın dinsel olandan ayrılması şeklinde görülür. Eski ve yeni karşıtlığında oluşan bu kavram, olumlu olanı hep yeni olanda bulmakta, yeni olanın daha ileride olduğunu, daha gelişmiş olduğunu öne sürerek yeni olanın her zaman eskiden üstün olduğu mantığıyla şekillenmektedir. Eski olana negatif ve olumsuz bir anlam yükleyerek, yeni olanın da yakın gelecekte eskiye dönüşeceği sonucuyla karşı karşıya kalması kavramı kalıcı ve olumlu bir tanımlama yapmaktan uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle modern olan yalnızca “an” da bulunan şimdi de yaşanan bir durumu betimler. Perry Anderson, bu durumu ise şöyle ifade eder.

“Modern olan, kendisinden önce gelenden daha yenidir: Devrimci olan da, yıktığı şeyden daha ileridir. Birinde gelenek diğeri gericilik söz konusudur. İki kavram arasındaki bağ, her birinin kendine özgü şekilde barındırdığı, ilerleme yönünde bir hareket getirme iddiasında yatmaktadır (Anderson, 2005: 78).”

Anthony Giddens (2014) modernliği, “Avrupa’da yaklaşık olarak 17. yüzyıl civarında ortaya çıkan, zamanla tüm dünyaya yayılan toplumsal değerler sistemi ve organizasyon” olarak tanımlarken aynı zamanda dünyanın hâlâ modern çağı yaşamakta olduğunu iddia eder ve modern dünyayı “ezici makine” ye benzetmektedir. Ezici makine olarak tanımladığı modern dünyayı, insanlar tarafından kullanılan aynı zamanda denetimden çıkma ve kendini oluşturan uyumsuz parçaları parçalama gücü olan bir denetimsizlik durumu olarak görür (Ritzer, 2013: 549-551). Bu nedenle Giddens, modern dönemi bir süreç olarak değerlendirirken, bu sürecin hem bir süreksizlik olduğunu öne sürer hem de modern kurumların doğasının soyut sistemlerdeki güven düzeneklerine, güveni de uzman sistemlere olan bağlılık olarak açıklamaktadır.

Modernlik, modern sanat biçimlerinin, tüketim toplumu ürünlerinin, yeni teknolojilerin ve yeni ulaşım ve iletişim biçimlerinin giderek yayılması sonucunda gündelik yaşama girmiştir. Modernliğin kurmuş olduğu yeni bir endüstriyel ve sömürgeci dünya dinamikleri “modernleşme” olarak tanımlanabilir. Burada modernleşme, bir araya gelerek modern dünyayı oluşturan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, metalaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini içeren bir anlamı taşımaktadır. Sarup’un öne sürdüğü üzere modernleşme,

“Çoğunlukla sanayileşmede temellendirilmiş toplumsal gelişim aşamalarına gönderme yapmak amacıyla kullanılır. Modernleşme genişleyen kapitalist dünya pazarının sürüklediği bilimsel keşifler ile teknolojik yeniliklerin, sanayideki ilerlemelerin, nüfus hareketlerinin, kentleşmenin, ulus devletin ve kitlesel siyasal hareketlerin oluşumuyla birlikte ortaya çıkan sosyo-ekonomik değişimlerin çeşitliliğinin bir birliğidir (Sarup, 2004: 187).”

Modernleşmeyi iki ya da üç çizgisi olan, üç boyutlu bir süreç olarak değerlendiren Akay, modernleşmenin ilk boyutunu, sanayileşme ve buna bağlı olarak emek üretkenliğinin artması, yani insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin büyük bir sıçrama geçirerek yeni bir evreye gelmesi olarak görür. İkinci boyutta ise modernleşmenin, laikleşme denilen şeyin, yani dünyanın bir büyü bozumuna uğraması, dünyanın büyüğü ya da tanrısal güçlerden arındırılması olarak betimlerken üçüncü boyuttan bahsederken, bu noktada Max Weber’in daha çok durduğunu, rasyonalizasyon, rasyonelleşme adı verilen şeyin, bütün insan davranışlarına, insan eylemlerine kapitalist firmalar ile bürokratik devletin modellerine göre düzenlenen amaçlı rasyonel eylemin hâkim olması olarak görür (Akay, 2002: 60-61).

Yukarıda bahsedilenlere göre modernite düşüncesi, bir aydınlanma projesi olarak sürekli ve doğrusal bir ilerleme biçiminden yola çıkarak belli bir amaca göre devam eden bir projedir. Burada amaç, ideal toplum düzenini yaratmaktır ve bu ideal toplum düzenini varsaymak demek mutlak gerçek kavramını düşünce sistemine dâhil etmektir. Aydınlanma felsefesinin başlangıcı görülen doğal toplum ve doğal hukuk gibi kavramlar, laikleştirilmiş, mutlak gerçek düşüncesinin bir yansıması olarak bilinir. Modernleşme projesi, öncelikle laik bir hareket olmayı amaçlar ve Rönesans ve Reformasyondan Aydınlanmaya doğru geçirdiği değişim sonucunda öne çıkan düşünsel boyut, bilim ve bilginin demistifikasyonu olarak açıklanabilir. Böylece bilim ve bilgilenme Tanrısal bir süreç olmaktan ayrılarak, akıl temeline dayanan bir insan özelliği durumuna indirgenmektedir (Şaylan, 1996: 18). Modernliğin inşası elbette yalnızca bahsedilenlerle sınırlı değildir, kapitalist endüstrileşmenin baskı altına aldığı köylüler, proleterler, zanaatkârlar vb. kişilerden başlayıp kadınların kamusal alanın dışına itilmesine ve emperyalist sömürgecinin katliamlarına kadar uzanan felaket dönemlerini de içermektedir. Modernlik kendi tahakküm ve denetim tarzlarını meşru hâle getiren birçok pratik ve söylemi içerir; “Aydınlanmanın Diyalektiği” aklın kendi karşıtına dönüştüğü aynı zamanda modernliğin özgürleşme vaatlerini baskı altında tutarak tahakkümün maskeleri haline geldiği bir dönemi çizer. Modernliğin savunucuları bu düşünceye rağmen, modernliğin gerçekleştirilememiş bir potansiyeli barındırdığını ve aynı zamanda kendi yıkıcı

etkileriyle de başa çıkabilecek kaynaklara sahip olduklarını savunurlar (Best, Kellner, 2011: 16).

Modernitenin yaşamış olduğu başarısızlıklar postmodernitenin ortaya çıkışında etkili olmuş, yirminci yüzyılın tüm dünyayı etkisi altına alan totaliter rejimleri ve bu rejimlerin temelindeki kapitalist anlayış, yaşam alanını ele geçirerek standardizasyona bağladığı yaşamı ve insanlığın geleceğini tehdit eden problemlerle baş başa bırakmıştır. Yaşanan olumsuzluklar modernitenin getireceği mutluluk inancını gittikçe köreltmış, kuşkucu ve mutsuz bir insan profili doğmasına neden olmuştur. Başlangıçta modernitenin yaratmış olduğu kuşkucu anlayış kültür, sanat, felsefe, sosyoloji gibi alanlarda da oldukça etkisini hissettirmiş daha sonraları devletçi uygulamalara olan inanç ve güvenin sarsılmasıyla postmodernin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İkinci Dünya Savaşı sonucunda ortaya çıkan Keynesçi politikaların toplumu krize sürüklemesi nedeniyle değişen yeni üretim anlayışları dünyaya egemen olmaya başlamış, post-fordist olarak ortaya çıkan bu sistem postmodern dönemle yükselişe geçmiştir.

Perry Anderson'da İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan olumsuzlukların postmodernitenin ortaya çıkmasına neden olduğunu savunur ve 1970'lerde oluşmaya başlayan bu düşünce akımını üç evreye ayırır. Bahsettiği bu tarihsel üç evreyi; sınıf dışı hâkim bir düzen, medyalaşan teknoloji ve tek renkli siyaset olarak tanımlamaktadır (Anderson, 2005: 114).

Özellikle Rönesans ve Reform sonrası 16. ve 17. yüzyılda ortaya çıkan modern akıl ve bilim, doğaya, insana ve topluma karşın yeni bir anlayışı doğurmuştur. Devamlı ileriye doğru gitmeyi hedefleyen modernite projesi yolculuğu yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra insanlığın elinde kalan modern ideoloji ve ütopya yıkıntıları ile kalmıştır. Sonuçta aydınlanma projesi, önce kendi içerisinden gelen eleştirilere daha sonra dışarıdan gelen birçok eleştireye maruz kalmıştır. Postmodern düşünce, dünyayı anlamada modernite projesinin yetersiz geldiğini iddia ederek bu dönemin sona erdiğini öne sürmüştür. Postmodern düşünce, henüz milenyum çağından önceki dönemi kapsayan bir düşünüş biçimi olarak modern çağa eleştirilerini bilim, sanat, felsefe, siyaset sosyoloji gibi farklı perspektiflerden geliştirmiştir.

Modern toplumsal yaşam, üretim, iletişim şekillerinin değişmesi, yeni yaşam tarzını doğurmuş ve bu yaşam biçimini anlamak için yeni bir bakış açısına ihtiyaç duyulmuştur ve modernite projesi tüm bu ihtiyaç, itirazlar ve eleştiriler sonucunda

postmodern düşünceyi, postmodern toplumsallığı doğurmuştur. Politikadan, sanata, üretimden, cinselliğe kadar uzanan birçok alanda modernitenin yıkılışı ile bu değişimleri gösteren ve bunlara bir açıklama getiren postmodern düşünüş, modern dönemin ivme kaybetmesiyle birlikte, gerçekçi temellerini yitirdiği ve işlevsiz kaldığı düşüncesi noktasında onu restore etmek amacıyla ortaya atılmış yapıcı ve de yıkıcı olarak öne sürülen tüm fikirlerin doğmasına da sebep olmuştur. Daha öncede belirtildiği üzere postmodernizme tam olarak net bir tanımlama getirilememiş olsada “modern ötesi”, “modern karşıtı”, “üst modern”, “yeni modern” gibi anlamlarla betimlenmeye çalışılan bir döneme geçilmiştir.

2.1.2. Postmodernliğin Kavramsal Arkeolojisi

Postmodern dönem ile ilgili tartışmalara geçmeden önce “modern” kelimesinin önüne “post” ön eki getirildiğinde kelimeye nasıl bir anlam yüklemiş oluyoruz ilk önce buna açıklık getirmeliyiz. Kelimeye “post” ön eki getirerek modernlikten ayrılan bir yönümü belirtmeye çalışıyoruz yoksa modernlik içerisindeki bir durumdan mı bahsediyoruz şeklindeki sorular bir tartışma konusu oluştururken, çoğu postmodern okumalara bakıldığında kelimeye getirilen “post” ön ekinin “den” sonra anlamını içerdiği söylenebilir. Bu kullanım göz önünde bulundurulduğunda, hem önceye eklenmiş bir anlamı hem de öncesini bitiren bir anlamı ifade ettiği görülür. “Post” ön ekiyle anlatılmaya çalışılan özellik, önemli bir değişimin yanında sürekliliği de içerdiği bir anlamı kapsıyor oluşudur ve aynı zamanda bir yandan aşılacak süreci belirtirken diğer yandan bir takım geleneksel yapıların da bittiği aktarılmaya çalışılmaktadır.

“Postmodern” kelimesindeki bu ön ek, “modernin sonucu”, “modernin devamı”, “modernin gelişmiş hâli”, “modernin inkârı” ya da “modernin reddi” olarak da açıklanmıştır (Appignanesi ve Garratt, 1998: 4). Aslında tüm postmodern okumalara dayanarak terimin, sayılan özelliklerinin bir karışımı olarak da ifade edildiğini söyleyebiliriz.

Postmodernlik, postmodernite, postmodernizm gibi kavramlar sıklıkla birbiriyle karıştırılan kavramlardır. Kullanılan bu kavramların her biri farklı bir

anlamı karşılamaktadır. Öncelikle bu karışıklığı gidermek için kavramların ne ifade ettiğini belirtmek gereklidir. “Postmodernizm” terimi kültürel ve entelektüel bir fenomendir, modern sanat biçiminden koparak gelişen mimarlık, felsefe, edebiyat, güzel sanatlar alanında yeni kültür biçimlerin bir kavramlaştırmasıdır. “Postmodernite” ya da “postmodern durum” postmodernizmin toplumsal ve kültürel yansımalarını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. “Postmodernite”, bir varoluş hâli veya koşulunu betimlemektedir. Yani postmodernite kurumlar ve koşullardaki değişimlerle ilgilidir ve postmodernizm felsefesinin sosyal ve siyasal alana yansması olarak tanımlanabilir.

Öncelikle “Postmodernizm” teriminin tarih içerisindeki kullanımına bakıldığında, Federico de Onis tarafından “*modernizmin kendi içindeki muhafazakâr bir gerileyiş*” ini tanımlamak amacıyla bir tepkiye işaret olarak ortaya atılmış bir kavram olarak kullanıldığı görülür. De Onis, kısa süren postmodernismo akımını takiben ultramodernismo akımının izlediğini düşünür. Bu akım, “*tam anlamıyla çağdaş bir şiir*” niteliği taşıyan ve evrensel bir özelliğe sahip avant-garde şairlerle, modernizmin radikal öğelerini farklı bir boyuta taşımaktadır. Onis dışında Rauschenberg, Cage, Burroughs, Fiedler, Hassan, Sontag gibi isimler tarafından kullanılan bu kavram sonuna gelmiş modernizmin daha ötesinde yaşanan bir akımı işaret eder. 1960’lı yıllardaki bu akım mimari ve görsel sanatlarda yükselişe geçerek popüler olmuştur. Anderson, postmodernizm kavramlaştırmasının 1930’lı yıllarda İngiltere ve Amerika’da yaygın hale gelmesinden daha önce ortaya çıkan bir kavram olduğunu belirtir (Anderson, 2005: 10). 1970’li yıllarda postmodernizm, modernizmden sonra gelen ve modernizmle birlikte varolan, sadece eleştirel bir kültür teorisi biçiminde olmadığını savunanların dışında 1940, 1950’li yıllarda şiir ve mimari alanında kullanıldığını da iddia edenler de vardır. Best ve Kellner’e göre, postmodern terimi ilk olarak resim alanında kullanılmıştır. İngiliz ressam John Watkins Chapman, 1870 yılı civarında Fransız izlenimci resminden daha modern ve avangard olduğu iddia edilen resim türünü tarif etmek üzere “postmodern resim”den söz etmiştir. Postmodern teriminin daha sonraki bir kullanımını ise Rudolf Pannowitz’in 1917 yılında, çağdaş Avrupa kültüründeki nihilizmi ve değerlerin çöküşünü betimlemek üzere kullanıldığı görülmektedir (Best ve Kellner; 2011: 19).

Postmodernitenin kavramlaştırmasına bakıldığında, farklı analistlerce toplumsal ve kültürel açıdan değişik şekillerde yorumlandığı ve oldukça başka anlamlara açılan çok katmanlı bir terim olarak kullanıldığı görülür. Modern teoriden

kopuş ve modern teori üzerine getirilen eleştiriler neticesinde geliştirilerek ortaya atılan postmodern söylemler oldukça yüklü bir anlamı kapsayacak şekilde teori alanında da ortaya çıkmaktadır. Peryy Anderson (2005: 10-14), Robert Creeley'ye yazdığı bir mektupta “*keşifler ile sanayi devriminin emperyal çağının ardından gelen bir post-modern dünya*” dan bahseder. Bu postmodern dünya, Modern çağ olarak adlandırılan “modernlik” ve onu takiben ortaya çıktığı düşünülen bir dönemdir ve her iki dönemi betimleyen birçok politik toplumsal, kültürel, ekonomik söylemleri içermektedir. Postmodern çağ söylemlerinin genel olarak 1960-1970’li yıllarda başladığı görülmektedir.

Postmodern kelimesinin öncelikli olarak kullanımına bakıldığında Arnold J. Toynbee tarafından olduğu görülür. “Post”un “modern”liğe dâhil olmasında etimolojik olarak, sıfat niteliğinde ve tarihsel bir çağ olarak kullanan Toynbee, bu kavramı 1950’lerin başında ortaya atmıştır. Bu kavram ile batı uygarlıklarının on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde bir geçiş dönemine doğru sürüklendiğini belirten Toynbee, bu dönemde yaşanan toplumsal huzursuzluk, dünya savaşları ve devrimleri, “post-modern çağ” olarak betimlemektedir. Bu kavramlaştırmasıyla Toynbee, aslında modern dönemdeki iyimserlik içeren bir dönemin sona erdiğini, “post”un bir bunalım anlamı içerdiğini ve kötümser bir yaklaşım taşıdığını belirtmektedir (Şaylan, 2009: 35-37). Bu nedenle post ön eki, “-den sonra gelen” anlamında kullanılmış olsada buradaki kullanımı öncekilerin kötülüğünü de içerdiğini aktarmak amacını taşımaktadır. İngiliz tarihçi Toynbee’nin eseri olan *A Study of History*’nin (1974) ilk altı cildini özetleyen D.C Somervell’in çalışmasında ilk olarak ortaya çıkarmış olduğu “postmodern çağ” söylemi daha sonra Toynbee tarafından da kullanarak diğer ciltlerine de yansımıştır. Somervell ve Toynbee, 1875’de “Postmodern Çağ” olarak dördüncü bir aşamayı ortaya atarlar. Karanlık Çağ (675-1075), Orta Çağ (1075-1475), Modern Çağ’dan (1475-1875) sonra ortaya atılan bu “Postmodern Çağ” dönemi dramatik bir değişimi ve modern çağdan kopuşu, savaşlar, toplumsal kargaşalar ve devrimleri kapsamaktadır. Toynbee, bu çağı anarşi ve total görecelilik çağı olarak da tanımlamaktadır. Kısaca Toynbee, postmodern dönemden önceki modern dönemi, rasyonalizmin gölgesinde tipik bir orta sınıf burjuva çağı olarak tanımlarken, postmodern dönemi ise rasyonalizmin ve aydınlanmanın çöküşü ile ortaya çıkan bir “sorunlar dönemi” olarak betimler. Postmodern çağ hakkındaki sosyolojik ve tarihsel çoğu kavramlaştırma ve tanımlamaya bakıldığında Amerika Birleşik Devletleri’nde farklı

disiplinler içerisinde geliştiği görülür. Kültür tarihçisi olan Bernard Rosenberg, kitle kültürü hakkındaki bir yazısında “postmodern” kavramını kitle toplumundaki yeni hayat koşullarını tanımlamak için kullanmıştır. Görülüyorki henüz bu dönemlere kadar postmodern kavramı belirli bir kuram içinde ele alınmamış, Toynbee bir postmodern çağ teorisi geliştirmemiştir. Toplum bilimci Daniel Bell, Toynbee’ye benzer bir düşüncüyü savunmaktadır. Bell’e göre, modern çağ artık sona ermiştir ve insanlar gelecek açısından temel seçimler yapma sorunuyla yüz yüze kalmıştır. Ona göre postmodern çağ, içgüdünün dürtülerin ve istencin zincirlerinden kopması anlamına gelir. Ayrıca sanat alanındaki modernist akımın, bohem alt kültürlerin mirası olarak gördüğü isyankâr, burjuva karşıtı, çatışmacı ve hedonist dürtülerin, postmodern çağa ait olduğunu iddia eder. Bunun sonucunda da postmodern dönemi, modernist başkaldırıların gündelik hayata yansıdığı, isyankâr, hiper-bireyselci, hedonistik düşünce yapısının hâkim olduğu bir yaşam alanı olarak tanımlar. Habermas¹’ın da savunduğu gibi Bell, postmodern dünya hakkında şunu söylemektedir;

“Burjuva toplumları kuşatan ve uzun vadede bir ülkenin hayat damarlarını tıkayacak, bireylerin motivasyonlarını karışıklığa itecek, bir “carpe diem” duygusunu yerleştirecek ve yurttaşlık istencini baltalayacak olan kültürel krizler mevcuttur ve aslında ekonominin ve devletin kötülüklerinden de kültürün sorumlu tutulması gerekir. Buna göre sorunlar, kurumların yeterliliklerinden ziyâde toplumu ayakta tutan anlam türleriyle ilintilidir (1976: 28).”

Postmodern dönem hakkındaki çeşitli bakış açılarına dayanarak dönem hakkında analiz yapan teorisyenlerin bu süreç içerisinde net bir tanımlama geliştirmediklerini söyleyebiliriz. En genel anlamıyla postmodern dönemin toplumsal koşullarını olumlayanlar ve olumsuz olarak değerlendiren teorisyenler iki farklı yaklaşımı benimsemektedir. Dönemi yıkıcı, olumsuz gelişmeler ışığında değerlendiren Toynbee, Mills, Bell, Baudrillard gibi teorisyenler, artık batı kültürünün ve toplumunun sonunun geldiğini iddia ederler. Bu sonu hazırlayan en büyük etkenin kitle kültürünün getirmiş olduğu değişimlere ve istikrarsızlığa bağlamaktadırlar. Drucker, Etzioni, Sontag, Hassan, Fiedler, Ferre gibi teorisyenler

¹ Bir postmodern toplumsal örgütlenme imkânını Legitimation Crisis’de (Meşruluk Krizi) Habermasda düşünmüştür. “Geç ve postkapitalist sınıflı toplumlardaki kriz eğilimlerinin incelenmesine gerek duyulmasının nedeni, bir postmodern toplumun imkânlarını araştırmaktır. Yani yaşlanmış bir kapitalizmin zindeliğine farklı bir ad bulmak değil, tarihsel olarak yeni bir örgütlenme ilkesini araştırmaktır.” Ama Habermas modernliği neyin izleyebileceğine ilişkin bir soruşturmaya girmemiş ve genelde postmodern teorilere irrasyonalist birer ideoloji muamelesi yapmıştır.

ise kavramı olumlayan teorisyenlerdir. Kavramı olumlayıcı gruba baktığımızda yeni oluşan bu kültürel ortamın, pop kültürün, avangardizmin özgürleştirici görünümünü onayladığı için bu teorisyenlerin postmodern düşünceyi olumladığı görülmektedir.

Postmodern teorisyenlerden F. Jameson, postmoderniteyi geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak yorumlamaktadır. Teknolojinin ilerlemesi, gelişen enformasyon akışını ve uluslararası düzeye ulaşan sermayeyinin de bunda oldukça büyük bir payı olduğunu düşünür. David Harvey de Jameson gibi postmodern dönemi, sermayenin dünya çapında yayılması sonucunda, kapitalist söylemin daha gelişmiş bir evresine doğru geçildiği bir aşama olarak tanımlar. Diğer postmodern düşünürlerden Baudrillard ve Lyotard ise postmodern toplumsal yapının oluşumunu Jameson ve Harvey'den farklı olarak enformasyon ve bilgi teknolojilerinin hızla gelişip yayılmasına bağlamaktadır.

Eagleton ise farklı bir bakış açısıyla postmodern düşünceye karşı bir konumda yer alarak, postmodernite ve modernitenin kan bağıının yok sayılamayacağını ve postmoderniteyi hastalıklı bir ruh haliyle ortaya çıkan, modern çağın yarattığı gerilimlerle büyüyen ödipal bir çocuk olarak betimler. Böylece Eagleton'un "Postmodernizmin Yanılsamaları" adlı eserinde postmodernizm kavramı, çağdaş kültürün biçimlerine göndermede bulunmaktadır. Eagleton'a göre postmodern düşünce, klâsik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden şüphe duyan bir düşünce tarzını savunmaktadır (Eagleton, 1999: 9). Aydınlanmanın bu normlarına karşı dünyanın temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte olduğunu savunan postmodern düşünce, aynı zamanda birçok dağınık kültürlerden ve yorumlardan oluşmaktadır, böylece Eagleton'a göre postmodern hakikat, tarih ve normların nesnelliği, doğanın verili oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında kuşkuculuğu da içinde barındırmaktadır.

Postmodern kavramının farklı bir şekilde kullanımı ise 1961 yılında Huston Smith'in yayımlanan "Batı Düşüncesinde Devrim" adlı yazısında öne çıkmaktadır. Smith burada terimi "*yeni bir zihinsel durum ve yaşama biçimi*" olarak ifade eder. Smith postmodern dönemi;

"Gerçekliğin insan zekâsı tarafından kavranabilecek yasalar uyarınca düzenlenmiş olduğu yönündeki modern dünya görüşünden, gerçekliğin düzenlenmemiş ve nihai olarak bilinemez olduğu yönündeki postmodern dünya görüşüne doğru bir kaymanın cereyan ettiği dönüşüm (Best ve Kellner, 2011: 23)."

olarak betimler. Bu düşünceye bakıldığında modern dünya görüşünden bir kopma yaşandığı görülmektedir ve bu kopuş durumunu örnekleyen 68 kuşağı öğrenci hareketleri, akılcılaştırmaya ve büyük anlatılara karşı bir duruşu ifade eder. Leslie ve Fiedler de postmodern terimini, 68 kuşağı öğrenci hareketlerinden yola çıkarak gençler arasında büyüyen ve değişen yeni bir estetik duyarlılık olarak olumlamaktadırlar.

Postmodern dönemin oluşumunu tam anlamıyla kavramak istiyorsak öncelikle Huyssen'e göre, 1950'li yıllardaki gelişime bakmak daha doğru olacaktır. Eğer 1970'li yıllardan başlayarak dönemi değerlendirirsek postmodernin muhalefet uğrağına giden yolu bulmakta zorlanacağımızı açıklamaya çalışır. Huyssen, 1970'li yılların ortasına geldiğinde ise önceki on yılın varsayımlarını kaybolmuş veya dönüşüme uğramış şekilde karşılayacağımızı belirtir. Günümüz teknolojisi, medyası ve popüler kültürüne bakıldığında, iyimserlik yerini artık temkinli olmaya ve eleştirel olmaya bırakmıştır. Huyssen bu durumu, 1970'lerde modernist bir yapının yıkımları arasından kendini bulmaya çalışan ortam, düşünceleri için harabeleri yağmalayan, modernizmi günümüz kitle kültürünün yanı sıra premodern ve modern olmayan kültürlerden tesadüfi olarak seçilen imgelerle dolduran, sanatsal pratiklerin dağılımı olarak değerlendirmektedir. Huyssen'in belirttiğine göre, kitle kültürü ve modernizm artık birbirine karışmış, sonuçta yüksek modernizmin eleştirisine ve alternatif kültürlerin ortaya çıkmasına taban hazırlayan nokta kadınların ve azınlık sanatçıların yok olmasına ve kötürümleştirilmiş geleneklere yeniden can veren sanat ürünleri, yazılar, filmler ve eleştirel ürünler ortaya koymaları, toplumsal cinsiyet ve ırka dayanan öznellik biçimlerini serimlemeleri, standart olanı ve sınırlanmayı yok saymalarını getirmiştir (Küçük, 2011: 249-254).

Callinicos (2001), postmodern söylemin 1950-60'lı yıllarda değil de 1980'lerde ortaya çıktığını öne sürer. Özellikle ikinci dünya savaşı sonrası kapitalist akımın yarattığı büyüme ve refahla beraberinde getirdiği kriz, toplum yapısında bir takım politik hareketlenmelere neden olmuştur. Bu aydınlanan liberal teknokrasiye duyulan güveni sarsarak, düzen karşıtı hareketlerin ise olumsuz sonuçlanmasını ve devrime olan inancın da kaybolduğunu göstermektedir.

Postmodern dönemin ikiye ayrılmasıyla ilgili olarak şimdiye kadar değindiğimiz teorisyenlerin öne sürdüğü düşüncelere bakıldığında özellikle 1970'lerdeki çoğu teorisyen yeni dünya görüşünü savunurken, diğer teorisyenler ise

getirilen yeni düzenin, istikrarsızlığı getirdiğini düşünmesi, geleneksel değerleri tehdit etmesi nedeniyle postmoderni eleştirmesi ve toplumsal güçlerin de zayıfladığını öne sürmesi göze çarpar. Best ve Kellner (2011: 30-31), postmodern dönem hakkında olumlu ve olumsuz değerlendirmelerde bulunan teorisyenlerin, genişlemeci bir çevrimden geçmekte olduğunu ve aynı zamanda da metalar, bolluk ve refah toplumuna dair yeni yaşam tarzlarını üretmekte olan çağdaş kapitalizme bir cevap vermekte olduklarını belirtirler.

2.1.3. Postmodern Hakikat ve Bilginin Devrimi

Postmodernitenin moderniteyi eleştirdiği noktalardan biri modern bilimin tekil hakikatler ve kesinlik arayışları içerisinde olmasıdır. Bu noktada postmodernite hakikatı daima sorgular ve ona kuşkuyla bakar böylece mantığa, rasyonaliteye, kuralcılığa ve akıla bir göndermede bulunmaya çalışır. Çünkü postmodernizmde hakikat, evrensel olanın reddedilmesine dayanır ve öznenen bağımsız olarak yorumlanamaz. Bu nedenle postmodernitede hakikat sabit değildir, değişkendir ve farklı yorumlanabilir. Rosenau, hakikatin “*göreceli doğrular*” olarak yorumlaması anlayışı ortaya atar. Bu nedenle postmodernist düşünürler hakikatin, gerçekliği temsil etmeye çalışmasını bir tür sahtekârlık olarak değerlendirirler. Hakikati sorgulayan postmodernistler, bilgiyi kesin bir şekilde değerlendirmenin yanlış ve imkânsız olduğunu öne sürerler. Aynı zamanda yanlışlık ve doğruluk arasında bir ayrıma gidilerek bunun iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesini de reddederek, çoğul gerçekliklerin öne çıkması gerektiğini ve bir olguya ilişkin öne sürülen yorumların bir diğerinden üstün olduğu düşüncesinin de doğru olmadığını iddia ederler (2004: 120-121). Bu düşüncüyü göz önünde bulundurduğumuzda herhangi bir sorunun en iyi yanıtı elimizde yoksa eğer o zaman hakikat denilen şeyden geriye elimizde bir şey kalmıyor demektir bu nedenle postmodernist düşünüş şunu söylemektedir; hiçbir şeyin yanıtı biricik ve kesin değildir. Elbette evrende herkesin kendine ait gerçekleri vardır fakat bunlar için diyemeyizki bu gerçekler tek ve asıldır. Postmodernist düşünce de bunu savunarak, hiçbir gerçeğin temel olmadığını bu nedenle de bütün bunların ya gerçek ya da gerçek olmadığını savunmaktadır.

19. yüzyılın sonlarında Tanrı'nın öldüğünü ilan etmesi ile ve aynı zamanda hakikatin, ahlakın ve bilginin bir yanılsama olduğunu öne sürmesi ile Nietzsche'nin eleştirisi, Aydınlanma'nın zor elde edilmiş kazanımlarına karşıydı. Nietzsche'e göre aslına bakıldığında dünya gerçeği kendini asla tekrarlamaz ve olaylar biriciktir aynı zamanda da düzensizdir (Grant, 2006: 18). Mutlak gerçekliği reddeden postmodern düşünce, mutlak gerçek olmayışını da gerçeğin hiç olmadığı şeklinde yorumlamaz. Postmodern düşünceye göre elbette gerçek vardır fakat gerçek birden fazladır, yani gerçek değil "gerçekler" vardır. Bu nedenle evrendeki gerçeklik sayısı sonsuz sayıdadır. Yani buradan anlaşılacağı üzere hakikat kavramı bizim kavradığımızdan daha karmaşıktır. Çünkü postmodernistlere göre, gerçeklik bizim dışımızda gelişen bir yapıya sahip değildir, gerçeklik bizimle beraber şekillenmektedir. Postmodern düşünceye göre bizler gerçekliği, ihtiyaçlarımız, ilgilerimiz, önyargılarımız ve kültürel geleneklerimiz neticesinde şekillendiririz bu nedenle gerçeklikler vardır. Tüm deneyimlerimizle şekillenen gerçeklik, kültürden, dilden ve öznenen bağımsız olarak düşünülemez.

Şaylan'ın da söylediği üzere; modern bilginin özcü, indirgemeci ve temelci yapısını reddeden postmodern epistemolojiye göre, tek bir akıl yoktur, akıllar vardır. Tek doğru bir bilim anlayışı yerine çok doğru ve göreceli bir bilgi anlayışını savunan bir düşünce mevcuttur. Ayrıca postmodern düşünüşe göre, modernliğin tarafsız ve nesnel olarak temel aldığı bilim, kesin bir olanaksızlığı savunmak demektir (Şaylan, 2009: 138-139). Yani modern olan bilgi, soruları ve cevapları önceden belirlenmiş olandır. Bu nedenle postmodernistlere göre marksizm, hristiyanlık, feminizm vb. otoriter merkezci, indirgemeci, totalize edici bir üst anlatı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Postmodern düşünürlerin hakikat konusuna yaklaşımları birbirinden farklıdır. Bazı postmodern düşünürler hakikatin olmadığı noktasında buluşur. Bazıları ise bilginin mutlaka dönüşmesi için öncelikle o hakikatin sorgulanması gerektiğini ve hatta hakikatin yok bile sayılabileceğini öne sürerler. Bu konuda postmodern düşünürlerden Zygmunt Bauman (1996: 143), postmodern bilgiyi ararken hakikatların sonuna geldiğini savunur yani postmodernizmi bir "*nihai hakikat arayışlarının sonu*" olarak değerlendirir. Yani Bauman'a göre hakikat denen şey doğrulanamaz ve anlamsız olandır. Baudrillard ise gerçeklik konusuna farklı bir bakış açısı getirerek, savaş sonrası modernliğe ilişkin bir takım dinamiklerin değişmesi ya da yok olması nedeniyle gerçekliğin giderek kaybolması sonucunu

doğurduğunu öne sürer. Belirli süreçlerden geçerek gerçekliğin yok olmasını aşamalandıran Baudrillard ilk aşamanın, imge gerçekliğin bir yansıması olarak karşımıza çıktığını düşünür. Daha sonraki aşamada imge gerçekliğini değiştirmekte ve aynı zamanda onun gizlenmekte olduğunu belirtir. Üçüncü aşamayı ise gerçeklik artık kaybolmuştur ve imge gerçekliğin yokluğunu tamamen gizlemektedir şeklinde ayırmaktadır. Son kısımda ise imgenin gerçeklikle ilişkisi kalmadığını ve imgenin kendi kendisinin taklidi hâline geldiğini belirtmektedir (Baudrillard, 2004). Baudrillard'a göre bu aşamalardan sonra, artık gerçek bir dünyada değil, hipergerçeklik evreninde yaşadığımız bir evren mevcuttur. Baudrillard'ın bu bağlamda ortaya attığı "simulakr" kavramı tam olarak taklit kavramını karşılamaz aslında gerçeğin kendisidir. Baudrillard simülakrı kitabının girişinde şöyle tanımlamaktadır; *"Hakikat, ortada bir hakikat bulunmadığını gizlemeye çalıştığından simulakrların hakikati gizleme şansı yoktur. Simülakr hakikat demektir (2004: 63-68)."* Baudrillard'a göre, gerçek dünyadan kopuş ile gönderen sistemlerinin de tasfiye edildiği bir simülasyon dönemi başlamıştır. Simülasyon, gerçeği gizlemek demek değildir burada simülasyon, ortada gizlenecek bir gerçek kalmayışını ifade eder. Aslında simüle etmek bir varlığa değil, yokluğa göndermede bulunmaktır. Baudrillard, göstergeler, işaretler, kodlar, imgeler sayesinde işleyen simülasyon evreninin sadece inançlarımızı, hayata karşı tutumumuzu, yaşam tarzımızı değil, davranışlarımızı, günlük hayattaki tepkilerimizi bile değiştirip şekillendirebileceği görüşünü savunmaktadır.

Postmodernistler büyük anlatıları, bir başlangıç ve bir son ve tanımlayıcı teoriye dayandıkları için reddederler ve bu "üst anlatı" adı verdikleri ideolojiler, dinler vb. şeylerin yerine küçük anlatıları tercih ederler. Göreceliliğe dayanarak, herkesin kendi gerçekleri olabileceğini vurgulayan postmodernist düşünce farklı birçok gerçeğin öne çıkmasını destekler. Hakikati sorgulayan postmodernist düşüncenin ana damarlarından birisi de bilgi konusuna yaklaşımıdır. Yukarıda da bahsedildiği gibi modern düşünceye karşı getirdiği eleştiriler arasında bilgi konusuna en çok göndermede bulunan Lyotard, "Postmodern Durum" adlı eserinde, postmodern çağda artık bilginin konumunun değişti düşüncesini vurgulamaktadır (Lyotard, 2013: 16). Lyotard'ın "Postmodern Durum" adlı eserine genel anlamda bakıldığında, modernitenin sığındığı büyük anlatıların günümüzde artık geçerliliğini yitirdiğinden bahsettiğini görürüz. Postmodern çağda ilk olarak bilginin sorgulanması gereken bir kavram olduğunu dile getiren Lyotard, dönemi analiz

ederken aynı zamanda da birçok postmodern kuramcıya öncü olmaktadır. Lyotard'a göre, postmodern döneme bakıldığında, modern düşüncenin belirlediği kesin tanımlamaların dışına çıkıldığı görülür ve postmodernite, modern dönemin çizdiği kesin hatlara ve tanımlamalara sahip olmayan muğlak bir kavramı karşılamaktadır. Lyotard'a göre postmodernitenin doğuşu, sanayi sonrası toplumun ortaya çıkmasıyla eşdeğerdir ve toplum organik bir bütünlük içerisinde değildir, toplumun dilsel bir iletişim ağı olarak ele alınması gerektiğinin altını çizer. Postmodernitede, söylemlerin anlam ve içeriğinden ziyade biçim ve işlevlerine dikkat çeker. Lyotard "Postmodern Durum" adlı eserinde, anlatının bilimsel söylem ve bilgi içindeki işlevi üzerine yoğunlaşmaktadır. Lyotard, bilgiyi meşrulaştıran modern bilimin meşruluk biçimlerini reddederek ve bilginin sorgulanması gereken bir kavram olması gerektiğini belirtir ve bu bağlamda önemli eleştirileri vardır. Postmodern Durum'da, moderniteyi kuramsal düzeyde sorunsallaştıran Lyotard, postmodern dönemi belli bir tarihsel dönemin adlandırılmasından ziyade, yeni bir düşünsel platformun ortaya çıkması olarak değerlendirir.

Modernizmin getirdiği büyük anlatılara duyulan güvenin sarsılmış olduğunu öne süren Lyotard, postmodern bilgiyi modern süreçte oluşan bilimsel bilgiye karşı bir özgürleşim çabası olarak görmektedir. Meta anlatıların meşrulaştırıcı bir güç olmasından ötürü bu anlatıların artık tükenmesiyle beraber modernitenin bittiği bir noktaya gelindiğinden daha önce de bahsetmiştik bu nedenle postmodern dönem, meta anlatılara kuşku duyulan bir platformdur böylece postmodern bilgi, farklılıklara duyarlı olmamızı gerektiren ve eleştirilemeyi sıkı bir eleştiriye tutma yetimizi pekiştiren bir konumdadır. Bu bağlamda, artık büyük anlatıların yerini çoğul, yerel ve küçük anlatılar almaktadır. Postmodern dönemde eğer toplumsal yapıyı analiz etmek istiyorsak, öncelikle ele alınması gereken konu bilgidir çünkü modern dönemde anlatılan ya da topluma dikte edilen bilgi, birileri tarafından düzenlenmiş ve topluma kendi fikirlerini meşrulaştırması için verilmiş olmalıdır. Bu nedenle bilgi, biri veya birileri tarafından üretilir ve mutlaka sorgulanması gerekir.

Bu tür büyük anlatılar, var olan toplumda yeterlilik ölçütlerini belirler ve bu ölçütlerin toplum üzerinde nasıl uygulanmaları gerektiğini gösterirler. Bu nedenle, anlatsal bilgi, söz konusu edilen toplum ya da kültürde yapılması ya da söylenmesi gereken doğrulukları tanımlamaktadır. İlkel anlatı, kendi icra edilişi dışında herhangi bir meşrulaştırma biçimi gerektirmezken, "uslamlamaya ve kanıtlamaya başvurmadan" onayladığını ileri sürmektedir. Anlatıların otoritesi kendilerindedir ve

bilim adamları, anlatısal bilginin kendisini uslamlamaya ihtiyaç duymadan üretmeye çalıştığı için anlatısal bildirimlerin geçerliliğini sorgulamaktadır. Lyotard bu durumu şöyle ifade eder; *“Anlatılar yeterlilik ölçütleri belirler ve/veya bunların uygulanışlarını örneklerle gösterirler. Böylece, kültürde denilmeye ve yapılmaya hakkı olan şeyleri tanımlamış olurlar ve kendileri de kültürün bir parçası olduğundan bu özellikleri dolayısıyla meşrulaşmış olur* (Lyotard, 2013:49).” Foucault, ise Lyotard’a göre bilgi konusuna başka bir açıdan bakarak bilgiyi iktidar ilişkileri içerisinde değerlendirir. Foucault, hakikatin bir tür tahakküm aracı olduğunu ileri sürerek, hakikati iktidarın ürettiğini ve onun ürünü olduğunu düşüncesinden yola çıkarak, hakikat söylemleri olmadan iktidarın işlemeyeceğini savunur.

Foucault’ya göre, hakikat denildiğinde akla ne genel bir normu içermesi ne de bir önermeyi içermesi gelmemelidir aslında doğru kabul edilebilecek olan ifadeleri her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürlerin oluşturduğu bir bütün gelmelidir. Foucault, hakikatin temelinde bir üst mercinin olmadığını, hakikat etkilerinin tamamen kodlandığı bölgelerde olduğunu ve bu bölgelerde hakikatlerin ifade edilmesini sağlayan prosedürlerin de önceden bilindiğini iddia eder (Foucault, 2000). Yani burada hakikat etkilerinin olduğu alanları kastederken Foucault, bilimsel alanlara göndermede bulunmaktadır. Bilimsel olan bilgiler mutlak olma özelliği taşırken, deneysel olanlar ise mutlak değil değişken özelliğe sahiptir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Foucault, Lyotard’dan farklı olarak bilgiyi iktidar ilişkileri içerisinde çözümlenmeye çalışır. Bilgiyi ele alarak iktidar-bilgi ilişkisini analiz etmeye çalışarak, iktidarın disiplini nasıl sağladığı konusunu irdeleyen Foucault, iktidarın otoriteyi nasıl kurmuş olduğunu, bilgiyi nasıl kullandığını ayrıca bunlarla ilişkili olan öznelerin hapishane, hastane, akıl hastaneleri, ıslahhaneler, atölyeler, okullar ve eğitim kurumlarını nasıl kullandığı üzerine odaklanmaktadır. Şekil değiştiren iktidar biçimlerinin her sahada karşımıza çıkmasını modern dönem disiplin toplumunda nasıl biçimlenecek ortaya çıktığını ve özellikle bireylerin buna nasıl rıza gösterdiği konusuna dikkat çekmeye çalışmaktadır.

Foucault gibi Lyotard’ın ele aldığı bir başka bilgi türü de bilimsel bilgidir. Lyotard’ın bilimsel bilgiye yaklaşımı ise, söylemlerin kanıtlanabilir, değerinin ölçüt olarak ele alınmasıdır. *“Bir bilimsel söylem ancak ve yalnız kendisi de evrensel bir doğurma sürecinde yer alabiliyorsa bir bilgidir.”* diye belirtir Lyotard ve bilimsel bilgiye kuşku ile bakmak gerektiğini belirtir. Postmodern Durum adlı eserinde, bilim adamlarının bu bilgi türüne sorgulayıcı bir biçimde yaklaşmasını öne sürer ve bilimsel

araştırmalarda, yapılan deney ve gözlemlerde elde edilen verilerin kesin olmadığını iddia eder. Çünkü bilimin gönderici ve alıcı arasında bir uylaşım olduğunu belirtir bu nedenle bilim adamları, bildirimlerini doğrulayabilen bir alımlayıcıya ihtiyaç duyar. Bu anlamda, alımlayıcı ve sırayla gönderici olurlar (Lyotard, 2003: 75). Bilimsel bilgi temelde reddettiği anlatısal bilgiye ihtiyaç duyar. Lyotard'ın Wittgenstein'dan ödünç aldığı ve kavramsallaştırdığı “dil oyunlarında” modernitenin kabul ettirmek istediklerini bu oyunlar ile verdiğini belirtir ve bilimi de pek çok dil oyunlarından biri olarak görür. Dolayısıyla bilim insanının da hikâyeler anlatan biri olduğunu iddia eder ve anlatısal bilgiden tek farkının ise bilim insanının bu söylemleri doğrulamakla yükümlü olduğunu belirtir. Bunu şu cümleleriyle de desteklemektedir; “Devlet, bilimin kendini bir destan olarak tasavvur edebilmesi için hayli masrafa girebiliyor; zira onun üzerinden kendini inanılır kılıyor, kendi karar vericilerinin ihtiyacı olan kamusal rıza veya onayı yaratıyor (Lyotard, 2013: 57).” Kısacası bilgi ve bilim devletin meşruluk talebinde yönetilir. Artık bilimsel araştırmalarda amaç gerçeğe ulaşmaktan uzaklaşarak, girdi-çıkı denkleminde en fazla faydayı sağlayan yeni bir dil oyunu geliştiren bir sürece dönmektedir. Böylece bilgi ve bilim, doğruluk arayışının aracı olmaktan çıkıp üretkenlikle ilgilenen bir dil oyunu haline gelmektedir.

Sonuç olarak diyebilirizki bilim ve bilgi, büyük anlatılarda ispatlandığı üzere doğruluk-adalet-güzellikle ilgisi yoktur. Modern terimini meta anlatılara başvurarak yine meta söylemler üreten bir söylem, postmoderni de meta anlatılara inanmazlık olarak tanımlayan Lyotard, bilimin meşrulaştırılmasında meta anlatıların değil paralojinin önemli olduğunu iddia eder ve meta söylemlere göndermelerde bulunarak bilim yapılamayacağını söyler. Postmodern bilim, bilimsel kurallara aykırı olan bilineni değil, bilinmeyen üreten paralojik meşrulaştırma modelini önermektedir. Bu nedenle postmodern düşünce belirsizlik ve parçalanmayı içerir. Dil kapalı bir sistemden oluşmaz bu nedenle dilin akışkan yapısı içerisinde tek bir anlamın üretilmesi olanaksızdır. Sonuçta postmodern düşünüşe göre üst anlatı ve teorilerin bütüncül yaklaşımlarının yıkılması gereken duvarları vardır ve üst anlatılar yerine ise yerel, çoğul ve daha küçük anlatılara ihtiyaç vardır.

2.1.4. Postmodernliğin Ekonomi Politigi

2.1.4.1. Fordizmden Post-Fordizme Kapitalizmin Dönüşümü

Postmodern dönemin ortaya çıkmasında etkili olan etmenlerden birisi de ekonomik alanda yaşanan dönüşümle ilgilidir. Kapitalizmin dönüşmesi sonucunda ortaya çıkan ekonomik durum “geç kapitalizm”, “sanayi sonrası”, “post-fordist” gibi kavramlarla tanımlanmıştır. Modern dönem üretim tarzı olan Fordizmin en etkili özelliği kitle üretimini yaygınlaştırmasıydı. Kitle üretim tarzı maliyetleri önemli ölçüde düşürerek talepleri de arttırmıştır. 1970’li yıllara dek bu üretim tarzı etkisini göstermeye devam etmiş 70’li yıllarla beraber dünyanın ekonomik bir kriz içerisine girmesi Fordizmi de etkilemiştir. David Harvey’e göre kapitalizmin yaşadığı bu ekonomik krize çözüm ise “Post-Fordizm” olmuştur.

Postmodern yapıyı kapitalizmin kültürel bir yansıması şeklinde gören F. Jameson’a göre, postmodern dönemi tarihsel bir kopuş değil, kapitalist sürecin bir aşaması olarak tanımlar ve “*geç kapitalizmin kültürel mantığı*” olarak bu durumu açıklamaktadır. Jameson, elbette postmodern dönemi bir kopuş gibi görmeyerek, postmodern bir durumda bulunduğumuz gerçeğini gözardı etmez. Diğer postmodernistlere göre postmodernizmi yeni bir üslup olarak görmemektedir. “*Geç kapitalizmin kültürel mantığı*” olarak adlandırdığı şey ise postmodernin, modern üslup üzerinde bir tahakküm kurmasıdır ve postmodern olan yeni bir bilinç ve yeni bir tecrübe biçimidir. David Harvey de Jameson’a benzer bir düşünceyi savunarak postmodernitenin kapitalizm içerisinde yer alan gelişmelerden bağımsız bir olgu olarak kavranmasına karşı çıkar. Çünkü postmodern dönemi, geçmişten mutlak bir kopuş olarak değil de kapitalizmin kitle üretimi ve tüketimi konusunda Fordist modelin aşmış hâli olan bir yapının veya dönemin, sosyo-politik ve kültürel biçimlenişi ya da bir aşaması olarak görmektedir.

Jameson, Lyotard ve Baudrillard’ın postmodern döneme yaklaşımlarından farklı olarak şunu savunmaktadır;

“Dönemler arasındaki radikal kopuşlar genellikle içeriğin tamamen değişmesini değil, daha ziyade önceden verili belli sayıda ögenin yeniden yapılanmasını içerir. Önceki bir dönem ya da sistemde tâbi konumda olan görünimler şimdi başat hale gelir ve daha önce başat olan öğeler ise yine ikincil bir konuma geçer (1983: 123).”

Bu yaklaşımıyla Jameson, postmodern siyasetin gelişimlerinin özellikle kapitalizmin çerçevesi içerisinde gerçekleştiğinin altını çizer ve postmodernin, modernin bir boyutu olduğunu bu nedenle de “post” un gereksiz olduğunu vurgulamaktadır.

Harvey’e göre değişen bu üretim tarzıyla ilgili olarak postmodernitenin moderniteden pek bir farkının olmadığını iddia eder ve her iki dönemde kökünde aynı şeyleri savunduğundan yola çıkar. Yalnızca modern döneme göre postmodern dönemin, yönsüzleştirici ve yıkıcı etkisini çok daha açık bir şekilde gösterdiğini savunur. Bu nedenle Harvey’in postmodern dönemi aşılmış bir fordist yapı olarak görmesi demek ulusal ekonomilerin tehlike altında olması demektir. Bu noktada gerçekleştirilen üretim, geleneksel sınıfla ve bir hiyerarşi içerisinde gerçekleşmez aksine merkez-çevre etrafında gerçekleşmektedir. Dönüşen tüketim biçimleri ise bireysel ihtiyaçlar, farklılaşan zevkler ve çoğalan yaşam tarzlarınca yeni bir yapıya bürünmektedir (1997:466). Harvey, Post-Fordizmin etkilerinin yalnızca sanayi sektörü ile ilgili olmadığını düşünür ve bu gelişmelerin kültürel alanlar üzerinde mutlaka etkisinin olduğunu öne sürer. Daha önceki konularda da bahsedildiği üzere modern dönemden postmodern döneme göre, tüketim davranışlarında, hayat tarzlarında ve estetik anlayışında değişen hayat tarzı, kentli bir sınıfi ortaya çıkarmıştır. Özellikle birey üzerine kurulu bir yaşam tarzı eski siyasi formların yerlerini tamamen bireyi merkeze alacak şekilde tasarlanan bir siyaset anlayışına doğru bırakmıştır.

Postmodern dönemde üretim kavramından giderek tüketim kavramına doğru geçilen bir sürece girildiği de görülmektedir. Burada kapitalizmin dönüşümü ile yalnızca ekonomik anlamda yaşanan bir değişimden bahsedilmez aynı zamanda bu süreç Harvey’in de öne sürdüğü gibi toplumsal ve kültürel bir tasarı hâlini de göstermektedir. Gündelik hayatı da kapsayan, toplumsal ilişki ve kültürel biçimlerin de değiştiği bu tüketim sürecinde bireyler kendilerini üretim kapasiteleriyle tanımlamaktadır. Bauman’ın da (2006) öne sürdüğü gibi, toplumun üyeleri öncelikli olarak tüketici rolünü oynayabilme erki tarafından yönlendirilmektedir. Toplumdaki üretim tarzından, çalışmadan tüketim tarzına doğru dönüşen yaşam biçiminde iş, yalnızca tüketimi sağlamak amacıyla yapılan aracı bir işlevi üstlenmektedir. Böylece

birey, doyumunu, özerkliği ve özgürlüğünü maddi kazançta aramakta ve para, arzu ile doyum arasında bir köprü görevi görmektedir. Sonuçta birey, tüketicilik rolünü yerine getirmek için sistem tarafından bir araç haline dönüştürülmüştür.

Baudrillard da bu düşünceyi destekler bir şekilde kapitalizmin insanın günlük yaşamını nasıl metalaştırdığı hakkında bilinen Marksist tezi ele alır ve objelerin nasıl bir önemseme sistemi içinde işaretlendirildiğini belirleyen bir semiyotik kuram üzerine bunu dayandırır. Postmodern dönemde tüketim üzerine odaklanan semboller, işaretler ve bunların önemsenme süreci üzerinde duran Baudrillard, giderek zenginleşen ve tüketim toplumuna dönüşen kapitalizm içindeki insan sorunu üzerine düşünmek gerektiğini vurgulamaktadır. Giderek zenginleşen kapitalist toplumda insanlar, daha önceleri başka insanlar ile yoğun ilişki içerisindeyken artık değişen yeni zengin tüketim toplumunda metalaşmış nesnelere tarafından kuşatılmış insanlar ve insan dünyası vardır. Böylece insanlar metalaşma ve nesnelleşme yolunda bir dönüşüm içerisine girmişlerdir (Şaylan, 2009).

Georges Ritzer (2000: 25); ise tüketim ekonomisinin bu gelişimini, yeni tüketim araçları olarak tanımlar ve bu araçların görevlerini zaman geçirmeyi ve para harcamayı kolaylaştırıcı bir sistem olarak görür. Bu yeni tüketim araçlarına örnek olarak kredi kartları, internet ve reklamları işaret eder. Reklam dışındaki bu araçlar postmodern dönemde beraber ortaya çıkmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere tüketimin öncelikli amacının olayların akışına anlam vermek olduğunu öne süren Ritzer, tüketimi bir anlamlandırma pratiği olarak tanımlar. Yani postmodern tüketim kültürü, olaylar ve kişileri sınıflandırılarak, toplumsal süreçlerde ortaya çıkan yargı ve beğeni tarzlarını toplumun diğer üyeleri arasında görünür kılmaya çalışarak mal ve hizmetleri kullanır. Bu nedenle toplum arasındaki iletişim de tüketim aracılığıyla gerçekleşir, tüketim araçları ise burada iletişimi gerçekleştirmek adına bir araç görevi görmektedir. Bu amaçla geliştirilen üretim, dağıtım, reklam, moda gibi benzeri olgular bir bütünün parçalarını oluşturmaktadır.

Sonuçta günümüzün ekonomik yapılanmasına baktığımızda artık aşırı uzmanlaşmaya dayalı eski üretimin terk edildiği yerine esnek bir üretim tarzının benimsendiği görülür. Bu esnek yapı, esnek uzmanlaşma ve esnek bir örgütlenmeye bağlı olarak bilgi ve iletişim teknolojisinin de etkisiyle yeni bir üretim şeklini doğurmuştur. Yatırım ve kâr ile ilgili kararların stratejik planlama ile alındığı bu sistemin üretim sürecinde bilgisayar ve elektronik merkezli mekanizmaların devreye sokulması sonucunda, insan emeğine ve gücüne duyulan ihtiyaç azaltmıştır. İşçi

profili de değişerek, kas gücüne dayalı erkek ağırlıklı olan iş gücü, “beyaz yakalılar” olarak tanımlanan ve hizmet sektöründe istihdam eden insanlara dönüşmüştür. Fordizmin seri ve kitlesel üretim tarzı yerini küçük ölçekli olan ve talebe göre ayarlanabilen üretim tarzına doğru bırakmıştır.

2.1.4.2. Postmodernite ile Ulus-Devletin Çözölüşü

Feodalite ve imparatorlukların yıkılma sürecine girmesiyle beraber farklı toplumsal, siyasal ve ekonomik yapıların değişmesiyle beraber yeni bir devlet yapısının inşası zorunlu hale gelmiştir. Bu nedenle ulus-devlet olarak bilinen yapı hem ekonomik hem de siyasal bir yapıda kendince bir düzen kurarak, coğrafi sınırlarını belirleyerek, kendilerini diğerlerinden ayırma yoluna girmiştir. Bu nedenle tarih içerisinde kendilerine has olarak simgeleştirdikleri bayrak, para gibi olgularla millet denilen yapıyı inşa ederek, çeşitli hakların, özgürlüklerin ve sorumlulukların anayasal düzene taşınmasını sağlayan bir devlet sistemi organize eden ulus devletler gündeme gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı sonrası sömürgeleşmenin getirmiş olduğu zorluklarla, farklı milletlerin boyunduruğu içerisinde yaşamak istemeyenlerin bağımsız olarak kurmaya çalıştıkları bu ulus-devlet sistemi tüm dünyaya yayılmaya başlamıştır. Avrupa’da başlayan merkantalizmin ve sömürgeciliğin neden olduğu bir ortamda gündeme gelen özellikle kapitalist süreçlerle beraber yükselişe geçen ulus devletler, *“Batı Avrupa’daki şekliyle ulusal devlet, sınırları belli, daimi bir toprak parçasını denetlemekteydi, görece merkezileşmişti ve toprak parçası içinde fiziksel zor kullanma araçlarının tekelini yavaş yavaş eline geçirerek haklarını sağlamlaştırmaktaydı* (Bottomore 1987:61).” Bu yaklaşımdan yola çıktığımızda modern devleti, denetleyici, müdahaleci, düzenleyici bir tavırla, refah üretiminin sağlanması için emek-sermaye odaklı ilişkilerin biçimlendirilmesinde rol oynayan ve çatışmaları gidermeyi amaçlayan bir devlet yapısı olarak açıklayabiliriz. Böylece ulus-devletler, akılcı ve bilimin gölgesinde merkeziyetçi ve kontrol mekanizmalarına dayalı bir yapıda oluşan siyasal aktörlerdir. Modern dönemin bu toplumsal yapısı, oluşan ekonomik sistem ile ilişkilendirilerek kapitalizmin siyasi bir formu olarak da tanımlanmaktadır (Wallerstein, 2010: 143).

Ulus devletlerin yapısının bu denli katı bir şekilde yapılaşması, devletin kendisine sunmuş olduğu kolaylıklar neticesinde başarılı olmuştur. Birbirinden

oldukça farklı toplumsal grupları birarada tutabilmenin zorunluluğuyla tek bir millet olgusunun vurgulanması 21. yüzyıla kadar etkisini devam ettirmiştir. Milletleri bir arada tutabilmenin sırrı ise vatandaşlık ilkesi çerçevesinde devlet tarafından sunulan bir üst kimlikte vücut bulmaktadır. Hak, görev ve sorumlulukları içeren bu üst kimlik, ulus devletin tekrar tekrar üretilmesini sağlayan bir kavramdır. Ulus devletler dayanmış olduğu bu özelliklerden dolayı yaklaşık iki yüz yıllık bir süreç boyunca ayakta kalmış fakat postmodern dönemin getirileri nedeniyle bir çözülme içerisine girmiştir. Yeni dönemle beraber ulus devletlerin bir kriz içerisine sürüklenmesinin en büyük nedeni küreselleşme olgusudur. Küreselleşmenin yükselişe geçmesiyle beraber bir aradalığı sağlayan ulus-devletlerin ayrışmaya başlaması gündeme gelmiş bunun sonucunda da ulusun oluşturmuş olduğu siyasal topluluk ve iktidar yapısı değişerek parçalanma sürecine girilmiştir.

Touraine (2004) ulus-devletlerin çöküşü konusunda her şeyden önce, devletlerin benimsediği düzenlemelerden ve önceliklerden giderek uzaklaşan ekonomik güçlerin artan özerkliği ile bu durumu açıklamaktadır. Küresel ekonomik gelişmelerin sonucu olarak ulus devletler öncelikle içeride tam istihdam yerine, dışarıda uluslar arası rekabet amacına doğru yönelmiştir. Sonuçta da ulus ötesi rekabete dayalı ekonomi modeli içeren bir devlet anlayışı doğmuştur. Küreselleşmeyle beraber mal ve sermayenin serbest dolaşımı ulus devletlerde iktidarda olan hükümetlerin kendi ülkelerindeki ekonominin artık kendi kontrollerinden çıkmasına sebep olmuştur. Ekonominin küreselleşmesi neticede döviz piyasasını da etkisi altına almış, para politikalarının ulusal düzeyde belirlenmesine de neden olmuştur (Castells, 2006: 389). Artık küresel sermaye AET, Gümrük Birliği, IMF ve Dünya Bankası gibi büyük uluslararası örgütler aracılığı ile ulus devletlerin ekonomik alandaki egemenliklerinin aşınmasına neden olmaktadır (Bakan ve Tuncel, 2012: 58). Küreselleşme süreciyle beraber teknoloji ve ekonomi alanında yaşanan değişimler sosyal, siyasal ve kültürel alanları da etkisi altına almaya başlamıştır. Fakat küreselleşme süreciyle birlikte küresel çapta benzer özelliklere sahip insanlar yaratmayı amaçlayan anlayış, ulus devletlerin homojenleştirmeye çalıştığı farklı kimliklerin yeniden ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Küreselleşmenin bu etkisi farklı kimliklerin doğmasına neden olmuş, ulus devletlerin aşamayacağı ekonomik, siyasal, sosyal ve çevresel yeni sorunlar doğmuştur.

Devletin ve toplumsal yapısının değişmesini küreselleşme ile bağdaştıran

Sarıbay da bu süreçle beraber, bireysel kimliklerin öne çıktığını bu nedenle de bireysel kimliklerin siyasallaşma sürecine geçmek istediğini öne sürmektedir. Ayrıca merkezi kurum ve yapıların etkisinin azalmasıyla, yerel kurum ve yapıların etkisinin artmasıyla da ortaya çıkan durum, tüketim siyasetinin hâkim konum kazanmasına neden olmuştur (Sarıbay, 1998: 17). Sonuçta 21. yüzyıla doğru küreselleşmeyle beraber ulus ötesi şirket ve kuruluşların aracılığıyla uluslararası siyasi, ekonomik ilişkilerin yoğun bir iletişim içerisine girmesiyle beraber, ulus-devletlerin etkililiği gittikçe sona ermiştir. Örneğin Kanada, Amerika Birleşik Devletleri ve Rusya gibi devletler ulus devletin bir alternatif yapısı olarak ortaya çıkmıştır.

Dünyada ekonomik gelişimdeki dengesizlik, ulus devlet ölçeğinden çıkarak küreselleşme süreci ile dünya ölçeğinde ele alınması gereken bir durum hâline gelmiştir. Dünyanın farklı yerlerinde yaşayan insanların gittikçe artan çevresel, siyasi ve ekonomik nedenlerden ötürü açlık, işsizlik ve yoksulluk sorunuyla karşılaşması ve batılı ülkelerde insanların refah seviyelerindeki yükselmeler, büyük oranda göç ve mülteci sorununu beraberinde getirmiştir. Problem haline gelen göç ve mülteci hareketliliği ulus devletleri güvenlik ve ekonomik açıdan etkilenir bir pozisyona sürüklemiştir. Bunun gibi sosyal sorunlar birçok alanda uluslararası örgütlenmeyi ve bu örgütlerin güçlenmesini beraberinde getirmiştir. Sonuçta da uluslararası örgütlenmelerin güçlenmesiyle ulus devletlerin egemenlik alanlarının daralması söz konusu olmuştur. Örneğin Avrupa’da yaşanan bölünmeler, Avrupa Birliği (AB) adı altında ekonomik olarak karşılıklı bağımlılığa dayalı ulus üstü siyasi birlikteliklerin ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır. Sonuçta AB’ye üye olan ülkeler, kendi hükümetlerine ait karar alma yetkilerini AB organlarına devretmek zorunda kalmıştır. Sonuçta şunu söyleyebiliriz, küreselleşme süreci hükümet dışı örgütlerin mekânsal olarak genişlemesini, işlevsel olarak da artmasını sağlayacak bir platform sunmaktadır, hükümet dışı örgütlerin etkisinin artmasıyla ulus devletlerin egemenlik hakları da tehlikeye girmiştir.

Ulus devlette cisimleşerek, savaş öncesi dönemde kurumsallaştırılan merkezi refah devletinde öne çıkan bir durum olarak, her şeye müdahale ederek, planlayıcı olan devlet, bireysel ve sivil toplum alanının siyaset yapma olanaklarının artması nedeniyle toplumsal ve siyasal alanda önemli derecede etkisini kaybetmiştir. Böylece merkezi yönetime, planlamaya ve kontrole dayalı yönetim anlayışı yerini başka bir yapıya bırakmıştır. Bu yapı da Lyotard’a göre önceden koruyucu “esirgeyici” devlet yerine minimal, gücü ve etkinliği sınırlanmış olan bir devlet anlayışı ile yer

değiştirmiştir (Boivert, 1999: 77). Lyotard'ın öne sürmüş olduğu bu minimal devlet anlayışı, bir takım kamusal erklerin merkezsizleşmesini sağlayan bir anlayışla ortaya çıkmıştır. Fakat burada merkezsizleştirme politikası ile kamusal güçlerin ortadan kalktığı bir durum söz konusu değildir, bu durum kamusal güçlerin daha yerleşmesi, çeşitlenmesi ve küçülmesi anlamına gelmektedir. Sonuçta da devlet ve toplum arasında uzlaşmayı sağlayan toplumsal sözleşme, toplumsal yapının değişmesi nedeniyle daha esnek bir anlayışa geçerek geçici sözleşme ile yer değiştirmiştir.

Saydığımız tüm bu özellikler neticesinde kültürde standartlaşmaya dayanan ulus-devlet kültürü, çok kültürlülük ve heterojenlik talepleri doğrultusunda olumsuz etkilenecek çözülmeye başlamıştır. Ulusal kimlikte yaşanan sorunlarla beraber “yurttaşlık” kavramıyla homojen olarak sunulan ulusal kimlik, yeni kimlik talepleri doğrultusunda, bireyin kimliğini yeniden inşa etmesine neden olmuştur. Böylece ulus devletin kimlik konusundaki etkisi azalarak halkların özerklik ve bağımsızlık talep mücadelelerini içeren mikro milliyetçilikler şeklinde bir taraf bulmasına neden olmuştur. Diğer bir ifadeyle belirtecek olursak, ulus devlet sisteminde bastırılmış olan kimlikler artık gün yüzüne çıkarak siyasallaşmaktadır. Böylece ulus devletin izin vermediği farklı toplulukların kamusal alanda görünür olmaması yönünde işleyen politikanın yerine, kamusal alanda görünür olma taleplerini içeren, farklı kültürel toplulukların vermiş olduğu mücadeleler ve buna karşı gelişen direnç politikaları geçmiştir. Featherstone'a (1996: 10) göre de, ulus devletin kültürel alanda yaratma mücadelesi verdiği ulus kimliği, küresel çoğul kültürlerin birbirleriyle yaptığı toplumsal yaşamı belirleme noktasında küreselleşmeyle uyumsuzlaşmaya başlamıştır. Artan teknoloji ve iletişim imkânlarının da gelişmesiyle ulusal kültür yaratma çabaları sonuçsuz kalmaya başlayarak önemli derecede çözülmeyi beraberinde getirmiştir. İletişim kültüründeki gelişmeyle beraber de küresel ve yerel kültürel unsurların, ulusal kültürün tek tipleştiriciliğine karşın harekete geçmesine zemin hazırlamıştır.

2.1.4.3. Postmodern Siyasal Alanın Yeniden Tanımlanışı

2.1.4.3.1. Modern Özneden Postmodern Bireye

Postmodern hakikat ve bilgi konusunda bahsettiğimiz gibi postmodern düşünce meta anlatıları ya da bir diğer deyişle üst anlatıları reddetmekteydi. Modern dönemin benimsemiş olduğu siyasi altyapı değişirken aynı şekilde modern dönemde öznenin pasifleştirilmesi ve modern özneye yüklenen anlam da postmodern dönemde dönüşerek, parçalı hale gelmiş ve esnek bir toplumsal yapının oluşmaya başlamasını da siyasetin dönüşmesini de beraberinde getirmiştir.

Modern dönem insanı özne konumuna getirmiş ve böylece özneyi özgürleştirdiği gerçeğiyle ortaya çıkmıştır ama sonuçta bir üst anlatıya dönüşmesi modern düşünceyi ve özneyi eleştiri konusu hâline getirmiştir bu nedenle Frankfurt Okulu, modernliğin insanlığı bir demir kafese tıktığını düşünmektedir. Modern dönemde özne vazgeçilmezdir, oysa postmodernite öznenin niteliklerinden vazgeçilebilir olduğunu savunur. Yani modern özneye yüklenen rasyonalite, planlılık, düzenlilik, disiplin hiyerarşi, bütüncülük gibi niteliklere postmodernite karşı çıkmaktadır.

Modern özneyi eleştiren postmodernite, öznenin disiplinli ve çalışkan bir kimliğe sahip olduğunu söyler bu nedenle sürekli bir organize ve çaba içerisinde ve elinden gelenin en iyisini yapma güdüsünde olduğunu vurgular. Bu nedenle öznelere ideojik amaçlar için kullanılan, yönlendirilen bir niteliğe sahip olurlar. Böylece modern özne için öncelikle kolektifin iyiliği ve çıkarları gelir daha sonra ise kendisi gelmektedir. Modern özne hakikatlere güvenerek akla, bilime, rasyonaliteye inanır. (Rosenau, 2004: 74-75) Rasyonaliteye inanışın boş olduğunu savunan postmodernist düşünce, modern öznenin akli duygularının önüne koyduğunu belirterek özneye yaklaşımını daima eleştirel olarak belirlemiştir. Modern özneye karşı çıkan postmodernistler, özneyi modernliğin bir parçası olarak gördüklerinden dolayı, modernliğin özneye yüklemiş olduğu ve zorunlu olarak yanında taşıdığı bir nesneyi beraberinde getirmesine de karşı çıkarlar.

Özne-nesne ilişkisini eleştiren postmodernistler, öznenin ortadan kalkması ile tüm özne-nesne gibi ayrımların ortadan kalkacağını savunmaktadırlar. Böylece öznenin ortadan kalkmasıyla beraber özne-nesne arasındaki otorite ve hiyerarşi de yok olacaktır. Postmodernite, insanlara dair bilimsel sınıflandırmaların nesneleştirmeye yol açtığını düşünür ve bu nedenle öznenin varlığı bir insanın kontrolü altında ve bir başkasına bağımlı olarak yaşamaktadır (Rosenau, 2004: 84). Postmodernite, modern öznenin yerine merkezsiz ve kimliği olmayan, “esnek birey”i koyar. Çünkü postmodern dünyada artık özneye yer yoktur. Birey, modernitenin özneye yüklediği özelliklerin aksine, tek bir biçim ve kişiliğe indirgenmeyecek, bütüncül anlayışı reddederek, merkezsiz bir anlayışla modern öznenin önüne geçecektir. Böylece hiçbir nesneyi zorunlu olarak gerektirmeyen özne hakikat arayışlarında bağımsız olacaktır. Rosenau’ da (2004: 89) bu düşünceyi destekleyerek, postmodernitenin özne ve birey kavramlarına farklı yaklaştığını belirterek, postmodernitenin özne ve bireyin birbirlerinden ayırmayı amaçladığını belirtir. Postmodernistler özneyi terk ederek, bireyin doğumunu modern öznenin ölümü ile ilişkilendirirler.

Foucault’ya baktığımız zaman modern özneyi, bilginin hem nesnesi hem de öznesi haline gelmiş, bastırılmayan, bilimsel-disipliner mekanizmalar içerisinde şekillendirilenler olarak görür. Modern özne Foucault’ya göre “*bütün bir güç ve beden tekniğine göre özenle imal edilmiştir.*” ve özne bir ahlaki/hukuksal/psikolojik/tıbbi/ cinsel varlık haline gelmiştir (Best ve Kellner, 2011: 71). İmal edildiğini düşündüğü “özne” sözcüğü Foucault’ya göre, yukarıda da bahsedildiği gibi bilimsel-disipliner mekanizmalar aracılığıyla üretildiğinden dolayı iki farklı tür olarak karşımıza çıkar. Bunlar; denetim ve bağımlılık yoluyla başka ya da başkalarına tabi olan özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan öznedir. Özne sözcüğünün iki anlamına da bakıldığında boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimini telkin ettiği görülür (Foucault, 2000). Tüm toplumsal işlemlerden önce gelen değişmez bir insan özünü ortaya koyan teorilere ve önceden verili olan birleşik bir özneyi ortaya atan teorilere de karşı çıkan Foucault, öznenin bu nedenle tahrip edilmesi gerektiğini savunur, çünkü bu anahtar görevi gören bir taktiktir. Kurucu öznenin vazgeçilmesi gerektiğini savunur çünkü Foucault, öznenin kuruluşunu tarihsel bir çerçevede ele almak gerektiğini ve bir analize varılması gerektiğini belirtir. Ayrıca “*Öznenin yaratıcı rolünden soyundurulması ve söylemin karmaşık ve değişebilir işlevi olarak analiz edilmesi*”

gerektiğini de vurgular (Best ve Kellner, 2011: 72). Aktif özneyi reddeden Foucault, eylemliliğin çırılçıplak edildiği yeni düşünce biçimlerinin ortaya atılabildiği, yeni yeni gelişen postmodern döneme böylelikle olumlu bir şekilde yaklaşmaktadır.

Foucault, öznelerin söylemler ve pratikler aracılığıyla başkaları tarafından tahakküm altına alındıkları ve nesneleştirildikleri tahakküm teknolojileri üzerinde yoğunlaşmayı bırakıp, bireylerin kendi kimliklerini, etik ve özoluşturum (self-constitution), biçimleri yoluyla yarattıkları benlik (self) teknolojilerini odağa çekmesiyle gün yüzüne çıktığını belirtir. Kendi özeleştirisini yapan Foucault, “*Batı medeniyetinde öznenin soy kütüğünü analiz etmek istediğiniz takdirde yalnızca tahakküm tekniklerini değil, aynı zamanda benlik tekniklerini hesaba katmak zorundasınız*” diye belirtmektedir. Benlik teknolojilerini Foucault, bireylerin kendi vasıtasıyla ya da başkalarının yardımıyla kendi bedenleri, ruhları, düşünceleri, hareketleri ve varolma tarzları üzerinde belli sayıda işlemi, sonuçta kendilerini belli bir mutluluk, sofuluk, bilgelik, kusursuzluk ya da ölümsüzlük hâline erişebilmek için dönüştürmelerini sağlayacak şekilde gerçekleştirmelerine izin veren pratikler olarak açıklamaktadır (Best ve Kellner, 2011: 83).

Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau’nun özneye yaklaşımına baktığımızda, öncelikli olarak Liberal Demokrasi ve Müzakereci Model’e karşı çıktığı noktaya bakmamız gerekir. Her iki yaklaşımın da günümüz demokrasisinin temelini oluşturduğu sanılan öznenin fark ilkesine dayanarak var olacağını veya öznenin tanımından yola çıkıldığında antagonizmaların var olamayacağı gerçeğini yok saymalarını eleştirmektedirler. Çünkü Laclau ve Mouffe, Radikal Demokrasi projesinde antagonizmanın ve farklılığın demokrasiyi beslediğini düşünür (Kanatlı, 2014: 117). Onlara göre, öznenin toplumun önünde ve dışında konumlanması söz konusu olamaz özellikle de toplum öznenin kurulması aşamasında önemli role sahip ve kurucu bir niteliğe sahiptir.

Bu nedenle radikal demokratların özne ve sınıf ilişkisinde tartışmalarının odak noktasını, “dönüştürücü” olan “özne”nin artık proletarya olması değil de belirsiz tekil özneler olma durumu yer almaktadır. Bu durumda radikal demokratlar, işçi sınıfının artık eski işçi sınıfı olmadığını öne sürerler ve marksist kuramın öznesi olan proletaryanın, iş gücü örgütlenmesindeki ve üretim ilişkilerindeki büyük değişimlerle artık sınıf içinde bir azınlık konumuna geçtiğini belirtirler. Radikal demokratlar yeniden bir toplumsal düzen arayışı noktasında, konumlarını istikrarsız ve değişken bir karşı-hegemonik eklektik özne üzerine kurmuşlardır. Radikal

demokrasinin bu yaklaşımı, eklektik öznenin karşı hegemonyayı oluşturduğu politik alanı işaret eder. Bunun adı da radikal demokrasi projesi olmaktadır (Batı, 2010: 8). Bu nedenle hegemonya terimini radikal demokrasi kuramcıları, yapmak istedikleri demokratik devrimi derinleştirmek ve genişletebilmek için gerekli olan şeyin “*demokratik değerlerin bir hegemonyası ve demokratik pratiklerin çoğaltılması*” olarak ifade etmişlerdir. Bu nedenle de özne konumları, çoğulluğunun demokrasi aracılığıyla oluşturulmasına imkân verecek şekilde, çok daha farklı toplumsal ilişkiler dâhilinde kurumlaştırılmasını gerçekleştirmek olarak öne sürmüşlerdir.

Ele aldıkları başka kavram ise “çok-parçalı özne” kavramıdır. Öznenin a-priori, sabit ve bütüncül tanımlamasına karşı çıkararak öznenin söylem pratikleri içerisinde bir anlamı olabileceğini vurgulayan Laclau ve Mouffe (2008), söylem dışında hiç bir anlamı olmadığını, merkezci ve özcü anlayışın dışına çıkıldığında her öznenin ancak o zaman söylem olduğunu savunurlar.

Mouffe özneyi ötekiyle anlamlandırmaya çalışırken, Biz/Onlar ayrımının öznenin tanımlamasını yaparken önemli olduğunu öne sürer. Öteki kavramı “ben”in inşasında önem taşır ve bir “ötekisiz” “ben” olmayacağından dolayı her iki taraf için de fark ilkesinin öteki tarafından belirlenmesi gereklidir. Bu nedenle, Mouffe’a göre öznenin inşa sürecinde, özne sonsuz kez parçalara ayrılmakta ve her defasında doğal olarak bir ötekiye yani kurucu dışsala mutlaka ihtiyacı olmaktadır. Öznelerin ve kimliklerin bütüncül olması ve aynı şekilde sabit bir merkeze ya da öze bağlı kalması farklılıkların aynılaştırılmasını getirir. Söylemsel bir şekilde inşa edilen öznenin liberal teoride olduğu gibi engellenmemiş birey kategorisinde sınıflandırılması bir yandan söylemi anlamsız hâle getirmektedir. Sonuçta insanın soyut birey olarak ele alınması toplumu özne inşası sürecinin dışına taşıyacaktır ve bu tarz bir özne anlayışı söylem içinde bireyi değerlendirmede için sorunlu kabul edilir ve bu durumun çözülmesi gereklidir. Laclau ve Mouffe’un bu nedenle özneye anti-özcü açıdan yaklaşmasının nedeni ise demokratik mücadelede farklı kimliklerin bir araya gelip hegemonik söyleme karşı bir tavır ortaya koyacak olmasıdır ve bu nedenle anti-özcü bir yaklaşımla demokrasinin yolu açılacaktır (Kanatlı, 2014: 125-126).

Bugün siyaseti, yeni mücadelelerin doğasını ve demokratik devrimin kuşatmak zorunda kaldığı toplumsal ilişkilerin çeşitliliğini anlayabilmek için bir özne algısına ihtiyaç vardır. Bu nedenle merkezleşmiş ve detotalleştirilmiş fail bir özne teorisi, aralarında apriori ya da zorunlu ilişki olmayan ve eklemlenmesi hegemonik pratiklerin sonucu olan özne konumları çoğulluğunun kavşak noktasında

inşa edilen bir özne algılayışı geliştirmek zorunludur. Çünkü, hiçbir kimlik nihai olarak yerleşik olmamakla beraber farklı özne konumlarının eklemlenme biçimlerinde daima belli bir açıklık ve muğlaklık derecesi taşımaktadır. Sonuçta ortaya çıkan şey, ne yalnızca kendi çıkarının peşinde koşan birey düşüncesiyle liberalizmin, ne de tüm özne konumlarını sınıf konumuna indirgeyen Marksizmin tasvip edeceği siyasal eylem için tamamen yeni perspektiflerdir (Mouffe, 1989).

Sonuçta modern öznenin parçalanarak bireye dönüşmesiyle ortaya çıkan postmodern birey, bütünsel olmayan ve evrenselliği kendisinde aramayan eklektik bir yapıya bürünmüştür. Parçalanmış bu öznenin öldüğünü savunan postmodernist düşünceye göre aslında öznenin ölümüyle anlatılmak istenen, öznenin kendisinin ortadan kalkmamış olduğudur. Özne, öznelere doğru dönüşürken bir kimlik kurgusu olarak karşımıza çıkar, parçalı, esnek ve eklektik olarak aynı bireyin içerisinde yer alabildiği bir sürece doğru evrilmektedir.

2.1.4.3.2. Siyasal Alanda Yaşanan Değişimler

Postmodern siyaset, modern siyasal kurum ve olguların sonuna gelindiğini ve bu modern yapıların bir kriz içerisinde olduğunu bu nedenle de modern toplum ve siyasetin bir çözülme süreci içerisinde bulunduğunu söylemektedir. Postmodern dönemle beraber modern siyasal yaklaşımlar yerini yeni siyasal yaklaşım ve toplumsala bırakmaktadır. Modern siyaset, postmodernin bakış açına göre bir açmazda girmiştir, bu nedenle modern siyasete çözüm arama girişimleri postmodern siyaset anlayışını getirmiştir. Postmodern düşünürler siyasal teorilerini geliştirirken özellikle farklılığa, çoğulculuğa ve heterojen bir yapıya göndermede bulunarak yola çıkmışlardır. Bu yüzden kimlik ve yerellik gibi problemler sürekli gündeme gelmekte buna çözüm arayışları içerisinde farklı modeller sunulmaktadır. Modern siyasal yapılara karşı geliştirilen Radikal Demokrasi ve Müzakereci Demokrasi gibi yaklaşımlar alternatif olarak sunulan modeller arasındadır. Tezin konusu itibarıyla de postmodern siyaset konusu içerisinde kapsamlı olarak ele alacağımız Radikal Demokrasi yaklaşımını temel alınarak siyasal dönüşüm anlatılacaktır.

Yeni demokrasi yaklaşımları, modernitenin en etkili siyasi görüşü olarak bilinen liberal demokrasi kuramının açmazlarını ele alarak değişimin başlamasına ön

ayak olmuştur. Modern dönemin yönetim şekli, kısaca temelde devletin egemen olduğu ve egemen birimin içerisinde türdeş bir bütünlüğü sağlayan yurttaşların olduğu, yurttaşların temsil esası ile yöneticileri seçmesine dayalı bir sistemdir. Özellikle batı ülkelerinde görülen bu sistem, 20. yüzyıla birlikte yönetim kademesinin sınırlı bir sınıfın elinde olması nedeniyle siyasetin yönünü değiştirerek bu sınıf ya da grubun çıkarlarına hizmet eden bir sisteme dönüşmüştür. Temsil sisteminin zamanla bir sorun hâline gelmesi yani temsil eden sınıfın halk kitlesinin beklenti ve isteklerini karşılayamaması da sistemin problemleri arasında görülmektedir. Ayrıca siyasete olan ilgisizliğin batılı ülkelerde azalması ve buna paralel olarak siyasi katılım oranının düşmesi de siyaseti bir açmazla sürüklemektedir. Bunun gibi daha sayılabilecek birçok nedenden dolayı liberal demokrasi mekanizması temel dayanağını kaybetmeye yüz tutmuştur. Yaşanan bu gelişmelerle beraber küreselleşmenin de büyük bir oranda etkisine maruz kalan modern siyasi yaşamın en etkili aracı olan ulus devletlerin etkilenmemesi de mümkün değildir. Küreselleşmenin getirmiş olduğu bu kriz ile modernitenin yaşamış olduğu problemler tüm dünyayı etkisi altına alan bir duruma itmiştir.

Modernitenin bir diğer krizi ise onun en büyük ideolojisi olan Marksizmdir. 20. yüzyıl boyunca teorisyen ve öncüllerinin eleştirilmesi ve kusurlu bulunması ile hizmet sektörünün ekonomik ve toplumsal alanda etkilerinin artmaya başlamasıyla da sosyalist devrimi gerçekleştirme, düşünülen işçi sınıfının zamanla orta sınıfla entegre olması, marksizmi bir çıkmaza sokmuştur. Yaşanan tüm bu gelişmeler nedeniyle liberal demokrasilerin ve Marksizmin sorunlarına sunulan çözümlerden biri Radikal Demokrasi Projesidir.

Postmodernite, radikal demokrasi denilen demokrasi tarzı ile paralel bir şekilde yola çıkmaktadır. Böylece kendi kendini kontrol bir fantezi olmanın dışına çıkarak, kolektif öncelikler teşvik edilerek yeni politik temsil biçimlerinin de mümkün olduğu bir sistem öngörülmüştür. İçinde bulunulan durumu daha iyi bir konuma getirmek amacıyla özgürleşim yoluyla ilerlemek ve demokrasiyi en radikal boyutlara ulaştırabilmek için moderniteyle postmoderniteyi telif etmeyi deneyen düşünürlerden Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau birlikte yazmış oldukları “Hegemonya ve Sosyalist Strateji-Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru” adlı kitapta amaçlarını açıklayarak, postmodernist yığınlığın üstesinden gelebilecek bir siyaset teorisi önermektedirler.

2.1.4.3.3. Alternatif Bir Proje; Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru

1989’da doğu bloğunun yıkılması ve ardından 1991’de Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla birlikte son yirmi yılı etkilediği düşünülen bu olgu ile solun taşıdığı çelişkiler ve belirsizlikler ile karakterize olan bir süreci ifade eden ve küreselleşmenin de etkisiyle oluşan yeni ortamda sağ anlayışa tepki olarak gelişen “yeni muhalif hareketler”in konu edinildiği bir alan olarak öne sürülen Radikal Demokrasi Projesi, kriz yaşayan Marksist tartışma ortamına birçok yeni kavramı da beraberinde getirmektedir (Laclau, 2003: 11-13). Marksist sosyalizm ve sosyal demokrasi tuzağından kaçınan ve sola yeni bir nefes getiren “radikal ve çoğulcu bir demokrasi” başlıklı sosyalist proje, solu yeniden formüle etmeyi amaçlamaktadır. Yeni sağın politik ve ekonomik hegemonyasına solun özellikle Soğuk Savaş’ın sona ermesiyle birlikte herhangi bir alternatif model geliştiremediğini düşünen Laclau ve Mouffe, çoğulcu bir demokrasi kuramı oluşturmaya çalışırken özellikle Radikal Demokrasi Projesiyle, klasik solunkilerden oldukça farklı ölçüde büyük hedefleri olduklarını öne sürmektedirler.

Laclau ve Mouffe öncelikli olarak işçi sınıfının marksist kuram içerisindeki eleştirisine odaklanır ve anonim özneler yerine tekil öznelerin varlığından bahsederler. Böylece gerçekleşecek olan devrim belirli bir sınıf üzerinden değil de daha geniş toplumsal bir katılım üzerinden gerçekleşecektir. Bu nedenle radikal demokratiklerin işaret ettikleri şey “yeni toplumsal hareketler” üzerinden bir siyasettir. Bu siyaset anlayışı postmodern düşüncenin ve ortamın yaratmış olduğu kültürel çoğulcu bir anlayış ile yeni toplumsal hareketlerin kendi taleplerini özgürce dile getirmesi ve örgütlenmelerine de izin veren bir anlayışı savunmaktadır. Bu nedenle şunu diyebiliriz postmodern düşünce radikal demokrasi ve yeni toplumsal hareketler için iyi bir çıkış noktası sunmaktadır.

Laclau ve Mouffe’a göre günümüze hükmedecek siyasal yaklaşımlarda mutlaka aranması gereken en önemli özellik çoğulculukla uyum içerisinde olmasıdır. Laclau ve Mouffe’a göre, modern demokrasiyi belirleyen en önemli nokta çoğulcu bir karekete sahip olmaktan geçmektedir. Liberal Demokrasi ve Müzakereci Model

ise siyasetin asıl çatışmacı ve çoğulcu doğasını kavrayamadığı için Mouffe tarafından eleştirilmiştir. Buna dayanarak Laclau ve Mouffe Radikal Demokrasi Projesinde müzakereci modelden farklı olarak “farklılıkların tanınmasını” sistemin merkezine alan bir temel amacıyla hareket eder (Kanatlı, 2014: 118). Bu noktada Laclau ve Mouffe çoğulcu söylemi temel bir nokta baz alarak özneyi tek olana indirgememekle postmodern düşünceyi onaylamaktadır.

Demokratik projenin, radikal demokrasinin terimleriyle düzenlenmesi, farklılaşmamış insan doğası anlayışından beslenir ve Aydınlanmanın soyut evrenselciliğinden vazgeçmeyi zorunlu olarak görür. Böylece ilk modern demokrasi ve hak sahibi birey teorilerinin ortaya çıkışını kavramlar olanaklı bir şekilde karşılasada, bugün bu kavramlar demokratik devrimin gelecekte gelişmesinin önünde duran bir engel gibi görülmektedir. Şimdi savunulan bu yeni haklar, önemi daha yeni yeni anlaşılabilen farklılıkların bir ifadesidir ve ayrıca bu haklar aynı zamanda evrenselleştirilebilir haklar da değildir. Radikal demokrasinin farkı tikel, çoğul, heterojen olanı yani soyut anlamda insan tarafından dışlanan her şeyi kabul etmeyi amaçlamasıdır (Mouffe, 1989). Evrenselliği de reddetmeyerek, kısımleşmiş bir hâl olarak ele almalarıyla Laclau ve Mouffe burada ihtiyaç duyulan şeyin aslında evrensel ve tikel arasında yeni bir eklemlenmenin kendisi olduğu noktasına vurgu yapmaktadır.

Laclau ve Mouffe öne sürmüş oldukları Radikal Demokrasi Projesinde siyaset ve siyasal kavramlarını tanımlarken, öncelikle siyasal olanı dini, etnik, ekonomik vs. olabilecek her türlü biz/onlar ayrımının yapıldığı bir alan olarak tanımlaktadırlar. Bu tanımlamayla siyasal alanda var olan şey aynı zamanda siyasetin doğasını inşa eden bir özelliktir. Mouffe’a göre siyasal olan her zaman antagonistiktir ve düşmanlar arası ilişkiyi barındırmaktadır. Siyaset ise içinde antagonizmayı barındırır da, siyaset ilişkisi daha disipline edilmiş ve bir düzen içinde, kurallara bağlı olarak gerçekleşir. Böylece düşman “muarız”a dönüşür ve Mouffe’a göre demokrasi de bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Onlara göre siyaset kavramı, siyasal alanda varolan bir takım çatışmaların, kurumlar ve siyasi pratikler sayesinde siyasi sahneye taşınmasıdır ve dünyadaki düzeni inşa etmek için siyasi pratiklerin gerçekleştiği kurumları da kapsamaktadır. Siyasal olan ontolojik bir teoriye sahipken siyaset, bir anlamda pratiğe ait bir olgu olarak sayılabilir. Laclau ve Mouffe’un Projesine bakıldığında, siyasal kavramı demokrasinin ontolojik boyutunu oluşturur ve bütün siyasi ilişkilerin, kimliklerin,

gelişmelerin merkezinde siyasal olan vardır. Siyasal sahnede yer alan tüm çatışmalar, siyasal alanın varlığı sonucunda antagonistik ilişkilere dönmektedir ve sonuçta da demokrasi ortaya çıkmaktadır (Kanatlı, 2014: 124).

Siyasal alanda vücut bulan antagonizma ve agonizm gibi kavramları kullanan teorisyenler, antagonizmayı çatışmaların merkezi olarak tanımlanırken, agonizmi ise siyasal alanda olan bu çatışmaların siyaset aracılığıyla kurumlara, söylemlere ve değerlere yansımaları olarak tanımlamaktadırlar. Böylece siyasetin amacı siyasal alanda yer alan antagonizmaları agonizme dönüştürmektir. Demokrasinin ise böyle bir durumda yalnızca tek amacı vardır ve var olan keskin çatışmaları aynılaştırmadan, farklılık ilkesi ekseninde koruyarak, agonizme çevirmeye çalışmaktadır. Siyasetin temelinde hasım/düşman ilişkisi olduğunu dile getiren Mouffe, yapmış olduğu düşman-hasım analiziyle antagonizmaları düşman, agonizmi ise hasım ilişkisi olarak tanımlar. Mouffe'a göre siyasette önemli olan şey, siyasala ait olan düşman ilişkilerini siyaset aracılığıyla hasım ilişkilerine çevirmektir. Bu dönüşümde esas rolü oynayacak olan, Mouffe'un tanımladığı özgürlük ve eşitlik prensiplere bağlı kalmak olacaktır. Mouffe'a göre siyasal alanda gerçekleşen dini, ekonomik, felsefi, siyasi her türlü çatışmayı, etik-politik (özgürlük-eşitlik) prensiplere bağlılık şartıyla tanımlamalı ve bu düşman ilişkilerini siyaset aracılığıyla hasım ilişkilerine çevirmemiz gereklidir. (Kanatlı, 2014: 125).

Laclau ve Mouffe'un, antagonizma kavramı genel olarak, bütünlükler, bütünlüklerin oluşmasının imkânsızlıkları ve farklılıklar üzerinden tasarlanmıştır. *"Benim varolmam demek onun nesnel varlığıyla ilişkilidir aynı zamanda o sabitleştirilmesini önleyen bir anlamlar çoğulluğu tarafından aşılmaktadır."* Böylece antagonizma, kısmi ve kararsız nesnelleştirme olarak varolur ve her türlü nesneliliğin sınırını oluşturmaktadır (Laclau ve Mouffe, 2008: 185- 200). Bu noktada Laclau ve Mouffe, antagonizmayı nesnel ilişkiler şeklinde değilde nesneliliğin sınırlarını açığa çıkaran ilişkiler olarak tanımlar. Toplumun etrafında olduğu düşünülen bu sınırlar özünde antagonistiktir. Antagonizmalar bir takım kurallar sisteminin egemenliği altına alınmadığından dolayı siyasal olan, üstyapı değil, toplumsalın ontolojisidir ve toplumsal bölünme, demokratik siyasetin olanaklılığına ve sürekliliğine bağlıdır. Laclau ve Mouffe'a göre toplumsal yapı antagonizmalar tarafından örüldüğünden ötürü, bir toplum olarak varolması mümkün görülmemektedir. Laclau ve Mouffe (2008: 203) bu durumu şu şekilde açıklamaktadır;

“Kesin bir ifadeyle söylesek, antagonizmalar toplumun içinde değil dışındadırlar ya da daha doğrusu, toplumun sınırlarını, onun kendisini tam olarak oluşturmasının olanaksızlığını oluştururlar. Toplum hiçbir zaman toplum olmayı tam olarak başaramaz, çünkü bu sınırlanma onun içindeki her şeye nüfuz eder ve onun kendisini nesnel bir gerçeklik olarak kurmasını önler.”

Bu durum antagonist olanın kendi varoluşunun aldığı biçimleri belirlememizi gerekli kılmaktadır. Antagonizmaların mutlaka devam etmesi gerektiğine vurgu yapan Laclau ve Mouffe, kamusal ve özel alan ayrımına dikkat çeker, yani liberal demokrasilerde devletin dini, etnik, felsefi vb. gibi gruplara eşit uzaklıkta olması katı bir alan ayrımına girmektedir bu durumu liberal demokrasinin tarafsızlık ilkesine bağlayan Mouffe bunun sonucunda siyasetin içinin boşaltıldığını idda eder. Özel alana ait olduğu ve liberal eşitlik ve özgürlük değerleriyle çatışma potansiyeli olabileceği iddia edilen din, aile, felsefi görüş vb. gibi kurum ve değerlerin kamusal alandan soyutlanması siyasetin alanını daraltmakta ve “siyaset dışı siyaset” anlayışına sebebiyet vermektedir (Kanatlı, 2014: 120).

Görüldüğü üzere çatışma ve bölünme konusunda katılımcı ve uzlaşmacı demokrasi kuramını eleştiren Laclau ve Mouffe’a (2008; 20-25) göre çatışma ve bölünme olmadan çoğulcu demokratik siyaset olanaklı değildir. Çatışmacı demokratik siyasete nokta konulmasına karşı çıkan Laclau ve Mouffe, ileride çatışmaların son bulacağını düşünerek söz konusu demokratik siyasetin yürütülmesi durumunda bu hususun demokratik projeyi tehlikeye atacağını ve böylesi bir çoğulcu demokrasi anlayışının “*kendi kendini çürüten bir ideal*” e dönüşeceğini tartışmaktadırlar. Radikal demokrasi kuramcıları, bu nedenlerden ötürü çatışmayı sonlandıran her türlü konsensüsün hegemonik bir eklemlenmeyle oluştuğunu ve bu konsensüsün gerçekleşmesini engelleyen “dışarı”nın her zaman var olduğunu ve demokratik siyaset yaptığını ileri süren herkesin bu ilişkiyi olumlu anlamda düşünmesi gerektiğini ileri sürmektedirler.

2.2. Yeni Toplumsal Hareketler: Postmodernlik Bağlamında Betimleyici Bir Değerlendirme

2.2.1. Kolektif Davranış ve Toplumsal Hareketler

Toplumsal hareket dediğimizde akla ilk gelen toplumsal bir talebin veya taleplerin sistem tarafından karşılanmaması sonucunda çatışmanın ortaya çıkmış olduğu bir durumu betimlemiş olmaktadır. Elbette buradaki çatışma bireysel değil aksine toplum içerisinde çıkan ve belli bir sınıfa ait olan bir eylemdir. Bu çatışma ile sınıf üyeleri toplu halde sistemden istekleri doğrultusunda bir takım taleplerde bulunmaktadır. Ortaya çıkan çatışmalar toplumsal koşullara göre değişkenlik göstermektedir ve toplum hâlinde yaşamak, zorunlu olarak beraberinde sayısız çelişki ve çatışmayı da doğurmaktadır. Sonuçta toplumsal yaşamın getirmiş olduğu eşitsizlik, adaletsizlik gibi durumlar ile ortaya çıkan direnişin, isyanın ve başkaldırının yaşanması da kaçınılmaz olmaktadır.

Başkaldırı, isyan ve direniş hareketleri toplumsal ilişkinin çatışma temelli bir yapıya sahip olduğunu gösterirken bu hareketlerin ortaya çıkmaları, duruma, zamana, ortama göre farklılıklar içermektedir. Fakat bu direniş ve başkaldırı hareketleri ortak toplumsal, kültürel ya da siyasal bir amaca yönelik ortaya çıkmış olsalar dahi çoğunlukla reddetme ya da karşı çıkma duygusunu temel almaktadırlar. Bu noktada hareketlerin asıl çıkış amacını oluşturan şey ise adaletsizlik ve eşitsizlik olarak algılanan toplumsal ya da kültürel düzene karşı bir harekete geçme durumudur.

Toplumsal hareketlerin adaletsizlik duygusundan ötürü ya da herhangi bir ahlaki duygudan esinlenerek harekete geçmeleri ortak bir özelliklerini oluştururken, kolektif olan bir hareketin toplumsal bir hareket olabilmesi için en başta üç unsura sahip olması gereklidir; dayanışma üzerine kurulu olması, bir çatışma içeriyor olması ve içerisinde yer aldığı sistemin sınırlarını zorlamasıdır. Bu maddelerde bahsedilen dayanışma, aktörün bir kolektif kimliği paylaşması noktasına dayanmaktadır. Çatışma ise grubun üyeleri tarafından kabul edilen ve kaynaklar üzerinde mücadele veren muhalif aktörler arasındaki ilişkiyi kapsamaktadır. Sistemin sınırları ise,

mevcut bir yapının içerisinde kabul edilebilecek olan değişimin derecesini bize göstermektedir.

Anthony Giddens da (2000: 540-541) toplumsal hareket kavramına şöyle açıklık getirir, “*Yerleşik kurumlar alanının dışındaki toplu eylemler yoluyla, ortak bir çıkarı korumak ya da ortak bir hedefe erişmeyi sağlayabilmek için girişilen toplu bir çaba*” olarak ortaya çıktığını belirtir. Charles Tilly (2008: 13) de farklı bir açıdan yaklaşarak, “*İnsanların seslerini duyurma şansları olmadığı veya isteklerini duyurmaktan yoksun bırakıldıklarında*” toplumsal hareketlerin ortaya çıktığını savunmaktadır. Tilly, toplumsal hareketi, toplumsal dönüşümü amaçlayan eylemler olarak nitelendirirken aynı zamanda da “*gür sesli bir çağrı, çok çeşitli sorunlara geniş katımlı bir eylem çağrısı, baskıcı iktidara karşı koyacak bir ağırlık olarak*” da tanımlamaktadır (Tilly, 2008: 16). Alain Touraine (2000: 128) ise toplumsal bir hareketin hiçbir zaman yönetilenlerin çıkarlarının savunulmasına indirgenemeyerek, her zaman bir egemenlik bağı koparmak adına ve bir eşitlik ilkesini getirmek için eski üretim, yönetim ve aşamalanma, kademelenme biçimlerinden farklı, yeni bir toplum yaratmayı istemesi olarak yorumlayarak, eşitsizlik ve siyasal yapıyı işaret etmektedir.

Bahsedildiği gibi net olarak toplumsal hareketler için bir tanımlama yapmak zordur, çünkü bu hareketlerin farklı niteliklerde olduğu görülmektedir. Toplumsal hareketler, öncelikle küçük bir grupla başlamış, kısa süreli bir şekilde gündeme gelmiş olsalar bile diğer toplumsal hareketleri tetikleyerek, kolektif bir kimlik etrafında sürekli ve örgütlü olarak ortaya çıkmalarına ön ayak olmuşlardır. Kolektif bir davranış biçimi olan toplumsal hareketler, süreklilik ve organize olmaları yönüyle bilinirler. Çünkü, toplumsal hareketlerin sahip olduğu bir özellik olan anlaşılabilir ve belirlenmiş ortak hedef, belli bir birikim sonucu şekillendiğinden dolayı sürekliliğe ve organize edilmeye gerek duymaktadır. Bu hareketlerin kolektif olması ya da olmaması önemli değildir, çünkü ortaya çıkan çatışmanın şekli o toplumun yapısını anlamamızda oldukça önemlidir. Bir toplumu anlamlandırabilmek için o toplumdaki çatışmaların biçimini kavramak mühimdir. Bu nedenle insanlığın ortaya çıktığı zamandan günümüze kadar gelen tarih içerisinde yaşanan çeşitli toplumsal çatışma ve çelişki biçimleri kendine özgü bir nitelikte, gerek tarihsel sebepleri ile gerekse toplumsal bağlam ve amaçları doğrultusunda değerlendirilmelidir.

İnsanlık tarihi kadar eski olan toplumsal hareketler, kolektif olarak ortaya çıkan davranışlardan meydana gelerek, baskın olan bir gurubun norm ve değerlerini zorlar nitelikte oluşan ve çok sayıda kişinin gönüllü olarak katılması sonucu ve

özellikle de doğaçlama şeklinde gerçekleşen eylemleri kapsamaktadır. Bu hareketler belirlenen veya planlanan kural ya da prosedürleri olmayan ve otorite hiyerarşisinin olmadığı hareketlerdir aynı zamanda da kolektif olan bu hareketleri yönlendiren ya da yöneten kurumsallaşmış normlarda yoktur (Kendall, 2008: 540). Kolektif hareketleri ele aldığımızda bağlam ve sonuçları açısından farklı karakterlerde olduğu görülmektedir. Kolektif davranışları açıklayan farklı yaklaşımlar vardır. Toplumsal hareketlerin tanımlanmasında büyük önem taşıyan kolektif davranışları Buechler şu şekilde ayırmaktadır; (2004: 48-50);

- Gerginlik ve çöküş (strain and breakdown) dönemleri yaklaşımına göre; davranışları sınırlandıran sosyal kontroller ve moral buyruklar zayıflatıldığında ya da yok olduğunda kolektif davranışlar ortaya çıkmaktadır.

-Yoksunluk kuramları; bireylerin kendi durumlarını başka gruplarla, kendi geçmişleriyle ya da gelecekleriyle karşılaştırarak değerlendirmelerde bulunmalarıyla ortaya çıkan gerilim ve kolektif davranışlar arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır.

-Kitle toplumu kuramı; küçük toplumsal grupların yok olmasıyla birlikte modern toplumun, soyutlanma, kişiliklerin kaybolması ve yabancılaşmanın egemen olması sonucunda kitle toplumuna dönüştüğünü iddia eder. Böylece soyutlanan ve yabancılaşan bireylerin sosyal güvenlik ve sığınma sağlayacak kolektif davranışların cazibesine daha çok kapıldıkları iddia edilmektedir.

Gordon Marshall ise toplumsal hareketlerin kolektif davranışlardan ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler ve toplumsal hareketleri bir amaca hizmet eden ve örgütlü bir yapılanma olarak tanımlarken, kolektif davranışları ise gelişmiş ve kaotik olarak tanımlamaktadır. Toplumsal hareketlerin kolektif hareketlerden farklı olarak içerdiği bir takım nitelikler Charles Tilly'e (2008: 17-18) göre şunlardır; Hedef alınan otoritelere karşı ortak hak taleplerinde bulunan, organize halk girişimi. İkincisi, toplumsal hareketin repertuarı olarak nitelendirilen çeşitli politik eylem türlerinin gerçekleştirilmesi. Özel amaçlı dernekler ve birlikler kurmak, halk mitingleri düzenlemek, resmi kortejler, nöbetler, birlikler, gösteriler, dilekçe göndermek, medyaya demeç vermek ve afişleme gibi etkinlikler buna dahildir. Üçüncüsü, makul olma, birlik, sayı ve kendilerine veya seçmenlerine bağlılık

ilkelerini katılımcıların halk önünde uyumlu bir şekilde sergilemeleri bunlara MBSB (makul olma, birlik, sayı ve kendilerine ve/veya seçmenlerine bağlılık) gösterilerini örnek verebiliriz.

Görüldüğü üzere toplumsal hareketleri kolektif olarak gören teorisyenler de vardır kolektif hareketlerden ayıranlar da vardır. Fakat burada önemli olan nokta kolektif olup olmaması değil nasıl bir mücadele verdikleridir. Eğer toplumsal hareketlerin tarih içerisindeki konumlanışına genel olarak bakacak olursak iktidar ile bir mücadele verdikleri görülür fakat bu demek değildir ki kendi iktidarlarını kurmak amacıyla hareket ederler. Asıl amaç iktidarın değişmesi, dönüşmesini sağlayabilmektir. Çoğu toplumsal hareket ya tamamen ya da kısmen sistemle mücadele ederek meydan okuma anlamında sistem karşıtıdır. Toplumsal hareketlerin tarihsel olarak çıkış noktasının sınıf hareketlerine dayandığını görürüz. Toplumsal hareketler iktidardaki, üretim araçlarına sahip olan sınıf karşısında emeğini satan, ezilen sınıfın mücadelesine dayanır. Sınıfsal hareketler, sömürünün olmadığı, eşitlikçi bir sistem yaratmayı amaçlarken, iktidarı da hedef alan bir mücadele içermektedir. Bu durumu Çoban (2009a: 184), bir “aşma eylemi” olarak tanımlamaktadır. Aşma eylemi, toplumsal yapının değişmesi için, verili bir durumun aşılması amacıyla dayanır. Bu hareket aynı zamanda devrimci bir özelliğe sahiptir ve yaratıcıyı yıkma ve kurma gibi hedefleri içermektedir. Böylece dünya yeniden yorumlanır ve yeniden kurgulanır, değiştirip dönüştürmek içinse eylem strateji ve taktikler geliştirilir.

Dünyayı değiştirmek söylemiyle yola çıkan toplumsal hareketler birer ütopyanın peşinden koşmaya benzer aslında. Genellikle ulaşılamayacak yerler olarak görülen ütopyaların aksine gündelik hayatta verilen mücadeleler, iktidara karşı direniş, özgürlük mücadeleleri gibi direnişlerde, insanlar ütopyalardan aldıkları öğeleri yaşatırlar. Ütopya burada varolmayan yer olarak görülebilir fakat varolmayanı yaratmak toplumların elindedir, toplumsal mücadeleler tarihine bakıldığında imkânsız görülen şeylerin bile başarıya ulaştığı görülmektedir.

Finley’e göre de siyasal toplumsal hareketler kendilerini ütopyalar üzerinden tanımlamaktadırlar ve yaşadıkları sisteme karşı mücadelelerini toplumsal kültür üzerinden yansıtmaktadırlar. Toplumsal kültür, toplumsal imgelem varolanın dışında başka bir yaşamında mümkün olabileceği gerçeğini kültürel anlatıları ile iktidara karşı toplumsal düşü ortaya koymaktadır. Toplumsal isyanların kökeninde bile gerçekleşeceğine inandıkları ütopyaları yaşama geçirme çabası her zaman ağır basar.

Çünkü “*ütopya verili toplumsal gerçekliği aşar*” (Finley, 1967: 3). Bu isyanların toplumsal anlamda gerçekleşebilir olacağına inancı arttıran şey ise, bu durumun toplumsal olarak anlaşılması ve paylaşılmasına dayanmaktadır. Mikhail Bakhtin ise isyanları değerlendirirken onları bir oyun veya karnaval olarak ele almaktadır. İsyanın bu özelliğini, yaşamı tersine çeviren aynı zamanda da yaşama farklı bir şekilde bakmayı sağlayan bir nitelikte görmektedir. Bu nedenle de Bakhtin (2014: 135-250), toplumsal hareketlerin temelde karnavalesk bir yapıda olduğunu öne sürmektedir. Karnavallarda olduğu gibi toplumsal hareketlerde de yaşam artık alışılmışın dışına çıkmıştır. Yeni bir biçimde şekillenen yaşam “*ters yüz edilmiş bir yaşam*” olmuştur artık. Toplum burada iktidarın denetiminden çıktığı zaman yaşam, bir oyuna dönüşmektedir. Toplum, bu noktada düşünüyü kurmuş olduğu yeni yaşamın, toplumsal kurgunun, artık gerçekleşebilir olacağını görmektedir. Bakhtin ve Finley’in toplumsal hareketler konusuna yaklaşımı aslında birbirini desteklemektedir çünkü, birisi ütopya dan bir diğeri ise düştüen yola çıkar ve aslında temelde her ikisinde dayandığı nokta varolmayanı gerçekleştirmekten temellenir, toplumsal hareketlerin çıkış noktası da buna dayanmaktadır.

2.2.2. Toplumsal Hareket Yaklaşımı: Fransız Ekolü

Yeni toplumsal hareketlere geçmeden önce toplumsal hareketlerin ne tür bir yaklaşım içerisinden geldiklerini irdelemekte fayda vardır. 1985 yılında Jean Cohen’in (Social Research, 1985) araştırmalarına göre, toplumsal hareketleri açıklamaya çalışan iki rakip yaklaşımın önemli bir ayrım noktasına odaklanır. Bunlar özellikle Kuzey Amerika’da etkili olan Amerikan ekolü olarak bilinen “kaynak mobilizasyonu” kuramları ile Batı Avrupa’da öne çıkan Fransız ekolü yaklaşımı yani “kimlik yönelimli” kuramlardır.

Kaynak mobilizasyonu kuramına göre, hareketleri organizasyonlar olarak ele alan ve aynı zamanda kaynakları seferber etme ihtiyaçlarına odaklanan Mayer N. Zald ile John D. Mc Carthy’nin çalışmalarında (The Dynamics of Social Movements, 1979) rastlanmaktadır. Bu yaklaşım gruplar tarafından seferber edilecek kaynakları ele alır ve bu kaynakların hangi yollarla dağıtıldığını inceler aynı zamanda

otoritelerin de bu tür kaynakları hangi eylemlerle sınırlayabileceklerini kapsamaktadır. Burada kullanılan “kaynaklar” terimi, iktisadi kaynaklar, ideolojiler, retorik ve semboller gibi geniş bir anlamlar dizisini içine dâhil eder. Toplumsal hareketlerin büyümesi ile başarı ya da başarısızlığının açıklanmasında liderlik, iletişim ağları, mevcut zaman, para ve iş bağlantıları ya da siyasal ilişkiler gibi faktörler de bu kuramda önemli bir etkiye sahiptir. Kaynak Mobilizasyonu teorisyenleri 1960’larla beraber ortaya çıkan hareketleri, daha önceki dönemlerde meydana gelen hareketlerden bir kopuş olarak nitelemek yerine, aradaki benzerliklere ve devamlılıklarına değinerek açıklama yapmaktadırlar.

Bir diğer yaklaşım olan kimlik yönelimli kuramların toplumsal hareketlere bakışı ise modern toplumun ve toplumsal değişimin motorunu oluşturan toplumsal çatışmaların özel bir türüymüş gibi ele almasına dayanır. Alain Touraine'e göre bu yaklaşım, “*toplumsal hareket kavramı sosyolojinin merkezidir ve orada durmalıdır*” (The Return of the Actor, 1988). Bu açıdan bakıldığında, toplumsal hareketlere yeni toplum politikasındaki ve mevzilenişindeki merkezi gruplar (Kadınlar Hareketi ve Ekolojik Hareket vb.) ve yeni siyasal kimlik kaynakları olarak bakılmaktadır (Marshall, 1999: 748). 1960’lı yıllara gelindiğinde Batılı ülkelerde yükselişe geçen işçi, öğrenci, kadın hareketlerinden güç alarak ortaya çıkan yeni sosyal hareketler iki teori çerçevesinde şekillenmektedir. Bunlar Fransız ekolü ve Amerikan ekolüdür ve bu iki ekol, yeni toplumsal hareketlere ilişkin ana akım yaklaşımların temellerini oluşturmaktadır. Bu tezin konusu itibariyle de üzerinde durulacak olan yaklaşım Fransız ekolü olan, kimlik yönelimli yani yeni toplumsal hareketler yaklaşımıdır.

Fransız ekolü olarak adlandırılan toplumsal hareketler araçsal olmayıp, evrensel konuları kapsamaktadır. Bir araya gelerek tepki verdikleri konular genellikle o sosyal grubun çıkarlarının daha önünde olan ahlak ilişkileriyle ilgilidir. Bu toplumsal hareketlerin bir diğer özelliği de devletten daha çok sivil topluma yönelik hareketleri içermesidir. Asıl amaçları kamuoyunu etkilemektir, siyasi elitlerle pazarlık yapmak değildir bu nedenle toplumsal hareketlerin bir başka öne çıkan özelliği ise, seslerini ve taleplerini duyurmak adına medyayı etkin bir biçimde kullanmalarındır.

Fransız ekolünün önde gelen teorisyenleri Alain Touraine ve Jürgen Habermas’dır. Teoride birçok farklı söylemler bulunsa da yeni toplumsal hareketlerin temelinde demokrasi yatmaktadır ve demokratik bir yaklaşımla beraber gelişen eşitlik ve özgürlüğün elde edilmesi için yapılan hareketleri içermektedir. Bu

tezin çatısını oluşturan Fransız ekollü hareket, (Yeni Toplumsal Hareketler (YTH) Teorisi) Avrupa temelli bir sosyal hareket teorisi. Yeni toplumsal hareket teorisinde yeni olarak adlandırılan sosyal hareketler 1960 sonrası içererek bu sosyal hareketlerin, sosyo-ekonomik ve siyasal içerikli boyutlarını irdeler ve bu konuların dışında eşitlik, farklılık, katılım, kimlik inşası gibi farklı durumlara da dayanan analizler üzerine odaklanmaktadır.

Yeni toplumsal hareketler teorisi, sosyo ekonomik taleplerden ziyade sembolik eylemlere katılmakla ve kimliksel, kültürel konularla daha çok iç içedirler. Bu nedenle amaçları hiç bir zaman devlete kafa tutmak değil de devlete karşı özerk alanlar oluşturarak devletin etkisine karşın özel toplumculuk biçimlerinin bağımsızlığı konusunda ısrar etmektir (Lelandais, 2009: 68). Yeni toplumsal hareketler teorisi, odak noktasını hareketlerin yapısındaki morfolojik değişime çekmektedir ve bu değişimleri bir bütün olarak ele alıp toplumsal dönüşümlerle ilişkilendirerek çağdaş hareketlere fayda sağlamaktadır (Çayır, 1999: 134). Toplumsal hareketler, daha önceden de bahsedildiği üzere modernliğin ilk dönemlerinde genellikle işçi sınıfı üzerinden ekonomik çıkar temelli ve siyasal gücü ele geçirmek ya da etkilemek isteyen hareketlerdi. Bu tarz eski hareketlerin dinamiğini de taşıyan eski hareketlerden daha farklı olarak esnek bir yapıda ve merkezlessiz bir yapıda ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler ise aynı zamanda yerelde oluşan tepkilerin kolektif bir biçime bürünmüş halini yansıtmaktadır.

“Eski” ve “yeni” toplumsal hareketler arasındaki farklılığa baktığımızda, her iki hareket türünde değerlendirmeleri siyasetin temel değeri üzerinden olmaktadır. Eski hareketlerde görülen siyasal materyal değerler öncelikli olarak kabul edilir. Yani temsili bir demokrasi siyasetin ana mekanizması olarak görülmektedir. Böylece ekonomik, sosyal ve güvenlik gibi durumlar üzerinde bir mobilizasyon sağlanmaktadır. Örgütlenme biçimleri ise siyasi partiler ve merkezi işçi sınıfı hareketleri etrafında gerçekleşmektedir. 1960'lara gelindiğinde “yeni” siyaset kavramı ise, özgürlük ve kimlik değerlerini ön plana çıkartarak post-materyal değerleri, katılımcı demokrasi hedefini, çevre, ifade özgürlüğü, gay/lezbiyen hakları, barış, feminizm gibi konulara odaklanmayı içermektedir ve hareketi ortaya koyanlar ise kurumsalın dışında oluşan orta sınıf gençleri ve eğitimli bireyleri içermektedir (Offe, 1985).

Yeni toplumsal hareketlerin hareket alanı kurumsal olmayan bir siyaset alanına dayanmaktadır ve kurumsal olmayan siyaset alanı özel hareket alanının

dışında olanı belirtmektedir. Offe'a (1999) göre böylece aktörün hareketinin araçlarının meşru olarak tanınması gerektiği iddiasında olması ve hareketin amaçlarının geniş bir topluluk için bağlayıcı bir halde olması o hareketin siyasal bir sosyal hareket olarak algılanabilmesi için gereklidir. Offe, eski ve yeni hareketleri, aktörleri, değerleri ve hareket biçimleri açısından aşağıdaki gibi karşılaştırmaktadır:

	ESKİ PARADİGMA	YENİ PARADİGMA
AKTÖRLER	Grup olarak hareket eden, gelir dağılımı çatışmasına dâhil sosyo ekonomik gruplar	Grup gibi davranmayan fakat belli temalar etrafında bir araya gelmiş topluluklar lehine hareket eden sosyo ekonomik gruplar
TEMALAR	Ekonomik büyüme ve dağılım; askeri ve toplumsal güvenlik, toplumsal kontrol	Barışın, çevrenin ve insan haklarının korunması
DEĞERLER	Özgürlük, tüketim güvenliği ve maddi ilerleme	Merkezi kontrolün karşısında kişisel özerklik ve kimlik
HAREKET BİÇİMLERİ	a) İçsel: temsil örgütlenmeler, büyük ölçekli temsil birlikleri b) Çoğulcu ya da korporatist çıkar aralığı, siyasal parti rekabeti ve çoğunluk oyu	a) İçsel: enformalite, düşük düzeyde dikay yatay farklılaşma b) Dışsal: negatif terimlerle formüle edilmiş teleplere dayanan protesto politikaları

(Tablo1: Kaynak: Offe, 1999: 67)

Yeni toplumsal hareket teorisyenleri, hareketlerin farklı farklı yapılanmalarına bakarak, yeni toplumsal hareketlerin nasıl birer kolektif davranışa dönüştüğünü kuramsal olarak analiz ederler. Özellikle bu teori Batı'da 1960'lardan itibaren toplumsal yapıda değişen toplumsal hareketleri makro düzeyde ekonomi ile ilişkilendirirken mikro düzeyde ise kimlik oluşumunu ve kişisel davranışların toplumsal hareketler üzerindeki etkisine odaklanmaktadır (Demiroğlu, 2014: 135). Bu yaklaşım genel olarak ortak eylemlerin farklılık gösteren biçimlerine, düzenlerine, desenlerine ve ayrıca bu eylemlerin politika, ideoloji ve kültüre dayanma tarzlarını da içermektedir. Ayrıca yeni toplumsal hareket kuramı toplumsal

hareketlerin ve ortak eylemlerin kaynakları olarak ırk, cinsiyet, sınıf gibi kimlik etkenlerini de göz önünde bulundurmaktadır.

1960'lı yıllarda Fransa'da yeni sosyal hareketlerin etkisi özellikle Paris Sosyal Bilimler Yüksek Okulunda Alain Touraine'nin öncülüğünde hissedilmeye başlamıştır. Bu hareketlerle beraber 20. yy başlarında yukarı da bahsedildiği üzere işçi hareketi artık merkezi rolünü kaybetmiş, sınıfsal ideojiler etrafında şekillenmeyen, kültürel içerikli hareketler öne geçmiştir. Bu kültürel hareketlere bakıldığında işçi hareketlerine göre dağınık ve heterojen bir yapıya sahip olduğu görülür ve işçi hareketindeki sabit merkez bu hareketlerde yoktur. Bu sebepten ötürü Touraine (Lelandais, 2009: 70), işçi hareketinin endüstriyel toplumda sahip olduğu merkezdeki sosyal hareket rolünün, artık post-endüstriyel toplumda kimler tarafından yürütüleceği sorusuna verilecek cevapta olduğu söyler.

Touraine ekolü her toplum tipi için tek bir merkezi sosyal hareket öngörür çünkü bu hareketlerin toplumu dönüştürme ve toplumun mevcut temellerini değiştirme amacı taşıdığını savunur. Bu nedenle bu tür hareketlerde kolektif bir eylemin sosyal hareket olabilmesi için ortaya çıkmış olduğu toplumu dönüştürme amacını taşıması gerekir. Ayrıca bu sosyal hareketin toplumun geniş kitlelerince desteklenmesi ya da büyük eylemler sergilemesi yeterli değildir. Bu yüzden Touraine ekolü, somut bir amaca yönelik olan ve sonuca ulaştıktan sonra sona erecek olan eylemleri sosyal hareket olarak görmez. Yeni sosyal hareketler teorisini bu özelliklerle tanımlayan Touraine (Lelandais, 2009: 69-70); Avrupa'da nükleer karşıtı ekolojik hareketlerin işçi hareketinin yerini alacağını da iddia eder.

Yeni sosyal hareketleri açıklayan teorilerden birisi Touraine ve Castells'in ortaya atmış olduğu aksiyon-kimlik eksenli hareket teorisidir. Bu tür hareketlerin kolektif olabilmeleri için öncelikle bir grup kimliği olması gerekir ve böylece kimlik, modern topluma karşı tepkisel bir hareket oluşturmaktadır. Toplumsal alanda, yeni kimlik arayışlarını körükleyen şey ise, sosyal ve kültürel değişimlerin kendisidir. Toplumsal süreç, bir insanın kim olduğunu belirler, bireysel kimlik, biyolojik miras ile kişilere geçerken aynı zamanda ve sosyal hayatın etkileşimi ile de değişip gelişmektedir. Böylece toplumsal süreçte insanın kim olduğunu belirlemeye başlar. Toplumsal etkileşim sayesinde etkilenen bireysel kimlikte bir takım değişik rollere adapte olarak farklı biçimlere bürünmekte ve bizi, ötekilerin nasıl gördüğünü yorumlayarak tanımlamaktadır (Johnston ve diğerleri, 1999: 141-142) Kolektif kimlik, toplumsal aktörün de üzerinde, bireyselliğin göz ardı edildiği bireysel

katılımın ötesinde bir yapıdadır. Ayrıca kolektif kimlik paylaşılırken, bazı durumlar gereği onun kurallarına uymak zorunludur çünkü, bu bir hareketin ve örgütlenmenin bir biçimidir.

Touraine, değişen yeni toplumsal hareketlerin, değişen bir toplum yapısı içerisinde tanımlanmasının oldukça güç olduğunu belirtir ve toplumun verili bir yapı olmadığını sosyal çatışmalarla sürekli yenilenecek değiştiğini, yeniden üretilen bir yapı olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde gördüğü toplum yapısını Touraine, endüstri sonrası toplumu ifade ederek “programlı toplum” kavramı ile tanımlamaktadır. Burada Touraine, “programlı toplum” kavramıyla post-endüstriyel toplumu kastetmektedir.

Touraine, özel ve kamusal alanın sınırlarının bulanıklaştığı sivil toplum kavramından temellenen “Modernliğin Eleştirisi” adlı eserinde kavramlaştırmış olduğu “programlı toplum” tanımlamasıyla yeni bir toplumsal modele göndermede bulunmaktadır (Touraine, 2004: 267). Touraine’in programlanmış toplum olarak kavramsallaştırdığı sanayi sonrası toplumun temel kavramlarını, toplumsal aktör, aktörün görünürlüğü, kamusal-özel alan, kimlik ve kimliğin inşası gibi analiz araçları ile açıklamaktadır. Toplumun tarihsellik ve kültürel modeller üzerinden üreten aktörler Touraine’e göre, kendi kişisel tarihselliklerini de yaşayarak, öncelikle kendini üretmekte ve dönüştürmektedir (Göle, 2000: 47-48). Böylece kendini yaratan aktörler, aynı zamanda aktiviteler üzerinde kontrollere sahip olarak, düzenleyici ve örgütleyicidirler. Aktör öteki ile ilişkiye girdiğinde, sosyal hareketler yeniden tanımlanarak öteki tarafında kimliklerin inşa edildiği bir hale dönüşmektedir.

Toplumsal hareketin hem bir toplumsal çatışma hem de bir kültürel tasarı olduğunu öne süren Touraine, programlı toplumdaki “Kültürel malların kitlesele olarak üretim ve dağıtımının, sanayi toplumunda maddi malların sahip olduğu türden merkezi bir konuma yerleşmiş olduğu toplumdur.” diye bahsetmektedir (2004: 272). Programlı toplumu yeniden üreten sosyal hareketler, bu alanda varolmayı sürdürürken aynı zamanda temel kültürel varlıklar üzerindeki hâkimiyetini de bir taraftan değiştirmeye çalışan çatışmaları içermektedir. Bu nedenle Touraine, sosyal hareketleri programlanmış toplumu üreten olarak görür ve bu üretimi de devlet ile sivil toplum arasındaki çatışmaya değil de direk sivil toplumla ilişkilendirmektedir sonuçta bu durum sosyal hareketleri yeni yapan şeydir.

Touraine, bir bakışla deyişle toplumsal hareketleri, sosyal hayatta görülen kültürel alana yönelmiş kolektif davranışlar olarak tanımlar. Aynı zamanda

toplumsal bir hareketin ortaya çıkmasını toplumsal bir tepki olarak görmez, hareketin asıl ortaya çıkmasının sebebini, kültürel modeller ve tarihsellik üzerinden kontrol için savaşılan gruplar arasındaki çatışma olarak görmektedir (Touraine, 2004, 267). Yani bu durumda toplumsal hareket, bir yandan çatışma içerirken diğer yandan da kültürel bir tasarı halini almaktadır. Tourain'e göre, yeni toplumsal hareketler, sivil toplum vasıtası ile kamusal alanın dışında tutulan konu ve değerleri gündeme getirmektedir. Sivil toplum alanı ise aktörlerin, toplumsal normları, kimlikleri oluşturduğu alanı ifade etmektedir. Feminizm, ekoloji ve barış hareketleri gibi sosyal hareketler tarafından dile getirilen durumlar, özel ve kamusal alan arasındaki sınırların değişimini işaret etmektedir.

2.2.4. Süreklilik ve Kopuş Teorileri Bağlamında Eski Toplumsal Hareketlerden Yeni Toplumsal Hareketlere Geçiş

Toplumsal hareketleri tarihsel bir bağlamda ele almak gerekirse öncelikle bu hareketlerin modern bir toplum biçimine ait olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Öncelikli olarak toplumsal hareketlerin 19. yüzyıl sonlarında işçi hareketleri olarak başladığını kabul edebiliriz. Zamanla işçi hareketleri yerini milliyetçi hareketlere, kadın hareketlerine, gençlik, çevre ve barış hareketleri gibi toplumsal hareketlere bırakmıştır. Bazı sosyal bilim araştırmacıları köylü ayaklanmaları ve bu tarzdaki hareketleri toplumsal hareket olarak ele alırlar fakat bunlar siyasetten önceki bir dönemi içerisine alır ve toplumsal hareket kavramı köylü hareketlerine göre daha geniş çaplı, daha kalabalık ve ideolojilerden etkilenmiştir.

1960'lardan günümüze baktığımızda toplumsal hareketler Batı toplumlarına ait bir olgu olarak kuramsal konulara kaynak olmuştur. Çağdaş batı toplumlarında sıklıkla görülen toplumsal hareketler, toplumsal değişimi sağlamakla beraber diğer toplumları da etkilemektedir. Bu sebepten ötürü toplumsal hareketlerin analiz edilmesi, karmaşık olan bu süreçlerin ve toplumsal değişimlerin anlaşılabilmesi açısından oldukça önemlidir (Crossley, 2002: 8-9).

Modernliğin ilk zamanlarında toplumsal hareketlere bakıldığı zaman ekonomik çıkarların ön planda olduğu göze çarpar. Bu tür hareketler genellikle tek

bir ortak sınıfın üyeleriyle harekete geçen ve iktidar odaklı, merkezi hareketleri kapsamaktadır. Modern döneme ait devrim niteliği taşıyan hareketlerin en bilineni ve en eskisi işçi hareketleridir, bu hareketler genellikle siyasi bir partinin ya da hareketin etkisi altında gelişen ve eski toplum tipine ve yeni sanayi tipine uyan hareketlerdir. Bu nedenle “eski toplumsal hareketler” olarak adlandırılmışlardır.

Genel itibariyle toplumsal hareketlere baktığımızda 1850’lerden itibaren ortaya çıkan eski sosyal hareketlerin muhalefetlerinin “sürekli” olduğu bilinir ve bu muhalefet ilk önceleri çoğu kez gizli kalmıştır. Bu nedenle de eski sosyal hareketlerin, baskının arttığı, beklentilerin boşa çıktığı ya da yönetici gücün problemli olduğu zamanlarda kendiliğinden ortaya çıktığı düşünülmektedir. Eski sosyal hareketlerin bu ortaya çıkış nedeni sosyal bilimlerden ele alındığında, toplumsal hareketliliği yalnızca kriz, bunalım ve yapısal gerginlik dönemleri ile bağdaştırarak çözümlemesine neden olmuştur (Çayır, 1999: 16-17). Eski sosyal hareketlerin ilk temsilcisi olarak sınıf temelli hareketler, kapitalist sistemin neden olduğu sınıfsal çelişki ve eşitsizliklerin yok edilmesi üzerine odaklanmaktadır. Sınıfsal olarak ortaya çıkan bu hareketler emek temelli bir sisteme ulaşmayı amaç edinir. Milliyetçi söylemlerden beslenen ulusalcı hareketler vatandaşlık üzerinden de mücadele verirken aynı zamanda emperyalist ve sömürgeci devletlere karşı da iktisadi ve siyasi özgürlüklerini amaçlayarak hareket ederler. Sınıf ve ulusalcı hareketlerin eski sosyal hareketler olarak görülmesi bu hareketlerin toplumsal yapıya da sistemde toptan bir değişimi hedeflemelerine dayanmaktadır (Yenal ve Kırılı, 2005: 11). Dolayısıyla her iki yaklaşım da iktidara ve iktidarın üretilme biçimlerine karşı gelmektedirler. Bu nedenle modernliğin ilk zamanlarında ekonomik çıkarlar etrafında hem fikir olan hareketler tek bir sosyal sınıftan oluşmakta ve siyasal gücü ele geçirme odaklı oluşmaktadır. Bu hareketleri gerçekleştiren aktörler ise işçilerdir. Hatta işçiler burada aktör olmaktan ziyade bu hareketleri tarihsel bir zorunluluk olarak yerine getiren bir figür gibi görülmektedirler.

1930’lardan itibaren yükselişe geçen işçi hareketleri sosyal bir olgu olarak ele alınmış ve “sosyal hareketler sosyolojisi” olarak akademik literatürde yerini almaya başlamıştır. Bu alandaki çalışmalar genelde işçi hareketini ele alan sosyalist düşünürler tarafından analiz edilmiştir. Özellikle Karl Marx’ın sosyal sınıflar ve çatışmalar üzerine kurmuş olduğu teoriler buna referans olmaktadır. Marksist yaklaşıma göre sosyal hareketlerin amacı işçi sınıfının egemenliğinin burjuvazi egemenliğine karşı kurulmasına dayanmaktadır.

Yeni olan toplumsal hareketler ise sınıf mücadelesinin gerilemesiyle yükselişe geçmiş ve sınıf mücadelesinin yerini dolduran hareketler olarak siyasal sahneye çıkmıştır. Tarihsel olarak değerlendirildiğinde sınıf hareketi toplumsal hareketlerin şekillendiği merkezdir fakat sınıf merkezli hareketler giderek gerilerken, yeni kolektif biçimlerini ortaya çıkarmış ve bu yeni kolektif biçimlerin birden çok merkezi olmasına neden olmuştur. Sınıf hareketinin yükselmesiyle beraber bu kolektif hareketler bir noktada ya kendilerini tanımlamayı başarırlar ya da sisteme entegre olarak mücadeleden uzaklaşırlarken aynı zamanda da toplumsal dönüşüm fikrinden sapmaktadırlar. Toplumsal hareketlerin sınıf hareketlerinden bu şekilde etkilendiği söylenebilir ve sınıf hareketi devrimci nitelikte güçlü iken, yenilgi dönemlerinde ise toplumsal hareketler güç kazanmaktadır. Bu noktada önemli olan sınıf hareketi ve toplumsal hareketin birlikte iktidara karşı mücadele edebilme imkânını gerçekleştirebilmesidir. Bu nedenle Çoban'a (2009: 26) göre de önemli olan bu her iki mücadelenin de dünyayı değiştirebilecek ve bir ütopyayı gerçekleştirebilecek hareketler olarak kurgulanması gerekliliğidir.

Elbette eski ve yeni toplumsal hareketleri birbirinden ayıran yapısal farklılıklar mevcuttur. Yapısal farklılaşmanın temeli ise her iki hareketinde farklı tipteki toplumun içinden çıkan hareketler olmasına bağlıdır. Bu nedenle toplumsal hareketler bazı teorisyenler tarafından farklı ölçütlere göre sınıflandırılmıştır. Bu hareketleri kültürel ve siyasal olarak ayıran teorisyenler genelde kültürel olanın eski hareketlere göre bir kopuş içerisinde olduklarını öne sürerler. Sınıf temelinde gelişmeyen bu kültürel değerlerle özdeş olan yeni hareketler farklı ideoloji ve değerler noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle yeni hareketlerin eski hareketlerden kopuş olarak değerlendirenler, Touraine, Melucci, Habermas, Laclau ve Mouffe gibi düşünürlerdir. Yeni toplumsal hareketleri süreklilik teorileri bağlamında ele alan teorisyenler ise bu yeni hareketleri siyasal bir versiyon olarak değerlendirirler. Kapitalizmi toplumsal bir bütün olarak gören bu teorisyenler yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı ile kapitalizmin arasındaki ilişkiye odaklanırlar. Bu nedenle yeni toplumsal hareketleri bir kopuş perspektifinden değil de süreklilik açısından değerlendirirler. Sürekliliği savunan teorisyenler; Offe, Wallerstein ve R. Williams'dır.

Yeni toplumsal hareketleri süreklilik ilişkisi içerisinde ele alan Offe'a (Coşkun, 2006: 74) göre, bu hareketler orta sınıflı bir tabana yayılmaktadır. Eğitimli ve ekonomik güveni olan orta sınıf ile iş piyasasının gerilerinde kalmış eski orta sınıf

üyeleri ve işsizler, üniversite öğrencileri, ev kadınları gibi gruplarla eklenerek yeni hareketin biçimini oluşturmaya çalışır. Yeni hareketin gövdesini oluşturan bu orta sınıf kendilerini kültürel kodlarla ortaya koyamayan bir yapıda bütünleşir. Ayrıca Offe'a göre eşitlik katılım, özgürlük ve barış gibi söylemler yeni değildir. Aksine bu hareketler işçi sınıfı ve burjuvazi arasındaki mücadeleden kaynaklanan kavramlardır. Bu nedenle bu hareketler postmodern değil post-materyalist bir yapıya sahiptir.

Benzer bir düşünceden yola çıkan Wallerstein, üretim ile üretim dışı olan arasındaki bağa dikkat çekerek; kapitalizmin hedefinin değeri artırmak olduğunu bu nedenle de çalışan işgücünü arttırmaya odaklı düşündüğünü belirtir. Çalışan kitlenin çoğalmasıyla emeğin değerinin azalması ters orantılı bir ilişkidir. Bu nedenle kapitalizm belli bir tabakalaşma sunar ve sonuçta cinsiyetçilik, ırkçılık, azınlık, etnisite gibi ayrımları üretmektedir (Wallerstein, Balibar, 1993). Ortaya çıkan bu ayrım, eşitlikçi olmayan bir yapıyı besleyecek sonuçta da sisteme karşıt olan hareketler ortaya çıkacaktır. Bu ayrımlara karşı mücadele veren gruplar temelde kapitalizme karşı bir direnç ortaya koymuş olacaktır. Bu nedenle kapitalizm ile yeni toplumsal hareketler arasında sıkı bir ilişki kurulduğunu öne süren teorisyenler bu hareketleri bir süreklilik olarak değerlendirirler.

Farklı ideoloji ve değerler etrafında birleşen yeni toplumsal hareketler, çevresel, sosyal, kimliksel gibi durumlar aracılığıyla ortaya çıkmakta ve demokratik yeni bir platformun da öne çıkmasında öncü bir rol üstlenmektedir. Birbirlerinden farklı kitlelerin bir araya gelmesini de sağlayan bu yeni sosyal hareketler, başka bir dünyanın mümkün olacağını vurgulayan bir sloganla yola çıkarlar.

1968' de ortaya çıkan eylemler ve öğrenci hareketleri ile beraber sosyal hareketler bir değişim sürecine girmiştir ve 1968 hareketinin etkileri marksist teorilerin etkisinin azaldığını göstermektedir. Bu hareketlerdeki değişim Fransa'da özellikle Alain Touraine ve diğer sosyal bilimcilerin dikkatlerini çeker. Touraine, yaptığı analizlerde artık işçi hareketlerinin sona erdiğini ve sosyal hareketlerin toplumu dönüştürme ve yeni düzen kurmak gibi hedeflerinin olmadığını öne sürer. Artık işçi hareketi merkezdeki rolünü kaybederek yerini "yeni sosyal hareketler" e bırakmıştır (Lelandais, 2009: 65). Bu yeni sosyal hareketler, endüstriyel toplumdan post-endüstriyel topluma geçişle beraber ortaya çıkmış ve beraberinde kültürel, kimliksel özellikleri de getirmiştir. Amaçları ve farklı biraraya geliş biçimleriyle değişik gündemler yaratan bu hareketler batılı demokrasilerin içinden doğsada

siyasal ve toplumsal bir düzene karşın bir meydan okuma olarak görülmektedir. Bu meydan okuma mücadelesi siyasi süreci etkileyerek, farklı talepleri içeren yeni hareketlerle beraber, toplumsal çatışmanın ekonomik alandan çıkarak kültürel bir biçime dönüşmesine sebep olmaktadır. Böylece eski hareketlerden bir kopuş noktasına gelmiş, kültürel biçime dönüşen bir hareketlilik yaşanmaktadır.

Touraine post-endüstriyel toplumların tahakkümünü artık bilgiye dayalı ve sembollerini kullanarak gerçekleştirdiğini, eskisi gibi endüstriyel toplumlarda olduğu üzere yalnızca baskıyı maddi üretim aracılığıyla kurmadığını belirtir. Bu nedenle endüstriyel toplumun işçi sınıfı hareketi artık post-endüstriyel toplumlarda öğrenci, feminist, barış, vb. hareketlere doğru evrilerek çatışma noktasını da değiştirmiştir. Kültürü çatışma merkezine alan bu yeni sosyal hareketler, toplumsal ve kültürel yaşantının sağlık, cinsellik, yaşam, ölüm, iletişim vb. gibi konularını ele alarak siyasetten kopma noktasına gelir bu nedenle bu hareketlerin devleti ele geçirip dönüştürme gibi idealleri yoktur (Touraine, 1985: 778). Sonuçta Touraine, bu yeni sosyal hareketliliğin her şeyi siyasi olarak görmediğini ve siyasal dışı bir kamusal alan istediklerini öne sürer bu nedenle bu hareketler siyasi sistemle olan ilişkilerini en aza indirmişlerdir. Buna bağlı olarak bireysel hak talepleri ve demokrasi anlayışı daha fazla öne çıkmış ve devrimsel nitelikli anlayış geride kalmıştır. Bu durumu “toplumsal hareketler ile devrimci eylem arasında giderek artan bir mesafe” olarak tanımlayan Touraine’e göre, işçi sınıfı hareketinin gereksiz olduğuna değil endüstriyel toplumdaki konumunun değiştiğine vurgu yapmaktadır (Touraine, 1988:152).

Melucci ise yeni toplumsal hareket kavramını farklı bir yaklaşımla ele alır, iktidarın kaynağını bilgi temelli bir yapının oluşturduğunu ve bu yapı nedeniyle tüm çatışmaların “*bilgi üretme kapasitesi*” ile bağlantılı olduğunu öne sürer. Böylece yeni toplumsal hareketler, kendilerini siyasi eylemlerle değilde “*bilgi ve toplumsal pratikler üzerinden şekillendiren kodlara*” karşı çıkarak varlıklarını gösterirler (Melucci, 1996: 8). Sonuçta yeni toplumsal hareketler güçlerini siyasi eylemlerden almanın aksine, yeni yaşayış tarzlarından, dilden, yeni kültürel kodlardan, kısacası siyasi olmayan anlamlardan alarak ve farklı bi şekilde bu anlamları üreterek yola koyulmayı hedeflemektedirler.

Yeni toplumsal hareketlerin ortaya atmış olduğu farklılık söylemleri, eşitlik ve katılımcı demokrasi anlayışı ile yoğunlaşan birçok talebi de beraberinde getirmektedir. Yeni sosyal hareketlerin fiziksel alanına, hareket alanı veya beden,

sağlık ve cinsel kimlik gibi yaşam alanları ile ilgili komşuluk, şehir ve fiziksel çevre kültürel, etnik ve ulusal miras ve fiziki hayat koşulları gibi genelde insanlığın devamı gibi konular böylece dahil olmaktadır (Offe, 1999: 63). Bu nedenle yeni sosyal hareketlere baktığımızda bu hareketlerde meydana gelen çatışma yalnızca üretim araçlarının yönetimi, tüketim güvenliği ya da refahın paylaşımı konusunda birleşmez bununla beraber eğitim, kültürel kimlikler, azınlık hakkı, farklılıkların tanınması vb. konularda da gündeme gelmektedir. Bu yeni sosyalliklerin kentsel ve mekânsal alanlarını öne çıkaran Castells (2006: 99-100), bu hareketlerin paylaştığı kimliğin ne olduğunun aynı zamanda hareket karşıtının ve toplumsal amacın ne olduğunun da önemine dikkat çeker. Ortak kimliğe sahip olan çatışmacı sosyal hareket, çatıştığı yapıya karşı alternatif bir model oluşturmaktadır. Castells' in de dediği gibi, kapitalist kent yaşamının yeni hareketlere bir platform hazırlaması, farklı hareketlerin birbirlerini beslemesi sonucunu doğurur, böylece farklı toplumsal talepler de bu platformda yer almış olacaktır.

Laclau ve Mouffe'un toplumsal hareketlere ele alışına baktığımızda İkinci Dünya Savaşından sonra “*yeni hegemonik formasyona*” karşılık gelişen hareketler olarak değerlendirildiği görülür. Bu sürecin sonucunda ortaya çıkan toplum yapısını ise metalaşmış ilişkiler olarak tanımlarlar. Yani kapitalist olarak işleyen üretim ilişkileri sonucunda bu anlayış toplumsal ilişkilere de yansımıştır. Sonuçta metalaşan toplumsal ilişkiler, devletin genişlemesiyle devam etmiş ve bir müdahale ihtiyacı doğurmuştur. Bu nedenle artan müdahale ile gelen büroksi beraberinde bir çatışmayı getirmiştir. Aynı zamanda paralel olarak artan medya müdahaleside bu duruma eklenerek, yaygınlaşan bir kitle kültürüne ve medyanın homojenleştirici etkisine de bir tepki oluşturmuştur bu da yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kapitalizm karşıtı mücadelenin ortaya çıkardığı işçi sınıfı mücadelesi ile kapitalist karşıtı diğer toplumsal hareketlerin oluşturduğu dışsallık toplumsal alanın o dönemde iki bölüme ayrılmasına neden olmuştur ve işçi sınıfı bu ayrılımda kapitalizme karşıt cemaat anlayışı bir mücadeleyi temsil ederken, diğer taraftan toplumsal temelleri zayıf olan kapitalizm karşıtı hareketler ise sanayi düzenine karşı harekete geçmişlerdi. Laclau ve Mouffe'a göre bu işçi sınıfı mücadelesi, “sınıf” ın ayrıcalıklı statüsüne dayanan bir söylemin devam ettiğini sergileyen nedenlerle “*yeni antagonizmalar*” dan ayrı tutulan farklı mücadeleleri yalnızca üretim ilişkileri düzeyinde biraraya getiren bir durum olarak ortaya çıkar. Sınıfa ilişkin

düşünceleriyle Laclau ve Mouffe yeni toplumsal hareketlerin “sınıf” karşıtı hareketler olarak anlaşılmasını önlemek için doyurucu bulmadıkları “yeni toplumsal hareketler”i birbirinden farklı mücadeleleri bir araya toplamanın dışında yeni toplumsal hareketlerde asıl oluşturduğu kilit noktayı, bu hareketleri sınıf kategorisine karşıt bir şekilde keyfi olarak bütünleştirmekte değil, toplumsal çatışmaların giderek daha çok sayıda ilişkiye hızla dağılarak eklemelenmesinde oynadıkları rol olarak belirtirler (Laclau ve Mouffe, 2008: 244-246).

Görüldüğü üzere Laclau ve Mouffe’a göre henüz kapitalist ilişkilerden kurtulmuş olan hiçbir bireysel ya da kolektif hayat alanı yoktur ve bununla mücadele eden yeni toplumsal hareketlerde “olumlu özgürlükler” olarak tanımlanabilirler. Yeni toplumsal hareketlerin direniş biçimleri sonucunda ortaya çıkan özgürlükler “sosyal devlet”i ortaya çıkarmaktadır ve egemen ortak duyuyu da beraberinde dönüştürmeye zorunlu kılmaktadır. Yurttaşlara artık sosyal haklar tanınabildiğinden ve sosyal devletinde ortaya çıkmasıyla eşdeğer olarak yurttaşlık nosyonu da kendisini dönüştürür ve “özgürlük”, “adalet”, “hakkaniyet”, “eşitlik” gibi kavramlar yeniden tanımlanmaktadır böylece liberal demokratik söylemde bir şekilde dönüşmektedir.

Toparlayacak olursak kopuş teorileri ve süreklilik teorileri üzerinden değerlendirildiğinde yeni toplumsal hareketlerin teması itibariyle eski hareketlerden farklı olduğu görülmektedir. Eski hareketler içerisinde öne çıkan işçi hareketleri ekonomik tabanlı bir hareket olarak görülürken yeni hareketler insan hakları, barış, kadın hakları, yeşil hareket, eşcinsel haklar vb. gibi konular etrafında çeşitlilik göstermektedir. Bu nedenle orta sınıf temelinde hareketliliği görülen bu yapı aktörler açısından da eski hareketlerden ayrılmaktadır. Aynı zamanda merkezsiz olarak örgütlenen ve hiyerarşik olmayan bu hareketler kendileri kimliksel ve kültürel açıdan varederler, eski hareketler ise daha çok emek-sermaye ilişkisi içerisinde çıkan bireysel, maddi tüketim odaklı olarak meydana gelmiştir. Elbette bu hareketler birbirinden tamamen bağımsız birbirinin zıttı değildir. Çoğu zaman bir kopuş gibi görülen yeni hareketler konusu itibariyle bir sürekliliği de içerebilmektedir.

2.2.5. Yeni Toplumsal Hareketlerin Yeniliği

Modern dönem kapitalizminin dönüşümüyle, fabrika temeli üzerine kurulu bir yaşam alanından, toplumun artık bir fabrikaya dönüştüğü bir hayata geçilmesiyle beraber toplumsal ilişkilerinde seyri değişmiş ilişkilerde bir fabrika sürecine girmiştir. Fabrika işçisinin yerini toplumsal işçinin almasıyla beraber emek ve sermaye çatışması temelinde gelişen ve belli bir sınıfsal özneye ait mücadeleler etkisini kaybederek merkezî bir şekilde tüm öznelliklerin sınıfsızlaştırma politikası kapsamında biraraya gelmesiyle işleyen toplumsal bir süreç başlamaktadır.

Toplumsal hareketlerin sistem karşısındaki konumlanışı özellikle 1968 hareketlerinin etkisiyle değişmiş, bu hareketler sisteme karşı bir devrimi gerçekleştirmek amacıyla demokratik değerlerin gelişmesini isteyen bir yapıya doğru kaymıştır. Çoğulculuk ve yurttaşlık anlayışından yola çıkan hareketler devrimci bir nitelikte olmasalar dahi siyasalın dönüşmesi üzerine önemli mücadelelerde bulunurlar. “Kişisel olan politiktir” anlayışından yola çıktığımızda modern hayatın dışlamış olduğu bütün kimliklerin kendilerini görünür kılma amacıyla ve yeni haklar alanını genişletme isteğiyle, yeni bir yaşam alanı inşa etme politikalarıyla, yeni sosyal hareketin modern dönemden farklılaşan bir tarafını oluşturduğunu görürüz. Yeni toplumsal hareketler ise 1970’li yıllarda yükselişe geçen ekoloji, feminizm, barış, nükleer enerji karşıtı, azınlık ve yerel özerklik hareketlerini kapsamaktadır. Yeni toplumsal hareketler kavramındaki “yeni” sıfatı, bu tür hareketlerin amaçlarını ve amaçlarına ilişkin göstermiş olduğu mücadeleleri ifade etmektedir. Yenilik kavramı aynı zamanda liberalizmin baskıcı çıkar grubundan ve sınıf eksenli hareketten bir ayrımı da işaret etmektedir.

Demokrasinin toplumsal yaşamın her alana yerleşmesini ve siyasal kurumların değişimini içeren mücadelelerle yola çıkan toplumsal hareketler Nalçaoğluna göre, toptan projeleri içermemekte aksine görece daha kısmî bir hedefle ilerleyen daha tikelci daha yerel özellikleri taşımaktadır. Eski toplumsal hareketlerin bir ekonomik kapsam içerisinde ele alındığı, burjuva, proletarya şeklinde sınıflandığı bir toplumsal ortam mevcuttu. Çünkü Avrupa’nın ikinci dünya savaşı dönemindeki konumu ve sonrası itibarıyla devlet politikaları maddi doyum temelliydi. Bu doyum sonrası bireylerin boş zamana sahip olmasıyla toplumsal alanda bir takım değişimleri

getirmiştir. Farklı yaşam biçimleri yeni bir orta sınıfı doğurmuş, feminizm, çevre, barış, vb. gibi hareketler de kamusal yaşamı dönüştürme eğilimine girmişlerdir (Nalçaoğlu, 1990: 66).

Böylece yeni sosyal hareketlerin yeni orta sınıf katmanında yer bulduğu görülmektedir. İşçi sınıfı hareketinden farkı olarak sınıfsızlık söylemiyle toplumsal alanda mücadele eden yeni sosyal hareket aktivistlerinin, modern dönemdeki hareketleri eyleyen aktörlere göre yüksek eğitilmiş, ekonomik güvene sahip, hizmet sektöründe çalışıyor olmaları da onları farklı kılmaktadır. Orta sınıfı tanımlayan bu bireylerin dışında toplumun diğer tabakalarında da ittifaklar kurulduğu görülmektedir. Bu gruplar arasında en önemli olanlar kenarda kalmış ya da varlıksız gruplar bir de eski orta sınıf unsurlarıdır. Offe'un (1985) bu noktada varlıksız gruplar olarak ele aldığı kişiler, doğrudan emek piyasasında yer almayan esnek sosyal bir kategoriye sahip olanlardır. Orta sınıf ev kadınları, lise üniversite öğrencileri, emekliler, işsiz ya da marjinal işlerde çalışan gençler bu grupta yer almaktadır. Çünkü bu bireylerin herhangi bir yükselme fırsatının olmayışı onları kapana kısıtır ve kurumların patriyarkal ve bürokratik yapısı karşısında başkaldırmayı getirir. Ayrıca kenarda kalan bireyler de politik aktivitelere oldukça önemli miktarda zamanda ayırabilmektedir. Bu sayede orta sınıf profesyonelleriyle paylaştıkları bir özelliği, alanı hatta çerçeveyi oluşturur (Çayır, 1999: 63).

Devrimi hedefleyen modern dönem hareketlerinden farklı olarak karşımıza çıkan yeni sosyal hareketlerin bir direniş hareketi içermesi onu yeni kılan bir özelliğini oluşturur. Yani hedefi iktidarı ele geçirmek değil siyasal özneleri hareketlendirmek, demokratik siyasal dönüşümü gerçekleştirmektir. Farklılık kavramını ön plana çıkaran yeni sosyal hareketler, eylemi bireysel ve kolektif kimliklerin bir karışımı olarak görmeleri, şiddet yerine uzlaşma eğiliminde olmaları ve esnek bir merkezi yapıya sahip olmaları ile eski hareketlerden ayrılırlar. Fakat örgütlenme sebeplerini tek bir problem etrafında çevreleyen bireyselliğin ön planda olmasını sağlayan yeni sosyal hareketleri Çoban (2009:176), örgütlenmenin ciddiyetini azalttığı konusunda eleştirir ve bu noktada yeni sosyal hareketlerin amaçları ile iktidarı ele geçirmek amacıyla olan hareketleri ayırmak gerektiğine dikkat çeker. Çünkü yeni sosyal hareketler küreselleşmeyi eleştirerek cinsiyete, yaşa, etnik gruba, ulusa, dine dayalı kimliklerin onaylanmasını, ulus-devletin yeniden kurgulanmasını ister. Aynı zamanda bu hareketler, çevre, toplumsal cinsiyet, iletişim, yerel ve ulus üstü mekân ile etnik kimlikle alakalı hem bireyleri hemde kolektif

yapıları içine alan bir vatandaşlık anlayışının siyasal hayata yerleşmesini hedefler.

Touraine'e göre ise yeni sosyal hareketlerin yeniliği, kendilerini devlet gücünü kontrol etme isteğinden ayrıştığı noktada ortaya koymaktadır ve sivil ilişkileri dönüştürme isteğiyle bu durum yer değiştirir. Modern sosyal hareketler, toplumsal, siyasal alanı cemaat anlayışı içerisinde dönüştürmeye çalışırken, yeni sosyal hareketler ise farklılaşmadan yola çıkarak toplumsal alanın özerkliğini savunmaktadır. Politik olan özneler dönüşümü gerçekleştirmek için siyasi parti ya da sendikalarla örgütlenmek yerine kamuoyunun ve medyanın desteğini alan bir örgütlenme içerisine girerler. Profesyonel bir örgütlenme amaçlayan sosyal hareketler girişimlerini gerçekleştirirken daha yerel olana yönelerek, ilişkilerini genellikle gazete, radyo ve internet aracılığıyla gerçekleştirirler. Yerel ve küresel olan arasındaki etkileşim ve gerilim ile bir bağ kurmayı amaç edinen yeni sosyal hareketler, sorundan ve ihtiyaçlardan temellenerek, "eylemde birlik, yerelde özerklik" noktasından hareketle network, forumlar, koalisyonlar ve cephelerde yer almaktadır. Bu hareketlerin insanların umut ettikleri gibi uğrunda mücadele verdikleri şeylerin yeterli taraftar bulması ve kolektif eylemlerin ortaya çıkabilmesi için siyasi bir hedef doğrultusunda insanları bir araya getirebilecek ortak kimlik ve birliktelik hissiyatının oluşması, aynı zamanda da bu uğurda verilecek mücadelenin sonuç getireceğine dair bir anlayışın yerleşmesi gerekmektedir (Yenal ve Kırılı, 2005: 15).

Sonuç olarak yeni toplumsal hareketler yeni toplumsal değerlerle ve kültürel hedeflerle eşitsizliği gidermek, demokratik unsurların siyasal yaşama tamamiyle geçmesini arzulayan bir amaçla, bireysel özgürlük ve marjinal kimliklerin ön planda olduğu bir toplumsal yapı oluşturmaya çalışır. Bu nedenle yeni toplumsal hareketler noktasında kimlik politikaları önemli bir konuma sahipken aynı zamanda bu hareketler sivil toplum içerisinde gelişip güçlenmeyi isteyen hareketlerdir. Laclau ve Mouffe da bu noktada yeni toplumsal hareketlerin daha çok kültürel hedefleri, eşitsizliği giderme, sivil toplumda özerklik gibi amaçlarının mevcut olduğunu belirtir ve bu nedenle yeni toplumsal hareketler tabiiyet ilişkilerini sorgulayan hareketler olarak tanımlarlar. Bu nedenle onları eski olan hareketlerden ayıran bir nokta da bu olmaktadır. Direnen özneler aynı zamanda yalnızca sistemi değil sistem içerisindeki konumlarını sorgulamaktadırlar böylece Giles Deleuze'ün dediği gibi "*direnmek, yaratmaktır*" anlayışından hareketle yeni direniş politikaları bir şimdiki zaman politikası altındadır ve buradaki sorun "*tehlike altındaki hayat tarzlarının nasıl savunulacağı*

ya da yeni tarzlarının pratiğe nasıl aktarılacağıdır. Kısacası yeni çatışmalar bölüşüm probleminde kaynaklanmamakta, hayatın grameri konusunda yoğunlaşmaktadır (Çayır, 1999: 18).” Aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere yeni toplumsal hareketlerin yeniliği noktasında kritik olan şey aktörler ve bunların kimlik mücadelelerinin oluşturduğu farklı versiyonlardır. Bu mücadelelerin oluşturmuş olduğu çatışma ortamında nasıl bir politik duruş sergiledikleri ise kimlik politikaları kısmında detaylıca ele alınacaktır.

2.2.6. Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri ve Kimlik Politikaları

Özne konusunu ele aldığımız paragraflara baktığımızda postmodern dönemle beraber öznenin nasıl bireye dönüştüğü aktarılarak bu noktada postmodern bireyin, modern öznenin yerine geçen, merkezsiz ve bütüncül bir kimliği olmayan, esnek bir hâle dönüştüğünden bahsedilmişti. Çünkü postmodern dünya da artık özneye yer yoktur ve birey, modernitenin özneye yüklediği özelliklerin aksine, tek bir biçim ve kişiliğe indirgenmeyecek, bütüncül anlayışı reddederek, merkezsiz bir anlayışla modern öznenin önüne geçmektedir. Postmoderniteye göre birey, farklılığı, kendine özgüllüğü, belirsizliği, çeşitliliği, karmaşıklığı ve bölünmüşlüğü ile tanımlanmaktadır. Böylece postmodern kimliğin inşası, modernitenin sunmuş olduğu kimlik anlayışının dışında gelişerek çoğulculuğu ve çok kimlikli olma hâlini ön planda tutmaktadır. Sonuçta modern öznenin parçalanarak bireye dönüşmesiyle ortaya çıkan çok kimlikli postmodern birey, bütünsel olmayan ve evrenselliği kendisinde aramayan eklektik bir yapıda karşımıza çıkmaktadır.

Öznenin ölümünü gururla ilan eden postmodern düşünce, Laclau'nun da dile getirmiş olduğu gibidir; *“öznenin ölümü, içindeki zehri kusuyor bu da bize ikinci kez ölme ihtimalini gösteriyor.”* Yani bu durumda özne kendi küllerinden, kendi ölümünden yeniden doğarak, gücünü tabi olduğu kısıtlardan alan somut faniliklerin çoğalışı olarak göstermektedir (Laclau, 2015: 75). Dolayısıyla bu çoğalış çok kimlikli olma hâline bürünen öznelere bir aradalığı meselesini ön plana çıkarmaktadır. Tezin bu bölümünde tartışmaya açtığımız nokta, çoklu kimlikler ve bu kimliklerin bir aradalığı üzerinden yeni toplumsal hareketlerle olan etkileşimi noktasına değinmektedir. Bu nedenle öncelikle kimlik meselesine bir açıklama getirmek yerinde olacaktır. Kimlik kavramının, kolektif aidiyetlerden başka arzularımız, hayallerimiz,

kendimizi tasavvur etme, yaşama ilişki kurma, tanınma biçimimiz gibi hayattaki duruşumuzu gösteren bir takım niteliklerin toplamı olarak ifade edildiğini görürüz (Yanık, 2013: 226). Sosyolojik açıdan bakıldığında bir takım teorik bölünmelerin, karşıtlıkların neredeyse çoğu bu kavram üzerinden şekillenmektedir. Özellikle siyaset bilimi içerisinde kimlik kavramı önemli bir yer işgal etmektedir. Kimlik kavramını genel anlamda düşünülürse, insanların kendilerini ait hissettikleri, kimliklerini özgürce ifade etmesinden doğan bir “kültürel zenginlik ortamı” olarak açıklanabilir. Çoğulcu bir yapıya sahip olamayan ülkelerde bu tarz bir kimlik kavramının gelişme imkânının olduğu söylenemez. İki tür kimlikten bahsedebiliriz; ilki bireyin doğduğu andan itibaren kazandığı ve kendi müdahalesi dışında edindiği cinsiyet, sahip olduğu aile, sosyal sınıf gibi kimlikleri içerirken diğeri ise, bireyi birey yapan ve kişinin özgür iradesiyle elde ettiği öğrenim durumu, dünya görüşü, cinsel yönelimi, mesleği gibi özellikleri kapsamaktadır (Suvari, 2005: 283).

Modern kimliğe baktığımızda, insanın mesleği ailevi konumu, kamusal alandaki işlevini kapsarken, postmodern kimlik ise görünüşler, imajlar ve tüketime dayanan boş zaman faaliyetlerini kapsamaktadır. Postmodern kimlik, rol yapmak ve imaj oluşturmak amacıyla, sahnede oyun karakterlerini oynar gibi teatral biçimde var olurken, modern kimlik, kişinin kim olduğunu mesleki, ailevi ve politik özdeşleşmeler ile gösteren özellikleri kapsayan bir yapı olarak ifade edilmektedir (Kellner, 2001: 207). Postmodern kimliğin değişken ve karmaşık bir yapıya doğru evrilmesi, onun önceki konumunu sorgulayarak parçalanmasını sağlamış ve yeniden üretim sürecine girmesine sebep olmuştur. Bütüncül yapıdan uzaklaşan özne, kendi kendini nasıl algıladığını sorgulayarak sonuçta kimliğini yeniden üretebileceğine dair bir inanç geliştirmektedir. Çünkü bu noktada benlik kişinin kendini algılama biçimidir ve kişinin kendini nasıl gördüğü, kendine dair değerlendirmelerinin neler olduğunu tanımlamaktır (Odabaşı ve Barış, 2002). Kimliğin parçalanmış yapısı, özgüllüğü, çelişkili oluşu onun yeniden kurulabilen ve dönüşümlere açık olmasını gerektirmiştir. Kellner’e göre de öyledir, öznelerde kimlikler parçalanarak değişken bir zemine oturmuş, farklı ve alışılmadık, sürekli bir dramatik değişmelere doğru yol almaktadır. Postmodernitenin getirmiş olduğu bu durum kimliğin verili olmadığını, çoklu bir biçimde kodlandığını, inşa edildiğini ve sonuçta temel, ahlaki ve psikolojik özelliklerinden ziyade bizlere bir seçim sonucu oluşturulan, tarz ve davranış meselesine dayandığını göstermektedir. Kimliğin bu yaklaşımına göre insan, yaşamını istediği yönde değiştirebilir ve sonucunda kimlikler yeniden yeniden

kurulabilirler. Sonuçta çok parçalı özne her açıdan özgür bir şekilde kendini dilediği gibi üretebilmektedir (Kellner, 2001: 205- 208).

Özne çoğu zaman farklı zamanlarda farklı kimlikler üstlendiğinden dolayı uyumlu bir benlik etrafında birleşmez ve ayrıca postmodern özne hem iç hayatında hem de dışarıda belli bir sınır olmaksızın sürekli akışkan bir haldedir. Böylece içimizde çelişen, değişik yönlerde kaymakta olan birden fazla kimlik barınmaktadır bu durumu “çok kimliklilik” olarak adlandırabiliriz. Postmodern insanın özdeşleştiği roller aslında önemsizdir, çünkü rol önce o rolün içine girecek birini aramaktadır. Bu nedenle postmodern kimliği Funk; “*özgür ve spontane bir ben vurgusuyla kurduğum ve ürettiğim şeyin ta kendisiyim; öyle ki şimdi böyleyim, ama daha sonra farklı olabilir ve kendimi farklı bir biçimde yaşarım* (2006: 62-63).” şeklinde ifade eder. Buradan çıkan anlamla beraber postmodernitenin getirmiş olduğu bu çok kimliklilik hâli, toplumsal yaşamın hızla farklılaşarak değişmesi ve karmaşıklaşması sonucunda, kırılğan, değişken ve çok katmanlı bir yapıya sahip olarak karşımıza çıkar. İletişim teknolojilerinin gelişmesiyle beraber zaman ve mekân tanımlamalarının da dönüşüme uğradığı bu dönemde, kimlik kavramı sorunsallaştırılmakta, öznenin taşımış olduğu varsayılan değerleri de yitirdiği öne sürülmektedir. Zaman ve mekân kimlik tanımlamalarında önemli yer tutar ama bu kavramlarda gerçekleşen kaymalarla, kimliği yeniden kurma arayışına gidilmektedir. Bu nedenle zamanla insanın kendini belirli bir yerde konumlandıramayacağı kültürel ortam problemi ile karşı karşıya olduğu görülmektedir (Karaduman, 2007: 50).

Modern anlayışın tüm kimlikleri tek bir potada eriterek, vatandaşlık adı altında sunması, ırk, cinsiyet, etnisite gibi alt kimliklerin kamusal alana yansımamasına neden olmuştur. Bu nedenle bir türdeşlik yaratmayı amaçlayan ve farklılıkları değil aynılıkları savunan bir anlayışla hareket eden devlet, vatandaşlarına eşit davranabilmenin gereği olarak vatandaşlığı öne sürmüştür. Bunun sonucunda devlet tarafından verili olan üst kimlik nedeniyle yok olması istenen alt kimliklerin kamusal alana taşınmaması istenmiş, kamusal alan olabildiğince daraltılmıştır. Bu nedenle modern ve rasyonelleşmiş olan toplumsal ilişkiler artık kimsenin kimliğini kurgulayamaz bir hale geldiği ortam bırakmıştır. Fakat 1960’lı yıllar itibariyle Batılı toplumlarda etkili olan yeni toplumsal hareketler farklı kimliklerin kamusal alanda yaşaması için savaşılmaktadır. Bu nedenle postmodern dönem itibariyle de kimlik vurgusunun önemli bir sorunsal oluşturduğu bir süreç yaşanmaktadır. Kadın, çevre, barış, nükleer karşıtı, eşcinsel, etnik kimlik ve benzeri hareketler etrafında bir araya

gelen yeni toplumsal hareketler modern dönemin o bütünleştirici, tek tipleştirici ve türdeşleştirici anlayışına muhalif olarak bir mücadele içerisine girerler. Modernitenin getirmiş olduğu nasıl ve ne şekilde bir yaşam sürüleceği anlayışından yola çıkan, özgürlüklerin kısıtlanmasına sebep olan bu anlayışa tepki olarak farklı hayat ve tercih biçimlerinin meşruiyeti sağlanmaya çalışılmıştır.

Modern döneme göre farklılaşan bu kimlik anlayışıyla beraber, sınıf farklılıklarıyla sınıf mücadelesi bir dönüşüme uğramış, cinsiyet, ırk, etnisite ve cinsellik gibi tikel kimliklere evrilerek ve bu kimliklerin tikel mücadelelerini içeren çoklu bir ortam meydana gelmiştir. Bu durumu İnsel şöyle dile getirir;

“Toplu anlamların yitirildiği veya güçlerini kaybettikleri bir dünyada, örneğin toplumsal sınıf kavramının yeri ne olacaktır? Laclau, toplumsal aktörlerin üretim süreci içinde konumlanışının, bu aktörlerin kimliklerini tanımlamakta merkezi bir yer işgal etmeye devam ettiğini belirtir. Ama bu konumlanış, artık öznelerin kimliklerini sistematik biçimde belirlememektedir. Öznelerin kimlikleri dağılmakta, çoğullaşmakta, kimi yerde çakışırken, birçok yerde de farklılaşmaktadır (İnsel, 2015:11).”

Dolayısıyla daha önce de belirtildiği gibi modern sonrası toplumun özneleri, evrensel ortak kimliklerin olmadığını iddia ederek, oluşan yeni toplumsal alandaki kimliklerini evrensel değerler üzerinden değil de, tikellikleri üzerinden inşa etmektedirler. Bu nedenle kimliklerde tikellikler ön plana çıkarak, kültürel, cinsel, etnik gibi ayrımlar toplumsal alanda yer alacak, sonuçta da kimlik savaşları ve kimlik politikaları yeni bir mücadele alanı yaratacaktır. Fakat Laclau’ya göre burada ki asıl mesele evrensel ve tikel olma ya da bunlar arasında bir seçim yapma meselesi değildir, amaç evrensel ve tikel olanın birbirine eklenmesidir. Evrensel ve tikel olanın birbirini reddetmediği ve birinin diğerine kaçınılmaz olarak bulaştığı bir yapı söz konusudur. Sonuçta tikelin varlığı evrensel ile harmanlanırken, evrensel de tikelin saflığını yok eder. Yani ortada zıt bir kimlik kutbu değil de melez kimlikler söz konusudur. Laclau bu noktada şunu savunmaktadır, *“evrensellik herhangi bir tikellik ile kıyaslanamaz ancak tikelden ayrı bir biçimde de var olamaz”* peki böyle bir ilişki nasıl mümkün olur diye sorgulayarak, bu paradoksun çözülemeyeceğini de öne sürer ve aslında bu çözümsüzlüğün demokrasinin önşartı olduğunu da belirtmektedir. Laclau’nun bu söylemi bizi şöyle bir sonuca götürür; *“evrenselle tikel arasındaki uçurum kapatılamaz. Bu evrenselin belli bir uğrakta hâkimiyet kurmuş bir tikellikten başka bir şey olmadığını, barışık, uzlaşmış topluma asla ulaşılamayacağını söylemekle aynı şeydir (2015: 80).”* Sonuçta bu yaklaşım saf bir tikelliğin olamayacağını savunur, zaten saf bir tikelliğin savunulması Laclau’ya göre toplumsal sorunların çözümünü de sağlamaz. Çünkü

sonuçta kendi öz kimliğini kurmaya çalışan tikellikler evrensele başvurmadan bunu gerçekleştiremez. Şöyle ki, farklı grupların farklı talepleri bir noktada çatışacaktır ve bu çatışmaları düzenleyen zaten bir uyum da olmadığına göre daha genel ilkelere başvurmak gerekebilir.

“Evrensellik, Kimlik Ve Özgürleşme” de Laclau bunu şöyle örneklendirir; etnik bir kimliğin azınlık mücadelesine bakarsak orada nihai bir başarıya ulaşma söz konusuysa ve bu etnik kimlik farka dayalı bir kimlik olarak dikilebilirse bunu belirli bir bağlam içerisinde gösterebilir yani egemen, ulus-devlet bağlamı içerisinde bu zafer kazanılır ve bu bağlamla bütünleşme söz konusudur. Eğerki bağlamla bütünleşme yoksa o zaman o kimlik başarıya ulaşmamıştır. Aynı durum eğitim, işsizlik ya da bir takım ihtiyaç taleplerinin dile getirilmesinde de geçerlidir. Öncelikle bu talepler etnik kimlik esasında öne sürülmeyip, etnik azınlıkların toplumun diğer kesimiyle de paylaşmış olduğu evrensel ilkeler ile ortaya konması gereklidir. Yani herkesin iyi okullara girmesi, iyi bir hayat kurması, yurttaş olarak kamusal yaşama katılması gibi. Eğerki farka dayalı olarak gelişen bu kimlik mücadeleleri başarısızlığa uğrarsa evrensel olan benim kimliğimin bir parçasıdır. Bu noktada evrensel olan tikel olandan sökün eder ama bu demek değildirki tikelliği tanımlayan onun atında yatan bir ilkedir. Bu yerinden çıkarılmış olan bir kimliği bir noktada bir yere oturtan, diken, tamamlanmamış eksik bir ufuktur (2015: 83-84).

Toplumsal hareket kavramı içerisinde bu tikellik kavramını tartışmaya açarsak daha önce bahsettiğimiz çok kimliklilik durumunun farklı versiyonlarının olduğunu görebiliriz. Yani hareketin kimlik olgusu, hareketlerin nitelikleri, çevreyle olan etkileşimi, aktörlerin konumu, aktörlerin inşa ettikleri kimlik açısından değerlendirilebilir. Bu konuya bir yaklaşım getiren Bernstein (2002: 87); toplumsal hareketlerde kimliğin harekete olan etkisi ve kimlikle hareketin arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya çalışarak üç boyutunun olduğunu savunmaktadır. Bu boyutları ise güçlendirme için kimlik, strateji olarak kimlik ve hedef olarak kimlik olarak sıralar. Bu yaklaşım hareketin asıl itici gücünü oluşturan ve temel talepleri olan kimliğin hareket içerisindeki konumunu göstermektedir. Bireysel kimlik harekete katılma kararı alırken kendisini nasıl tanımladığı ile toplumsal hareketin kolektif bir kimliğe bürünüşü arasında büyük bir etkileşimin söz konusu olduğunu göstermektedir. Çünkü bireysel ve kolektif kimlik sürekli bir etkileşim içerisinde. Dış toplumsal ilişkilerin değersel ve normatif unsurları bir kişinin kendisi hakkında nasıl düşündüğü ile ilişkilidir. Bu ilişki grup içi ve grup dışı davranışı yakından

etkilemektedir. Bu nedenle harekete uygun bir davranış sergilemek ve kimlik arasında girift biçimde bir ilişki olduğu söylenebilir. Bu kolektif kimlik durumunu Durkheim (Çayır, 1999: 136), toplumsal olguların dışsal ve sınırlayıcı özelliklerini karşılayan bir yönü olarak ifade eder. Bu nedenle kolektif kimliği paylaşmak bir takım şeyleri yapmak ya da yapmamak anlamını taşımaktadır. Bu nedenle toplumsal hareketin başarısının, kolektif kimliğin gelişmesine bağlı olarak önemi vurgulanırken, grup bilincinin, dayanışmanın, bağlılığın geliştirilmesinin de önemli olduğu da unutulmamalıdır.

Kimliğin, toplumsal hareketi meydana getirmede bir başka yönünün olduğu öne süren Johnston da vd. bunu üç boyutta ele almaktadırlar; bireysel, kolektif ve kamusal olmak üzere kimliğin üç boyutundan yola çıkarlar. Bireysel kimlik; cinsiyet ve soya ilişkin bağlardan bağımsız olarak bir kişinin kim olduğunu ve toplumsal süreçlerde neye dönüştüğünü ifade eder. Bütün olarak kişisel özelliklerle ilişkilidir, biyolojik kalıtım ve toplumsal yaşamın etkileşimiyle inşa edilir, kendine özgü bir biyografi olarak toplumsal hareketlere dahil edilir ve içselleştirilir. Kolektif kimlik, üyelik, sınırlar ve grup içinde yapılan etkinliklere ilişkin kabul görmüş tanımlamalara gönderme yapar. Hareketin üyeleri, içinde bulunulan durum, hareketin yarattığı etkileşim ile müzakere ve çatışma süreçleri doğrultusunda kolektif “biz” i inşa ederler. Kamusal kimlik; dış kamunun toplumsal harekette yer alan aktörlerin kendileri hakkında düşüncelerine yol açan etkilerini kapsar. Örneğin devletin ve medyanın rolü bu bağlamda önem taşır (Johnston, Laraña ve Gusfield, 1994-1999: 95).

Bilgin ise kolektif kimliği tanımlarken, “*belirli bir alanda (territorire) kök salmış bir takım grupların (etnik toplulukların) diğer gruplardan farklarını ortaya koyma, vurgulama talebi*” olarak değerlendirir. Bu nedenle kolektif kimlik bir durum olmaktan ziyade bir süreç olarak ele alınmalıdır. Kolektif kimlik belli bir geçmişe dayanır ve gücünü oradan almaktadır. Örneğin Bilgin’e göre kolektif kimliklerin temeli töreler, anılar, semboller, inançlar, sanat eserleri, alışkanlıklar ve değerlerle yüklü olan bir geçmişe dayanır yani kolektif bir bellekten gelir. Bu nedenle kolektif kimlik inşa edilirken sosyal belirleyicilerin rolü oldukça önemlidir. Bireylerde daima bir kolektif kimlik arayışı söz konusudur ve bireyler bu arayışlarını toplumsal bağlama göre bir takım gruplara üye olarak karşılamaya çalışırlar (Bilgin, 1994: 53). Modern döneme göre postmodern toplumda yaşanan kimlik siyaseti, çoklu siyasal sesleri meşrulaştırma mücadelesini içeren ve bunun için farklı stratejiler kullanan bir anlayıştan yola çıkar.

Politik ve oldukça farklılaşmış bir bağlamda ortaya çıkan toplumsal hareketler, farklı grup ve bireyleri etkileyen özgül olan baskı biçimlerini dile getirirken bunlara aynı zamanda karşı çıkmaktadır. Bu nedenle marjinal gruplar ve bireyler kendi konumlarının özgüllüğünü aktarabilmek için diğer grup ve bireylerle aralarındaki farklılıkları anlamlı kılabilmek için postmodern teoriye yakın oldular. Böylece postmodern politika hem farklılıklar hem de kimlik politikası adı altında teorileşmektedir (Best ve Kellner, 2011: 249).

Özne konusunda da değinildiği gibi toplumsal hareketin merkezini oluşturan aktörler, eski hareketler göz önünde bulundurulduğunda sınıf temelli bir yapıdaydı ve kendiliğinden oluşan bu hareketlere dâhil olan öznelere içermekteydi. Yeni toplumsal hareketlerin merkezini oluşturan aktörler yani bireyler, hareketin kendisini ve kamusal alanı yaratan “kolektif kimlikler” olarak karşımıza çıkmaktadır. Kolektif bir şekilde hareket eden bu bireyler bir gruba ait olmanın verdiği güvenle eylemlerini kamusal alanda yaşamaktadırlar. Bu nedenle kimlik siyaseti sınıf siyasetine karşı olarak konumlanan bir tarafta durmaktadır.

Fakat sınıfa karşı kimlik anlayışının oluşması konusu tartışmaya açıktır. Şöyle ki; çoğu postmodern teorisyen Touraine’ün öne sürdüğü gibi toplumsal hareketin kültürel ve sosyal ilişkiler bazında başladığını belirtir. Touraine, yeni toplumsal hareketliliğin ekonomik alandan kültürel alana evrildiğini dile getirir. Ekonomik olanın karşısında kültür ve kimlik gibi değerlerin ön plana çıkması düşüncesi bu alanla sınırlı bir perspektif sunmaz. Yani ekonomik problemlerle kültürel problemlerin birlikte ele alınabileceği ya da birlikte yorumlanacağı bir perspektiften de olaya bakılabilir.

Touraine, toplumsal hareketin sınıfsal mücadeleden farklı bir yapıya doğru evrildiğini söyler; Ona göre sınıfsal olan mücadeleler bir durumu simgelemektedir. Oysa sosyal hareket ise ortaya çıkan bir aksiyonu ve tarihselliği sorgulayan bir aktörün işidir (Touraine, 1999). Bu nedenle yeni sosyal hareketlerin sorgulayarak ve kimliği savunarak yükselişe geçtiği söylenebilir. Bu hareketler kendilerini tanımlama noktasında üyelerini güçlü kılan ilişkiler çerçevesinde geliştirmek istemektedir. Bu nedenle hareketlerin temel noktasını kolektif bir kimlik anlayışı oluşturmaktadır. Melucci de (1980: 218) böyle düşünerek, bireylerin kolektif olarak iddia ettikleri şeyin tek tek kimliklerini gerçekleştirme hakkı olduğunu söylemektedir. Bu nedenle de bireyler kişisel yaratıcılıklarını, duygusal dünyalarını ve biyolojik varlıklarını hayata geçirme çabası içerisindeyler.

Kolektif kimlik genel bir bakış açısıyla açıklanacaksa grup aktivitelerinin üzerinde uzlaşmış tanımına bir göndermede bulunur. Melucci'ye göre kolektif kimlik, “*değişik bireyler tarafından üretilen, etkileşimsel ve paylaşılan bir tanımdır. Hareketin yer aldığı fırsatlar ve sınırlamalar alanı hareketin yönelimi ile ilgilidir.*” Böylece bir müzakere kolektif hareketin amaç ve araçlarıyla ilgili farklı unsurların uyumlu hale getirilmesi sürecinin sonucudur. Böylece etkileşim müzakere ve durumun tanımı üzerinden çatışma süreciyle üyeler kolektif bir “biz” kurgulamaktadırlar (Johnston vd. 1999: 135).

Melucci ayrıca kolektif kimliği verili ya da yapısal niteliklerin bir bütünü olmaktan çok kendi üzerine düşünmenin sonucu ve bilinçli bir hareketin ürünü olarak değerlendirir. Ona göre kolektif kimlik; “*örgütlenmenin bilinçli sürecine tekabül etmekte ve bir durum değil bir hareket olarak tecrübe edilmektedir* (Johnston vd. 1999: 137).” Habermas'da benzer bir söylemden yola çıkarak yeni toplumsal hareketleri kültürel alanda ele almaktadır. Öznelerin işçi kimliğinden, vatandaşlıktan yurttaş, tüketici ve cinsel kimliğe doğru geçmelerini, ekonomik ilişkilerin yaşam dünyasına sızması olarak belirtir. Bu nedenle yaşamın her alanında kültürel ve kimliksel problemler ortaya çıkmaktadır. Fakat bu problemler artık sosyo-ekonomik olarak biraraya gelen problemler değil aksine bu kimliklerin sosya-ekonomik dışındaki taleplerini içermektedir (Savran, 1992: 13). Bu durum doğal olarak yeni çatışma alanlarını doğurmuş, sosyal yaşamın tüm alanlarına doğru yayılan rasyonaliteye karşın bir mücadele alanı içerir hale gelmiştir. Böylece geç kapitalizmin meşruiyet krizini çözmek temelinden yola çıkan yeni hareketler, sosyo-kültürel alana ait olarak bir direnç gösterme eylemliliğine dayanmaktadırlar.

Kimlik politikalarının farklı bir boyutunu ele aldığımızda ortaya çıkan mücadeleler, yaşamsal şikâyetlerin bireyleri günlük hayatlarında etkilemesiyle de gözlemlenebilmektedir. Özellikle bazı hareketlerde kimlik sorunsalı daha ön plana çıkar ve bu nedenle yeni toplumsal hareketler hem kimlik hemde şikâyetler arasında paradoksal bir ilişkiyi barındırmaktadır (Johnston, Larana ve Gusfield, 1999: 154). Öncelikli olarak şikâyetlerin niteliği yeni toplumsal hareketlerin kimlik kavramıyla ilişkili olduğunu ön plana çıkarmaktadır. Örneğin, toplumsal cinsiyet ve cinsel kimlikler açısından kolektif olan şikâyetler grup tarafından bir kimlik anlayışını su yüzüne çıkartır. Böylece feminist ve eşcinsel haklar gibi hareketlerin kimlik odaklı işlevleri olması söz konusudur. Bazı şikâyetler gündelik yaşamdan uzak olmasına rağmen, bir süreklilik kazanarak toplumsal kurgu ve gruplar arası etkileşimler

sonucunda önemsenirler. Örneğin, ozon tabakasının delinmesi, nükleer silahlanmanın artması, balinaların kurtarılması gibi. Bu tarz şikâyetlerin grup oluşumu daha ön planda olarak, kimlik arayışı bilinçsiz kalır fakat yine de kimlik burada grup oluşumunda başat bir rol üstlenmektedir. Yani özetle her iki durum içinde toplumsal hareket ile kimlik arasındaki iletişim çok boyutlu olarak karşımıza çıkabilir. Johnston vd. bu kolektif kimlik ve şikâyetleri her ne kadar aynı olarak değerlendirmese de ikisi arasındaki yakın ilişkiyi şu duruma bağlarlar; sosyal hareketlerin kendileri hakkındaki düşüncelerinin örgütlenmesi, paylaşılan yanlışlıkların tecrübe edilişi, yorumlanması ve grup ortamında çözülüşü yoluyla bu durum gerçekleşmektedir.

Elbette ilk olarak tüm toplumsal hareketler hayati şikâyetlerin gündelik yaşamı etkilemesiyle ortaya çıkar bu nedenle de bireysel ve kolektif olan kimlik problemleriyle yakından ilişkilidir. Bir örnek verecek olursak, Amerika'da artan işsizlik nedeniyle ekonomik krize karşı gelişen hareketler, Avrupa'daki işçi hareketlerine benzer bir yönüyle komünist aktivistler tarafından sürüklenmiştir (Çayır, 1999: 144). Bu noktada insanlar aç ve işsiz olduklarından dolayı kolektif bir harekete katılarak, yaşamlarının temelini etkileyen bir meselede bütünleşmişlerdi, buradaki kolektif kimlik temel nokta değildi. Aynı zamanda homojenleştirici kimlik politikalarını yok sayan postmodern kimlik anlayışı, toplumda azınlık konumunda ve dezavantajlı konumda görünen grupların haklarını savunmayı amaç edinir. Bu gruplar, etnik, lgbti, kadınlar, dilsel ve dinsel azınlıklar olabilir. Bu toplulukların haklarını savunun postmodern kimlik yaklaşımı onlara bir söylem alanı oluşturarak, çoğulculuğu ve farklılığı desteklemektedir.

Laclau ve Mouffe tarafından kurumsallaştırılan Radikal Demokrasi modelinde, demokratik hak ve özgürlüklerin en üst düzeye çıkarılmasını kendisine amaç edindiğinden bahsetmiştik. Bu nedenle ilk olarak, işçi sınıfının Marksist kuram içindeki özgürlüğünü ele alarak yapıyı çözümlemeye çalışırlar. Daha önceki özne ile ilgili bölümde Radikal Demokrasi modelinin anonim özneler yerine tekil öznelerin varlığını savunduğunu belirtmiştik. Yeni toplumsal hareketleri benimseyen bu anlayış, kimlik olgusuyla ilgili olarak, hiçbir toplumsal özdeşliğin/kimliğin sabitlenemez olduğunu öne sürmekteydi. Kişi ve kişinin kimliği sürekli bir değişim içindedir ve tıpkı toplum ya da demokrasi bakış açılarında olduğu gibi ucu kapalı bir sürece de tabi değildir. Çünkü, hiçbir kimlik nihai olarak yerleşik olmamakla beraber farklı özne konumlarının eklenme biçimlerinde daima belli bir açıklık ve

muğlaklık derecesi ile karşı karşıyadır (Mouffe, 1989). Bu noktada aslında kolektif kimliklerin değil de yukarıda tartışmış olduğumuz bu çok kimlikli bireylerin harekete geçmesi ve kolektif olanı oluşturması bizi son noktada yeni toplumsal hareketlerin kurucu unsuru olması noktasına dayandırır. Sonuçta çok kimlikli özne - kolektif kimlik - yeni toplumsal hareket arasındaki bu girift ilişki tam da “Radikal Demokrasi” anlayışına yakın bir siyasi zemini oluşturmaktadır. Sosyal çatışma ortamında her bir öznenin oluşum süreci ve bu öznelerin kendilerine eşdeğer olan diğer öznelerle beraber hareket içerisinde olması kolektivite den daha çok içinde yaşadığı sosyal konumun bir temsili haline dönüştüğünü de gösterir. Bireyin içinde barındırdığı birden fazla şekilde kodlanan kimlikler ne kadar dağınık, paramparça olursa olsun bu kimlikler tüm farklılıklarını, çeşitliklerini koruyarak ve birbirinin önüne de geçmeyecek bir şekilde yakınsayabilirler. Bu tez kapsamında çok kimlikli olma boyutunun vardığı bu ilişkilendirme “yakınsamış kimlikler” olarak adlandırılacaktır. Yakınsamış kimlikler, bireyin içerisinde yaşattığı farklı kimliklerin, aynı doğrultuda bir hedefe doğru bir araya gelmesi ya da rastlantısal olarak bir araya gelmesi durumudur. Buradaki bir araya gelmeden kasıt yalnızca bir birleşme, bütünleşme değildir, bu çoklu kimliklerin aynı doğrultuda da olması demektir ve bir araya gelme ya da yakınsamanın yönü değişebilir, farklı noktalarda bütünleşebilir.

Yakınsamış kimliklerin bir araya gelmesiyle oluşan kolektif aktörlerle ilgili değerlendirmelere baktığımızda bu aktörlerin kendilerini toplumsal bir bağlamda tanımladıkları konusunda hemfikir olunabilir. Ayrıca bu aktörler, herhangi bir kurgusal görüşün ve kimliğin oluştuğu etkileşimsel durum ve sürece dâhil olan ötekilere göndermede bulunmaktadır. Bu konuda Mouffe (2015a; 65), “Dünyayı Politik Düşünmek-Agonistik Siyaset” adlı eserinde kolektif kimliklerden bahsederken, konuya “kurucu dışarı” kavramı ile giriş yapar; *“Bu kavramın, her kimliğin, her nesnelliğin, bir farkın öne sürülmesi dışarı görevini görecektir bir ötekinin belirlenmesi ve de bunların neticesinde içeri ve dışarı arasında bir sınırın tesis edilmesiyle oluşturulması noktasına”* dikkat çeker. Yani kolektif kimlikte “biz” in inşa edilmesi yalnızca “onların” formüle edilmesi ile sağlanabilir. Her kolektif kimlik “biz” e ait olanlarla ve dışarıda kalanlar arasında bir sınır çizmeyi gerekli duyar. Ulusal kimlik gibi bazı kolektif kimlikler uzun bir tarihsellikten beslenerek kendilerini doğalmış gibi gösterebilir asıl burada bahsedilen kolektif kimlik; farklı söylem ve dil oyunlarını içeren ve her zaman dönüştürülebilen olumsal ve zorunsuz olarak inşa edilendir. Sonuçta bu yaklaşım özcü kimlikler yerine aidiyet biçimlerinin mevcut varlığını

savunmaktadır.

Asıl soru Laclau ve Mouffe'un öne sürmüş olduğu biz-onlar arasındaki ilişkinin nasıl olduğudur. Bu ilişki bizi dost/düşman ayrımına sürükler. Şöyle ki, bir kimliğin oluşmasında sıklıkla hiyerarşi temelinde inşa edilen farklılığa dair bir kurulma söz konusudur. Sonuçta her kimlik ilişkiseldir ve farklılığın olumlanması, oluşacak herhangi bir kimliğin varlığının ön koşulu olarak görülür ve bu ön koşul, kimliği kuran öteki algısını yaratır. Mouffe'un bu noktada değindiği gibi, biz burada kolektif kimlikleri yaratırken her zaman onların sınırına ihtiyaç duyarak biz olmanı yaratırız. Elbette Mouffe bunun zorunlu olarak bir dost/düşman ilişkisi yani antagonistik bir ilişki olduğunu söylemez fakat her an antagonistik bir ilişki içerisinde de girebileceğini söylemektedir (Mouffe, 2015: 22-23). Mouffe'un burada öne sürdüğü antagonizma, biz/onlar ayrımının her türlü başka siyasal inşa biçimlerini içerdiğini işaret eder. Bu noktada elbette antagonizma asla ortadan kalkmaz tüm siyasal kimlikler sonuçta biz/onlar ayrımı içerir. Örneğin, siyah-beyaz, erkek-kadın gibi. Elbette demokratik siyasetin görevi bu potansiyel antagonizmaları etkisizleştirmektir bu da ancak biz/onlar ilişkisinin aşılmasıyla başarılacak bir durumdur. Bu farklı bir biz/onlar ilişkisinin inşa edilmesini gerektirir buradaki inşa biçimi de biz ve onların ehlileştirilmesinden geçer. Bu üçüncü boyut Laclau ve Mouffe'un deyimiyle "agonizm" dir. Agonizm konusuna "Alternatif bir proje; Radikal Demokrasi" başlığı altında zaten açıklama getirmiştik. Bu noktadan konuyu ele aldığımızda mücadele dost/düşman ayrımı çerçevesinde şekillenmemesi gereken ve basitçe çıkarların da bir rekabeti olarak görülmeyen bir tarzda şekillenmektedir. Sonuçta ortaya çıkan "hasım" fikri demokrasinin canlanmasını sağlamaktadır.

Laclau ve Mouffe yeni toplumsal hareketleri ne sınıfsal temelli ne de kültürel temelli olarak ele almaktadır. Onlara göre yeni toplumsal hareketler her bir öznenin siyasi hareketliliği ve bu öznelerin eklemelenmesi üzerinden değerlendirilmelidir. Çünkü eklemelenme, sınırlanmış olanın aşılmasını sağlayarak farklı mücadelelerin de eklemelenmesi ile kolektif iradeler meydana getirecektir, bu da mücadeleyi anlamlı kılan bir durum olacaktır. Laclau ve Mouffe eklemleyici pratiğin bir sonucu olarak, öğeler arasında kimlikleri değişecek bir ilişki kuran her türlü pratiği "eklemelenme" olarak, eklemleyici pratikten doğan yapılaşmış bütünü ise "söylem" olarak ve bir söylem içinde eklemelenmiş durumda görünürken ortaya çıkan, farklılık konumlarını "moment" bunun tersini ise yani söylemsel olarak eklemelenmemiş farklılıkları da "öge" olarak adlandırır (Laclau ve Mouffe, 2008: 169). Kimlikleri ilişkisel olarak

gören Laclau ve Mouffe için ilişkiler sistemi istikrarlı bir farklılıklar sistemi olarak sabitleştirilmesine dayanmasa da tüm söylemler kendilerini aşan bir söylemsellik alanı tarafından bozulduğundan, ögelerden momentlere doğru geçiş asla tamamlanamaz. Ögelerin konumu bir söylem zincirine bütünüyle eklenemeyen yüzer-gezer olan gösterenlerin statüsüdür. Bu değişkenliğin sonucunda da tüm söylemsel kimliklere yani toplumsal kimliklere nüfuz etmektedir. Dolayısıyla eklenme pratiği *“anlamı kısmen sabitleştiren düğüm noktalarının kurulmasından oluşur. Bu sabitleştirmenin kısmi karakteri ise toplumsalın açıklığından doğar, bu da söylemsellik alanının sonsuzluğunun bütün söylemleri sürekli aşmasının bir sonucudur* (Laclau ve Mouffe, 2008: 183).” Dolayısıyla her toplumsal pratik bir boyutuyla eklemleyicidir ve her zaman farklılıkların kurulmasıyla meydana gelir. Laclau ve Mouffe sosyalist projenin sadece sınıf temelindeki ilişkiyi değil, başka bağımlılık biçimlerinin de dâhil edilmesi gerektiğini öne süren bir anlayıştan yola çıkarak, sınıf kimliğinin ayrıcalıklı bir konumu belirtmesinin dışında farklı kimlikler arasında “eşdeğerlik zinciri” kurulmasının önemine değinirler. Farklı kimlik taleplerinin birbiriyle eşdeğer olarak eklenenebilmesi demek çoğulculuk anlayışını gerektirir; *“Solun görevi liberal-demokratik ideolojiden vazgeçmek olamaz, tersine onu, radikal ve çoğulcu demokrasi yönünde derinleştirmek ve genişletmek olmalıdır.”* Bu anlayış sadece liberal demokrasinin yeni bir siyasal toplum biçimi ile yer değiştirmesi sonucu değil, bu geleneğin radikalleşmesiyle gerçekleşebilir (Üstüner, 2007: 317).

Laclau’ya göre toplumsal bir hareket demokratik talepten daha çok eşdeğerlik zincirine geçişi göstermektedir. “Popülist Akıl Üzerine” adlı kitabında ise bunu en açık haliyle anlatır; dilekler hak taleplerine dönüşür ve kurulu olan düzen içerisinden kopmaya çalışan yalıtılmış bu unsurlar yeni bir düzen kurmaya girişirler. Bu gruplar kolektif bir aidiyet olarak bir araya geldiklerinde aslında birbiriyle kaynaşmış ya da bütünleşmiş değildir farklılara dayanmaktadırlar (Laclau, 2013: 92-96). Çünkü Laclau için anlamlı bir mücadele kısmi olanı aşmış ve karmaşık olanla eklenmiş bir kolektif iradeden meydana gelir. Ne kadar çok farklı aktör varsa o kadar çok kolektif irade oluşur ve güçlü bir eşdeğerlik zincirinin oluşmasını sağlar. İşte bu nokta da tekilliklerin bir araya gelmesiyle oluşan evrensellikler sürekli kurulup, bozulan bir yapıda karşımıza çıkmaktadırlar.

Bu konuda Laclau ve Mouffe, farklı öznelerin nasıl bir araya geleceklerini çözümlenmeye çalışırken bir bozulmadan bahsederler. Bu bozulmayı *“tam bir varoluşun koşulu, her farklılık konumunun özgür ve yerine başka bir şeyin konamayacağı bir moment olarak*

sabitleştirildiği kapalı bir alanın varolması” olarak tanımlarlar. Yani bozulmanın gerçekleşmesinin koşulu özgüllüğün ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Eşdeğerliğin farklı bir takım grupların birincisinin yanında asalakta olsa onu bozan ikinci bir anlamı yarattıklarından bahsederler. Sonuçta farklılıklar, temelde yatan özdeş bir şeyi anlatmak için kullanıldıkları ölçüde birbirini iptal edecektir yani götürülecektir. Buradaki sorun, eşdeğerlikte varolan özdeş olan bir şeyin içeriğini belirleyebilmektir. Fakat eşdeğerlik zinciri aracılığıyla çeşitli terimlerin tüm farklılık nesnel belirlenimleri ortadan kaldırılmışsa, o zaman özdeşlik ancak hepsinin temelinde duran pozitif bir belirlenimci tarafından veya hepsinin dışlarındaki bir şeye gönderme yapması amacıyla verilebilir (Laclau ve Mouffe, 2008: 204).

Yani ortak bir pozitif belirlenim, hiçbir eşdeğerlik ilkesine ihtiyaç duymadan dolaysız yoldan ifade edilebilir. Diğer taraftan ise gönderme pozitif bir şeye yapılamaz çünkü iki kutup arasındaki ilişki dolaysız ve pozitif olarak kurulabilir. Bu durumda tam anlamıyla bir eşdeğerlik ilişkisinin göstermeye çalıştığı eksiksiz farklılık iptalini olanaksız hale getirir. Eşdeğer olabilmek için iki terimin farklı olması gereklidir yoksa basit bir özdeşlik durumu oluşur. Yani eşdeğerlik, terimlerin farklılık karakterlerinin bozulması yoluyla varolmaktadır. Böylece toplumsalın sınırı olan antagonizmanın formülü açığa çıkacaktır. Bu durumu yanlış tanımlamamak adına Laclau ve Mouffe şu şekilde ifade ederler;

“Şuna dikkat etmeliyiz ki, bu formülde söz konusu olan pozitif olarak tanımlanmış bir kutbun negatif bir kutupla karşı karşıya gelmesi değildir. Bu kutbun bütün farklılıksal belirlenimleri, diğer kutba yaptıkları negatif-eşdeğerliksel gönderme yoluyla ortadan kalkmış olduğundan, bunların her biri kendi yer aldığı kutbu ne olmadığını göstermektedir (Laclau ve Mouffe, 2008: 205-206).”

Laclau ve Mouffe bahsedilen bu kavramlaştırmaları ile devreye hegemonya kavramını sokarak devam ederler. Hegemonyanın bu noktada ortaya çıkması eklemleyici pratiklerin alanını kapsar. Yani bu noktada öğelerin momentler halinde bulanık bir görüntü oluşturduğu alan tarif edilir. Yani burada toplumsal olan asla tamamlanmaz, açık uçludur ve sürekli bir eklemleyici pratiği barındırmaktadır.

Eşdeğerlikler zayıflayabilir ama farkları evcilleştiremez çünkü eşdeğerlik farkları elemeye çabalamaz. Eğer tikel talepler ortadan kalkarsa eşdeğerliğin zemini de ortadan kalkar yani bu noktada fark, eş değerliğin hem temelini hem de onunla bir gerilim ilişkisini barındırmaktadır. Laclau buna en güzel örneğin Fransız Devrimi olduğunu belirtir. Çünkü tüm devrimci dönem, işçilerin talepleri ve halkçı demokrasinin eşdeğerlik söylemi arasındaki gerilimi içermektedir (Laclau, 2013: 98).

Bu nedenle hegemonya kavramından yola çıkan Laclau ve Mouffe, kavramı özcü bir yapıdan kurtararak;

“çoğulluğu, karmaşıklığı ve üstbelirlenmişliğiyle (overdetermination) toplumsal gerçekliğin anlaşılmasında, yeni toplumsal hareketlerin sınıf mücadelelerinden özerk hareketler olarak kavranılmasında ve radikal demokrasinin koşullarının inşa edilmesi açısından bunların sunduğu tarihsel imkânların temellük edilmesinde başvuruabilecek hayati bir kavram”

olarak tanımlarlar. Hegemonya kavramı Laclau ve Mouffe tarafından özcülükten kurtarıldığı haliyle tekrar kavramlaştırıldıktan sonra solun politik analizde başvurabileceği temel bir alet olarak bahsedilmektedir. Laclau ve Mouffe’a göre, hegemonya kavramı, işçi sınıfının ya da herhangi başka bir özne konumunun önsel birliğini ve ilerici karakteri anlayışını reddederek totalliği bozan bir eklemleme ve olumsuzluk mantığı gerektirmektedir (Best, Kellner, 2011: 237). Bu noktadan hareketle Laclau ve Mouffe, yeni sosyal, toplumsal ve muhalif olarak görülen hareketlerin Radikal Demokrasi Kuramı’nın temelini oluşturduğunu ayrıca bu yeni toplumsal hareketlerin sadece işçi sınıfı odaklı değil başka kimliklerin de iktidarın hegemonyasına tabi konumda olduğunu gösteren hareketler olduğunu belirtmektedirler. Yani Laclau ve Mouffe’a göre, politikaya eklemenecek olan her mücadele ya da çabanın ifade biçimi olarak hegemonya kavramı yansız bir biçimde kullanılmaktadır. Antagonizmaların kesiştiği noktada ortaya çıkan bu hegemonya kavramı elbette toplumsalı açıklayan bir kavram da değildir çünkü o zaman hegemonya kavramı ortadan kalkmaktadır.

Mouffe “Siyasal Üzerine” de hegemonya kavramından bahsederken şunları belirtir;

“her düzen siyasaldır ve bir tür dışlamaya dayanır. Bastırılmış olan ve tekrar harekete geçirilebilecek diğer olanaklar her zaman vardır. Belli bir düzenin kurulmasını sağlayan ve toplumsal kurumların anlamını sabitleyen eklemleyici pratikler “hegemonik pratiklerdir.” Her hegemonik düzen bir başka hegemonya kurmak adına mevcut düzeni parçalamaya çalışan karşı-hegemonik pratiklerin meydan okumasına açıktır (2015: 26).”

Hegemonyanın yapmaya çalıştığı şey, eklenmeyi gerçekleştirecek olan öznelerin ve öğelerin özgülleşmesinin olanaklılığını sağlamaktır. Aynı zamanda hegemonya bu eklemlemeyi gerçekleştirirken ilişkisel momentin de özgüllüğünü olanaklılığını da sağlamaktadır.

Toplumsalın ortamında bulunan gerilimler hegemonik pratiklerin doğasında da vardır yani hegemonik olmak bir noktada zorunluluktur. Bu zorunlu olma meselesini “dikiş” kavramı ile açıklayan Laclau ve Mouffe, toplumun

olanaksızlığından bahsederler. Bu noktada kendinden tanımlı ve bütünlüklü olmayan sınıf, kimlik ve özne vardır. Mutlak sabitliği olan bir toplumsal karakter söz konusu değildir fakat bu dikiş ile tutturularak farklı olanın kendisini bütünlüklü sunabilmesini sağlayan söylemsel formasyonlar mevcuttur. Çünkü kimliklerin mutlak sabit olmayı başaramadığı alan, çoklu belirlenmelerin olduğu bir alandır. Bu alan için Laclau ve Mouffe'a göre ne mutlak sabitlik ne de mutlak bir sabit olmayış olanaklıdır. Bu noktada eklemleme pratiği devreye girerek kısmen bir sabitleşme oluşturan düğüm noktaları kurar. Öznenin ve toplumun olanaksızlığı, farklılıkların sürekli bir hareket içerisinde olmasına, kimliklerin kararsızlığına bağlıdır ve toplumsal olan toplumu kurma yönünde bir çaba içerisindeyse nihai bir dikişin de olanaksızlığı söz konusu olduğu noktada antagonizma devreye girer. Burada antagonizma toplumsalın sınırını belirler ve hegemonik eklemleyici bir pratiğin özgüllüğü, antagonist bir yapıdaki farklı eklemleyici pratiklerle karşılaşması noktasına dayanmaktadır.

Toplumsal alanın demokratikleşmesi söylemi ile yola çıkan postmodern düşünce, sivil toplumun farklılıklar üzerine kurulu olduğu bir toplum tasavvur eder. Kimlik siyasetinin devlet içerisinde değil de sivil toplumun içerisinde yaşaması gerektiğini de savunur. Bu nedenle devletten ayrı bir alan olan sivil toplumun çoğulculuk ve farklılığı desteklemesi oldukça önemlidir. Sivil toplumun devletten bağımsız olması demek, kimlik siyasetinin merkezi bir aygıt çerçevesinde belirlenmemiş olması ve ve kimliğin bir iktidar döngüsünde olmaması anlamına gelmektedir.

Kimlikler hegemonik oluşum içinde ilişkisel olarak belirir ve gelişir. Küreselleşen dünyada giderek önemi artan ve devlet otoritesi karşısında özerk hale gelen "sivil toplumsal gruplar" da bu farklı kimliklerin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Radikal demokrasi kuramında bu sivil toplumsal oluşumlar sosyalist demokrasi kuramındaki ayrıcalıklı "sınıf" öznesinin yerine geçen aktörler olmuştur (Laclau ve Mouffe, 2008: 166-168). Bu nedenle kimliğin kurgulanma süreci, yeni toplumsal hareketleri de şekillendirmiş olup yeni kimlik politikalarının çıkmasına da yol açmıştır. Bu nedenle toplumsal hareketlerin başarısı, belirlemiş olduğu amacına ulaşabilmesine ya da sürekliliğine bağlı olmaktan ziyade demokratik değerlerin arttırılması ve bu değerlerin siyasal kurumlara geçebilmesine bağlıdır. Dolayısıyla toplumsal hareketlerin kendi amaç ve kapsamlarını aşarak yalnızca sivil toplum faaliyetleri içerisinde değil de kamusal olanın toptan değişmesini içeren siyasal

çatışma ve mücadeleleri ortaya koyması siyasal olanı yeniden tanımlamaktadır. Çünkü Cohen'e (1999) göre de bu hareketler kendi çerçevelerinin dışına çıkma konusunda oldukça güçlü eğilimler gösterirler ve ancak o zaman kökleşmiş olan siyasalın değişmesi söz konusu olabilmektedir.

Toparlayacak olursak yeni sosyal hareketlerin ortaya koymuş olduğu sosyal ve siyasal çatışma, sınıf çatışması modeline zıt bir konumda yer almaktadır. Çatışmanın tek bir sınıf tarafından ortaya koyulmadığı aksine, farklı sınıf ya da sınıf olmayanların bir ittifakı olarak toplumsal alana yansıdığı görülür. Ve elbetteki ortaya çıkan mücadeleler yalnızca bir üretim modelinden kaynaklanan ekonomik sebeplere dayanmaz, farklı direniş alanlarını içermektedir. Sonuçta yeni hareketler sınıfsal temelli, evrensel nitelikli olmayan ve aynı zamanda da yerel niteliklere sahip bir yapıda görülmektedir. Laclau ve Mouffe'un söylemlerinden yola çıktığımızda postmodern kimlik meselesi için, "evrenselliğin yerine yerellik", ve "homojenliğin yerine çoğulluğun" geçtiğini söylebiliriz. Sonuçta merkezsizleştirilmiş birey, çok kimlikli bir yapıda karakterize edilmesi ile öne çıkmaktadır. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketler bir kimlik talebi içerirken aynı zamanda aktörlerin yakınsayan kimliği tarafından şekillenir ve süreç içerisinde aktörlerin paylaşmış oldukları ortak kimlik oluşurken, hareketin kendi kimliği de etkilenir sonuçta bireysel olan kimlikte burada inşa edilir, hem hareketin kimliği hem de bireyin kimliği sonsuz bir etkileşim halindedir.

Bu anlayış her türlü çağdaş mücadele için önemlidir, özellikle kadının konumunu tartışan feminist bir siyaset içinse son derece önemlidir. "Kadın" ın konumu çok kimlikli postmodern bir karakter olarak ele alındığında birleşik ya da birleştirici bir öze karşılık gelmeyecek bir şekilde kuruluyorsa eğer, o zaman kadın farklı söylemler içerisinde nasıl inşa edilir? Cinsiyet farklılığından yola çıkıldığında toplumsal ilişkilerde bu farklılık nasıl bir etki yaratır? Bu ayrıma dayalı olarak kolektif bir kimlik nasıl kurulur? Bunların cevabını arayan postmodern feminizm sonuçta feminist siyasetin nasıl olması gerektiğini farklı bakış açılarıyla tartışmaktadır. Kadının demokratik siyasete katabileceği değerler üzerinden şekillenen bu feminist siyaset hegemonik bir eklemlenme sürecinin sonucunda nasıl oluşur? Kadının konumlanışı üzerinden tartışacağımız bu konu, Radikal Demokratik eşdeğerlik ilkesi çerçevesinde ele alınarak yeni kimliklerin ne şekilde yaratıldığı ve bu kimliklerin yeni toplumsal hareketler kapsamındaki ilişkiselliği bir sonraki bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER BAĞLAMINDA POSTMODERN KADIN HAREKETLERİNİ KAVRAMAK: MODERNDEN POSTMODERNE FEMİNİST KURAM İZİNDE BİR TARTIŞMA

3.1. Modernlik Ve Feminizm

Kadınların tarih boyunca eşitsiz bir konumda yer aldığını farkederek hakkını araması için verdiği mücadele sonucunda 18. yüzyıla denk gelen dönemde feminizm hareketinin doğmasıyla beraber, kadınların siyasal ve toplumsal olarak mücadeleleri başlamış oldu. Feminist hareket, kadın ve erkek arasında yapılan ayırımı erkek üstünlüğünü ve erkek merkezli toplumsal normların sona ermesini amaçlayan bir görüştür fakat tek bir feminizm üzerine tanımlama yapmak zordur çünkü birbirinden farklı feminizmler vardır. Bu nedenle feminist felsefe tek merkezli değildir. Özünde feminist hareket ataerkil yapının yerine, kadınsı değerleri getirmeyi amaçlayan siyasi bir hareket olarak karşımıza çıkar. Feminist düşüncenin çıkış noktası, kadınların ezilmişliğinin farkına vararak bu haksız durumun doğal olmadığını idrak etmeleri ve bu durumun toplumsal/kültürel bir olgu olduğunu anlamaları noktasına dayanmaktadır. Bu içerikle sınırlı kalmayan feminist düşünce kadınların çeşitli eylemlerini içeren, her anlamda haksızlığın giderilmesine yönelik örgütlenmenin ve gelecekle ilgili varılmak istenilen nokta için verilen bağımsız mücadeleleri içerir.

Elbette Batı toplumlarında 17. yüzyılda ve daha önceleri de kadınlar buldukları konum itibariyle bir takım mücadelelerde bulundular fakat hiçbiri bu kadar sistemli bir şekilde meydana gelmemiştir. Çünkü bu durumun sistemli bir mücadele haline gelebilmesi, öncelikle kadınların evlilik dışında bir ekonomik güce sahip olmalarıyla ilişkilidir. Ekonomik güçlerini ellerinde bulunduran bu kadınlar, ataerkil sisteme karşı çıkma noktasında buluşarak toplumsal bir hareketin bireyleri olabilmeyi başardılar.

Kadın hareketlerinin siyasal ve sosyal alanda vermiş oldukları mücadeleler modernitenin sunduklarıyla benzer nitelikleri taşımaktadır. Çünkü modernitenin bireye sunmuş olduğu vaatler arasında cinsler arası eşitlik mücadelesi mevcuttur. Fatmagül Berktaş'ın (2003:90) kadın hareketlerinin doğuşu ile modernite arasında bir ilişkinin olduğunu belirtir. Şöyle ki Berktaş, kadın hareketlerinin siyasal ve sosyal mücadelede yer almalarını, modernitenin hem evrensel dayalı hem de farklılığı içeren bir politikadan hareketle kamusal ve özel alan gibi ayrımları da tartışmaya açmasıyla ilişkili bir durum olarak görür. Böylece yeni sosyal hareketler kavramı, değişen toplumsal yapıya rağmen modernitenin içerisinden gelişen bir tavırla mücadele alanında yer aldı sonuçta kadın hareketleri de kendisine bu platformda yer bulmuş oldu.

17. yüzyılda feodalizmin yerini kapitalist sisteme bırakmasıyla beraber kendisini yeni toplumsal sınıftan dışlanmış hisseden orta sınıf kadınların biraraya gelerek oluşturduğu feminist hareket, eğitim, ekonomik üretim konuları üzerinden temellenmekteydi. İlk olarak sistemli feminist meydan okumayı gerçekleştiren Mary Wollstonecraft, eşit eğitim hakkı talebi üzerinde durarak, kadınların hem toplum hem de erkekler tarafından ezildiklerini dile getirdi fakat bu talepler yalnızca geleneksel eş ve annelik rollerine dayandırmanın ilerisine gidemedi (Berktaş, 2004: 5). 1792'de M. Wollstonecraft tarafından yayınlanan "Kadın Hakları Savunması" feminizmin ilk genel belgesi olarak tarihe geçmiştir. Bu belgede, kadınlık konusunda toplumca kabul edilen görüşler neticesinde kadınlar, kendilerini hem duygusal hem de zihinsel açıdan yarım bırakılmış olarak tanımlamışlardır (Lynne, 1990: 22). Wollstonecraft yazmış olduğu bu savunmada erkeklerden ayrılan kadın doğası üzerine odaklanmıştır ve daha çok bu konuyla ilgili eleştiri üzerine yazılmıştır. Aydınlanmanın fikirleriyle çatışan bu savunma sonraki feminist yazılara da öncülük etmiştir. Bu çalışmalardan ilki Mill'in "Kadınların Boyun Eğişleri Üstüne/Kadınların İkincilliği" adlı yazısıdır. Mill'in bu eseri Wollstonecraft'ın savunmasından daha önemli görülerek feminizmin

en önemli bildirgesi olarak kabul edilmiştir. Mill bu çalışmasında kadınların erkekler gibi sivil, ekonomik, kültürel haklara sahip olması gerektiğini ve bunun yanında “zevk” ve “elem” gibi dürtülere de sahip olduğunu vurgulayarak erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğini savunmaktadır.

Kadın hareketlerinin yukarıda bahsettiğimiz gibi örgütlenmesinin tarihine baktığımızda, işçi hareketleriyle paralel gelişen ekonomik temelli bir hareket içerisinde olduğunu söylebiliriz. Sanayi devrimiyle birlikte kadınlar ekonomik olarak iki çeşit mağduriyet içerisindediler. Sanayi devrimi öncesi üretimin merkezi aileydi ve kadında bu üretimin içerisinde yer alıyordu. Fakat aile ve iş yerinin ayrışması ile kadın yalnızca ekonomik ağırlığı olmayan aile kurumuna doğru itiliyordu. Bir diğer mağduriyetleri ise, burjuvazinin kadın emeği üzerindeki yaklaşımından kaynaklanıyordu. Tekstil sektöründe kadının emeğine ihtiyaç duyulması onu evden çıkararak iş hayatına sokmuştu. Kamusal hayata karışan kadın, ev ile iş hayatı arasında sıkışmıştı çünkü; dönemin teorisyenlerine göre kamusal alan yalnızca erkeğe ait olarak görülüyordu. Bu nedenle kamusal alanda yeri olmadığı düşünülen orta sınıf kadını İngiltere’deki feminizmin ilk ayaklanmalarını gerçekleştiren kadınlardı. Amaçları kamusal alanın ekonomik kısmında ve hukuk, eğitim, miras alanlarında hak taleplerinin gerçekleşmesiydi. Birinci dalga (Aydınlanmacı, Liberal Feminizm) olarak bilinen feminizm de bu döneme denk gelmektedir.

Aydınlanmacı liberal feministler aşağıdaki temel düşünceleri paylaşmaktadırlar;

- Akla inanç: Wollstonecraft gibi bazı düşünörlere göre, akıl ve tanrı neredeyse eş anlamlıdır.

- Kadının ve erkeğin ruhları ile akılcı yeteneklerinin aynı olduğu inancı. Başka bir deyişle kadınların ve erkeklerin ontolojik olarak özdeş oldukları inancı.

- Toplumsal değişime ve toplumun dönüşümüne etki etmenin en iyi yolunun eğitim (özellikle eleştirel düşünöbilmek için eğitilmek) olduğuna inanç.

- Bireyin diğer bireylerden ayrı olarak gerçeği arayan, akılcı ve bağımsız bir aktör olarak hareket eden ve onuru bağımsızlığına bağlı olan özerk bir varlık olduğü görüşü.

Sonuç olarak, aydınlanma kuramcıları, doğal haklar doktrinine bağlı kalmışlardır. Önemli birçok kuramcı kendilerini siyasi haklarla ilgili taleplerle sınırlandırmamakla birlikte, 19. yüzyıl kadın hareketi esas olarak bu talepler, özellikle de oy verme hakkı talebi üzerine kurulmuştur (Donovan, 2015: 33).

Birinci dalga feminizmin çıkış amacı yukarıda anlatıldığı gibi oy hakkı mücadeleleriyle başlamıştı. Kadının toplumsal sözleşmeyle gelişen sivil toplumun dışarsısında kalmasını reddeden feminist hareket, kadınların kamusal alanda kendileri tarafından temsil edilmesini sağlamaya çalışmaktaydı. Aynı zamanda yeni toplumda gelişen sisteme göre erkeklere tanınan egemenlik ilkesinde hak iddia ederek oy kullanma kampanyalarını da başlattılar. Böylece kadınlar dışlandıkları kamusal alanda kendilerine bir yer açmak için gerekli mücadelelere giriştiler. Özellikle oy hakkı üzerinde odaklanmaları, kadının erkekten farklı bir cins olarak görünmesini sağlıyor aynı zamanda sosyal yaşamda ve iş hayatında cinsiyete dayalı iş bölümünün sona ermesini amaçlıyordu.

İkinci dalga feminizmi ise kadını erkekten ayırmayı düşünen birinci dalga feminist harekete göre güç noktasını 1960'lardaki öğrenci hareketlerinden alıyordu. Çünkü bu hareket içerisinde bulunan kadınlar farklı amaç ve söylemlerde bulunarak ikinci dalga feminizmi ortaya koyacak ve farklı ülkelerde de bu hareketin yayılmasını ve ortaya çıkmasını sağlayacaktı. Nitekim öyle de oldu, siyasi olarak gelişen ikinci dalga feminizminin çıkış noktası kürtaj hakkı oldu. Simone de Beauvoir'ın "İkinci Cins" adlı eseri ise ikinci dalgayı öncüleyen önemli bir referans niteliği taşımaktadır. Birinci dalga feminizmde henüz sorgulanmamış olan, ev içi emek, ücret olarak çalışma, evlilik, ev işleri, cinsellik, aşk, kadınların bağımsızlığı, toplumsal cinsiyet ve kadınların kültürü gibi özel alanın içerisine giren konular ikinci dalga feminizmin mücadele konularını oluşturmaktadır.

"Kişisel olan politiktir" sloganıyla harekete geçen ikinci dalga feminizmi, kadının engellenmiş birey oluşunu ve bastırılan kimliğinin açığa çıkması için kişisel olanın kamusal alana geçmesini talep eder (Arat, 2010: 75). Bu dönemde feminist hareket içindeki kadınlar cinsiyet ayrımını politik bir konu üzerinden değerlendirerek, sosyal ve siyasal alanda katılım, otonomi, rıza, adalet, kimlik, hak gibi söylemleri dile getirdiler. Çaha ise ikinci dalga feminizmi üç aşamada özetlemektedir: Birincisi, kürtaj gibi bazı kavramları arka sokaklardan aldı ve kamuoyunda tartışılır hale getirdi. İkincisi, cinsiyet gibi toplumsal yaşamdaki derin ve köklü sosyal kurumları sorguladı ve bunları yeniden tanımlama yoluna gitti. Son olarak da bir baskı grubu olarak siyasi partiler ve hükümetler üzerinde baskı unsuru oluşturarak kadınların lehine kararlar alınmasını sağladı (1994: 82). İkinci Dalga Feminizmin "kişisel olan politiktir" sloganı yalnızca kamusal alanda değil özel alanda da cinsiyete dayalı iş bölümünün de dönüşümü amaçlıyordu. 1960'lı yıllardan

sonra kadınlar erkeklere karşı muhalefet oluşturabilmek adına birbirlerini destekleyerek kız kardeşlik kavramını kullanmaya başlamışlardır.

İkinci dalga harekette kadınlar, ezilen diğer kadınları da evrensel boyutta “kız kardeş” tanımlamasına katarak, dünya kadınlarının da birbirlerinden haberdar olmasını sağladılar. Böylece kadınlar birbirleri hakkında fikir sahibi olacak birbirleriyle iletişim kurarak, ittifaklar oluşturabilecekti. İkinci Dalga feminizmi böylece ataerkil ideolojiyi dönüştüreceğine inanmıştı (Doğan, 2008: 35). İkinci dalga feminizm yalnızca bununla kalmayarak ataerkil ideolojinin dönüşümünü amaçlarken, erkeğin kadın hakkındaki düşünce modüllerini değiştirmeyi de amaç edinmiştir. Bilinç yükseltme, alternatif yaşam ve kültür kurumları oluşturma çabası içerisinde yeni politikalar geliştirmeyi hedefleyen kadınlar nitekim başarılı olmuşlardır.

İkinci dalga feminizminin “kız kardeşlik” düşüncesi hiyerarşi ilkesine bir maydan okuma mücadelesi olarak ortaya çıktı. Ataerkil toplumdaki erkek egemenliği “böl ve yönet” politikasına dayanmaktaydı. Kadınlar ise aile içerisinde hapsedilerek hiyerarşik eril yapının içerisinde ona bağımlı olarak ve birbirlerinden kopartılarak bölünmüşler, ezilmişlerdi ve bununla ilgili kolektif bir bilinç geliştirilmelerine engel olunmuştu. Bu durumun önüne geçebilmek için eril düzene karşın yaşadıkları problemleri aktarmaları ve paylaşımları gerekiyordu ve güçlü kız kardeşlik düşüncesi kişisel olan bu deneyiminin bir şekilde aktarılmasıyla sorunların çözümleneceğine inanıyordu. Özel alan ve kamusal alan ayrımının getirmiş olduğu özel alanın alçaltılmasına karşın, kişisel deneyimlerin başka kadınlarıinkiyle benzeşmesi durumuyla yaşamlarının bu yönlerini, siyasal bir eylem olarak kullanmaları dönemin “kişisel olan politiktir” sloganının çıkış noktasını oluşturmaktadır (Berktaş, 2011: 6).

İkinci dalga feminist hareketin birçok kazanımı oldu, Öncelikle Birleşmiş Milletler, 1979 yılında Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW), üye ülkelerin imzasına açtı. Sonuçta, uluslararası hukukta, varolan insan hakları belgelerinin, kadınların özgül sorunlarını tam olarak kapsamadığı ve bu konuda özel düzenlemelere ve önlemlere gereksinim bulunduğu kabul edilmiş oldu ve “kadınların insan hakları” kavramı, uluslararası hukuk belgelerinde giderek daha fazla yer almaya başlamış oldu (Berktaş, 2004: 9). Daha sonra 1975-1985 yılları arasında kadın sorunları hakkında BM çatısı altında Mexico City, Kopenhag ve Nairobi’de uluslararası üç konferans düzenlenerek bu yıllar arasındaki dönem “Kadın On Yılı” olarak ilan edilmiştir. Ayrıca BM’in kadın

mücadelesine vermiş olduğu destek, uluslararası alanda Kadın Sivil Toplum Kuruluşlarının bir araya gelmesine, alternatif örgütlenme ve uluslararası bir takım bağların kurulmasına da ön ayak olmuştur (İnceoğlu, 2012: 113).

İkinci dalga feminist hareketi değerlendirdiğimizde eşitlik, farklılık ve bağımsızlık gibi talepleri içerdiğini görüyoruz. Bu noktada bahsedilen eşitlik kavramı feministlerce “ayrı fakat eşit” yaklaşımı, birinci dalga feminist hareketin eşitlik anlayışına farklı bir boyut katmıştır (Doğan, 2008: 34). Bu yaklaşım mantığıyla kadınlar, erkeklerle eşit haklara sahip olmayı isterken aynı zamanda da onlardan ayrı olmak istediklerini de dile getirmektedirler. Eşitliğin ötesindeki bu farklılık tezi ikinci dalga feminizminin önemli bir tezidir. İkinci dalga feminist hareket, farklı milliyet ve dinlerden kadınların dünyaya direnmeye, değişim ve özgürlük uğruna mücadeleye ilişkin teorilerini oluşturmada oldukça etkili olmuştur. Aynı zamanda iktidar ilişkilerini dönüştürmenin yolunu kadınların iletişim kurmalarına, birbirleri hakkında bilgi sahibi olmalarına ve ittifaklar oluşturmalarına olanak sağlamakta buluyorlar. farklılıkları onaylıyor oluşuna ve kimliği kapalı olarak görmemelerine bağlanmaktadır. Çünkü toplumsal cinsiyet ve ulus kimlikler gibi kolektif kimliklerin değişebilir ve öngörülemez olduğunun farkına varılmasını istemektedirler. Bu nedenle de başka farklılıkları vurgulayarak kutuplaşmayı azaltmanın yollarını aramaktadırlar (Doğan, 2008: 35).

Feminizmin ayrı fakat eşit yaklaşımından doğan farklılık tezi, kolektif faaliyetlerde öne çıkarak, cinsiyet, hak, eşitlik, kimlik, adalet, dışlanma, kurtuluş, özgürlük gibi kavramları da gündeme taşımış oldu. Batıda gelişen modern siyaset düşüncesine karşın feminist hareket, dönemin feminist teorisyenlerince de desteklenerek sivil toplumun gelişmesine katkıda bulunmuştur. 1980’li yılların sonuna doğru gelindiğinde, ortaya çıkan yeni bir feminist akım olan üçüncü dalga feminizmi ise ikinci dalga feminist hareketten kesin sınırlarla ayrılmamakla beraber bazen onun etkisinde kalarak bazen de eleştirilere dayanarak ortaya çıkmıştır.

20. yüzyılda artık feminist teorinin merkezi uğraşı tekil kavramların tiranlığına direnmek oldu ve postmodernist, post-yapısalcı ve çok-kültürlülük teorilerinin fark vurgusu, feminist teoriyi giderek özgüleştirmiş ve kadınlar arasındaki ırk, sınıf, etnisite ve cinsel yönelim farklarına daha fazla odaklanarak üzerine düşülmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Donovan, 2015: 349).

Üçüncü dalga feminist hareket, öncelikle ikinci dalga feminizmin cinsiyet ayrımına odaklanarak sınıf ve ırk ayrımı gibi farklılıkları görmezden gelmesini

eleştirmiştir. Farklı cinsel tercihleri, ırkı, etnik kökeni olan farklı sınıflardan diğer kadınların sorunlarına odaklanan üçüncü dalga feminizmi, kadının üzerindeki problemlerin ve baskının çok daha çeşitli olduğunu düşünür. Bu bağlamda da benzerlik yerine farklılık politikasını gündemine alan üçüncü dalga feministler, yerel olana vurgu yaparak evrensel olanı reddederler. Çünkü bu noktada feminizm Avrupa merkezli bir harekettir ve yerel problemler hakkında söz sahibi değildir. Bu nedenle üçüncü dalga feminizmi, yalnızca orta sınıf beyaz kadınların problemleriyle sınırlı olan ikinci dalga feminizmi oldukça sınırlayıcı bulmaktadır. Üçüncü dalga feministler kendilerinden önceki feminist kuşağın evrenselci, farklılıklara karşı duyarsız oluşunu, orta sınıf ve heteroseksist oluşlarını olumlu karşılamaz. Üçüncü dalga feministler, önceki feministlerin aksine farklılıkların dile getirilmesi ile varolmayı istemektedirler.

Dolayısıyla üçüncü dalga feministlere göre farklılıkların ikinci plana itilmesi, feminizme olan güveni oldukça sarsmıştır. 1980'lerde feminist akademik araştırmalar genişlemiş ancak yarı meta-anlatısal teori olmaktan öteye geçememiştir. Bu arada farklı seslere sahip olan kadınlar feminist teoriye olan itirazlarını dile getirme şansı yakalamışlardır. Ayrıca üçüncü dalga, dişil bağımlılık ve hane alanı gibi evrensel teorilerin, ikinci dalga feminizme egemen olan beyaz, orta sınıf, heteroseksüel kadınların tecrübeleri aracılığıyla ortaya çıktığını belirterek bu tür feminizmin hatalarını günyüzüne çıkarmış oldular. Bu yeni feminist hareketinin sınıfsal, cinsel, ırksal ve etnik bakımdan bilinçli olma durumu değiştiğinden dolayı artık teori anlayışı da değişmiş olmaktadır. Kısacası üçüncü dalga feminizm farklılıklara, kültürel ve tarihsel özgüllüğe duyarlı teorileşme tarzlarına doğru kaymaya başlamıştır (Fraser ve Nicholson, 2000: 437-446).

Neoliberal politikalarla beraber bir dönüşüm içerisine giren üçüncü dalga feminizmde diğer toplumsal hareketlerle (İgbi, ekoloji, queer vb.) etkileşim içerisinde bulunarak yeni politikalar üretme çabasına girmiştir. Bu çabalar içerisinde ortaya çıkan farklı türdeki feminist hareketler üçüncü dalganın içerisinde gelmektedir. Günümüze yaklaştıkça sosyal bilimlerin neredeyse her disiplini içerisine dâhil eden yaklaşım tarzı feminizme de yansımıştır. Sosyoloji, antropoloji, siyaset felsefesi, psikoloji gibi alanların feminizmin içerisinde de gelişme göstermesi ile feminizmin çeşitlenmesine ve gelişmesine katkı sağlamıştır. Sonuçta ondan fazla gelişen feminist yaklaşım ortaya çıkmıştır. Postmodern feminizm de bu feminizmlerden bir tanesidir. Bu tez kapsamında tüm feminizmlere yer

verilemeyeceğine göre ele alınacak konu itibariyle postmodern feminizme yer verilerek bu doğrultudaki tartışmalar üzerinden kadının konumu değerlendirilecektir.

3.2. Postmodern Feminizm

Feminizm ve postmodernizm son zamanların önemli iki siyasal akımı olarak ortaya çıkmıştır. İlk başlarda birbirlerinden uzakta duran bu iki akım daha sonraları birbirlerinin eksiklerini tamamlar nitelikte kapsamlı tartışmalara neden olmuştur. Her iki yaklaşımda felsefe ve kültür arasındaki ilişkilere eleştirel perspektif geliştirmiştir, bu nedenle her iki akımda da önemli olan ortak şey felsefenin temeline yaslanmıyor oluşudur ve yeni toplumsal eleştiri paradigmasını geliştirmeye çalışmalarıdır. Muhakkak her ikisinin de benzer ve farklılıkları vardır fakat her ikisi de felsefesiz bir eleştiri paradigması yaratmak adına felsefe ve toplumsal eleştiri arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamaya çalışmaktadır.

Postmodernistler, felsefenin artık inanılabilir bir girişim olmadığını savunarak felsefe ve genel olarak teorinin, siyaset ve toplumsal eleştiriye temellendirme işlevini göremeyeceğini iddia eder. Postmodernistler temelciliği eleştirerek toplumsal eleştiri karşısında felsefeyi kurucu bir yere sabitleyen görüşü de eleştirmektedir. Meta-felsefi perspektifler geliştiren postmodernistler, temelciliğin ve özcülüğün eleştirisini yapmaktadırlar fakat toplumsal eleştiri anlayışları zayıf ve eksiktir. Feministlere baktığımız zaman, toplumsal eleştiri anlayışları postmodernistlere göre güçlüdür fakat temelciliğe ve özcülüğe kayma eğilimini taşımaktadırlar. Her iki eğilime bu açıdan bakarsak birbirlerinin eksikliklerini giderebilecek ve birbirlerinden öğrenebileceği şeyler olduğu savunulabilir. Böylece iki akımın bir araya gelmesinin amacı, ikisinin de farklı zayıflıklarını kapatabilmesi ve güçlü yönlerini de birleştirerek yeni bir perspektif ortaya çıkarmalarına dayandırabiliriz. Bu da bize postmodernist feminizmin olası olduğunu göstermektedir (Fraser ve Nicholson, 2000: 475-476).

Görüldüğü üzere postmodern yaklaşım ve feminizm arasındaki ilişkiyi paradoksal anlamda tartışmalı bir ilişki olarak açıklayabiliriz. Çünkü hem postmodern düşüncenin gelişmesinde feminist yaklaşımın hem de feminizmin

gelişmesinde postmodern düşüncenin etkili olması söz konusudur. Bu nedenle alt başlıklarda da inceleneceği üzere postmodern feminist teori hakkında fikir yürüten teorisyenler bir yandan postmodernist bir konumdan yaklaşım geliştirirken diğer yandan da feminizm içerisinden bir yaklaşım geliştirmektedir. Böylece postmodern düşünce ve feminizm arasında nasıl döngüsel bir nedensellik ilişkisi olduğu aşağıda açıklanmaya çalışılacaktır.

3.2.1. Postmodern Teori ve Feminizm İlişkisi

Postmodern düşünce ve feminizmin tartışmalı doğası üzerine geliştirilen yaklaşımlar genel anlamda iki kısma ayrılmıştır. Bazı düşünürlerce postmodernite, feminizmin içeriğini koruyarak onun yeniden formüle edilmesini sağlayacak bir eleştiri ortamı sağlamıştır. Yani postmodern bir feminizm mümkündür anlayışını onaylamaktadır. Bazılarına göre de postmodern eleştiriler, direk feminizmin içeriğinin sorgulanmasını hedef almaktadır, böylece postmodern bir söylem içerisinde bulunarak feminist olunamaz görüşü ileri sürülmektedir. Görüldüğü üzere bu iki farklı yaklaşımdan yola çıkılarak postmodern feminist teorinin nasıl geliştirildiği konusuna bir açıklama getirilmeye çalışılacaktır. Bu nedenle öncelikle postmodern bir feminizmin neden mümkün olmadığına dair geliştirilen yaklaşımları ele alalım.

Postmodernitenin feminizm ile bir arada olma düşüncesine karşı çıkanlar öncelikle feminizmin kendi içerisinde bulunduğu ikilemi öne sürerler. Feminizm tıpkı postmodern düşünce gibi modernist aydınlanmacı epistemolojiye karşı çıkarak postmodern düşünce ile bir ittifak oluştururken diğer yandan çağdaş feminizm hem tarihsel hem de teorik olarak modernist bir hareket olarak devam etmektedir. Yani feminizmin içerisinden çıktığı modernist düşünceyi eleştirme hakkı vardır fakat feminizmin buradaki modernite-postmodernite arasındaki ikilemli durumu ilerideki konumunu etkilemektedir (Demir, 2014: 84).

Postmodern feminist yaklaşımı mümkün görmeyen bir başka anlayışa göre de aslında feminizm özünde büyük bir anlatıdır ve bu nedenle postmodern söylem içerisinde değerlendirilemez. Çünkü tezin ilk bölümünde de öne sürüldüğü üzere postmodern düşünce büyük anlatıları reddetmektedir. Bu noktada postmodern

düşünceye göre, feminizmde büyük bir anlatı barındırdığı için ve meta anlatıların da meşrulaştırıcı bir güç olmasından dolayı bu anlatıların indirgemeci sonuçlar ortaya çıkardığı gerçeğini savunur. Dolayısıyla Fraser ve Nicholson'a göre postmodernite, tüm büyük anlatılarda olduğu gibi feminizmi de kullanmış olduğu analitik kavramların sonucunda indirgemeci bir anlayışa doğru sürüklediği için eleştirmektedir (Küçük, 2011: 486-487). Çünkü bir noktada feminizm kadınların ikincil bir konumda oluşunu ve ezilişinin nedenini açıklamaya çalışırken özcü ve indirgemeci bir anlayışa takılmadan bunu çözemeyecektir. Şöyle ki, radikal feministlerden bazıları kadın ve erkek arasındaki toplumsal farklılaşmayı biyolojik temelli olarak açıklamaktadır. Fakat buradaki biyolojizmi onaylayan bu düşünce ile feministler, erkek tahakkümünü onaylayan bir anlayışla aynı zamanda erkek tahakkümüne karşın mücadele için bu anlayışı kullanmış oldular. Sonuçta postmodernistler bu durumun özcü ve tek nedenci bir anlayış olduğunu öne sürerler. Aynı durum özel alan ve kamusal alan ayrımı üzerine yapılan kadın erkek arasındaki farklılığı hedef alan anlayışta da böyledir. Yani kamusal/özel alan ayrımını biyolojik olarak açıklamaktan ziyade etkin oldukları alan açısından açıklayan anlayışta özcü ve tek nedenci olarak nitelendirilmektedir. Çünkü bu anlayış farklı kültürler içerisinde görülen kadın-erkek alan ayrımlarının tüm toplumlarda benzer olduğunu kabul etmektedir.

Bu yaklaşımdan yola çıkıldığında belirli kategorilere göre yapılan (cinsellik, annelik, yeniden üretim, kız kardeşlik, aile vb.) açıklamalar konusunda varılan zorluk, kavram ve kategorilerin tüm toplumlarda zorunlu olarak bir araya gelmeyen fenomenlerin bir arada toplanmasından ya da zorunlu olarak ayrılması gerekmeyenlerin birbirinden ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Bu şekildeki kategorileri evrenselci bir toplumsal teori inşa etmede kullanmak aslında kendi toplumunun bileşenlerini diğer toplumlara da yansıtmayı getirir ve böylece her ikisinin de önemli boyutlarını çarpıtmaya neden olmaktadır. Böylece toplumsal teorisyenler belirli kategorileri temel almadan önce annelik, cinsellik, yeniden üretim gibi kategorilerin soy kütüklerinin inşa edilmeleri gerektiğini savunurlar (Demir, 2014: 84-86).

Postmodern bir feminist yaklaşımın mümkün olduğunu savunanlara baktığımızda genelde postmodern düşünce ve feminizmin ortak noktalarından yola çıktıkları görülür. Her iki teorideki yaklaşımları değerlendirdiğimizde ortak noktaların öncelikle felsefeye olan yaklaşımıyla başladığını görebiliriz. Çünkü

postmodern teorisyenler felsefe temeline dayanmayan bir toplumsal eleştiri yapmaya çalışırlar ve aynı şekilde feminist teorisyenler de felsefe kurumunu eleştiren bir tavır sergilemektedirler.

Postmodern teorisyenler felsefenin inanılabilirliğinin artık kalmadığının altını çizerek toplumsal ve siyaseti açıklamada işlevsiz kaldığını belirtmektedirler, çünkü postmodernistler temelciliği reddederek toplumsal eleştiri yaparken daha yerel daha pragmatik bir yaklaşım içerisindeyler. Fraser ve Nicholson'un (1993) da dile getirdiği üzere, feministler felsefe temeline dayanmayan bir anlayışla toplumsal eleştiri paradigmalarını geliştirmeye çalıştılar. Bu nedenle de zorunlu, evrensel ve tarih dışı hakikatler olarak kabul edilen düşüncelerin olumsal kısmı ve tarihsel anlamda konumlanmamış olan durumlarını ele alarak modern temelci yaklaşımlara, ahlaki ve siyasal teorilere karşı durdular (Küçük, 2011: 486). Böylece postmodern tartışmaları kadın konusuna yaklaştıran şey nedir diye sorguladığımızda bunun kriticizm olduğunu düşünebiliriz. Yani feminist düşünce modern aydınlanmacı görüş içerisindeki temel varsayımları kabul etmez bu nedenle evrensellik, bilgi, rasyonalizm temelli konuları ele alan aydınlanmacı düşünürleri eleştirir. Feminizm bu noktada yalnızca postmodern düşünüşün dile getirdiği gibi aydınlanma düşüncesini eleştirmenin yanında, feminizmin tüm toplumsal ilişki biçimlerini de eleştirmektedir. Yani postmodern feminizm, Sosyal, Radikal Liberal ve Marksist Feminizmin genel kadınlık tanımlarından yola çıkan yaklaşımlarını da kabul etmemektedir ve evrensel olarak kadınların kurtuluşu ermelerini sağlayacak meta anlatıların olamayacağını ve bunların artık tarihte kaldığını savunmaktadır.

Hem feminizm hem postmodernizm aydınlanma düşüncesine ve bu düşüncenin oluşturduğu hiyerarşilere ve hiyerarşik yapılara karşı çıkmaktadır. Feminizm özellikle aydınlanma felsefesinin erkek cinsiyeti temeline dayanmasına karşı çıkarken postmodernite ise aydınlanma felsefesini bütünüyle reddetmektedir (Güriz, 2011: 66-67). Postmodern teorilerden yola çıktığımızda görüyoruzki herkes tarafından kabul edilecek bir hakikat ve doğru yoktur. Çünkü hakikat değil, hakikatler vardır, tek bir doğru değil doğrular vardır. Bu nedenle postmodern feministler teori oluşturmada özcü ve evrenselci yaklaşımlara karşı çıkarlar.

Daha önce bahsedildiği üzere kadınlar arasında ırk, sınıf, cinsiyet kültür, etnik köken gibi farklılıkları dikkate almayan ve baskıcı ve totaliter anlayışlar postmodern feministler tarafından reddedilmektedir. Postmodern feministler bu farklılıkları dikkate almakla beraber kadın kavramını modernist feministleri

kapsayıcı bir anlamda kullanmadığı için de eleştirmektedirler. Tek bir kadın tipinin olmadığını üçüncü dünyada zenci, lezbiyen vb. kadınlarda vardır fakat bu sınıflandırmalarda bu özelliklere yer verilmemektedir. Çünkü modernist feminizm evrensel kadından bahseder, bu nedenle de postmodernist feministler bunu eleştirir ve doğası gereği belirli kadından bahseder aynı zamanda genel yargılar içeren evrenselleşmiş iddiaları da sorgulamaktadır. Bu noktadan hareketle feministler, kadının kendine özgün konumu içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürerler. Böylece tüm kadınlar için bir çözüm üretmek yerine “deneyim”, “kültür”, “yerellik”, “görecelilik” kavramları postmodern düşünceden temel alarak kullanırlar. Bu nedenle modern feminist akımlarda öne sürüldüğü üzere “eşitlik”, “kurtuluş”, “kadınlık” gibi kavramları da eleştirirler. Neticede postmodern düşünceden temellenen bu feminist görüş için tüm kadınlar için geçerli olabilecek bir kadınlık durumu söz konusu değildir. Çünkü postmodernistlerce de savunulan şey şudur; insanın kişiliği, bilinci ve zihni insanın içerisinde yaşadığı tarihsel ve de kültürel koşullara göre şekillenmektedir bu nedenle de toplumsal alandaki her kadın birbirinden farklı olarak yorumlanmalıdır. Kısacası tek bir beden değil bedenler, tek bir kadın değil, kadınlar vardır. Yani Bordo'nun da belirttiği üzere postmodern feminist ekol, kimliğin farklı boyutlarla çözümlenmesi gerektiğini savunan teorilerle, daha yerel ve daha tarihsel özgüllüğü olan konularla ilgilenmektedir (Bordo, 1990).

Postmodernizmin feminizm üzerindeki bir diğer etkisi ise “çokluk ve farklılık” noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışa göre kadın, kendisini kadın olmak dışında, farklı millet, kültür, dini topluluk, cinsel tercih açısından da tanımlayabilir. Kadın, evrenselci bir cinsiyet anlayışına dayanmayarak, ırk, sınıf, yetenek, kültür, cinsel tercih, din vb. gibi olgularla da var olmaktadır. Yani postmodernistlere göre bu noktada kadın, homojen olmayan, farklı özelliklere sahiptir, heterojendir bu yaklaşım dikkate alınarak değerlendirilmelidir (Altuntaş, 2012: 363). Postmodern feminizm soyut kategorilerin değişmez olmadığını sınıf, etnik köken, ırk gibi değişkenlerle her zaman değişebileceğini iddia eder. Postmodernizmin çoğulculuk özelliğine dahada anlam yükleyerek sadece cinsler arasında bir çoğulculuk değilde bir cinsin kendi içerisinde de farklılıkları barındırabileceğini öne sürer. Postmodern feminizme göre sadece tekilliklerin meşruluğu kabul edilmelidir. Böylece tekil farklılıkları yok sayan, kadınlara ilişkin tüm genelleştirmeler reddedilmelidir. Yani postmodern feminizm göreceli bir

çoğulculuğu içerir ve kadın sorunlarıyla ilişkili evrensel doğruların olmadığını öne sürmektedir.

Dolayısıyla postmodern literatürde tek bir feminist konum yoktur bunun yerine feministler vardır. Yani postmodern feminist teori pragmatist ve yanılabilir bir özelliktedir. Postmodern feminist teori, metodunu ve kategorilerini ele aldıkları konunun özgülüğüne göre belirler ve çoğul kategorileri kabul etmez böylece feminist metotlara ve feminist epistemolojiye yüz çevirir (Demir, 2000; 113). Bu düşünceden hareketle postmodern feministler, batılı modernist feministler ile üçüncü dünyalı kadınlar arasındaki ilişkiyi sorgular ve neticede modern feminist söylemlerin savunduğu evrensel kız kardeşlik meselesine karşı çıkar. Modern feminist söylemin içinde bulunduğu kız kardeşlik söyleminin üçüncü dünyalı kadınları kurtarmak adı altında aslında paternalist yapıların tekrardan üretilmesine katkıda bulunduğunu iddia eder ve bunun eleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır (Mutman ve Yeğenoğlu, 1992: 56).

Kadını ikincil konuma iten anlayış zıtlıklardan güç almaktadır ve bu zıtlıkları kültürde ve dilde yaygın bir şekilde kullanmaktadır. İyi/kötü, siyah/beyaz, erkek/kadın vb. gibi zıtlıkları oluşturan kavramlar daima birincinin üstün konumda olacağı bir anlayış şeklinde kurgulanmıştır. Bu noktada formüle edilmeye çalışılan bilgi kendi içerisinde bir iktidar ilişkisi barındırmaktadır ve kadın bu nedenle ikincil konuma ait görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında feministler, iktidarın kendisini kurumlaştırdığını öne sürer ve bu nedenle dilin ve kültürün yeniden çözümlenmesi gerektiğini ve böylece yeni anlam dünyaları inşa edilerek kadını yeniden varetmenin gerektiğini öne sürer. Postmodern düşüncenin de belirttiği gibi dilde dualite içeren anlayışa karşı çıkan feminist anlayış, bu hiyerarşik iktidar kurgusunu yıkmamanın ancak dile ilişkin yapılacak bir analizle olacağını savunmaktadır.

Dolayısıyla postmodern düşüncenin, feminist akıma birçok katkısı olmuştur. Öncelikle postmodern feministler, postmodernistlerin modernist feministlere yönelttikleri eleştirilerin büyük bölümüne katılmakla beraber, kadınlar arasındaki farklılaşmanın öne çıkarılması konusunda ve feminist teorinin bu farklılaşmayı teorileştirmesi konusunda katkıda bulunmuştur. Başka açıdan baktığımızda postmodern düşünce, egemen Liberal kültürün içinde ve Marksizmde görülen totalleştirici bakış açısını feminizmin kırmasında yardımcı olmuştur. Çünkü postmodernizm Liberal ve Marksizm gibi modern düşünce yapılarını eleştirmektedir ve postmodernistlerin modern feministlere yaptıkları çoğu eleştirilere postmodern

feministler de katılmaktadır. Postmodern düşüncenin feminist düşünceye başka bir katkısı ise feminist düşüncenin özcülüğe ve temelciliğe kayma eğilimlerini engellemesi olmuştur aynı zamanda da postmodernizm feminist düşüncenin güçlü bir toplumsal eleştiri olma yönünden faydalanmaktadır. Bu noktada gerçekleşen şey her iki düşüncede hem feminizmi hem postmodernizmi geliştirip dönüştürecek şekilde ilerlemektedir.

3.2.2. Yeni Kadın Hareketlerinin Postmodern Doğası

Postmodern feminist yaklaşıma adını veren postmodern düşünce üzerinden temellenen ve birbirlerini belirli noktalarda etkileyen postmodern-feminist düşüncenin doğasını ele almadan önce yukarıdaki bölümde postmodern bir feminizmin nasıl mümkün olabileceği tartışmalarına yer vermeye çalıştık. Sonuçta postmodern feminizm üzerine geliştirilen farklı bakış açılarının olması onun ortak bir görüş etrafında şekillenmediğini gösterir. Sonuçta şunu söylebiliriz, postmodern feminizm kavramı tek bir tanıma dayanmayan ve genel geçer bir düşünceden temellenmemektedir bu nedenle postmodern düşünce ve feminizm ilişkisinin aslında bağlamsal yani zorunlu olmayan bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Zaten postmodern düşüncenin ve postmodern-feminist düşüncenin teoriye karşı yaklaşımı da bunu gerektirmektedir. Elbette burada feminist düşüncenin kendisine yeni bir yol edinmesinden bahsedeceğiz ve bu nedenle postmodern düşünceden beslenen feminist anlayış şimdiye kadar yapılan feminist tartışmaların yönünü de değiştirmiştir. Tarih boyunca bakıldığında kadınların hak ve özgürlüğü meselesi üzerinden şekillenen feminist düşünce yönünü artık cinsiyet kavramını sorgulama noktasına çevirmiştir. Bu nedenle tezin bu bölümünde öncelikle postmodern feminist düşüncenin tartışmış olduğu cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmalarına yer verilerek özne olarak kadının konumu tartışılacaktır.

3.2.2.1. Cinsiyet (Sex) ve Toplumsal Cinsiyet (Gender) Tartışmaları

Postmodern feministlerin toplumsal cinsiyet ve cinsiyet gibi kavramları sorgulamaya başlaması modern feminizmin yönünü değiştirmiştir. “Nerede toplum varsa orada toplumsal cinsiyet vardır” anlayışından hareketlenen bu sorgulayış sonunda postmodern feministler toplumsal cinsiyeti, toplumsal eşitsizliğin meşrulaştırıcı bir temeli olarak görmüşlerdir (Foster, 1992: 6-7). Bu noktada postmodern feministler toplumda gelişmiş olan baskın söylemlerin, toplumsal cinsiyete dair oluşturulan varsayımların çözümlenmesi ve yeniden tanımlanması üzerine odaklanmışlardır. Feminist görüşe göre öncelikle toplumsal cinsiyet kavramına bir açıklama getirecek olursak bunun iki şekilde kullanıldığı görülmektedir. Toplumsal cinsiyet, bedenden ayrı olarak kişisel özellik ve davranışlara özgü bir nitelik taşırken bir başka açıdan ise sosyal bir inşa ile ilişkilendirilen yani kadınsı ve erkeksi olmakla ilgili bir anlamı işaret etmektedir. İlk yaklaşıma göre toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kavramları farklı anlamlara gelirken ikinci yaklaşıma göre de toplumsal cinsiyet yalnızca kişilik ya da davranış şekillendirmez bunun dışında bedenin şekillenmesini de içermektedir yani cinsiyet kavramı toplumsal cinsiyetten bağımsız değildir. Postmodern feministler, postmodern düşünceden yola çıkarak, cinsiyet kimliği ile ilgili tanımlanma ve sınıflamaların, değişmeyen ve kaçınılmaz olarak değerlendirilen biyolojinin bir sonucu olmayıp toplumsal olarak inşa edildiğini savunurlar.

Bu nedenle postmodern feministler kendilerinden önceki feministler tarafından öne sürülen cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını kabul etmezler. Çünkü feministlerin yapmış olduğu bu ayrım cinsiyetin doğal olduğu sonucunu ortaya çıkarır. Yalnızca toplumsal cinsiyet toplumun yapay bir ürünü olarak görülmekteydi ve bunun aksine postmodern feministler kadın kategorisinin, özel anatomik düzenlemelerine odaklanarak, bunun da toplum tarafından kurgulandığını savunmaktadırlar. Bu düzenlemeler, diğer insan özellikleri gibi (örneğin cilt rengi) zaten doğada mevcuttu. Toplum bu durumu öne çıkarırken aynı zamanda da onlara değişen bir takım anlamlar da yüklemekteydi. Bu nedenle postmodern feministler cinsiyeti de toplumsal cinsiyeti de yaratanın toplum olduğu noktasında

birleşmektedirler (Ecevit, 2011: 23).

1970'li yıllara bakıldığında toplumsal cinsiyet ve cinsiyet terimleri ile ilgili tartışmalar bu iki terimin birbirinin anlam bakımından tamamladıkları üzerine şekillenmekteydi. Yani cinsiyet terimi biyolojik olanı içerirken toplumsal cinsiyet terimi de bedenün kültürel kodlar tarafından çerçeveslenmesi durumunu içermekteydi. Özellikle bu görüş feminist akımlarda da bahsedildiği üzere kadın ve erkek arasındaki farklılıkları biyolojik bir temele dayandırma noktasına varıyordu. Postmodern feminist görüşün bakış açısına göre bu durum diğer feminist akımlardan farklı seyrederek kadın ve erkek arasındaki bu ayrımı sadece biyolojik bir nedene bağlamamaktan geçer. Elbette postmodern feministlere göre bu ayrımı açıklayan biyolojik farklılıkların yanında kültürel etki de söz konusudur.

Çünkü kadınların içinde buldukları ve etkileşime girdikleri ortam sonucunda sınıf, ırk, cinsel kimlik, cinsel eğilim, sosyokültürel çevre toplumsal birer kimlik kazanmalarında etkili olurken aynı zamanda da yer ve zaman unsurları da farklı şekillerde kadın kimliklerine etki de bulunmaktadır. Yani kadın ya da erkeğin toplumsal cinsiyet kimliği ayrı ayrı bileşenler tarafından oluşturulmaktadır. Çünkü insanlar kadın ve erkek olmanın dışında genç, yaşlı, evli, bekar, beyaz, zenci, fakir, zengin gibi niteliklerin bir araya gelmesi neticesinde toplumsal cinsiyet kimliklerini edinirler. Bu nedenle postmodern feministlere göre kadınların deneyimlerinin tek bir cinsiyete indirgenerek toplumsal cinsiyet gibi bir kategoride açıklanması olanaklı değildir.

Bryson'a göre postmodern feminizmin bu tavrı özgürleştirici olarak görülebilir çünkü bu durum toplumun cinsiyet/toplumsal cinsiyet kavramlarına yüklediği anlamlara meydan okunabileceğini ve bunların değişebileceğini gösterir. Kadının sabit bir kategori olmasını kabul etmemek, cinsiyet/toplumsal cinsiyet inşasına karşı bir mücadele verildiğini gösterir ve bu yaklaşım oldukça olumludur. Çünkü bu durum kadın ve erkek olarak birbirinin zıtları tarafından bölünmüş olmayan çok daha açık bir toplumun varolabilmesini sağlar. Böylece toplumda toplumsal cinsiyet kimlikleri çoklu, akışkan ve özgürce seçilebilen kimlikler haline gelir ve sonuçta toplumu organize eden kurallar da ortadan kalkabilmektedir (Bryson, 1999: 23).

Özkazanç, toplumsal cinsiyet kavramlaştırmasını oldukça tartışmalı bir kavram olarak değerlendirir ve kavramı tanımlamaktan ziyade ona bazı sorular sorularak daha anlamlı bir hale getirilebileceğini savunur; Toplumsal cinsiyet ve

diğer toplumsal ilişkiler arasındaki bağlantı nedir? Toplumsal cinsiyet, toplumsal ve siyasal olanın kuruluşuna nasıl katkıda bulunmaktadır? Sonuçta toplumsal cinsiyetin toplumsal olarak kurulan bir şey olduğu saptamasından hareket edilerek bugün toplumsal ve siyasal olanın kurulu dinamiklerini daha derinden kavrayan bir bakış açısı geliştirilmiştir. Bu durumda toplumsal cinsiyet kavramının nasıl işlediğini anlamak için Joan Scott'un görüşlerine bakmakta fayda vardır. Scott, toplumsal cinsiyet tanımlamasını iki önermeye dayalı bir şekilde yapar. Scott'a (Özkazanç, 2015: 113) göre toplumsal cinsiyet, "*cinsler, arasındaki kavranabilen farklılıklara dayalı toplumsal ilişkilerin kurucu ögesidir ve toplumsal cinsiyet iktidar ilişkilerini belirgin kılmanın asli yoludur.*" Bu tanımlamanın ardından Scott, ilk önermesine göre toplumsal cinsiyet kavramının dört ögeyi içerdiğini belirtir. Bunlardan ilki, aydınlık-karanlık, arınma-kirlilik, masumiyet-yozlaşma, kültürel simgelerdir. İkincisi bu simgelere bağlı olarak gelişen normatif kavramlardır ve bu kavramlar değişmez ikili karşıtlıklar içinde karşımıza çıkmaktadır. Burada mesele tüm normatif yapıların eril-dişil üzerinden ayrışması noktasına dayanmaktadır. Üçüncüsü, bahsedilen ikili karşıtlık durumunun siyaset ve iktidar ile olan ilişkisi ve toplumsal kurumlar (aile, akrabalık, iş gücü piyasası, eğitim, siyaset kurumları) içinde yeniden üretilmesi noktasına dayanır. Sonuncusu ise toplumsal cinsiyet kimliklerinin inşasının öznel kimlik boyutu ile ilgilidir yani psikanalitik boyutudur. Sonuçta Scott, tarihsel araştırmanın konusunun bu dört öge arasındaki ilişkilerin neler olduğunu saptamak olduğunu söylemektedir.

Scott'un ikinci önermesine baktığımızda toplumsal cinsiyet, iktidar ilişkilerini belirgin kılmanın bir asli yolu olarak karşımıza çıkar. İktidarın kendisinin kavranması ve inşa edilmesi noktasında toplumsal cinsiyet daha belirgin hale gelir. Bedenler arasındaki cinsel yöndeki farklılıklar cinsellikle ilgisi olmayan bir dizi toplumsal ilişkilerin meşrulaştırılması noktasında devreye girer. Böylece kavramsal diller, belirli anlamları kurgulamak amacıyla farklılaşmayı destekler ve bu farklılaşmayı göstermenin yolu da elbette cinsel farklılıktan geçmektedir. Bu duruma dayanarak şunu söyleyebiliriz, evlilik, aile ve cinsellik ile ilgili metaforlar nasıl bir ilişki içerirse içersin, yani gerek birlik, bütünleşme, uyum gerekse tahakküm ya da kontrole dayalı olsun sonuçta farklı biçimlerde siyasi ilişkileri dönüştürebilmek için gereklidir. Sonuçta Scott, toplumsal cinsiyeti siyasi iktidarı kavramak, meşrulaştırmak ve eleştirmek adına devamlı yenilenen bir referans niteliğinde görmektedir (Özkazanç, 2015: 114).

Bu noktada Foucault'nun özne-iktidar çözümlemesi feminist teori için yeni

bir bakış açısı geliştirmesine yardımcı olmuştur. Çünkü özne konusuna dair irdelenmesi gereken bir tarafta, öznenin iktidar ile birlikte şekillendiği konusudur. Bu bağlamda Foucault, kendi deyimiyle özneyi iktidarın söylemiyle birlikte ele alarak, feminist teori açısından önemli bir düşünür olarak görülmektedir. Bu konuda Foucault'nun "Cinselliğin Tarihi" adlı eseri, cinsellik bilgisinin söylem aracılığıyla nasıl kurulduğu ve bu kurumun toplum ve özne bilgisini nasıl etkilediğini gösteren önemli bir örnek olmuştur. Foucault'un bu eseri cinsiyet tanımına dayalı olarak bir toplumsal cinsiyet düzenini tarihsel olarak ele alır ve iktidar ağları ile öznenin nasıl biçimlendirildiğine dair açıklık getirmeye çalışır. Feministler, iktidarın kuruluşunun politik alanla sınırlandırıldığı teorilerin, toplumun kadın üzerindeki baskısını açıklamada yetersiz kaldığını düşünmektedir ve pek çok feminist iktidar ilişkileri analizine toplumsal cinsiyeti tartışmaya açmadığı için Foucault'yu eleştirir.

Foucault, iktidar analizini yaparken toplumsal cinsiyete her ne kadar önem vermesede bu noktadan hareket eden feministlerin çoğu, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin inşasının Foucault'un iktidar anlayışını temel alarak açıklamaya çalışmaktadır. Sandra Lee Bartky, Jana Sawicki, Susan Heckman, Judith Butler, Joan Scott, Jennifer Terry, Susan Bordo'nun çalışmalarına bakıldığında bu durumu başarılı bir şekilde açıkladıkları görülür. Bahsedilen bu feminist yazarlar, direniş ve değişim fırsatlarını gün yüzüne çıkarabilmek adına kadınların gündelik yaşamlarına damgasını vuran toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kültürel özgüllüğüne sahip biçimlerini ifşa etmektedirler (Çetinkaya, 2015: 232-233).

Postmodern feminizmin öncülerinden kabul edilen Butler'ın, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet kavramlaştırmasına baktığımızda bu iki kavram arasındaki ayrım nedeniyle feminist öznenin bölündüğünü ve bu ayrımın da yalnızca iki cinsiyeti doğruduğunu öne sürmektedir. Çünkü, cinsiyetler kuruluşları itibariyle sorunsuzca ikiliymiş gibi görünürler ve bu nedenle toplumsal cinsiyetin de ikili bir sınırlama ile kalmasına neden olurlar. Bu ikili toplumsal cinsiyet yaklaşımını kabul etmek demek, toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasında bir yansıma ilişkisinin olduğunu böylece de toplumsal cinsiyetin cinsiyeti yansıttığı anlayışını doğurmaktadır. Dolayısıyla Butler, toplumsal cinsiyetli öznenin bölünmesiyle beraber birçok sorunu da beraberinde getirdiğini belirtmektedir.

Toplumsal cinsiyet üzerine birçok soru sorarak eleştiriler getiren Butler (2014), cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse belki de "cinsiyet" denen inşanın da toplumsal cinsiyet denli kültürel bir inşa olduğu, hatta belki de "cinsiyet" in aslında

zaten başından beri toplumsal cinsiyet olduğu, yani cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında ayrım falan olmadığına ortaya çıkacağını öne sürmektedir. Yani cinsiyetin kendisi toplumsal cinsiyetli bir kategori olarak kabul edilirse, onun için toplumsal cinsiyeti, cinsiyetin kültürel yorumu olarak tanımlamak anlamsız olmaktadır. Butler'a göre toplumsal cinsiyet, verili bir cinsiyetin üzerine kültürün anlam işlemesi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü toplumsal cinsiyet, cinsiyetleri tesis eden üretim mekanizmasının kendisidir. Sonuçta Butler'a göre toplumsal cinsiyetin kültürle olan ilişkisi neyse cinsiyetin de doğayla ilişkisinin o olduğu söylemek doğru değildir. Çünkü biyolojik ve doğal olarak ortaya çıkan şey de toplumsal olarak üretilendir ve bize sunulmuş olan dilin kavramsal kuralları içerisinde bulunmadan kendi bedenimizi tanımlamak imkânsız görünür. Yani heteroseksüelliği ve normal olan ya da olmayanı belirleyen toplumsal normlar bizim, kendimiz ve karşımızdakinin ne olduğu düşüncesini belirlemektedir. Bu durumda Butler, feminizmin sistem içerisinde tıkalı kalmasından dolayı bazı hakları elde etme noktasındaki hareketini kusurlu bulmaktadır. Öncelikle bu çerçeve sorunsallaştırılmalıdır, yani heteroseksüellik ve bu ikili mantık biçimi içerisinde kalarak hak taleplerinde bulunmak sonuçta normları güçlendirmektedir. Bu noktada Butler, cinsiyetli yaşama dair herhangi bir model sunmaz ve özellikle bir model ya da bir ideal benimsemediğini de belirtir. Butler'ın bu bakış açısı, onun ortaya atmış olduğu "queer" kuramının da bir başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Queerin önemi, normların yeniden üretimine direnme, karşı çıkma ve ezberi/tekrarı bozma noktasında oldukça önemlidir. Dolayısıyla tezin kapsamıyla da ilgili olarak kadının bir özne olarak konumlanışını sorgulama noktasında Butler'ın söylemi oldukça önemlidir. Bir yandan Butler'ın feminizm siyasetiyle ilgili görüşleri temel alınırken diğer taraftan postmodern feminist düşünürlerin özneyi sorgulama ve yeniden tanımlama noktasında ki farklı görüşlerine de yer verilerek özne konumlarının radikal demokrasi ile nasıl kesiştiği tartışılacaktır.

3.2.2.2. Çatışan Feminizmler: Kadın ve Özne Üzerine Tartışmalar

“Kadın” kategorisi feminist kuram ve politikaları açısından 1980’den sonra tartışmalı bir duruma gelmiş, kadın olmanın anlamı feminizm açısından hiçbir zaman görüldüğü kadar açık ve kesin bir şekilde belirtilmemiştir.

Butler öncelikle kadınlar kategorisini sorgulayarak bu durumu açıklamaya çalışır ve bu sorgulamanın ondan vazgeçmek anlamına gelmediğini belirtir. Bu kategorinin sorgulanması yalnızca özcü temelleri sarsmaktadır temsili ya da siyasi amaçla kullanımı engellememektedir. Butler’ın dikkat çektiği üzere öznenin kurulmuş olması onun sadece her eyleminin belirlediğini göstermez, özne bunun dışına da çıkarak bir faillik sergileyemeceği anlamını taşımaz. Butler,

“Feminist özne hangi dışlamalarla kurulmuştur ve o dışlanmış alanlar nasıl geriye dönüp feminist “biz”in “bütünlük” ve “birlik”ini rahatsız etmektedir?” diye sorgularken özne burada bir kenara atılmamıştır önceden yetkilendirilmediği, faillik gösteremediği alanlarda politika yapmanın önünü açmaya çalışmaktadır (Butler, 2008: 57-60).

Butler, bu noktada öncelikle feminizmi ele alırken feminizmdeki heteroseksüel bakış açısına odaklanır. Çünkü feminizmin erillik ve dişilik konusuna getirmiş olduğu yaklaşımın oldukça sınırlı olduğunu düşünür. Sınırlı olan bu bakış açısı sonuçta ona göre dışlayıcı toplumsal cinsiyet normlarını üretir. Butler aynı zamanda ortaya çıkan cinsiyet ifadelerini gerçek/doğru/hakiki, kimilerini de yanlış ya da türev kabul eden hakikat rejimlerini de eleştirmektedir. Butler’ın feminizm anlayışı temel kavramların sorgulandığı bir noktaya dayanır ve ona göre herhangi bir itirazla karşılaşmayacak feminizm tanımı sunulamaz ayrıca kimse global çapta bir feminizmi kendi başına temsil etme iddiasında da bulunamaz.

Butler’ın feminizme yaklaşımı her ne kadar parçalı ve ihtilafli da olsa toplumsal dönüşüm problemiyle direkt olarak ilgili bir siyasi gelenektir (Özkazanç, 2015: 27). Butler öncelikli olarak öznenin bahsederken bunun birey ve kişi ile farklı anlamlar içerdiğini belirtir ve özellikle bu kavramların birbirlerinin yerine ikame edemeyeceğinin altını çizer. Özne’nin dilsel bir kategori olduğunu vurgulayan Butler, özne olmadan bireylerin anlaşılabilir olduğunu iddia eder ve özne olabilmenin dilsel bir kategori olarak dil içinde anlaşılabilir bir anlamını taşıması gerektiğini savunmaktadır (2005: 18).

Butler'a göre özne dilsel olarak varolduğunda bir nevi tanımlanmış ve anlaşılabilir olmayı başarmıştır. Butler'a göre kısacası kimlik, tanınmaya ve sınıflanmaya dair bir anlam içerir. Butler kimliği deneyimi betimleyen bir özellikten ziyade daha çok normatif bir ideal olarak görür. Bu nedenle ona göre “tutarlılık” ve “süreklilik” kişi olmanın zorunlu şartları değildir ve toplumsal olarak tesis edilen düzenleyici pratikler ile idrak edilebilirlik normları kimliği oluşturmaktadır ve cinsiyet ve toplumsal cinsiyet bu normlardan bazılarıdır. Bu noktada kimlik, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet üzerinden güvence altına alınarak, kişilerin kendilerini tanımlamalarına olanak sağlar, sonuçta kişiler toplumsal olarak idrak edilmiş olurlar. Elbette bu noktada toplumsal cinsiyet normlarına uymayan Butler'ın “tutarsız” ve “süreksiz” olarak belirttiği varlıklar ortaya çıkmaktadır, bu durumda kişi ya da kimlik kavramları sorgulanmaya açılır (Butler, 2014: 66). Butler, özneye açıklama getirirken, öznelerin farklı biçimlerde kurulmuş olabileceğini, özneye biçim veren şeyin, normatif cinsiyet kurgularıyla bir kimlik belirlenimini olduğunu da belirtir. Buradaki kimlik belirlenimi ise tekrarlar aracılığıyla oluşur ve elbette tekrarlar olmadan özne oluşamaz. Buradaki tekrarlar ise “Cinsiyet Belası” nda belirttiği üzere edimsellik olarak bahsettiği şeydir. Edimsellik bir diğer deyişle performatiflik, normların sürekli tekrarını içeren bir kavramdır ve aktarılabilir olan bir pratiktir. Yani Butler'a göre özne, performatif olarak inşa edilmektedir. Fakat bu noktada Butler'ın bu terimleri yapıbozumuna uğratması demek onları reddetmek ya da inkâr etmek anlamına gelmez. Bu terimleri kullanmaya devam etmek, yinelemek, altüst edici bir biçimde yinelemek ve iktidar araçları olarak kullandıkları bağlamından kavramları kopartmak demektir.

Bu noktada Butler'ın performatiflik kavramına değinmek yerinde olacaktır. Performatiflik kavramı J. L. Austin'e ait bir kavramdır. Terim, icra etmek, gerçekleştirmek, sahnelemek anlamına gelmektedir. Austin, performatif tümcelerin, herhangi bir şey betimlemediğini ve aktarmadığını belirtmektedir. Bu nedenle bu performatif tümceler, doğru ya da yanlış olarak nitelendirilemezler (Austin, 2009: 41-42). Burke ise performatiflik kavramını, sanat, bilim ya da gündelik hayat gibi değişen alanlarda bir edimde bulunmak, toplumsal bir gerçekliği inşa etmek olarak tanımlar. Yani performatif olan, bir temsil değil inşa edilendir ve bu nedenle anlamın her defasında farklı bir şekilde inşa edileceğini savunur. Anlamın değişkenliğine bağlı olarak da kültürün değişmez niteliğinin çüreyerek, doğaçlama anlamların öne çıkacağını belirtir (Burke, 2008: 131-132). Performatiflik kavramını Austin'den

olarak geliştiren Butler, kültürel inşa görüşünden farklı bir anlam yükleyerek yinelenebilirlik ve atıfsallık yani “yaratıcı ve yenilikçi tekrar” kavramlarını ekler. Böylece performatiflik tekil olmayan kasti de olmayan bir eylemi içerir ve yinelenen atıfsal bir pratik özelliği taşımaktadır. Aynı zamanda bu kavram her zaman kendinden önceki normlara yapılan bir atıftan beslenerek ortaya çıkmaktadır (Butler, 2004: 20-24). Butler’ın dediğine göre performatiflik ise dışavurulmuş gibi yapılan öz veya kimliğin bedensel işaretler ve diğer söylemsel yollarla üretilen ve sürdürülen üretimler olarak tanımlanabilir. Yani bunu “*taklitmiş gibi yapılan üretimler*” olarak da açıklamaktadır. Butler’a göre toplumsal cinsiyetli beden performatif olması demek kendi gerçekliğini oluşturan çeşitli edimlerin ontolojik bir statüsünün olmaması anlamına gelmektedir (Butler, 2008: 224).

Butler’ın performatiflik kavramını her türlü toplumsal ilişkiye uyarlanabilir elbette ama Butler performatifliği toplumsal cinsiyete uyarlayarak bunun bir pratik olduğunu belirtir ve özneyi eleştirirken onun cinsiyetlendirilmiş kimliklerinin performatif olduğunu öne sürer. Yani bu noktada özne kendi seçimiyle kendi kimliğini oluşturan bir aktör haline gelir çünkü, cinsiyet kimliği eylemlerin sonucunda oluşmaktadır. Bu noktada performatif özne normlara ve yasaklara atıfta bulunan bir konumda kendi varlığını kurmaktadır. Sonuçta Butler kimlik kategorilerinin performatif olduğunu öne sürerek “Cinsiyet Belası” nda özneyi kendi eylemleri tarafından söylem ieririsinde inşa edilen özne olarak belirtir. Bu nedenle Butler’ın performatif kimlik hakkındaki düşünceleri feminist görüş adına yeni bir ufuk açmış ve postmodern feminizmin bir şartı gibi görülür.

Feminizmin içi ile dışı arasındaki ayrımı Butler gibi sorunsallaştıran bir diğer düşünür Julia Kristeva’dır. Kristeva kendisini bir “*feminist değilim Stokusutum*²” diye tanımlar. Fakat zkaza’a göre hem Butler hem Kristeva feminizm için temel olarak görülen “kadın” kavramını ve buna yaslanan kimlik politikalarını eleştirdiklerinden dolayı feminizmin tam da içinden konuşmaktadırlar. Her iki düşünürde ortak bir temel zemini paylaşarak eleştiride bulunmaktadır (2015: 57). Kristeva ve Butler aynı temel üzerinden konuşsalarda aslında farklı kutuplarda görünürler. Kristeva daha anneci ve kadıncı bir feminist olarak değerlendirilirken Butler ise lezbiyen bir queer olarak görülmektedir. Sonuçta her ikisi de kimlik

² Don Stokus büyük İngiliz filozof, hakikatin genel fikirlerde değil, tikelde olduğunu dşntyordu. Amaç, esas itibarıyla birbirinden farklı olan tek tek kadınlardaki ve erkeklerdeki, herkesteki yaratıcılığı ortaya çıkaracak bir politik bağ yaratmak. Bir taraftan farklılığı korur ve desteklerken, diğer taraftan birbirimizle iletişimde olmak ve paylaşmak (Kristeva, 2011:185; aktaran: zkaza, 2015: 56)

siyasetini reddetme noktasında yaklaşımlarda bulunmaktadır. Aslında kimlik siyasetlerini eleştirme noktalarında her iki düşünürde duruma daha farklı açılardan bakmaktadır.

Kristeva, Birinci Dalga Feminist hareketin yalnızca farklılığı eşitleme ve siyasal haklar noktasına odaklandığından, İkinci Dalga Feminist hareketi ise özdeşleşmenin yerine farklılığı temel alarak, kadınların özelliklerine ve erkeklerden farklarına odaklanmasından dolayı eleştirir. Çünkü Kristeva, farklılıkları eşleyen bir eşitlik anlayışını kabul etmez, aksine radikal bireyselciliği savunan tekillik anlayışını vurgulamaktadır.

Kristeva'ya göre kadın ve erkeği birbirinden ayıran şey yalnızca biyolojik açıdan farklı oluşları değildir bu farklılığın anlamlandırılması için dil aracılığıyla desteklenmesi gerekir. Yani cinse bağlı olan bu fark dil aracılığıyla yaratılmaktadır. Bu noktada kadınların sorunları varolan sosyal düzenle özdeşleşmesi ya da düzenin kendileriyle özdeşleşmesi noktasındaki taleplerle çözülemez. Kristeva'ya göre feminizmin sınırlı kalması ve başarısız olması da bundan kaynaklanmaktadır (<http://bianet.org/biamag/kadin/122830-julia-kristeva-ozgurlestiren-tekillik>).

Kristeva kadınların sorunlarının bir çözüme ulaşması için varolan sosyal düzenin ve temsil biçiminin psikosembolik yapısının çözülmesi ile bunu ilişkilendirmektedir. Bu nedenle üçüncü kuşak feministleri kadının tekilliğini, özneliğini ve özgünlüğünü savunması konusunda uyarır. Yani ona göre feministler, cinsiyet ve dilsel olanın arasındaki ilişkiyi öncelikle kadına özel olarak, sonra tekil bir biçimde keşfetmelidir.

Kristeva 1970'lerde ki anneci feminizme oldukça sert eleştiriler getirir ve bu tür feminizmi mistik, cinsel köktenci olarak değerlendirir. Bu tür bir anlayışın bir dine dönüşeceğini, nefret ve şiddete yol açacağını savunur. Kristevanın öne çıkarmak istediği şey ise annelik dehasıdır. Çünkü yeni insanlar yaratan, çocuğu yeniden ve yeniden yapan, tekil, yenilikçi hale getiren annedir. Bu nedenle Kristeva'ya göre, her anne tekildir ve her anne-çocuk ilişkisi eşsizdir. Yani ona göre annelik kutsal olmak demek değildir, anne tekilliğin merkezinde yer alan bir yenileme noktası anlamını taşımaktadır. Burada tekil olma durumunu Kristeva, başkalarıyla ilişkide olma durumuyla açıklamaktadır. Çünkü Ona göre insan başka tekilllerle ilişkiye girdiği sürece insandır (Durudoğan, 2009: 60-61). Bu nedenle "biz" yerine "ben"lerden konuşmayı öneren Kristeva, psikalinin bu noktada devreye girmesi gerektiğini savunur. Çünkü insanın biricik olarak kendini tanımlayabilme ve

aktarabilmesi, dillendirebilmesi bir çeşit simgelerle anlamlandırma çabasını içerir. Böylece kişisellik dilinde Kristeva sembollerden bahseder. Yani Kristeva için özneliliğin temelinde dilin edinimi yatmaktadır. Bu nedenle özneliliğin oluşması adına semiyotik ve sembolik düzenin birlikte çalıştığını ifade eder.

Kristeva kendi annelik söylemini geliştirirken öncelikle semiyotik (göstergesel) kavramını geliştirip, sembolik ile olan farkını ve ilişkisini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Yani semiyotiğin sembolik içerisinde varlığını sürdürmesi söz konusudur bu da özne olmak için sembolik alanın ve babanın yasasının önemini gösterir. Şöyle ki Kristeva, semiyotik olanın belirli dışavurumlarla kendini sürekli olarak sembolik içinde ifade ederek dile devinim ve yaratıcılık kattığını düşünür. Dil içerisindeki bu devinimi genellikle sembolik düzen tarafından sabitlenmiş görünen anlamları ve her türlü kimliği, özdeşliği altüst etmenin biçimi olarak görür. Yani Kristeva'nın görüşüne göre sembolik ile babanın yasası, semiyotik ile annesel şey arasında bir bağlantı söz konusudur.

Özkazanç (2015: 63-64), Kristeva'nın anneliğe olan bu yaklaşımının iki amaca hizmet ettiğini belirtir. İlk söylemde annelik, güçlü bir cinsiyet varsayımına dayanır. Kristeva'ya göre bu noktada annelik "*özen göstermenin, şefkatli olmanın ve benliğin unutulmasının yavaş, zor ve tadına doyum olmaz şekilde öğrenilmesi*" olarak kavranır. Burada aşk ve anlam arzudur bir yaratıma dönüşür. Kristeva'nın ikinci söylemine gelirsek burada anneliğin ifade ettiği yaratımı, aşk ve anlam arzusunu semiyotik bir altüst etme, anlam ve kimlikleri bozmak, ikici ve farkçı mantıktan kurtulan bir noktaya dayandırır. İkinci mantığa dayanan cinsiyet farkından daha çok öne çıkan şey çoğullaşma ve tekilleşmedir. Kristeva bunu şöyle ifade eder: "*Ben hep dört tane cinsiyet varmış farzediyorum. Erkeğin dişiliği ve erkekliği, kadının dişiliği ve erkekliği. Psikanalizin bir işlevi de tekilliklerin rahatça varolacakları bir insanlık adına farklılıkları bulmaktır* (Kristeva, 2011: 185)."

Kristeva'nın tam da net olmayan bu yaklaşımını eleştiren Butler, onun bir çelişki içerisinde olduğunu ifade eder. Çünkü Butler, daha net bir şekilde cinsel fark ayırımına odaklanır. Bu nedenle dişil olan ya da annelik söylemi üzerine konuşmaktan ziyade eril ile dişil arasındaki farkı inşa eden ve sabitleyen heteroseksist matriksi altüst etmeye çabalar. Butler, cinsel fark konusunu ise şu şekilde açıklar:

"Cinsiyet kategorisinin ne değişmez ne de doğal olduğu, daha ziyade doğa kategorisinin üreme odaklı cinselliğe yarayacak şekilde siyasi olarak kullanımından ibaret olduğu. İnsan bedenlerinin erkek ve dişi olarak ikiye ayrılmasının tek nedeni bu ayırımın heteroseksüelliğin

ekonomik ihtiyaçlarını karşılaması ve heteroseksüellik kurumuna doğal bir görünü vermesidir (2014: 164).”

Ayrıca Butler, psikanalizin iki cinsi meşru kıldığını, eşcinselliği bir psikoz olarak gördüğünü belirtir. Görüldüğü gibi psikanaliz iki cinsin dışındaki farklılıklara açık olmuyorsa, Kristeva'nın psikanaliz yaklaşımının kurguladığı dil içinde aynı ikili karşıtlık çıkmazına sapanacağını da öne sürmektedir. Butler'a göre Kristeva babaerkil yasaya karşın bir altüst etme çabası içerisinde olsada bunu şüpheci bulur. Çünkü Kristeva'nın bu noktada kültür ile simgesel olanı eşdeğer gördüğünü düşünür. Kristeva'nın buradaki asıl sorununu Butler, kültürel altüst oluşun sembolik öncesi yani iktidar öncesi bir yer aramasına bağlamaktadır. Butler'a göre annelik yalnızca acil akrabalık ihtiyacını karşılayan ve tekrarlanan bir pratiktir. Bu nedenle Kristeva'nın annelik yaklaşımını metafizik bir ilke haline getirdiğini düşünür ve bunun da tek anlamlı bir cinsiyet kavrayışına neden olduğunu belirtir. Aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere Kristeva'nın yaklaşımı, kadınlık ve erkeklik noktasında toplumsal cinsiyet, dilin bir görüntüsü olarak ifade edilmektedir ve buradaki sembolik dil erkeklikle, semiyotik dil ise kadınlıkla bağdaştırılmaktadır. Yani biyolojik olan cinsiyetin dışında bireylere açık olan kadınlık ve erkeklik tanımları yer almaktadır.

Aslında Kristeva'nın amacı anneliğin işleve dönüştürülmesi noktasıdır fakat Butler bu noktada Kristeva'nın kuramında eksik olduğunu düşündüğü şeyi işleve dönüştürme noktası olarak görür. Bu yüzden Butler, Kristeva'nın anneliğe atfedilen değerlerin kültürün yani simgeselin atfettiği değerler olduğunu gözden kaçırdığını düşünür. Kristeva ise anneliğe atfedilen değerlerin reddedilmesi gerektiğini ve anneliğin yalnızca bedensel bir işlev olarak kabul edilirse, eril olduğu tasavvur edilen simgesel düzene kadının eklemlenmesinin gerekleēeęini savunur. Böylece “kadın” ın kültürel olarak ona verilen anlamdan kurtularak temsil edilebileceğini vurgular. Butler'a göre bu noktada Kristeva'nın kuramındaki problem psikanalizin temel olmasıdır bu nedenle psikanalizin reddedilmesi gerektiğini düşünür.

Elbette Butler ve Kristeva'nın düşüncelerinin yakınlaştığı noktalarda mevcuttur. Bu yakınlaşmalar kimlik ve kimlik siyaseti eleştirileri üzerinde belirginleşmektedir. Queer düşünür olan Butler, ne cinsel azınlıklar üzerinden geliştirilen bir siyaseti ne de kimlik üzerinden işleyen siyasetten bahseder. Her türlü kimliğin imkânsızlığına dair ve bu imkânsızlığın bağlılığına karşın bir noktadan temellenen düşüncesi, kırılğanlıklar, yaralanabilirlikler ve yas tutma üzerine

şekillenmektedir. Kristeva ise psikanaliz temelli siyaset anlayışında paradoksal bir cemaat önermektedir. Ona göre psikanaliz etiği, kendi biliçdışının bilincinde olan ve bu bilince dayanan bir insanlık dayanışması için çaba gösterir. Nitekim Kristeva'nın kimlik ile farklılık arasındaki sınırlarını yıkan bu anlayışı, kendilerini kendilerine yabancı olarak tanıyan, yabancı olduklarını tanıdıkları ölçüde birbirlerini kabul eden yabancılardan oluşan bir cemaat olarak tanımlanır. Kristeva, herkesin zayıflığı adına yardım etmek amacıyla olan bu cemaatin kendi sınırlarının farkında olduğunu ve bahsettiği bu zayıflığı bizim radikal yabancılığımız olarak açıklar. Buradaki radikal yabancılığı kavramı radikal ötekinin gücünü gösteren bir kavramdır (Özkazanç, 2015: 72-73). Sonuç olarak Kristeva ve Butler'ın indirgemeci olmayan tekilliği ve yaralanabilirlik üzerindeki düşünceleri toplumsallık, bağlılık ve dayanışma fikrinde birleşmektedir. Toparlayacak olursak Kristeva feminizm anlayışını şu cümlelerle kurar:

“Kadınlara tekil tecrübeleri dinleyin diyorum. Kendinizdeki tekilliği dinleyin ve bunu paylaşın. Bu tekillik endişesini Beauvoir'da da sürekli olarak görüyoruz. Hep tek kadınlarından bahseder Beauvoir. Hep kişisel tecrübe söz konusudur... Kadınların sürdürmesi gereken iki mücadele var, biri kitle hareketi ile haklar ve eşitliklerin savaşımını sürdürmek. Diğeri, kadın ve erkek bütün insanların tekilliği ve özgürleşmesi için yaratıcılığı vurgulamakta ısrar etmek... Bütün kadınları özgürleştirmek lazım!” (<http://bianet.org/bianet/kadin/122830-julia-kristeva-ozgurlestiren-tekillik>)

Fransız feminist felsefesi içerisinde gelen ve postmodernist feminist olarak adlandırılan bir diğer düşünür de Luce Irigaray'dır. Irigaray, kadının özgürleşmesinin, kadınlık durumu üzerinden yürütülmesini, bir kadın özünden yola çıkılmasını, kadının kurtuluşu adına kusurlu bulmaktadır. Butler, Beauvoir'in “*kadın cinsiyettir*” iddiasını tersine çevirerek Irigaray'ın tartışmayı iyice karmaşıklaştığını vurgular. Butler'a göre Irigaray kadınların kimlik söylemi içinde bir paradoks, hatta belki de çelişki teşkil ettiği iddiasında bulunur ve fallus-merkezli dilde kadınların temsil edilemez olanı temsil ettiğini belirterek bu açıdan kadınların bir olmayan, çoklu cinsiyete sahip olduklarını belirtir. Irigaray'a göre fallogosentrik dil içerisinde kadın cinsiyet olarak erildir. Fallogosentrik dildeki bu “kadın” bir “*olmayan cinsiyet*” olarak Batı temsil sisteminde hegemonik töz meta fiziğine karşı eleştiri için bir hareket noktası sağlar. Yani başka bir deyişle, kadınlar düşünülemeyen cinsiyeti, dilsel bir olmayışı ve matlığı temsil etmektedir (Butler 2014, 56).

Irigaray, kadın cinselliğinin ve kimliğinin en başından itibaren erkek cinselliği ve kimliğine göre tanımlanmış olması noktasına değinir. Bu konuda

Irigaray, yaptığı yapışökümü çalışmalarıyla kadınlara ait bir dilin mümkün olabildesini için araştırmalar yapar. Dil ve toplum arasında paralellik olduğunu düşünen Irigaray için cinsiyet farklılığı dili belirlerken aynı zamanda dil tarafından da belirlenmektedir (Irigaray, 2006: 20-33).

Toplumsal bir dönüşüm için dilsel dönüşümü de şart koşan Irigaray, ikili karşıt anlamları üretmemek adına, kadınların kendi cinsel formlarını dikkate alarak bir kadın dilini kurmaları gerektiğini savunmaktadır. Kadının kendine ait olanı geliştirmesi adına heteroseksüel normatifliğin yapışökümüne uğratılması gerektiğini vurgular böylece kadının mahkûmiyetten kurtuluğu için, kadınlar konuşmalıdır ve kendilerine ait olanları kadın gibi söylemelidirler. Bu noktada Irigaray'a göre kadın gibi konuşmanın yolları bulunmalıdır yani bir ötekinin varlığına ya da dışarisinin varlığına dayanmayan bir konuşma olmalıdır bu (Irigaray, 1980). Kadın, kendini ifade edemediği zaman herhangi bir "kadınlar" kategorisinden de konuşamaz sonuçta Irigaray'a göre, kadın henüz tamamlanmamıştır. Bu da onun istediği zaman başka bir şeye dönüşmesini sağlayan bir durumu gösterir. Bu nedenle "kadın" teriminin yazlızca bir kelime ile ifade edilmesi mümkün değildir.

Irigaray bir dilin cinsiyetinden bahsedebiliyorsak eğer söylemin de cinsiyetinden bahsedilebileceğimizi vurgular (Irigaray 2006: 32). Bu noktada mevcut fallogosentrik dil içerisinde kadının nasıl parçalandığını, değiş tokuşa uğrayan bir meta hale geldiğini vurgular. Varolan bu dil içerisinde kadının erkekler tarafından etiketlenmesi ve işaretlenmesi dolayısıyla kadınlar, kendi hazlarının, zevklerinin, bedenlerinin farkına varamamaktadır. Çünkü özne olarak fallogosentrik dil içerisinde kadın yoktur. Irigaray bu yaklaşımını şu cümleleriyle açıklamaktadır: *"erkeklerin ve kadınların söylemleri arasındaki farklılıklar, hem dilin hem de toplumun etkileri sonucu oluşmuştur. Dili değiştirmeden toplumu, toplumu değiştirmeden dili değiştiremezsiniz* (Irigaray: 2006: 32)." Irigaray, dili değerlendirirken onu tarihi bir oluşum bir zemin olarak olarak ele alır ve her çağın her medeniyetin kendi değerlerini oluşturduğundan bahseder. Bu nedenle toplumların oluşturduğu değerlere cinsel çerçevesler de dahildir ve netice de dil aracılığıyla da bu değerler nesilden nesile aktarılarak tekrarlanır. Dolayısıyla günümüzde mevcut olan ataerkil sistem erkeklerin öznelliğine göre biçimlenmiştir ve yeni bir dil inşa etmek mümkün olmadığı sürece politik hareketlilikte mümkün olmayacaktır. Irigaray bu durumu cümleleriyle dile getirir:

“Ben, özgür bir dişil özne olmak gerektiğini düşünüyorum. Dil, bu özgürleşme için gerekli üretim aracını temsil etmektedir. Erkeklerle eşit özne haklara sahip olabilmek, onlarla söylem ve nesne mübadelesinde bulunabilmek için dil denen bu aracı geliştirmek zorundayım. Aksi durumda kadın özgürlüğü hareketinde hakların eşitliği sadece malların sahipliği açısından vurgulanmaktadır (Irigaray, 2006: 75).”

Irigaray, dişil kimliği çözümlenmeye çalışırken bunu ataerkil bir sistemden kopmaya çalışan bir kimsenin, aynı zamanda bu sistem içerisinde hapsolmeden dişil özgüllüğü nasıl tanımlayacaktır sorusu çerçevesinde ele almaya çalışır. Bu noktada Irigaray, kadın ve erkek arasındaki iktidar dengesinin tersine çevrilmesi için bir mücadele verir. Bu nedenle de batıcı ikiciliklere Kristeva gibi karşı çıkar ve kadının özgüllüğü için güçlü bir simgeselliğin yaratılması gerektiğini savunur. Kadın meselesini çözümlerken psikanalizin kadınların bakış açısı ile tekrardan ele alınması gerektiğini böylece yaşanacak değişimlerin gerçekleşebileceğini savunur. Çünkü Irigaray’a göre psikanalizin fallus-merkezli yargıları da diğer disiplinler gibi tarihsel bakımdan kadına karşı olan geliştirilen tutumdan etkilenmektedir. Yani Irigaray’da Kristeva gibi dili ve özneyi yeniden tanımlama yolunda yeni bir kadın dili ve kimliği inşa etmenin önemini üzerine çalışmaktadır. Bu iki düşünürün ortak noktası ise ataerkil dili yıkmayı amaçlamaları aynı zamanda ikili karşıtıklardan arınmış bir dilin inşa edilmesi ve farklılıkları da göz önünde bulunduran bir dil inşa edilmesi noktasında birleşmektedir.

Irigaray, Butler’ın aksine dişil olan özneyi erilliği içinde tamamlayan, “öteki” ile açıklamaya çalışmaz. Irigaray’ın tanımlamasıyla dişi cinsiyet, mevcut olan temsili bertaraf edendir ve verili olan söylem içerisinde, dişil olan cinsiyet, eril-dişil arasındaki sabit ilişki üzerinden tanımlanamaz. Dişil cinsiyet bu noktada söylemler değiştiğinde dahi aynı eril dilin farklı kiplerinin bir uzantısıdır ancak bu nedenle de dişi cinsiyet *“bir olmayan öznedir”* (Butler, 2014: 56-57).

Irigaray’a göre sadece eril özne olan değil aynı zamanda, onun bakış açısıyla biçimlenmiş olan öteki de fallus-merkezci bir göstergeler sistemi tarafından inşa edildiğinden dolayı, öteki temsil edilemeyen bir varlık haline gelmiştir. Bu nedenle ötekinin temsil edilemeyişi kusurlu ve eksik biçimlenmiştir. Bu sebeple başka bir dil imkânı geliştirilerek toplumsal cinsiyet algısından kurtulmak şarttır. Bu nedenle Butler, Irigaray’ın bu yaklaşımını cinsiyetler arasındaki görünürde “ikili” olan ilişkinin aslında dişil olanı tümüyle dışlayan maşist bir hile olduğunu teşhir etmeye çabalaması olarak değerlendirir (2014: 72).

Irigaray’ın bu bakış açısına karşın Butler için toplumsal cinsiyetli bir özne

olabilmek, aynı zamanda özne olarak kabul edilmeyenlerin yani Butler'ın deyimiyle "kurucu dışı" ikincilerin de performatif bir biçimde inşa edilmesini zorunlu kılar. Çünkü kurucu dışı, öznenin sınırlarını tanımlamaktadır. Butler, bütün marjinal ve dışlanmış konumların verili bir söylemde içerilemeyeceğine inanır bu nedenle de demokratik siyasetin amacını radikal ve temsil edilebilirlik olmadığını belirtir. Butler'a göre dışarısının korunması önemlidir çünkü "*söylemin kendi sınırlarıyla karşılaştığı, her normatif rejimin şiddet içeren olumsal sınırlarını açığa çıkaran onu istikrarsızlaştıran temsil edilemezlik alanıdır* (2011: 83)." Butler için özne olmanın dışlayıcı yapısına rağmen feminist düşüncenin ortak bir kadın kimliğine kendisini dayandırması ve tüm kadınlar adına konuşmayı politik açıdan yapması elbetteki problemlidir, temsil bu noktada politikanın öznelerini kamusal alanda görünür yapmaya çalışmaktır. Fakat bu noktada Butler, temsili olan bu siyaset biçimini öznenin önceden ne olduğunu belirleyen ve özne olarak kabul edilmeyenleri ise dışlayan olarak görmektedir. İşte bu nedenle burada önemli olan nokta yürütülen siyasettir, kadının nasıl temsil edildiği değildir (Butler, 2008a: 49-50). Dolayısıyla Butler'ın özneye yaklaşımı postmoderndir diyebiliriz. Çünkü Butler'a göre performatiflik, fail olmanın önceden verilmiş olan bir yapı değil de aksine eylemle beraber ortaya çıktığını savunur (Butler, 2008a: 147). Butler öznenin performatif olduğunu savunur çünkü öznenin özerk bir kategoriye ait oluşu anlayışı yanlıştır. Çünkü özne iktidar mekanizmaları tarafından inşa edilir ve bu inşa edilme, özneyi sınıf gibi kategorilere yerleştirmenin yanında aynı zamanda toplumsal cinsiyet kategorisini de yerleştirmektedir. Sonuçta toplumsal cinsiyeti altüst etmeyi başaran performatiflik, varolan siyaset alayışının ve özne anlayışının dışlayıcı yapısını da ortaya çıkartarak daha özgürleştirici bir ortam sunmaktadır.

Butler'ın özne meselesine ilişkin ele alınması gereken ikinci yönü ise, öznenin iktidar ile birlikte şekillendiği konusudur. Foucault'dan aldığı iktidar ve özne ilişkisini geliştiren Butler'ın daima ötekiye ihtiyaç duyan öznesi kendini tanımlamadan ziyade iktidara bağımlı olarak tanımlanır. Yani özne hem bu bağımlılığı inkâr eder hem de kabullenmeyi içerisinde barındırır. Bu nedenle "ben" tamamen kendisi olamamakta dolayısıyla kendi varlık koşullarını reddeden bir ortamda varolmaktadır. Özne üzerinde hem hükümde bulunan hem de varlığı konusunda bir hükme varan iktidar, özne üzerine kuruludur ve özne bunu kabul ettiğinde varoluşunu tamamlamış olur. Bir koşul olarak iktidar öznenin önce gelir ve özne iktidarı kullandığında ise iktidar bu öncüllüğünü yitirmektedir. Bu nedenle

iktidarın öznenen doğduğu anlayışına varılabilir fakat burada iktidar özne arasındaki ilişki hem dışsal hem de öznenin mekânını oluşturmaktadır. Dolayısıyla özne iktidarsız değildir fakat özne var olurken iktidar kendini gizlemekte ve ters çevrilmeyi yani iktidarın öznenen varolduğu düşüncesini yaratmaktadır.

Butler'ın öne sürdüğü üzere kendi içinde paradoks barındıran özneleşme kavramı, hem özne olma durumunu hem de tabiiyet sürecini anlatmaktadır. Bu noktada birey, özerk olma durumunu iktidara tabii olmak suretiyle deneyimlemekte ve bu tabiiyet radikal bir bağımlılığı işaret etmektedir. Sonuçta bu noktada Butler'ın ve Foucault'nun da ifade etmeye çalıştığı şey özne iktidar ilişkisi içerisinde bireyin iktidarın yaptırımlarına ancak boyun eğmesiyle varlığını devam ettirebileceği noktasında birleşir ve böylelikle özne olunabileceği argümanları paraleldir diyebiliriz. Bu konuda Butler, bizi kuran iktidar matrisini yeniden işlemenin ve var olan iktidar rejimlerinin düzenini bozabilecek düzenleme süreçlerini birbirine karşın işletmenin olanaklarını sorgularken şunları söyler:

“Özne kurulduğu anda sona ermez; çünkü özne hiçbir zaman tam olarak kurulmaz, tekrar tekrar tabii kılınıp üretilir. Bu özne bir temel ya da ürün değil, başka iktidar mekanizmaları tarafından yolundan saptırılıp durdurulan, ama yine de iktidarın yeniden işleme olanağının ta kendisi olan bir yeniden anlamlandırma sürecinin daimi olanağıdır. Öznenin her zaman politik bir alan içerisinde bulunduğunu söylemek yeterli değildir. Bu ifade şunu gözden kaçırmaktadır; özne önceden düzenlenip üretilmiş bir kazanımdır. Ve bu haliyle bütünüyle politiktir (Butler, 2008a: 58).”

Irigaray'ın toplumsal cinsiyet rollerini altüst etmek için ele aldığı bir başka konu ise “taklit etme” konusudur. Irigaray, taklit etmeden bahsederken onu yalnızca bir erkeğe öykünmek anlamında kullanmaz. Bunu kadının ataerkil dili kullanması ile ataerkil sistemin kadına yüklemiş olduğu nitelikleri kabul ederek, erkek egemen güç tarafından kurulan bu oyunun altüst edilmesi olarak bahsetmektedir. Taklit etmek, burada oyunu bozmak adına kadınların ataerkil sisteme karşın geliştirdikleri bir savunma biçimi olarak tanımlanabilir. Bu noktada sistemin kadınları ikincil konuma yerleştirmesi, kadınlar tarafından bir araç olarak kullanılarak, kadınların her iki tarafta da yer almasını sağlar ve böylece kadınlar sistemin bir parçası olurken aynı zamanda sistemi içeriden çökerten bir öteki güç haline gelmektedir. Irigaray taklit etme ile kadınların ataerkil sistem tarafından verili olan rolü üstlenmeleri ile toplumsal cinsiyet rollerini altüst edeceğini belirtir. Sonuçta bu noktada kadın eril taraftan verili olan dişil özellikleriyle hem temsil edilip hem bu sistemin içerisine sığmayan, erkek libidinal ekonomisi içerisinde tam olarak tanımlanamayan bir tarafta durmaktadır ve bu konumuyla sistemi altüst edebilecektir.

Irigaray'ın toplumsal cinsiyet rollerini altüst etme politikasına karşın Butler ise şunu ifade etmektedir; feminizm güncel durumda yaratıcı-yenilikçi bir tekrar yaparak, performatif bir siyaset uygulamalıdır. Bunun için feminizm öncelikle “kadın” kategorisi başta olmak üzere en temel terimlerini yaratıcı ve yenilikçi bir kullanıma sokarak kendi dışına açılmalı, kendi yaratmış olduğu dışlamalarla ilişki içerisinde olması gerekir (Özkazanç, 2015: 33). Sonuçta Butler'ın feminizmi, altüst edici performatif pratikler aracılığıyla, özne olarak görülmeyenleri de görünür hale getirir ve bu durum eşitlik, özgürlük, adalet gibi mevcut evrensel yapıları dönüştürerek, özne olarak görülmeyenleri de kapsayan yeni bir siyaset biçimi sunmaktadır. Ayrıca Butler, “dışlanan” ların yalnızca kadınlar, lgbti bireyler, göçmenler, köleler, sömürgeler olmadığını hayvanlarında “dışlanan” olarak batı felsefesinde yer aldığını belirtir (Butler, 2015: 75-76). Bu nedenle Butler, kapsayıcı olan siyasetin sadece insanlar üzerinden değil, hayvanları ve doğayı da içerisine alarak söylemin tersine dönmesi için farklı alanlardan gelenlerin ve yeniden anlamlandırıcı pratiklerin eklenmesinin önünü de açmaktadır.

Butler'ın performatif özne kavramı bizi bir noktada daha önce bahsettiğimiz yakınsamış kimliklere götürmektedir. Burada öznenin postmodern bir karakter olarak çoklu kodlanmış kimliğinin, Butler tarafından ters-düz edilerek ve deneyimlere de dayandırılarak üretilmesi söz konusudur. Bu üretimde farklı kimlik kodları biri diğerinin önüne geçmeyecek şekilde farklılığını da bir yandan koruyarak aynı doğrultuda hareket edebileceği gerçeğini ortaya koymaktadır, yani farklı noktalarda farklı yakınsama durumları meydana gelmektedir. Bu yakınsama durumlarına bağlı olarak oluşan kimlikler toplumsal bir hareketin yönünü belirleyecek olandır ve hegemonik olarak eklenmeleri söz konusudur.

Dolayısıyla Butler'ın performatiflik kuramını irdelediğimizde Laclau'nun geliştirmiş olduğu hegemonya kuramı ile arasında benzerlikler olduğu görülmektedir. Öncelikle Butler'ın hegemonya kuramı ve radikal demokrasi savunucu olduğunu da belirtelim. Bu noktadan yola çıktığımızda Butler bu konudaki düşüncelerini Laclau ve Žižek ile birlikte kaleme aldığı “Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik” adlı kitapta dile getirmektedir. Her iki kurama baktığımızda iktidar algılayışına ve toplumsal dönüşüm noktasındaki olanakların benzer noktaları olduğu görülmektedir; *“İktidar değişmez ve durağan değildir ve toplumsal dönüşüm yalnızca kitleleri bir dava uğruna harekete geçirmekle değil, gündelik toplumsal ilişkilerin yeniden eklenmesiyle ve aykırı ya da yıkıcı pratiklerin açmış olduğu yeni kavramsal ufuklarla da gerçekleşir* (Butler, Laclau ve

Zizek, 2005a: 22).” Bu açıdan bakıldığında Butler’a göre performatiflik kuramı hegemonya kuramına oldukça yakındır. Çünkü her ikisi de toplumsal dünyanın ve toplumsal eylemin çeşitli biçimlerinde iktidarla işbirliği içerisinde bir ilişkiyle oluşmasını ve yeni toplumsal olanakların ortaya çıkmasını belirtmektedir. Yani Butler’ın performatif siyaset kavramı için şunu diyebiliriz, hem iktidarla işbirliği-suç ortaklığı hem de yeni toplumsal imkânların ortaya çıkması anlamını taşımaktadır. İşte bu iki nokta arasındaki bağlantı aslında Butler’ın siyaset anlayışının özünü göstermektedir.

3.2.2.3. Queer Siyaset ve Radikal Demokrasi

Butler, kapsayıcı olarak öne sürdüğü siyaset biçimini queer olarak tanımlamaktadır. Queer siyaset, yalnızca cinsel yönelimleri ve toplumsal cinsiyet sebebiyle azınlıkta kalanları değil de aynı zamanda her açıdan haklarını savunamayanların, azınlık olarak bırakılmış bireyleri de içerisine alan bir anlayışa dayanmaktadır. Bu nedenle normlar yapısökümüne uğratarak, altüst edilen bir performatiflik içinde bulunarak, yeni bir demokrasi anlayışı yaratılmalıdır. Böylece queer olmak demek iktidar tarafından tanımlanan özneye karşı çıkararak, iktidarın dışlayıcı normatif yapısını açığa çıkararak, eylemde bulunmak anlayışına dayanmaktadır (Butler, 2010: 21-22).

Butler’ın bu performatiflik içeren queer kuramı, siyaset içerisindeki tikel ve evrensel değerler bakımından oldukça önemlidir çünkü Zizek ve Laclau ile girmiş olduğu diyalogda ve özellikle evrensel ile tikel arasındaki ilişki sorunu ile uğraştığı noktada Butler, feminizm ile evrensel arasındaki ilişkiyi “kültürel çeviri” kavramıyla açıklamaktadır (2005a: 187). Butler’a göre evrensel olan, hem tikeller arasındaki ilişkiden hem de evrensel ilişkiden ayrı bir şekilde düşünülemez. Aslında evrenselliğin belli kültürel formülasyonlarında var olan tikel çıkarlar açığa çıkmaktadır ve evrensel olan, içerisinden çıktığı ve içerisinde bulunduğu tikel bağlamların kendisine bulaşmasından kurtulamaz. Yani Butler’a göre evrensel olan, tikeller arasındaki bir kültürel çeviri ilişkisi barındırmalıdır. Buna örnek olarak Özkazanç (2015: 34) ise modernliğin ana terimlerinden biri olan evrenselliğe atfen öne sürülen insan hakları söylemini örnek verir. Bu söylem kadınlar, lezbiyenler ve

geyer tarafından dile getirildiğinde bir kültürel çeviri durumu söz konusudur ve bu yenilikçi bir yeniden kullanımı içermektedir. Feminizmi bu noktada evrensellik bağlamında hegemonik-performatif bir siyaset ve radikal demokrasi bağlamında düşünen Butler, normları altüst eden performatif pratiği yani queer kuramı ile tikel ve evrensel olan arasındaki çatışmayı aşarak, evrensellik talepleriyle siyasal alanda görünür olmaları gerektiğini savunur çünkü bu talepler performatif bir tekrarı içererek evrensellik düşüncesini doğurmaktadır (Butler, 2005a).

Önceki paragraflarda bahsedildiği üzere Butler'ın feminizmin problemine nasıl yaklaştığını gördük ve feminizmin problemini kadınları temsil noktasında sorunlu bulduğunu söylebiliriz. Şöyle ki Butler, temsil kavramının kadına bir noktada görünürlük ve yasallık kazandırdığını diğer yandan ise dilin normatif bir biçimde fonksiyonu olduğunu belirtir ve sonuçta kadınlar için varsayılan gerçekleri kısıtlayabilme ve çarpıtma gücüne sahip olduğunu öne sürmektedir (2014: 43). Butler'a göre temsil politikaları sorunludur ama bunun dışında başka bir temsil alanınında mevcut olmadığını belirtir. Bu nedenle kimliği eleştirel bağlamda ele alan Laclau ile aynı görüşü paylaşarak, her kimlik oluşumunun asıl noktasının bir dışlama içerdiği düşüncesine dayandığını belirtir. Yani bir dışlama olmadan kimliğin gerçekleşmesi mümkün değildir bu nedenle feminizmin öznesi olan kadınların tamamlanmamış bir kategori olması gerekir. Çünkü, feminist politikalar değişmez ve durağan kimliklerinden vazgeçtiği noktada başarıyı yakalayarak daha kapsayıcı olmaktadır.

Butler'a (2014) göre doğal ve verili olarak kabul edilen cinsiyet aslında bir normdur ve sosyal pratikler içerisindeki anlamlar bazen görünür bazende görünür olmayan normlar, öznelere düzenler ve normalleştirir. Bu nedenle Butler, cinsiyetin inşa edilmiş olduğunun altını çizerek feminizme şunu önerir; evrensel ataerkil hegemonya ile mücadele verilmesi için cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının bir biyolojik temele ya da evrensele dayandırılmaması gerektiğini vurgular. Neticede Butler (2014), feminizmin değişimi için ilk-önce-kültür ve dil öncesi gibi kavramları çıkış noktasını belirleyerek bunu yapmaz. Ona göre aslolan kurgudur ve sonuçta heteroseksüellikte bu kurgunun bir parçasıdır ve tekrarlar yoluyla yeniden kurulmaktadır. Yani şunu söyleyebiliriz, queer olmak demek doğal olmamaktır ve tamamiyle inşa edilmiş ve bilfiil inşa sürecinde olmayı gerektirir.

Bu noktada hem queer siyaset hem Radikal Demokrasi Projesi çoğu feminist söylemin, kendi özgün amaçlarını biçimlendirmek için kadınların kendilerini

birbirine yapışık kimlikler olarak görmeleri gerektiğini yoksa kadınlar olarak bir bütünleşme sağlanamayacağını bu nedenle de siyasal bir hareketin mümkün olmayacağını savunan görüşe karşı çıkar. Kendini radikal siyasal demokrat siyasete adayan feministler özgürlük ve eşitlik ilkelerine bağlı olarak toplumsal bir çeşitliliğinin varolabilmesi için özcü kimliklerin yapı çözümüne uğratılması gerektiğini savunur. Yani kadına ilişkin özcü kimliğin yok oluşu çoklu birlik biçiminin ve ortak eylemliliğin inşasını engellemez. Böylece düğüm noktalarının inşa etmiş olduğu kısmi saplanmalar oluşacak ve kadınlar kategorisi altında feminist kimliklerin ve mücadelelerin dayandığı kararsız özdeşlik biçimleri kurulacaktır.

Bu noktada Mouffe şunu dile getirir; çoklu ve çelişkili olan öznenin kimliği, özgün özdeşleşme biçimlerine bağlı olduğundan, özne pozisyonlarının kesişim noktalarında olumsal, kararsız ve geçici çözümleri barındırmaktadır. Bu noktada toplumsal failden bahsederken birleşik ve homojen bir bütünlükten bahsetmek olanaksızdır. Radikal Demokrasi bu kimliğe farklı formasyonlar tarafından inşa edilen, çeşitli özne pozisyonlarına bağlı bir çoğulluk olarak bakar. Bu bakış açısı elbette feminist mücadele için önemlidir çünkü feminist mücadelenin niteliği siyaset dışı olarak toplumsal ilişkiler içerisinde yer almıştır (Mouffe, 2005: 117).

Radikal Demokrasi özne konularından bahsederken, farklı özne pozisyonları arasında zorunlu bir bağ bulunmamasına rağmen siyaset alanında çeşitli bakış açılarının eklenmesi için farklı söylemlerin varolması gerektiğini belirtmektedir. Bu nedenle her özne konumu, zorunlu bir şekilde kararsız bir söylemsel yapıda yakınsayabilir ve öznenin bu konumu onu altüst ederek dönüştürecek olan eklemeselle pratiklere bağlıdır. Bu nedenle sürekli ve kazanılmış bir kimlik yoktur. Ancak ve ancak ortak özden vazgeçildiği sürece ortaya çıkmakta olan düğüm noktaları sayesinde kısmen sabitleştirilen kimlikler vardır.

Mouffe bu bakış açısındaki kısmen sabitleştirilen kimlikleri “aile benzerliği” olarak adlandırır. Bu aile benzerliği kavramı feminist mücadele için önemlidir. Çünkü tam da bu noktada cinsiyet farklılıklarının siyasal açıdan tanımlanması değil de cinsiyet farklılıklarının ilişkisiz olduğu bir yurttaşlık kavramının öne sürülmesi gerektiğini savunur. Yani buradaki toplumsal fail, içinde bulunmuş olduğu toplumsal ilişkiler çoğulluğunu karşılayan, özne pozisyonları grubuna eklenmesine karşılık gelen bir faildir. Bu nedenle toplumsal ilişkilerin bütününde cinsiyet farklılığının bir nedeni yoktur. İnşa edilen dişi/erkek ayrımı toplumsal ilişkilerde birçok pratik ve söylemde varlığını sürdürür fakat feminist söylem ve Radikal Demokrasinin bir

noktada yapmaya çalıştığı şey bu cinsiyet farklılığının köklenmesinin mevcudiyetini koparmaktır (Mouffe, 2005:125). Buradaki mesele cinsiyet farklılığının tümüyle ortadan kalkması meselesi değildir. Asıl mesele bu cinsiyet ayrımının siyaset alanında ve yurttaşlık söz konusu olduğunda geçerli bir ayrım olmadığı anlamını taşır.

Öne sürülen bu yurttaşlık meselesi her bir özne için ve özellikle de feminist siyaset için önemlidir. Çünkü oluşacak özgün bağılıklar çoğulluğu, toplumsal failin, farklı özne pozisyonları ile etkileşim halinde olan eklemleyici bir unsurdur. Buradan hareketlenen her mücadele, talep ya da istekler özeldir çünkü her bir bireyin sorumluluğu altındadır ama bunları yerine getirme meselesi ise kamusal olana karşılık gelir.

Bu anlamda bir yurttaşlığın kullanılması demek, demokrasinin radikalleşmesi ve genişlemesi adına etik ve siyasal ilkelerin de taşındığı anlamını gösterir. Bu nedenle radikal demokrasinin genişlemesi için mücadele eden farklı grupların ortak bir kaygıyı kabul ettiklerini gösterir. Bu bakış açısı kadınlar, siyahlar, eşcinseller, çevreciler vb. gibi grupların yeni toplumsal hareketler adı altında çeşitli bağlamlarda kurularak demokratik talepler boyutunda eklemlesini sağlar. Buradaki denklik ilişkisinin farklılığı bize her birinin diğerinin yerine ikame edebileceğini göstererek, demokratik farklılıkları inkâr edenlere bir muhalefet olabileceğini gösterir. Mouffe, burada radikal demokratik yurttaşlığın amacını; *“eşitlikçi yeni toplumsal ilişkiler, pratikler ve kurumlar aracılığıyla eklemlenmiş yeni bir hegemonyanın kurulması için gerekli koşulların yaratılacağı, ortak bir siyasal kimliğin inşa edilmesi* (2005, 131).” olarak tanımlamaktadır. Bu proje olması gerektiği gibi uygulanabilirse eğer feminist siyaset, kadınlar olarak kadınların çıkarlarının çözülmesi noktasına dayanan ayrık bir siyaset biçimi değil de farklı taleplerin daha geniş bir yapıda eklemlesine dayanan, feminist hedef ve amaçların peşinden giden bir anlayışı güdecektir.

Butler’ın da Radikal Demokrasi projesinin savunduğu gibi kimikleştirmeyen bir ittifakı işaret ederek kimlik konusunda şunu savunduğunu görürüz; hiçbir kimlik birbirinin önüne geçemez, biri diğerinden daha yüce değildir. Yani kişinin kimliği ne olursa olsun her insan her türlü dışlanmaya karşın bir araya gelmelidir, queerin amacı tam olarak budur. Çünkü Butler, normatif olan her kimliğin baskıcı ve dışlayıcı olduğunu söyler ve öne sürmüş olduğu queer siyaseti ile de bu normları altüst etmeyi amaçlar. Butler, queer siyaseti gerekli görür çünkü, normatif olan kimliklerin meşru kabul edilmesi bunun dışındaki kimliklerin yani normlara uygun olmayanların

kırılganlıklarının incinebilirliklerinin ve yaralanabilirliklerinin düşünülmemesi anlamına gelmektedir. Sonuçta bu kişilerin hayatlarının kaybolduğunu belirten Butler, bu durumun mutlaka yası tutulmaya değer olduğu belirtmektedir. Eğer bu kişilerin yasları tutulmuyorsa Butler'a göre bu bir şiddettir ve şiddeti önlemenin tek yolu da queer siyasetten geçmektedir (<http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/122551-judith-butler-ve-queer-yoldasligi>). Kırılgan Hayat adlı eserinde şöyle bir açıklama yapar Butler:

“Siyasi yaşamın belli bir boyutunu dikkate almayı öneriyorum. Sözünü ettiğim boyut şiddete açık olmamız ve şiddetteki payımızla, kayıplar karşısındaki yaralanabilirliğimiz ve ardından gelen yas tutma göreviyle ve cemaat oluşturmanın temelini bu şartlarda bulmakla ilgilidir... Öyleyse insan meselesiyle başlayıp, insan meselesi ile bitirmeyi önermem (sanki başka bir şeyle başlayabilir ve bitirebilirmişiz gibi!) sizi muhtemelen şaşırtmayacaktır. Buradan başlamamızın sebebi evrensel olarak paylaşılan bir insanlık durumunun olması değil-elbette henüz böyle bir şey yok...[Ama] tarihlerimiz ve bulunduğumuz yerler arasındaki farklara rağmen, birisini yitirmenin ne demek olduğuna dair bir fikri olanlarımızı kapsayacak bir 'biz'den bahsetmek sanırım mümkün... Birbirimiz tarafından çözülmüyoruz. Ve eğer çözülmüyorsa bir şey eksik demektir (2005b: 35-39).”

Butler'ın queer siyaseti her insanın kırılganlığına incinebilirliğine karşın duyarlı olabilmekten geçer. Kolektif yaşanabilir bir dünya amaçlıyorsak eğer Butler'a göre kendimiz dışındakilerin de kırılganlıklarına karşı hassas davranmalıyız sadece kendimizin değil diğerlerinin de yasını tutabildiğimiz zaman dünya şiddeti giderek azalan bir dünya haline gelecektir. Ötekiyle olan bu ilişkiselliğimiz, ona ne kadar bağlı olduğumuzu gösterir ve neticede siyasette başkasının yasına kayıtsız kalmama üzerinden işlemelidir. Bu durumu Butler şu cümleleriyle açıklamaktadır:

“Bir düzeyde “sen”i kaybettiğimi düşünürken beklenmedik bir şekilde “ben”im de kaybolduğumu keşfederim. Bir başka düzeyde, belki de “sende” kaybettiğim, hakkında halihazırda kelime dağarcığım olmayan şey, münhasıran ne benden ne de senden oluşan, ama bu terimleri farklılaştıran ve ilişkilendiren bağ olarak kavranması gereken ilişkiselliktir (Butler, 2005b: 38).”

Sonuçta tüm insanları kimliği olmayan bir ittifağa davet eder ve bu ittifak bizi birbirimize bağlayarak, ortak yararlanabilirliklerimizin olduğunu gösterecektir. Bu yararlanabilirlik bizleri birer özne kategorisinden daha çok yakınlaştıracak ve sonuçta güçlü bir kolektif siyaset yapmanın önünü açacaktır böylece her türlü direniş daha sağlam olacaktır. Sonuçta Butler'a göre bir mücadele yalnızca tek bir şey için yapılmaz, yapılmamalıdır. Hiçbir zaman görmemiş olduğumuz insanlarla da siyaset yapabilmeliyiz bu nedenle tüm koşulları zorlamak gerektiğini savunur. Bu nedenle

Butler'ın da Laclau ve Mouffe'un da Radikal Demokratik bir dönüşümü desteklemesi temel kategorilerin daha kapsayıcı olması üzerinedir çünkü kültürel nüfusun çeşitliliği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu kültürel çeşitlilik neticede her şeyden önce haklarından mahrum kalmış ve dışlanmış tüm topluluklar adına yaşanabilir bir dünya için normların kapsamının mutlaka genişletilmesi gerçeğine dayanmaktadır. Bu nedenle Laclau ve Mouffe'un ortaya atmış olduğu hegemonya kavramı ve Butler'ın performatif kavramı birbirinden uzak değildir. Her iki düşünce de toplumsal olanın, toplumsal eylemin farklılaşan noktalarında iktidarla bir işbirliği ilişkisi üzerine dayandırılmasıyla, yeni toplumsal olanakların meydana gelmesi gerekliliğini savunmaktadır. Butler'ın queer ile öne sürdüğü noktalar ile Radikal Demokrasinin gerekleri uygunabilirse eğer her mücadelenin hedef ve amacı kadın kategorisinin ikincil bir konuma atılması ile gerçekleştirilmeye başlanırsa, bu durum tüm toplumsal söylem ve pratiklerin dönüşmesi için çoklu biçimlere doğru bir mücadele alanı yaratacaktır. Fakat şunu da unutmamak gerekir; Mouffe'un (2015: 133) da öne sürdüğü üzere bu tarzdaki feminist hedeflerin içinde marksist, liberal, muhafazakar, radikal ayrılıkçı, radikal demokratik vb. gibi farklı söylemlerin çokluğuna göre biçimlenerek inşa edilen farklı söylemler de mevcuttur. Bu nedenle çok sayıda feminizm olabildiği gibi doğru feminist siyaset biçimini aramaktan da vazgeçilmelidir. Yani amaç yalnızca cinsiyete değil çok sayıda toplumsal ilişkide mevcut olan ikincil konuma itilme biçimlerine karşı olan feministler, öznenin farklı söylemler ve özne pozisyonları aracılığıyla nasıl inşa edildiğinin anlaşılmasına olanak veren düşünceyi olumlamaktadır. Özne pozisyonlarının bir araya gelerek oluşturdukları çok biçimli mücadele, gündelik yaşamdaki direniş noktalarında dönüştürücü bir potansiyeli ortaya çıkarmaktadır. Bu potansiyel özel olanın kamusal alana taşınmasıyla beraber hegemonik olanı da performatif bir şekilde yeniden yaratır. Dolayısıyla kadın kimliğinin farklı yakınsama biçimleri bu potansiyeli yaratan aktörün kendisidir ve bu aktör yalnızca hegemonik olana pasif bir şekilde eklenmez kendisiyle beraber hegemonik olanı da altüst ederek yeniden üretir. Buradaki hegemonik inşa, yaratıcı ve yenilikçi tekrarlar aracılığıyla bozulup yeniden kurularak, gündelik yaşam alanında öznenin kimliğinin, neyi, neden ve nasıl yaptığını sorgulamasıyla beraber çözülmeye başlaması ile mücadeleye eklenildiği bir süreci göstermektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. POSTMODERN KADIN HAREKETLERİNİ YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER PRAKSİSİNDE OKUMAK: DOĞU KARADENİZ ÖRNEĞİ

4.1. Araştırmanın Amacı, Yöntemi, Evren, Kapsam ve Örneklemi

4.1.1. Araştırmanın Amacı

Toplumsal hareketler pek çok farklı alanda kendisini gösterirken günümüz postmodern toplumunda da oldukça önemi artan ve toplumu anlamlandırmak için mutlaka irdelenmesi gereken dinamikler arasındadır. Toplumsal düzenin işleyişi noktasında toplumsal hareketler üzerine birçok çalışma yapılmış, amaç ve eylemliliği, niteliği, biçimi vb. gibi noktalar çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada da Doğu Karadeniz Bölgesinde verilen çevre mücadelesi “Yeni Toplumsal Hareketler” paradigması içerisinde değerlendirilerek, toplumsal hareketin aktörlerinden olan kadınların mücadele içerisinde neden daha önde olduğundan yola çıkılarak, kadının bu mücadele içerisinde hangi kimliksel özellikleriyle hareketi inşa ettiği ya da harekete dahil olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Bu amaç doğrultusunda yeni toplumsal hareketler kuramı içerisinde değerlendirilecek olan Doğu Karadeniz bölgesindeki çevre odaklı hareketlerde postmodern çok kimlikli bir özne olarak kadının bu çoklu kodlanışının nasıl ve hangi

durumlarda yakınsadığı noktasına odaklanılarak bunun toplumsal bir harekete nasıl dönüştüğü radikal demokratik ve queer bir perspektiften analiz edilmeye çalışılmıştır.

4.1.2. Araştırmanın Yöntem ve Tekniği

Araştırmada söz konusu toplumsal hareket incelenirken öncelikli olarak konuyla ilgili mevcut olan literatür taraması yapılmış, kullanılan kavramlar ve kuramlar irdelenmiştir. Böylece Yeni toplumsal hareketleri temel alan makaleler, doktora tezleri, yüksek lisans tezleri ile temel kavram ve kuramları ortaya koyan kitaplar incelenerek çalışmanın kaynakları oluşturulmuştur. Bu kapsamda öncelikle “yeni toplumsal hareketler” kuramsal çerçevesi temelinde çalışmanın teorik kısmı hazırlanarak, çalışmayı ortaya koymamızı sağlayacak kavramsal tartışmalara başvurulmuştur. Teorik kısmın ardından uygulama aşamasına geçilerek bu bölümde Doğu Karadenizde çevre mücadelesine katılan aktörlerden kadınlarla görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler çalışmanın kapsamında hazırlanmış sorular eşliğinde aktörlerin deneyimleri, amaçları, mücadeleye nasıl ve neden katıldıkları, talepleri, örgütlenmeyi nasıl sağladıkları, mücadelenin aktörlerin hayatına kattığı değer, mücadele içerisinde kadın olmak vb. gibi konulara odaklanarak nitel bir araştırma tekniği benimsenmiştir.

Özellikle bireylerin deneyimleri, kişisel tercihleri üzerinden gerçekleştirilen bu çalışmada en doğru teknik için Doğu Karadeniz’de çevre olaylarına aktif olarak katılan kadınlarla görüşmeler derinlemesine mülakat şeklinde gerçekleştirilmiş olup, özellikle farklı kimliklerde yirmi iki kadın seçilerek yapılmıştır. Her bir görüşme ortalama kırk dakika kadar sürmüş, yirmi günlük bir süre içerisinde görüşmeler bireylerin yaşadıkları yerlere ziyaret edilerek yapılmıştır. Demografik özelliklerine göre ayrılan kadınlara yarı yapılandırılmış sorular yüzyüze sorulmuş, konuşmalar ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen bulgular yazıya dökülerek söylem analizi yöntemi tekniği uygulanarak, yeni sosyal hareketler paradigması, kadını tartışan postmodern feminizm paradigması içerisinde değerlendirilerek yorumlanmıştır.

4.1.3. Araştırmanın Evren, Kapsam ve Örneklemi

Bu çalışmanın evreni postmodern bir dünya halinin unsuru olan yeni toplumsal hareketler üzerinden temellenerek Doğu Karadeniz bölgesindeki çevre hareketlerini kapsamına almaktadır. Doğu Karadeniz Bölgesi olarak Artvin-Rize-Trabzon şehirleri ve buralara bağlı Hopa, Arhavi, Fındıklı, Pazar, Çamlıhemşin ilçeleri ve yine buralara bağlı olan dağ köylerinin de çalışmaya dâhil olduğu bir sınırlılık içerisinde gerçekleşmiştir.

Araştırmanın evreni ise, Doğu Karadenizde gündemde olan maden karşıtı, HES karşıtı ve Yeşil Yol karşıtı çevre mücadelesine destek veren yereldeki kadınlardır. Özellikle direkt olarak maden çıkarılma çalışmalarından Artvin ve Hopa, Arhavi' de mücadeleye destek verenler, HES çalışmalarına karşı olarak destek verenler de; Arhavi ve Fındıklı, Yeşil Yol kapsamındaki mücadeleye katılanlarda ise Pazar, Çamlıhemşin, Çinçiva Köyü, Şenyuva Köyü, Konaklı Köyü, Kavrun Yaylası, Samistal Yaylası ve Trabzon'dan seçilmesi daha uygun görülmüştür. Çünkü direkt olarak çevreye verilen zarardan etkilenen noktalardan hareket edilmiş, bu kapsamda bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları çevre mücadelelerinin doğduğu yer olarak amaçlı bir şekilde seçilen örneklem rastlantısal olmayan bir yöntemle belirlenmiştir. Bu doğrultuda aktif olarak çevre mücadelesinde yer almış yereldeki 22 kadın ile derinlemesine görüşme yapılmıştır. Görüşülen kadınların en küçüğü 28 en büyüğü 80 yaşındadır. Görüşmeler bizzat bireylerin yaşadığı yerlere gidilerek evlerinde, bahçelerinde, çalıştıkları yerde ve yereldeki kafe-restaurant tarzı yerlerde gerçekleştirilmiştir. Görüşülen kadınların 8 tanesi herhangi bir işte çalışmıyor ancak hane içinde çay tarımı, arıcılık, hayvancılık ya da balıkçılık ile uğraşmaktadır, 2 tanesi emekli olup çalışmamaktadır, 12 tanesi de sürekli bir işte çalışmaktadır. 10 tanesi üniversite mezunu, 6 tanesi lise mezunu, 2 tanesi ön lisans mezunu ve 4 tanesi de hiç okumamıştır. 13 tanesi anne, 8 tanesi de bekâr ve anne değildir, 1 tanesi de boşanmış ve anne değildir.

4.2. Bir Toplumsal Mücadele Alanı Olarak Doğu Karadeniz Bölgesi

4.2.1. Doğu Karadeniz Bölgesinin Coğrafi Konumu

Eski çağlardan bugüne kadar uzanan geniş bir tarihe bakıldığında dünyanın verimli ve önemli yollarının kesiştiği noktada bulunan Anadolu, tarih boyunca birçok medeniyeti bünyesinde barındırmıştır. Farklı coğrafi bölgelere ayrılması ve çeşitli kültürel özelliklere sahip olmasıyla zengin bir etnik çeşitliliğe de sahip olmaktadır. Zamanla etnik grupların bölgelere ayrılmasıyla beraber Anadolu coğrafyası da farklı adlarla anılmaya başlamıştır. Doğu Karadeniz Bölgesi de Anadolunun kuzeyinde kalan, doğusunda Kafkasya, güneyinde Doğu Anadolu ve güneybatısında ise orta Anadolunun bulunduğu bir konuma sahiptir. Antik kaynaklara bakıldığında Doğu Karadeniz, Pontus ve Kolkhis toprakları içerisinde yer alan bir bölgedir. Bölgenin kuzey sınırını Rize dağları belirler, güney sınırında ise Çoruh-Kelkit hattı bulunmaktadır. Bölgenin tarih boyunca insan yaşamına elverişli olması su kaynaklarının bolluğuna bağlıdır. Bu bölgedeki su kaynaklarının bol olması çayır ve orman alanlarının da zenginliğini beraberinde getirmektedir. Özellikle binlerce endemik bitki türünün bulunması ve av hayvanlarının da bolluğu bölgeyi önemli bir medeniyet kavşağı haline getirmiştir.

Karadeniz Bölgesi neredeyse 1000 kilometrelik bir sahil şeridinde sahiptir. Bu sınır Sakarya Ovası doğusundan başlayıp Gürcistan sınırı ile son bulmaktadır. Bölge kendi içerisinde Batı-Orta-Doğu Karadeniz olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Doğu Karadeniz bölgesi coğrafi sınırları, Ordu şehrinin doğusundan geçen Melet Irmağından başlayıp Sarp sınır kapısına kadar uzanan bölümü kapsamaktadır. Sahanın güney sınırı, Doğu Karadeniz Dağları ile Yalnızçam, Oltu, Mescit-Kop ve Çimen Dağ sırası arasından geçen Çoruh-Kelkit oluşunu kapsar. Doğu Karadeniz Dağları da kendi içerisinde batıdan doğuya doğru üç ayrı bölüme ayrılır bunlar; Giresun Dağları, Gümüşhane, Zigana ve Rize Dağlarıdır (Atalay ve Mortan, 1997: 19).

Doğu Karadeniz kıyılarında dağların denize paralel olarak uzanması kıyı bölgesindeki yaşamı belli bir alana sıkıştırmıştır. Kıyıda hemen sonra dikleşen dağlar kıyı şeridindeki yaşamı oldukça kısıtlamıştır. Doğu Karadenizin ikliminin karakteristik özelliği her mevsimin bol yağış almasıdır, yaz ayları serin, kış ayları ise ılık geçmektedir. Doğu Karadeniz Türkiye'nin en çok yağış alan bölgesidir ve bu nedenle dik dağlardan aşağıya doğru hızlı bir şekilde akan akarsular bölgenin bazı yerlerinde deltalar oluşturarak yerleşim alanlarının buralarda oluşmasını sağlamıştır. Yüksek dağlardan akan hızlı ve yüksek enerjili akarsular sebebiyle bölgede yapılması planlanan hidroelektrik santralleri de bu potansiyeli kullanmak amacıyla taşımaktadır. Denizden yaklaşık 40-50 metrelik bir kuşuçuşu mesafede neredeyse 4000 metreye yaklaşan dağlarda buzullar eridikten sonra oluşan vadiler, yaylacılık faaliyetleri için bölgede oldukça önemlidir. Bölge özellikle bu nedenle dağcılık, kış sporları gibi faaliyetlere de oldukça elverişli bir tuizm potansiyeli oluşturmaktadır (Zaman, 2007: 7). Karadeniz bölgesi orman bakımından, Türkiye'nin en zengin bitki örtüsüne sahiptir. Ülkemizde bulunan 12 binin üzerindeki bitki türünün neredeyse yarısı bu bölgede bulunmaktadır (Zaman, 2007: 94). Bölgedeki bitkisel yaşam, bol yağış alması ve ılıman hava şartlarına sahip olması nedeniyle yıl boyunca devam etmektedir ve bu nedenle zengin bir bitki örtüsüne sahiptir. Kıyıda yükseklerle çıkıldıkça iklim farklılaşmakta daha karasal ve soğuk bir iklim yapısına dönüşmektedir. İklimin farklılaşmasıyla beraber bitki örtüsü, hayvancılık ve beşerî faaliyetlerde değişim göstermektedir. Akarsuların bolluğu ve su gücünün fazla olması bölgenin her an bir heyelan tehlikesi yaşamasına da neden olmaktadır. Özellikle kıyının dar olması kara ulaşımını da etkilemiş bu nedenle Karadeniz Sahil Oto Yolu Projesi tüm kıyı şeridinden geçmiş, yerleşim denizden daha uzak bir alana doğru kaymıştır. Kıyı bölgelerinde görülen düzenli ve sık yerleşim iç taraflara doğru gidildikçe dikleşen dağlar nedeniyle oldukça dağınık ve seyrek bir halde bulunmaktadır.

Doğu Karadenizde tarım ürünleri ülkenin diğer bölgelerine göre çok daha çeşitlilik göstermektedir. İklimin sub-tropikal olması nedeniyle en bilineni çay ve fındık dışında zeytin, mısır, fasulye, üzüm, incir, portakal, mandalina, limon, arpa, buğday, kestane, tütün ürünleri, pirinç ve birçok meyve, sebze yetişmektedir. Fakat coğrafyanın elverişli olmaması sebebiyle ekilebilir arazi oranı oldukça azdır. Çay ve fındık dışında ticari anlamda üretilen başka bir ürün yoktur ve yalnızca bunların

ticareti de refah seviyesi için yeterli değildir. Halen bölgenin büyük bir kesiminde çay ve fındık geçim kaynakları arasındadır. Bu nedenle bölgede çay ve fındık fabrikaları bulunmaktadır. Mısır ise bölge halkı için temel gıda maddesi olarak oldukça önemlidir. Mısır tarımı ise kıyı şeridinin dışında kalan dağ köylerinde yapılmaktadır.

Tarıma elverişli olmayan alanlarda ise hayvancılık faaliyetleri yaygındır. Hem küçükbaş hem de büyükbaş hayvancılık genellikle yüksek yerlerdeki yaylalarda görülmektedir. Yaylalardaki zengin otlaklarda yaşayan hayvanlardan özellikle sığır, manda ve koyun oldukça önemlidir. Bunun dışında balıkçılıkta bölgede yaygındır, balıkçılık konusunda zengin bir denize sahip olan Doğu Karadenizde en çok istavrit/kraça, palamut/torik, çaça, mezgit ve istavrit/karagöz yaygındır. Türkiye'deki balıkçılığın büyük bir bölümü Karadenizde özellikle Doğu Karadeniz Bölgesinde yapılmaktadır. Doğu Karadenizdeki bu zengin bitki örtüsü aracılığıyla gelişmesini sağlamış özellikle karakovan balı ve birçok özel bal türü bu bölgede bulunmaktadır (Zaman, 2007: 7). Ayrıca Doğu Karadeniz verimli ve zengin ormanlarıyla da ekonomik faaliyet göstermekte endüstriyel ve yakacak odun üretmektedir. Fakat ormanların devlete mi yoksa özel mülkiyete mi ait olduğu bir tartışma konusudur bu nedenle çoğu orman atıl olarak kalmaktadır. Bu nedenle ekonomik anlamda ormancılık konusunda bir boşluk meydana gelmiştir.

Bölgede bakır madenin yaygın olarak çıkartıldığı yerler ise; Giresun, Artvin ve Trabzon'dur. Doğu Karadeniz'deki sanayi genellikle işlenmiş olarak ve ambalajlanarak üretilen tarım ürünleriyle ilgili yan sanayiler şeklinde biçimlenmiştir. Özellikle çay, fındık ve tütün sanayileri yoğunluktadır. Balıkçılığın verimli olması sebebiyle az sayıda olsa balıkçılık işletmeleri de mevcuttur. Yayılacılık faaliyetleri sonucunda yapılan süt ve süt ürünleri de birçok işletme altında toplanmaktadır. Bölgede yüksek verim alınan ormancılık ve arıcılık faaliyetleri üzerine kamu ya da özel girişimin çok fazla olmadığı görülmektedir. Özellikle Doğu Karadeniz bölgesi coğrafi iklimi ve arazi bakımından son yıllarda turizm açısından oldukça hareketli bir bölgedir. Kıyı şeridinin yazın yağış alması sebebiyle yaz ayları özellikle temmuz ve ağustos çürük ayı olarak bilinen en çok yağışın düştüğü dönemdir, bu nedenle turizm daha çok dağ ve yayla taraflarında görülmektedir.

4.2.2. Doğu Karadeniz Bölgesinin Etnik Yapısı

Doğu Karadeniz bölgesinin engebeli coğrafyası birçok farklı etnik kökenden gelen topluluğu bünyesinde barındırmıştır. Asıl güçlü olan büyük topluluklar karşısında yerli olan kavimler ise daha yüksek vadilere ve iç bölgelere göç etmiş bu göç sonucunda gittikleri yerlerdeki kavimlerle kaynaşarak yeni topluluklar kurmuşlardır. Ms. 4. yy'da Çin baskısından kaçarak bölgeye sığınan Hunlar, burada yaşayan Türk kavimlerini de etkisi altına almıştır. Bu göç kendisini halen Doğu Karadenizde var olan yer ve aile adlarında belli etmektedir (Bilgin, 2002: 52-66).

Türkmenlerden önce Doğu Karadeniz'in bugünkü yapısının oluşmasında rol oynayan etnik gruplardan bazıları Hunlar, Bulgarlar ve Kumanlar/Kıpçaklardır. (Rasony, 1966: 69). Öncelikli olarak Kimmerler, Gürcistan bölgesinden Doğu Anadolu'ya oradan İç Anadolu'ya geçmişlerdir. Bozkır-Göçebe olarak göç eden Kimmerler'in de bir kısmı bu sırada kuzeye çıkarak Doğu Karadeniz bölgesine yerleşmiştir. Bir asırlık süreçten sonra Kimmerler'in yurdun daha kuzeyine göç etmesinin ardından İskitler bölgeye yerleşmiş, ardından Kıpçaklar da buraya girerek yurt edinmişlerdir. Kimmerler'le başlayarak ve Kıpçaklar ile son bulan Doğu Karadeniz istilası buradaki Türk unsurunun birleşmesiyle beraber diğer küçük toplulukları da bünyesine katmıştır. Bu bölgedeki Türklerle ilgili bilinen ilk kaynaklar VI. yüzyıl çeyreğinde kayıtlara geçmiştir. Daha sonra kayıtlara göre Anadolunun büyük bir kısmını ele geçiren Selçuk Türkleri, Doğu Karadeniz bölgesini de ele geçirmiş fakat Trabzon'u uzun süre Türk hâkimiyetinde tutamamıştır. Doğu Karadeniz'in etnik yapısının değişmesinde Hristiyanlıkta oldukça etkili olmuştur. Resmi dini Hristiyanlık olan Doğu Roma İmparatorluğu, Karadeniz Bölgesindeki etkinliğini arttırmak adına bölgedeki kralları Hristiyan olarak belirlemiştir. Bu nedenle bölge halkı zamanla Hristiyanlığı benimsemeye başlamış, Yunanca gönderilen İncil ile Rumca ve Yunanca birbirine karışmış böylece de Rum-Ortodoks kültürü doğmuştur (Bilgin, 2002: 57).

Bizansların bu bölgeyi Türklerinden elinden almasının ardından Moğollardan kaçan Türkmenler Şavşat ve Artvin bölgesine göç etmişlerdir. Türkmenlerin gelmesinin ardından Rum-Ortodoks kültürü de Trabzon'da zayıflamaya başlamış,

Çepniler Trabzon Rumlarını baskı altına almışlardır. Osmanlının bölgeye girmesine kadar geçen süreçte Gürcüler tarafından yerleştirilen Kıpçaklar ise Ardeşen ve Rize'nin doğusuna kadar olan bölgeye hâkim olmuşlardır. Daha sonra Artvin, Rize, Trabzon, Gümüşhane, Giresun ve Ordu gibi şehirlere doğru yayılan Kıpçaklar yurdun Türkleşmesini sağlayarak bölgede baskın unsur haline gelmişlerdir. Kayıtlara göre Kıpçakların yarısından fazlası Rum kökenli olmayan Hristiyanlardır (Telliöglü, 2007).

Bir Kafkas halkı olan Gürcüler'in Doğu Karadeniz'e hâkim olduğu dönem ise Hristiyanlığı kabul etmelerinin ardından MS. 4.yüzyıla denk gelmektedir. Hristiyan Gürcülerin bölgede nüfus olarak yoğunlaşmasının ardından kurulan kiliseye İncil Gürcü diline çevrilerek gönderilmiş böylece Gürcistan bu bölgedeki Hristiyan halklar üzerinde etkin bir rol oynamıştır. Bu nedenle Doğu Karadeniz kıyılarında Gürcü dili ve kültürü yaygın olarak görülmüştür (Bilgin, 2002: 57). Doğu Karadeniz'in Osmanlı himayesine girmesinin ardından da Gürcü kültürünün bölgedeki hâkimiyeti azalmış, yalnızca Artvin ve Borçka taraflarında yoğun bir Gürcü nüfusu yaşamayı sürdürebilmiştir.

Diğer bir Kafkas halkı olan Lazlar, Doğu Roma'da Lazika Krallığının ortadan kalkmasının ardından 13. yüzyılda Gürcü etkisi altında kalmış, Osmanlının Batum'u ele geçirmesiyle islamiyet ile tanışmıştır. Doğu Karadeniz Bölgesinde yaklaşık 15 derebeylik halinde bulunmaktaydı ve burası Lazistan sancağına bağlıydı. Osmanlı himayesinden Batum'un çıkmasının ardından Lazistan sancağı Rize'ye geçmiştir. Daha sonra 1925 yılında Rize şehrinin kurulmasıyla burada yaşayan Lazlar, Pazar, Ardeşen, Fındıklı, Arhavi ve Hopa sahil şeridinde yaşamaya başlamışlardır.

Doğu Karadeniz'de etnik kökenini oluşturan bir diğer halk ise Hemşinlilerdir. Hemşinlilerin kökeni hakkında iki görüş mevcuttur. İlk görüş Hemşinlilerin Oğuz boylarından gelen İsevi inancına sahip Amaduniler olduğu yönündedir. İkinci görüşe göre Hemşinliler, Müslümanlaşmış Ermenilerdir. Sonuçta her iki görüşe göre yaşayan halk Dampur bölgesine yerleşmiş burada Ermenilerle birlikte yaşamışlardır. İsevi inancına sahip olarak görülen Hemşinliler dil ve inancını kaybetmeden Ermenilerle birlikte yaşarken diğer görüşe göre Ermenilerle yaşayan Hemşinliler ise Müslümanlaşarak Ermeni dilinin bozulmasıyla Hemşince denilen yeni bir dil yaratmıştır (Kırzioğlu, 1994).

Doğu Karadeniz'in engebeli coğrafyası sebebiyle dağınık şekilde yerleşim gösteren Hemşinliler bölgede iki gruba ayrılmışlardır. Bir kısım Hemşinli, Artvin Hopa, Kemalpaşa, Batı Çoruh tarafına yerleşmiştir. Burada yaşayan hemşinliler kendilerine ait bir kültür geliştirerek Hopa Hemşinlileri ya da Doğu Hemşinlileri olarak adlandırılırlar. Diğer Hemşinlilerden farklı olarak "Hemşotsi/Homşetsi" dilini konuşmaktadırlar. Bir diğer grup ise Batı Hemşinliler olarak bilinir. Kaçkar dağlarının arasındaki vadilere sıkışan Hemşinliler zorlu arazi şartları nedeniyle gurbetçidirler. Burada yaşayan Hemşinlilerin bir kısmı Rusya'ya göç etmiş pastacılık faaliyetlerinde ustalaşmışlardır. Halen mesleklerini döndüklerinde bile devam ettiren Hemşinliler, Fındıklı, Hemşin, Ortaköy, Büyükdere, Ardeşen, Pazar, Çayeli ilçelerinde yaşamlarını sürdürmektedirler (Balıkçı, 1997: 44-46).

Karadeniz'de yaşayan bir diğer etnik grup olan Çepniler ise Doğu Karadeniz sahillerine Selçuklular zamanında yerleşmişlerdir. Özellikle Sinop bölgesinde yoğunlaşan Çepniler, zamanla doğu kıyılara yönelerek bölgenin Türkleşmesinde etkin bir rol oynamıştır. Çepniler Ordu ve Giresun'u fethetmiş burada bir beylik kurarak Trabzon bölgesini ele geçirmeye çalışmış kısmen Trabzon'da da yoğunluğunu arttırmıştır. Doğu Karadeniz'de dağınık halde yaşayan Çepniler, günümüzde ise daha çok Giresun ve Şalpazarı taraflarında yaşamaktadırlar (Kaçar, 2010: 44).

Osmanlı'nın 1480'de Doğu Karadeniz'i ele geçirmesinin ardından bölgenin etnik nüfusu da değişmiştir. Trabzon'da yoğun olarak yaşayan Rumlar Doğu Karadeniz Bölgesine yayılmış, Türkmen baskısından kaçanlarda eski yurtlarına geri dönmüşlerdir. Osmanlı iskân politikası ile Doğu Karadeniz'e yayılmış olan Çepni, Hemşinli, Akkoyunlu ve Türkmenleri Trabzon'a yerleştirmiştir. İskân politikası Doğu Karadeniz'in demografik yapısını etkilemiş Türk-Müslümanların sayısı Rum-Ortodoksları geçmiştir.

Fakat Osmanlı Rus savaşları sonucunda bölgedeki etnik nüfus yeni bir değişim göstermiştir. Rus hâkimiyeti altına giren Doğu Karadeniz topraklarında yaşamak istemeyen müslümanlar Anadolu'ya doğru göç etmiştir. Rus hâkimiyetinde kalmak istemeyen Çerkez, Çeçen, Abazalar, Müslüman Gürcü ve Dağıstanlılar da Osmanlı hâkimiyetine girmek istemişlerdir. Daha sonra Rusya'ya bırakılan Batum, Livane, Acara'dan sürekli göç alan Osmanlı, 19. yüzyıl boyunca da Osmanlı-Rus savaşları sonucunda Kafkaslardan sürekli bir göç ile karşılaşmıştır. Birinci dünya savaşı ile sürekli Rusya ile savaşan Doğu Karadeniz Bölgesi Trabzon'un düşmesi ile

yeni bir göç dalgasıyla daha karşılaşmıştır. Yaklaşık 80.000 kadar göç alan bölge Trabzon düştükten sonra Harşit deresine kadar ilerlemiştir (Akyüz, 2008: 49).

Trabzon bölgesindeki Pontus isyanının patlak vermesinin ardından ise Türkiye'deki Rumlar ve Yunanistan'daki Türkler, 1923 yılında Lozan barış konferansında alınan karara göre zorunlu olarak bir göçe maruz kalmışlardır. Bu göçün sonucunda da Doğu Karadeniz'de yaşayan Rum sayısı oldukça etkilenmiştir. Geriye kalan küçük topluluklarda Türk kültürü içerisinde kaybolmuştur. Yavaş yavaş bugünkü o çok kültürlü coğrafi yapısını alan Doğu Karadeniz'de birçok farklı etnik grup halen yaşamaktadır; Lazlar (Megreller), Ermeniler, Rumlar, Türkler, Hemşinliler, Gürcüler (Acarlar) vb. bölgenin farklı yerlerinde yaşam sürmektedir. Doğu Karadeniz Bölgesinin şehirlerinden olan Artvin, Rize ve Trabzon görüldüğü gibi tarih boyunca farklı etnik grupları içerisinde barındırarak çok kültürlü bir coğrafyaya sahip olmuştur.

Doğu Karadeniz halkının ve Gürcistan halkının 1937 yılına kadar neredeyse homojen bir biçimde yaşamasının ardından araya giren sınır doğu tarafını ikiye ayırmıştır. Bu sınırla beraber bir arada yaşayan Gürcü, Laz ve Hemşin halkı geçirilen elli yıllık süreçte kültürel olarak oldukça büyük farklılıklara sahip olmuşlardır. Bir tarafta Sovyet kültürü ve Hristiyanlık etkisi altında başkalaşan halk diğer tarafta ise Türk-Müslüman etkisi altına girmiştir. Sarp sınır kapısının 1988 yılında açılmasıyla beraber tüm Doğu Karadeniz Bölgesi Gürcü-Sovyet kültürü ile bir etkileşime girmiştir. Böylece sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yaşamdaki değişim oldukça farklı bir ilerleyiş göstermiştir.

4.2.3. Doğu Karadeniz Bölgesinde Gündelik Yaşam

Çalışma kapsamında Doğu Karadeniz bölgesinde görüşmelerin yapıldığı yerler Artvin ve Artvin iline bağlı Gürcistan sınırından yaklaşık 20 km ileride sahilde, Hopa, Arhavi ilçeleri, Rize'ye bağlı sahil şeridini takiben devam eden Fındıklı, Pazar, Çamlıhemşin ilçeleriyle buralara bağlı dağ köylerinde ve son olarak da Trabzon şehrinde son bulmaktadır. Doğu Karadeniz'de gündelik yaşama odaklanacak olursak öncelikle araştırmanın gerçekleştirildiği yerler üzerinden hareket etmek daha doğru olacaktır. Karadeniz Bölgesi dışarıdan gören gözlere göre

homojen olmanın aksine oldukça farklı etnik ve kültürel toplumsal yapılanmanın görüldüğü bir bölgedir. Bu farklılıklar bölge insanının tarih boyunca yaşadıklarından kaynaklı geleneklerinden inançlarına, müzikten oyunlarına hatta mutfağına ve mimarisine kadar yaşam alanlarının neredeyse tümünde kendisini hissettirir. Ayrıntılandırılacak bu kadar çok unsura girilmeden, yalnızca genel anlamda bir yaşam biçimi tanımlanmaya çalışılacaktır. Doğu Karadeniz'in büyük bir kısmını oluşturan bu bölgede (Artvin-Rize-Trabzon) yaşayan halk genellikle Laz olarak bilinir ancak bu algılanış biçimi doğru değildir. Karadeniz halkı kendisine yapışan bu Laz etnik kimliğinden her ne kadar şikâyetçi olmasada bu durumdan bahsederken etnik bir ayrımcılığa dayanmadan kimliğini ifade etmeyi seçer. Laz mevzusu oldukça katmanlı bir konu olmakla beraber Lazların kendi içerisinde ayrıldığı, tek bir Laz topluluğunun olmadığı da ayrı bir konudur ancak küreselleşen dünyayla beraber gelişen kimlik tartışmaları burada da kendisini gösterir ve sonuçta diğer alt kimlikler yok sayılır. Oysa bir önceki konuda değindiğimiz üzere Doğu Karadeniz'deki etnik nüfus oldukça farklılık göstermektedir. Bu bölgelerdeki nüfusun çoğunluğunu da Laz ve Hemşinliler oluşturmaktadır, az sayıda da Poşa, Çerkez ve Türk bulunmaktadır. Ulus-devlet anlayışın inşa etmeye çalıştığı milliyetçilik yüzünü yıllar boyunca burada da göstermiş, tek tipleştirici politikalar sonucunda burada yaşayan farklılıklar yok sayılmak istenmiştir. Yıllardır yaratılmaya çalışılan Laz algısının dışında, Lazcılık faaliyetleri de bölge genelinde yaygın olarak görülür. Gündelik hayatta kendisini oldukça hissettirir. Bununla beraber bölücü Lazcılık hareketi, öncelikle müzik ve dili hedef almış, birbirinden farklı Laz dernekleri de kurarak bölücü bir etnisite yaratmaya çalışıldığı bölge halkı tarafından da düşünülmektedir.

Farklı etnik gruplar gündelik yaşamda kullandıkları dil, kültürel faaliyetler, yeme, içme alışkanlıkları, giyim, sanat ve hatta davranış biçimleri ile kendilerini göstermektedirler. Trabzon taraflarında Rumca bir etki söz konusuysen Hemşinlilerin dilinde Ermenicenin, Artvin ve Rize taraflarında ise Lazca-Gürcücenin etkisi oldukça hissedilir. Birbirine oldukça yakın olarak yaşayan bu etnik gruplar arasında geleneksel bir takım evlilik, din, kültürel vb. konular gibi alanlarda küçük problemler yaşansada ortak olarak paylaştıkları sosyolojik, psikolojik ve kültürel noktaları da mevcuttur. Bu etnik farklılıklara dayalı noktalar kendisini çekişmeler şeklinde göstermektedir, bu ayrımcılık kendisini en çok Laz-Hemşinli-Rizeli üçgeninde gösterir. Özellikle en köklü tarihi olan gruplardan Lazlar ve Hemşinliler arasındaki çekişmeler ve önyargılar hâlâ devam etmektedir. Hemşinliler Lazların

Hristiyan olduğunu sanki bir küfürmüş gibi vurgularken aynı şekilde Lazlar da Hemşinlilerin Ermeni kökenli oluşlarına vurgu yapmaktadır. Hemşinliler Lazları kaba, cahil, dinsiz gibi etiketlerken tam tersini Lazlar da yapmaktadır. Lazlar kendilerini Hemşinlilere göre daha ilerici, modern, kültürlü olarak görsede aslında her iki toplumda hemen hemen aynı özelliklere sahiptir. Bu çekişme kendisini ekonomik alanlarda da göstermektedir çünkü Lazlar genellikle kıyıda yaşayan bir halkken, Hemşinliler daha dağlık bölgede pastoral bir hayat sürdürmektedir. Bu durum mutlaka üretim biçimlerine de yansımıştır. İki halkın evliliği söz konusu olduğunda ise önceden kız alma-verme olaylarında katı bir görüş varken şimdilerde ise bu durum daha yumuşamıştır (<https://m.bianet.org/biamag/kultur/149186-laz-kimligi-uzerine>).

Bölgede kendilerini yalnızca Türk olarak tanımlayanlar ise bölgesel olarak kendilerine Laz denilmesinden şikâyetçi değillerdir. Zaten içiçe geçmiş bir kültür ile yaşayan Türkler, gerek Rize’de gerek Trabzon’da Laz-Karadenizli kültürünü horon-kemençe, türkü, şive hatta yaşam biçimi ile de devam ettirmektedir. Rize’lilerin gündelik yaşamına baktığımızda Lazlara göre dini daha hayatın içerisinde yaşadıkları görülür, Lazlar ise bu konuda Rize’lilerden ayrılarak dini daha içinde yaşayan bir gruptur. Rize’liler ve Lazların siyasi görüşleri de pek uyuşmamaktadır, Rize’lilerin çoğu daha muhafazakâr sağ görüşü savunurken Lazların geneli ise daha sol düşünceye yakın bir görüş sergilemektedir. Doğu Karadenizdeki tüm etnik grupların her ne kadar birbirlerine ön yargısı olsada dostane bir komşuluk ilişkisi sergiledikleri de bir gerçektir. Ortak bir kültürün paylaşılması noktasında tüm bölge genelinde oluşmayan “biz” duygusuna karşın farklı ama birbirine karşıt olmayan etnik grupların yaşadığı bir bölge olarak Doğu Karadeniz’in gündelik yaşamdaki ortak ve ayrık noktaları ele alındığında aslında görülüyor ki bir etnik grubun diğeri ile kendisini var etmeye çalışmasından dolayı bir takım ötekileştirmeler yaşanmaktadır.

Yıllar boyunca farklı etnik grupların birlikte yaşadığı Doğu Karadeniz de 1988 yılında Sarp Sınır Kapısının açılmasının ardından yaşamın büyük bir kısmının değiştiği de görülür. Zaman içerisinde sınırın her iki tarafında da yaşayan Gürcü ve Lazlar sınırın kapalı olduğu 50 yıllık süreçte farklılaşmışlardır. Ulus devlet etkisinde kalarak milliyetçi-muhafazakâr bir Türk kültürüyle harmanlanan Türkiye tarafı ile Sovyet-Hristiyan kültürü ile harmanlanan Gürcülerin bu karşılaşması gündelik yaşamı da dönüştürmüştür. Bölgede yapılan görüşmelere göre bu durumdan en çok

kadınların etkilendiği gözlemlenmiştir. Çünkü Sovyet Birliği'nde sanat ve bilimin temel alındığı bir eğitim sistemiyle etkileşimde olan bu toplumda kadın ekonomik, siyasi, kültürel ve toplumsal olarak varoluşunu da buna göre şekillendirmiştir. Türkiye'de ise ulus-devlet anlayışından hareketlenen tek-tipleştirici politikalar sonucunda milliyetçi-muhafazakâr bir inşa ile farklılıklar Türk-Müslüman-Sünni olarak bir stereotipe oturtulmuştur. Bu milliyetçi-muhafazakâr anlayış toplumsal yaşamda kadını da stereotipleştirmiştir.

Doğu Karadeniz'de yaşayan milliyetçi-muhafazakâr kadınlar sınır kapısının açılmasıyla beraber diğer taraftan gelen kadınlarla karşılaşmış böylece toplumsal yaşamdaki konumu da etkilenmiştir. Doğu Karadeniz'deki kadınların yabancı kadınlarla karşılaşması genellikle erkekler üzerinden gerçekleşmiş ve bu karşılaşma pek olumlu olmamış, kadın için oldukça sıkıntılı bir süreç yaşanmıştır. Doğu Karadeniz'deki kadınların bu durumu yaşaması dışarıdan gelen her kadına karşı önyargılı olmalarına bile sebep olmaktadır.

Doğu Karadeniz'de gündelik yaşam faaliyetlerine bakıldığında ilk olarak göze yaylacılık çarpar. Özellikle belli bir bölgenin, köylerinin yaşam sahasının dışında kalan yüksek yerler olan yaylalar, köyün müşterek bir mülkü olarak kullanılmakta bu nedenle de her köyün yaylası ayrı ve sosyo-ekonomik bağı köye bağlı olarak gelişen yaşam sahaları şeklinde konumlanmaktadır (Şişman, 2006: 1). Bu nedenle Doğu Karadeniz'de yayla kültürü oldukça yaygındır, yaylacılık faaliyetleri özellikle hayvancılık bakımından büyük önem taşımaktadır. Yaylacılık Karadeniz'in genelinde yaygın bir faaliyet olarak görülür, Artvin, Rize ve Trabzon taraflarında da oldukça sık görülen yaylalar genellikle yazın çıkılan serin yüksek yerlerdir. O bölgede yaşayan insanların yazın çıktıkları bu bölgeler daha çok kışlık hazırlıklığın da yapıldığı önemli yaşam alanlarıdır. Bu mekânlarda özellikle belli zamanlarla festivaller de düzenlenmiş böylece sosyo-ekonomik yaşama katkı sağlanmaktadır. Bu geleneksel yaylacılık faaliyetleri yüzyıllardır sürdürülmekte yayla turizminin özünü oluşturmaktadır.

Yayla şenlikleri, Doğu Karadeniz insanın yorgunluğunu atmak ve eğlenmek amacıyla horon, oyunlar, yarışma ve spor müsabakaları şeklinde açık havada düzenlenmektedir. Festival havasında gerçekleşen bu şenlikler Trabzon'un Tonya, Vakfikebir, Şalpazarı Beşikdüzü ve Akçaabat ilçelerinde dernek olarak adlandırılırken, Rize'de ise vartivor adını almaktadır (Zaman, 2001: 202). Doğu Karadeniz Bölgesinde boş zamanın değerlendirilmesine baktığımızda ise genel

olarak yapılan alan araştırmalarında boş zamanın yayla, yaylacılık turizm ve festivalleri ile değerlendirildiği görülür. Yayla yaşamı Doğu Karadeniz insanının hayatının neredeyse yarısıdır ve bu durum zamanla festivallerle, turizmle birleşerek bir ekonomi kaynağı haline de dönüşmüştür. Özellikle Rize bölgesi, yaygın bir turizm anlayışı ile tüm dünyanın ilgisini yeşil yaylara, tarihi kemerlere ve köprülere, şelalelere, buzul gllerine, kalelere çekmektedir. Bunun dışında Doğu Karadeniz’de insanların özellikle erkeklerin boş zamanlarını değerlendirdiği yerlerin en başında kahvehaneler olduğu görülmektedir. Bu duruma orantılı olarak bölgenin genelinde kahvehane sayısı da oldukça fazladır.

Doğu Karadeniz’in tarımsal alanlarının genelinde kadın işçiler çalışmakta ve yine yaylacılık faaliyetlerinin neredeyse tümünü kadınlar gerçekteştirmektedir. Bu alanlarda çalışanlar Doğu Karadeniz’de yerleşik olarak yaşayan kadınlardır ve yoğunluk olarak Laz, Hemşinli, Türk ve Grcdrler. Genel olarak kamusal alanda erkekle karşılaşmak daha mümkündür çünkü kadınların büyük kısmı tarımsal alanlarda çalışmaktadır. Doğu Karadeniz’in erkek nüfusu bölgedeki iş yetersizliği nedeniyle dışarıda çalışıp ailesine para gönderen gurbetçi konumundayken, kadın ise aile ekonomisine katkıda bulunmak için burada kalan ve tarımsal faaliyetlerde yıllarca emek harcayan taraf olmuştur. Doğu Karadeniz’in genelinde yapılan çay tarımı küçük aile işletmeciliği etrafında şekillenmektedir ve bu bölgelerde hasat ve budama dönemlerinde de zorlu şartlardaki arazide kadın iş gücüne oldukça sık rastlanmaktadır. Çünkü erkek aynı dönemlerde toplanan çayın nakliyesi, fabrika süreçlerinde çalışmaktadır. Bu nedenle kadın, hem çay hem de diğer tarımsal faaliyetlerde emek yoğun bir işgücü göstererek ön plana çıkmaktadır.

Doğu Karadeniz’deki coğrafya her bölgede olduğu gibi insan-evre etkileşiminin görüldüğü coğrafyalardan birisidir. Bu bölgedeki insan-doğa etkileşimi hem beşerî hem de ekonomik anlamda bölge halkının kendi prensiplerini ortaya koymalarını sağlamıştır. Genel olarak Doğu Karadeniz Bölgesinde bir önceki konuda bahsedildiği üzere iklimin ve coğrafik yer şekillerinin zorlu oluşu, buradaki insanın psikolojisini ve kültürünü de şekillendirmiştir. Genellikle sahil şeridinin dar olması ve hemen kıyıdan başlayan yüksek dağlar, sürekli yağışlı olan hava şartları yerleşimin dağınık ve geneleksel şehir ve köy yapısından uzak bir şekilde biçimlenmesine neden olmuştur. Bu nedenle özellikle kırsal kesimde yaşayan insanlar geleneksel aile ve çok çocuklu bir yapıya hem güvenlik sebebiyle hem g hem de geçim nedeniyle ihtiyaç duymuşlardır.

Doğu Karadeniz’de geleneksel bir toplum yapısı görülmekle beraber aile yapısı da eskiden beridir gelenekseldir. Geniş ailenin oluşturduğu üyeler dede, nine, kardeşler, eşler, teyzeler, yeğenler şeklinde kalabalıklaşırken genç kuşaklarda ise modern çekirdek aile yapısı da görülmektedir. Geleneksel aile yapısında görüldüğü üzere üretim esasını temel alan bir teşkilatlanma vardır ve bu üretime çocuklar ve ailenin tüm bireyleri katılmaktadır. Geleneksel büyük ailede ailenin reisi her ne kadar baba olarak bilinsede aslında Doğu Karadeniz’in etnik farklılığından dolayı durum pek de öyle değildir. Çoğu Laz ve Hemşinli ailelerde babaerkil sistemden ziyade daha çok anaerkil bir yapı görülmektedir. Yapılan görüşmeler neticesinde de anneanneler, babaanneler ailede daha baskın olmuş, karar alma süreçlerinde oldukça etkili ve sözü geçen kişiler olarak görülmüştür. Bunun nedenleri arasında bölgenin uzun yıllar boyunca zorunlu olarak dış göçe maruz kalması gösterilebilir. Çünkü bölgenin en önemli sosyal olaylarından birisi bu göç hareketidir (Kızılgeçit, 2016). Modern aile yapısına bağlı olarak genç nesilde bu teşkilatlanmada bazı kopma ve bozulmalar görülsede ailenin geleneksel kimliği halen korunmaktadır.

Bölgedeki okuryazarlık oranının tarımsal faaliyetlere ve aile yapısına yansıdığı noktaya değinecek olursak, Türkiye’nin genelinde görülen okuma-yazma profilinin küçük bir örneklemesini Doğu Karadeniz Bölgesinde görmek mümkündür. Her ne kadar yeni nesil genç kadın yüksek eğitim almaya yönelmiş, kız çocuklarının şu an okutulmasına oldukça önem verildiği hâlde çoğu kadının daha düşük bir eğitime maruz kaldığı bu bölgede ataerkil kodların, toplumsal cinsiyet rejiminin ve ekonomik yapılanmanın buna sebep olduğu gayet açıktır. Deniz Kandiyoti’nin de belirttiği gibi “klasik ataerkil” anlayışı cinsiyet rejimini de yönetmiş sonuçta erkek egemen toplumsal bir yapıyı oluşturmuştur. Nitekim Doğu Karadeniz örneği de böyle bir yerdir sonuçta kadın burada da ikincil konuma itilmiştir. Bölgede yaşayan kadın, eğitim alamaması sonucunda mesleki becerilerini de geliştirememiş ve üretim faaliyetlerinden dışlanarak, tarımsal faaliyetlere itilmiştir. Böylece kadınların büyük çoğunluğu tüm emeğini karşılığı olmadan tarıma vermiş, kendisine burada bir alan edinmiştir. Bu nedenle Doğu Karadeniz’de tarım kadınlaşmıştır. Tarımın genellikle kadınlar tarafından yapılması işverenler tarafından ucuz ücretlendirilen iş gücüne sebebiyet verirken bir yandan da çay, tütün ve fındık fiyatlarında düşüşe de neden olmuştur. Bu düşüş erkek iş gücünün farklı alanlara yönelmesine sebep olmuş bu da sonuç olarak zorunlu bir göçü gerekli kılmıştır. Elbette bu göç yine bölgede ve özellikle kırsalda kalan kadının hayatını olumlu ve olumsuz yönde etkilemiştir. Doğu

Karadeniz’de yaşanan bu zorunlu göç aslında kadınların yaşam koşullarına göre bir kimlik geliştirmelerine sebep olmuştur. Tarımsal faaliyetlerle üretime katılan kadın bunun pazarlamasını yapmak için artık sokağa çıkmıştır. Göçten önce bu faaliyetlerle erkek ilgilenirken şimdi durum farklılaşmış, kadın bu ekonomik kültürel temayı değiştirerek, toplumsal cinsiyet kalıplarının dışına çıkmıştır. Geleneksel ev alanından ayrılan kadın dışarıdaki kamusal hayata karışmış, orada bir yeri olduğunu görmüş ve böylece sesi eskiye göre daha fazla çıkmaya başlamış, sokakta daha görünür hale gelmiştir sonuçta kadın-erkek arasındaki ekonomik ve kamusal alandaki bu eşitsiz durum da buna paralel olarak azalmaya başlamıştır. Bununla beraber geleneksel rollerini de devam ettiren ya da geleneksel ev içi alana sıkışmış kadınlar da oldukça fazladır. Hane içi üretimde sürekli olarak hiçbir karşılığı olmadan çalışan kadınlar emeklerinin karşılıklarını alamamaktadır. Özellikle tarımsal bir bölge olan Doğu Karadeniz’de bu örneğe sıkça rastlamak mümkündür.

Aile yapısının değişmesine elbette göçün etkilediği kadar sınır kapısının açılması da sebep gösterilebilir. Boşanmanın hoş karşılanmadığı muhafazakâr yapılanmanın olduğu bu bölgede sınır kapısının açılmasıyla beraber kendi tanımlarınca“Nataşa” tehlikesiyle karşılaşan toplumda kadın-erkek ilişkileri de dönüşmüş, Doğu Karadeniz’deki nataşa hikâyeleri filmlere ve dizilere bile konu olmuştur (<http://www.pazar53.com/2-kadin-arasinda-kalan-karadeniz-delikanlisi-24392h.htm>).

Bölgede fuhuş, gece hayatı ve kumar yükselişe geçerken, aile sadakati, cinsel sağlık problemleri, özellikle kadınların yaşadığı psikolojik travmalarda artış görülmüş böylece bölge kadınının yabancı kadına ve kapının açılmasına dair yaşanan olumsuzluklara en çok kadın mücadele vermek zorunda kalmıştır. Bunun yanı sıra son yıllarda Türkiye’nin Karadeniz Bölgesindeki tarım politikaları sonucunda uyguladıkları fındık ve çay fiyatlarındaki düşüş bölgeye bir darbe daha vurmuş, bu durum sonuçta geçim sıkıntısını beraberinde getirerek iş ve istihdam problemini yaratmıştır. Bu nedenle Doğu Karadeniz aile yapısı olumsuz etkilenerek boşanmalara, velayet davalarına sebebiyet vermiştir. Hem fındık ve çayın ekonomik değerinin giderek düşmesi geçim sıkıntısına sebep olurken hem de yabancı kadınlar nedeniyle başlayan mücadelede aile içinde yaşanan olumsuzluklar iki bin yılından sonra artarak devam etmiş bu durum aile içi şiddete dönüşerek boşanmaları beraberinde getirmiş ve yeni nesil genç kadının evliliğe olumsuz bakmasına neden olmuştur.

4.3.4. Doğu Karadeniz Bölgesinin Mücadele Alanı ve Aktörler

Tüm Karadeniz Bölgesinde yıllar boyunca küresel güçlerin gerçekleştirmek istedikleri planlar bölge halkını da oldukça etkilemiştir. Küresel ısınmanın yaşanmasıyla beraber karadeniz bölgesinin dünyanın en gözde yerlerden birisi olacağına dair iddialar tüm gözleri bu bölgeye dikmiştir. Bunun dışında AB ve Nato'nun genişleme ve bir takım kuruluşlara dâhil olmak istemesiyle, Karadeniz'in Orta Doğu'ya yakın olması da göz önünde bulundurularak, bölgenin Hazar bölgesi olmak üzere birçok enerji kaynağının potansiyel taşınması, Batı güçlerinin buraya yönelmesine sebep olmuştur. Soğuk savaş sonrası oluşan boşluğu doldurmak isteyen Batılı aktörler bölgeye uyuşturucu, insan ve silah kaçakçılığı ile sızarak bölgeye hem güvenlik açısından hem de istikrarsızlık açısından büyük problemleri beraberinde getirmişlerdir (www. arkitera. com). Her türlü kaçakçılığın giderek artması Doğu Karadeniz'in Gürcistan sınırına yakın olması sebebiyle ve sınır kapısının açılmasıyla artmış, aynı zamanda sosyal yaşamda da sürekli bir etkileşimin olduğu görülmektedir. Hopa Limanı üzerinden yapılan ithalat ve ihracat ise ülkenin önemli sınır kapılarından birine sahip olduğunu gösterir (<https://www.artvin.bel.tr>). Bunun dışında yardım gönüllüleri adı altında bölgeye gelen misyonerlerin İngilizce eğitim adı altındaki planlarını birtakım vakıflar aracılığıyla Hristiyanlığı yayma projesine dönüştürmesi, İngiliz ve Alman şirketlerinin toprak satın almaları ve son yıllarda Katarlıların bölgeye girmesi gibi faaliyetler özellikle Doğu Karadeniz Bölgesinin bir hedef haline geldiğinin göstergesidir (<http://www.hurriyet.com.tr/arap-turistlerin-gozde-mekani-dogu-karadeniz>). Eskiden beridir varolan Pontusçuluk, Gürcücülük, Lazcılık propogandalarının yapılması, ABD'nin Trabzon Havalimanını Nato üssü olarak kullanmak istemesi, Pentagon'un Büyük Orta Doğu Projesi kapsamında Doğu Karadeniz'in konumu hakkındaki bakış açısı gibi durumlarda Karadeniz'in bir hedef olduğu konusunu desteklemektedir. Ayrıca son yıllarda tekrar gündeme gelen Karadeniz'deki petrol ve gaz rezervleri üzerine yapılan çalışmalar, Batılı ülkelerinde ilgisini bu bölgeye karşı devamlı taze tutmaktadır. Bu nedenle bölge üzerine planlanan birçok proje mevcuttur (<http://www.milliyet.com.tr/turkiye-nin>

[karadeniz-de-sonen-petrol-trabzon-yerelhaber-1898928/](http://www.haber61.net/karadeniz-de-sonen-petrol-trabzon-yerelhaber-1898928/)

(<https://www.haber61.net/karadeniz-de-yeniden-petrol-umudu-makale,3296.html>).

1960'lı yıllarda ses getiren bir proje olarak planlanan ve 1987 yılında yapımına başlanan Karadeniz Sahil Yolu Projesi, yapımına bir süre ara verildikten sonra 1997 yılında tekrar faaliyetlere başlanmış ancak bölge halkından bu projeyi desteklemeyenler, çevre tahribatını öne sürerek karşı çıkmaya çalışmıştır. Bölge halkının mücadelesine rağmen 2007 itibari ile yol kullanıma açılmıştır. Karadeniz Sahil Yolu Projesi, Samsun'dan başlayıp Sarp Sınır Kapısına kadar devam eden bir alanı kapsamaktadır. Bu 542 kilometrelik bir sahil şeridine denk gelmektedir. Proje, Karadeniz Bölgesinde karayolu ulaşımını güvenli ve kısa hale getirerek, ticaret ve turizmi de canlandırma amacını taşımaktadır. Yolun açılması ile bölge halkının mücadelesi etkisini yitirirken bu sefer doğanın mücadelesi başlamış zamanla bu projenin götördükleri bölgede büyük kayıplara neden olmuştur (<http://www.milliyet.com.tr/karadeniz-sahil-yolu-daha-cok-tartisilacak-gundem-1498434/>).

Doğu Karadeniz Bölgesindeki milyarlar değerindeki maden yatakları maden yatırımcılarını da bu bölgeye yöneltmiştir (<http://bianet.org/bianet/ekonomi/18087-dogu-karadeniz-bolgesi-maden-zengini>). Doğu Karadeniz'deki altı ilde 303 şirkete 1012 maden ruhsatı verilmiş ve bu maden alanları, altı ilin yüz ölçümünün neredeyse %39'luk bir kısmına denk gelmektedir (<https://www.birgun.net/haber-detay/dogu-karadeniz-deki-6-kentin-yuzde-38-7-si-madenlere-ayrilmis-108546.html>).

Maden yataklarının Doğu Karadeniz'de yaratmış olduğu tahribat nedeniyle çoğu zaman halk, devlet ve özel yatırımcı karşı karşıya gelmiş ve bu durum yeni bir mücadele alanı yaratmıştır. Bölgenin bazı yerlerinde geçim kaynağı haline gelse de maden konusu Doğu Karadeniz'de oldukça tartışmalı bir alan olmuştur. Bölge halkı genel anlamda maden çıkarılmasına ve ülke ekonomisinin gelişmesine karşı olmayıp çevreye, ekolojik sisteme zarar verilmesine karşı çıkarak bu durumun insan sağlığı konusundaki önemi üzerinde durmaktadır. Zaten 1986 yılında büyük bir çevre felaketi olarak Çernobil'in izlerini hala taşıyan Karadeniz'de maden nedeniyle kanserli vakaların arttığı düşüncesi de insanların bu konudaki hassasiyetini ve neden mücadele verdiğini göstermektedir. Özellikle Artvin'de Murgul ve Damar bölgelerinde bulunan maden bakır rezervleri nedeniyle burada kurulan maden işletmeciliği o bölgenin geçim kaynağını oluşturmaktadır. Fakat zaman içerisinde çıkarılan bakır madeninin zararlı atıkları nedeniyle Çoruh Nehri ve Murgul Çayı

kirletilmiş, sürekli göç veren, tarımsal faaliyetlerin yapılamaz hale geldiği bir alana dönüşerek zorunlu göçlerin yaşandığı bir bölge haline gelmesine sebep olmuştur. Cerattepe’de çıkarılmaya çalışılan altın madeni için yapılan çalışmalar da aynı şekilde Artvin bölgesinde birçok problemi beraberinde getirmiş baraj yapımlarında olduğu gibi bu durum yöre halkını ikiye ayırmıştır. Bir yanda geçim kaynağı olacağını düşünenler projeleri olumlarken diğer tarafta projenin ekolojik etkilerini göz önünde bulunduran insanlar Cerattepe’nin Artvin’in her anlamda sonu olacağını düşünmektedir. Cerattepe’de şu an da üçüncü şirketin bölgeye girmesiyle beraber yapılan maden arama çalışmalarına karşı verilen mücadele ise yaklaşık yirmi beş yıldır Yeşil Artvin Derneği tarafından devam etmektedir.

Bir başka proje olan 2018’de bitmesi planlanan Doğu Karadeniz Bölgesinde sekiz ilin yaylalarını birbirine bağlayacak olan "Yeşil Yol" diğer adı Yayla Koridoru olarak adlandırılan proje ise 2 bin 600 kilometrelik bir alanı kapsayan "Çevre Düzeni Planı" olarak uygulanmaya koyulmuştur. Samsun, Ordu, Giresun, Gümüşhane, Bayburt, Trabzon, Rize ve Artvin olmak üzere 8 ilin önemli yaylalarını ve turizm merkezlerini birbirine bağlayarak, bölgeye gelen yerli ve yabancı turistlerin belirlenen yol aracılığıyla güvenli ve konforlu bir şekilde seyahat etmesi amaçlanmaktadır (<http://www.haberturk.com/gundem/haber/1313553-yesil-yol-projesi-hakkinda-flas-karar>) (<http://www.hurriyet.com.tr/haberleri/yesil-yol-projesi>). DOKAP (Doğu Karadeniz Projesi) ve yerel yönetimler işbirliği kapsamında çalışmasına başlanan proje, Samsun-Sarp Sınır Kapısı arasındaki yayla ve turizm merkezlerini birbirine bağlaması amacıyla yüzde 26’sı Karayolları Müdürlüğü’nde, yüzde 74’ü ise Özel İdare ve Büyükşehir Belediyelerinin yetkisi altında kalacağı belirtilen bir çalışmadır. Bu proje, bölge halkının bir kısmı tarafından bir felaket olarak görülmekte ve bunun için hâlen mücadele verilmektedir. Çünkü buna karşı çıkanlar, yayların birbirine bağlanmasının gereksiz olduğunu, bu zamana kadar böyle bir şeye ihtiyaçlarının olmadıklarını öne sürerken aynı zamanda bu yolun yeni rantlar sağlanmak için yapıldığını düşünmektedir. Ayrıca bu proje ile yol yapımının doğaya zarar vereceği, turizmin de aynı şekilde bu bölgeye zarar vereceği düşüncesi ve hayvancılık, yaylacılık faaliyetlerinin olumsuz bir şekilde etkileneceği görüşü de ortak olarak paylaşılmaktadır. Bu nedenle bölge insanı kurmuş olduğu yeşil yol karşıtı mücadelesini Karadeniz İsyandadır, Fırtına İnisyatifi, Derelerin Kardeşliği, Yaylaların Kardeşliği gibi çevreci platformlar aracılığıyla vermektedir.

Bu çalışmalarla beraber Doğu Karadeniz'in ekolojik yaşamı savunmak için verdiği mücadelelerden birisi de Karadeniz genelinde yapılan sayısız hidroelektrik santralleri (HES) ve baraj, dere ıslahı gibi projelerdir, bununla ilgili beraberinde birçok karşı platformun kurulmasına sebep olan bu çalışmalar çevre halkını büyük bir ikileme sokmaktadır. Şu ana kadar neredeyse 250'den fazla HESin yapıldığı bölgede yüzden fazla iptal edilen HES projesi de mevcuttur. Özellikle hâlâ Karadeniz Bölgesinde Haziran 2017 itibari ile devam etmekte olan 45 adet HES inşaatı da mevcuttur. Türkiye'de yapılan HES projelerinin neredeyse %65'lik oranı Karadeniz Bölgesindeyken bunun büyük bir oranı ise Doğu Karadeniz Bölgesinde bulunmaktadır. Yalnızca Karadeniz Bölgesindeki HESlerden ise ülkenin elektrik ihtiyacının %18'lik kısmı karşılanmaktadır

(<http://www.kuzeyekspres.com.tr/karadenizde-hesler-9195h.htm>).

Türkiye'nin en çok yağış alan bölgelerinden birisi olan Artvin ili, neredeyse %55'lik ormanlık bir alana sahiptir. Otuzdan fazla akarsuya sahip olan bu bölgede en büyük akarsu ise Çoruh nehridir. Birçoğu Çoruh'un kollarını oluşturan akarsuların diğer kısmı ise il içinde ve dışında bulunmaktadır. Birçok vadinin de bulunduğu bölge de en büyüğünü Çoruh Vadisi oluşturmaktadır diğerleri ise, Ardanuç, Ortaköy, Altıparmak ve Murgul vadileridir. Bununla beraber Türkiye'nin en büyük barajı projesi Yusufeli'nde yapılmakta olup 2018'de açılması planlanmaktadır ve Çoruh nehri üzerindeki kilit barajlardan biri olarak öne sürülmektedir. Bu akarsuların yüksek debili olmasından dolayı Doğu Karadeniz'de özellikle Artvin ve Rize'de birçok baraj ve HES mevcuttur ve çoğu zaman bölgede yaşayanlar için problemler yaratan bu durum halkın göç etmesine bile neden olmaktadır (<https://www.haber61.net/bolgesel/turkiyenin-en-buyuk-baraji-karadenizde-h165526.html>). Görüldüğü üzere özellikle Doğu Karadeniz Bölgesinde iklim ve coğrafi özellikleri sebebiyle sayısı giderek artan bu projeler bölgenin derelerinin, ormanlarının ve birçok canlıının yaşam alanını öldürdüğüne ve aynı zamanda bölge halkının yaşam alanını taşkınlar, heyelanlar gibi doğa olaylarıyla tehdit ettiğine dair düşünceler de yeni bir mücadele alanı yaratmaktadır. HESlere karşı mücadele veren platformlar ise; Derelerin kardeşliği, Atmacalar, Karadeniz İsyandır, Yeşil Artvin Derneği gibi platformlardır (<http://aa.com.tr/tr/ekonomi/dogu-karadenize-271-hes/71347>)(<http://www.milliyet.com.tr/hes-projesi/>) (<http://www.milliyet.com.tr/hes-projesi/>).

Bunun dışında son zamanlarda Karadeniz Bölgesi adına konuşulan bir başka proje de Türkiye ve Rusya ortaklığı ile yapılması planlanan, 910 kilometresi Karadeniz'in altından geçecek olan Türk Akımı Doğalgaz Boru Hattı deniz bölümü projesidir. ÇED (Çevresel Etki Değerlendirmesi) raporuna göre bu projeyi gerçekleştirebilmek için neredeyse 57 bin ağacın kesileceği belirtilmiş ve Kıyıköy'deki bölge halkının tepkisi de gecikmemiştir (<https://yesilgazete.org/blog/2017/09/14/karadenizde-doga-katliami-turk-akimi-projesinde-58-bine-yakin-agac-kesilecek/>).

Tüm bu coğrafi iklim şartları ve buna bağlı gelişen projeler göz önünde bulundurulduğunda görülüyorki Doğu Karadeniz'de yaşayan yerli halkın böylesine bir coğrafyada örgütlenmesi de doğal olarak, çevre üzerinden temellenen yeni toplumsal muhalefet hareketlilik olarak öne çıkmaktadır. Tüm dünyada ve Türkiye'de çevre düşüncesinin çevre hareketine dönüşerek bir bilinçlenmenin yaşanmasına örnek olarak verilebilecek Doğu Karadeniz'deki bu toplumsal hareketlilik, çevre düşüncesinin dışa vurulmuş hali olarak, çevreci hareketler kapsamında nitelendirilebilir. Görüldüğü üzere en başta çevreye olan duyarlılık mevcut koşulların insanı rahatsız etmesinden temellenerek, geleceğe dönük bir tehdit, yaşam biçiminin sorgulanmasının başlamasıyla devam etmiş ve toplumsal bir harekete dönüşmüştür. Yeni toplumsal hareketler kuramını göz önünde bulundurduğumuzda post-endüstriyel ve kapitalist toplumların barış, çevre, öğrenci ve toplumsal cinsiyet odaklı hareketlere yöneldiği bir gerçektir. Doğu Karadeniz'deki bu hareketliliğe baktığımızda da bunu görebiliriz, kimlik ve değerler üzerinden nitelendirebileceğimiz bu hareketler “Yeni Toplumsal Hareketler” paradigması yaklaşımına göre değerlendirilebilecek hareketler olarak karşımıza çıkmaktadır. Birbirinden farklı ideoloji ve değerler üzerinden temellenerek aktörlerini bir araya getiren bu çevreci mücadele farklı kitleleri de bir araya getirerek başka bir dünyanın mümkün olabileceği sloganından hareketlenmektedir.

Toplumsal hareketler konusunda da bahsedildiği gibi modernliğin ilk dönemlerindeki toplumsal hareketler işçi sınıfı üzerinden hareketlenen ekonomik çıkar temelli ve siyasal gücü ele geçirmek ya da etkilemek amacını taşıyan hareketlerdi fakat Doğu Karadeniz'deki yapılanmaya bakılırsa eski hareketlerden daha farklı olarak ekonomik talepleri içermeyen, esnek bir yapıda ve merkezsiz bir yapıda ortaya çıktığı görülmektedir. Yani yeni toplumsal bir hareket olarak Doğu Karadeniz'deki çevre hareketleri en basit hâliyle yerelde oluşan tepkilerin kolektif

bir biçime bürünmüş halidir. Aslında yeni toplumsal hareketin kolektif olup olmadığı noktasındaki görüşler tartışmalıdır fakat buradaki hareketlere odaklanacak olursak kolektif bir hareket olarak karşımıza çıktığını görebiliriz. Çünkü kolektif hareket olmanın şartlarını yerine getiren bu çevresel odaklı mücadeleler öncelikle dayanışma üzerine kuruludur, aynı zamanda bir çatışma içermekte ve içerisinde yer aldığı sistemin sınırlarını da zorlayan hareketlerdir. Bu üç unsuru yerine getiren hareketler dayanışma noktasında, aktörün bir kolektif kimliği paylaşmasını içerirken, çatışma noktasında grubun üyeleri tarafından kabul edilen ve kaynaklar üzerinde mücadele veren muhalif aktörler arasındaki ilişkiye dayanmaktadır.

Touraine'ün yaklaşımından yeni toplumsal hareketlere bakacak olursak, Doğu Karadeniz çevre mücadelelerini sosyal hayatta görülen, kültürel alana yönelmiş kolektif davranışlar olarak da tanımlayabiliriz. Toplumsal bir hareketin ortaya çıkmasını, toplumsal bir tepki olarak görmeyen Touraine, hareketin asıl ortaya çıkmasının sebebini, kültürel modeller ve tarihsellik üzerinden kontrol için savaşmak olarak da tanımlamaktadır. Bu açıdan baktığımızda Doğu Karadeniz'deki her bir çevre hareketinin altında aslında kültürel bir kodlama ve tarihsellikten kaynaklandığı gerçeğini göz ardı edemeyiz. Yani bu durumda Doğu Karadeniz'deki çevresel toplumsal hareketler, bir yandan çatışma içerirken diğer yandan da kültürel bir tasarı halini almaktadır.

Kültürü çatışma merkezine alan yeni toplumsal hareket olarak tanımladığımız Doğu Karadeniz'deki çevre mücadelesi, toplumsal ve kültürel yaşantının farklı konularını temel alarak siyasetten kopmuş bir alanı temsil eder bu nedenle de bu hareketlerin devleti ele geçirip dönüştürme gibi idealleri de olmamaktadır (Touraine, 1985: 778). Sonuçta Touraine yeni sosyal hareketliliğin, her şeyi siyasi olarak görmediğini ve siyasal dışı bir kamusal alan istediğini vurgular bu yüzden de siyasi sistemle olan ilişkilerini en az seviyedir nitekim bizim örneğimizde olduğu gibi. Buna bağlı olarak Doğu Karadeniz çevre mücadelesinde gelişen bireysel hak talepleri ve demokrasi anlayışı daha fazla öne çıkmaktadır ve devrimsel nitelikli anlayış hareketin temelinde bulunmamaktadır. Sonuçta Melucci'nin de öne sürdüğü üzere HES karşıtı, Yeşil Yol karşıtı, baraj ve maden karşıtı vb. gibi çevresel hareketler yeni toplumsal hareket olarak gücünü siyasi eylemlerden almanın aksine, yeni yaşayış tarzlarından, dilden, yeni kültürel kodlardan, kısacası siyasi olmayan anlamlardan almaktadır. Hiyerarşik bir yapıya sahip olmayan bu çevreci hareketler merkezlessiz fakat birden çok merkezli bir yapılanma ile farklı şekillerde farklı

anlamları üreterek yola koyulmayı hedeflemektedir. Zaten yeni toplumsal hareketler teorisinde de olduğu üzere bu bölgedeki hareketler de tamamen kimliksel ve kültürel konularla iç içe geçtiğinden dolayı sembolik eylemlere katılarak gelişen, amacı devlete karşı olmak değil de devlete karşı özerk alanların savunulduğu mücadele alanlarını kapsamaktadır.

Yeni sosyal hareketlerin yeni orta sınıf katmanında yer bulduğu gerçeği Doğu Karadeniz'deki çevre hareketlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu hareketin aktörleri, modern dönemdeki hareketleri eyleyen aktörlere göre yüksek eğitilmiş, ekonomik güvene sahip bireylerdir. Aslında orta sınıf tanımına giren bu bireylerin dışında harekete dâhil olup toplumun diğer tabakalarından gelen bireylerin de bulunduğu ittifaklar kurulmaktadır. Bu gruplar Offe'un da tanımladığına göre kenarda kalmış ya da varlıksız gruplar ve eski orta sınıf unsurlarıdır. Varlıksız gruplar olarak adlandırılanlar, doğrudan emek piyasasında yer almayan, esnek sosyal bir kategoriye sahip bireylerdir. Bunlar Doğu Karadeniz çevre örgütlenmesinde de görüldüğü gibi, orta sınıf ev kadınları, lise, üniversite öğrencileri, emekliler, işsiz ya da marjinal işlerde çalışan bireylerdir. Çünkü Offe'a (1999) göre bu bireylerin herhangi bir yükselme fırsatının olmayışı onları kurumların patriyarkal ve bürokratik yapısı karşısında başkaldırma eylemliliğine itmektir. Bu nedenle kenarda kalan bireyler, politik aktivitelere oldukça önemli miktarda zaman ayırabilmekte ve bu sayede orta sınıf profesyonelleriyle bir araya gelerek paylaşılan bir çerçeve oluşturabilmektedirler.

Doğu Karadeniz'deki çevreci hareketler Touraine'ün (1999) de öne sürdüğü gibi, kendilerini devlet gücünü kontrol etme isteğinden ayrıştığı noktada ortaya koymaktadır ve sivil ilişkileri dönüştürme isteğiyle bu talepleri devam ettirmektedir. Bu bölgede ki yeni toplumsal hareketlilik farklılaşmadan yola çıkarak toplumsal alanın özerkliğini savunmaktadır. Bu hareket içerisindeki politik olan özneler dönüşümü gerçekleştirmek için siyasi parti ya da sendikalarla örgütlenmek yerine kamuoyunun ve medyanın desteğini alarak bir örgütlenme içerisine girerler. Touraine'e (1999) göre de profesyonel bir örgütlenme amaçlayan sosyal hareketler girişimlerini gerçekleştirirken Doğu Karadeniz örneğinde olduğu gibi daha yerel olana yönelerek, ilişkilerini genellikle gazete, radyo ve internet aracılığıyla yayarak gerçekleştirmeye çalışırlar. Yerel ve küresel olan arasındaki etkileşim ve gerilim ile bir bağ kurmayı amaç edinen Doğu Karadeniz'deki çevreci hareketler, özelden sorunlardan ve ihtiyaçlardan temellenerek, genelde ise "eylemde birlik, yerelde

özerklik” noktasından hareket ederek network, forumlar, koalisyonlar ve cephelerde yer almayı tercih etmektedir.

Henüz kapitalist ilişkilerden kurtulmuş hiçbir bireysel ya da kolektif hayat olmayacağı gibi elbette Doğu Karadeniz’deki mücadele de kapitalist ilişkiden bağımsız olarak değerlendirilemez ve bu durumla mücadele eden yeni toplumsal hareketleri, Laclau ve Mouffe (2008) “olumlu özgürlükler” olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal hareketler sonucunda ortaya çıkan bu olumlu özgürlük isteği, Castells’in (2006) de dediği gibi kapitalist kent yaşamı içerisinde kendisine bir platform hazırlamayı amaçlar. Bölgedeki çevre karşıtı hareketlerde olduğu gibi ortak bir kimliğe sahip çatışmacı sosyal hareket, çatıştığı yapıya karşın alternatif bir model oluştururken farklı hareketlerin birbirlerini beslemesini de sağlamaktadır. Yani çevre hareketi bir noktadan sonra farklı kimlik ya da farklı taleplerin de karşılandığı bir platforma dönüşmektedir. Doğu Karadeniz’de çevreci mücadele adına kurulan platformlardan Yeşil Artvin Derneği, Derelerin Kardeşliği, Fırtına İnisiyatifi, Atmacalar, vb. gibi çevreci oluşumların zamanla Kadın hak ve talepleri, demokrasi talepleri gibi farklı hareketleri beslediği de görülmektedir.

Doğu Karadeniz’deki bu çevreci mücadele toplumsal değerler ve kültürel hedeflerle eşitsizliği gidermeyi ve demokratik unsurların siyasal yaşama geçmesini amaçlayarak, bireysel özgürlüğün ve kimliklerin ön planda olduğu bir toplumsal yapı yaratmaya çalışmaktadır. Bu nedenle hareketler sivil toplum içerisinde gelişip güçlenmeyi isteyen hareketlerdir. Laclau ve Mouffe’un (2008) da öne sürdüğü üzere böyle bir toplumsal hareketlilik daha çok kültürel hedefleri, eşitsizliği giderme, sivil toplumda özerklik gibi amaçları mevcut olan bir yapılanmayı arzu eder bu nedenle de yeni toplumsal hareketler olarak tabiiyet ilişkilerini sorgulayan hareketlerdir. Bu hareket içerisindeki özneler hem sistemi hem de sistem içerisindeki konumlarını sorgulayarak farklı mücadeleleri de ortaya koyabilmektedir. Burada önemli olan hareketi oluşturan her bir aktörün farklı kimlik mücadelelerinin var olduğu gerçeğidir. Bu nedenle her toplumsal hareket gibi buradaki çevreci mücadele de toptan bir projeyi içermemekle beraber, daha kısmi hedefleri olan, tikelci ve yerel nitelikli bir mücadeledir.

Doğu Karadeniz’deki mücadeleyi oluşturan aktörlerin ağırlıklı olarak kadın olması, erkeklerin daha geriden destek verdiği bir mücadele biçimi olarak dikkat çekmektedir. Kadınların hem sayıca hem de bu süreçler doğrultusunda göstermiş olduğu ilgi çoğu akademik çalışmaya ve medya söylemlerine konu olmaktadır. Bu

nedenle Doğu Karadeniz'deki mücadelede kadınların erkek katılımcılara göre daha yoğun bir çaba içerisinde olmaları çok farklı açılardan değerlendirilebilir bir bakış açısı sunmaktadır. Kadınların bu toplumsal hareketi oluşturmadaki kilit rolü üstlendikleri göz önünde bulundurulduğundan çalışmanın kapsamında ele alınan Doğu Karadeniz çevre mücadeleleri bu nedenle yalnızca kadın aktörler açısından irdelenecektir. Bu mücadele içerisindeki kadınlar, çevresel mücadelenin aktörleri olarak toplumsal olanı kültürel ve tarihsellikte beraber üretirken öncelikli olarak kendi kimliğini, kendi kişisel tarihselliğini de üreterek toplumsal olanı dönüştürmeye çalışmaktadır. Sonuçta kendini üretebilen bu aktörler, aktiviteler noktasında kontrolü elinde bulundurarak, örgütlenmeyi sağlayan, yeni toplumsal bir hareketi oluşturan ana karakterlerdir.

4.3. Postmodern Kadın Hareketlerine Dair Yeni Bir Kavramsallaştırma: “Yakınsama Kimlikleri” Ve Doğu Karadeniz Kadın Hareketleri

Tezin bir önceki bölümünde kadının toplumsal cinsiyet kodları açısından konumlanışını postmodern feminist bir yaklaşımla açıklamaya çalıştık. Çünkü feminizm kadını öncelikle modern bir kimlik olarak konumlandırırken, postmodern feminizm ise kadını kimlikler bütünü üzerinden tartışmaktadır. Bu nedenle kadının postmodern feminizm içerisindeki konumlanışından yola çıkılarak yeni toplumsal hareket olarak tanımladığımız çevreci hareketleri oluşturma noktasında çok kimlikli kadın öznelerin bu hareket içerisine nasıl ve neden entegre olduklarına odaklanılacaktır.

Doğu Karadeniz çevre mücadelesine katılan kadınların oluşturduğu örnekte, kadınların bu mücadeleye entegre olma biçimleri hangi durumlarda karşımıza çıkıyor, kadının postmodern dönemde hangi çok kimlikli yapısının yakınsaması sonucunda bir toplumsal hareket meydana geliyor? Bunu ilişkilendirebilmenin bir yolu olarak kadının postmodern kimliğinden yola çıktığımızda Doğu Karadeniz çevre mücadelesini queer ve Radikal Demokratik bir perspektiften ele alırken, yapılan derinlemesine görüşmeler neticesinde kimliklerin üç ana aks üzerinden temellendiği görülmektedir. Bu üç ana aks üzerinden tutkal görevi gören nokta ise mücadeleye katılan kadınların çevreci kimlikleri olmaktadır. Bunlardan ilki

mücadele içerisindeki kadınların, kadın-doğa ilişkisinin çevre mücadelesine yakınsadığı nokta, ikincisi etnik kimlik ile çevreci kimliğinin yakınsaması ve son olarak kültürel kimlik ve çevreci kimliğinin yakınsaması olarak boyutlandırılabilir. Bu boyutlandırmayı daha detaylandırmak için çevre mücadelesi veren kadınlarla yapılan derinlemesine görüşmeler üzerinden ilişkilendirme yapmak, çevreci mücadelenin nasıl bir tutkal görevi gördüğünü daha net bir şekilde ortaya koymaktadır.

4.3.1. Kadın, Doğa ve Çevreci Mücadele Yakınsama Kimliği

İlk çağlardan bu zamana kadar insan-doğa etkileşimi hiyerarşik toplumların ortaya çıkmasıyla beraber bir değişim içerisine girmiştir. Önceleri doğaya olan yaklaşım, yaşamını devam ettirmek için faydalanmak yönündeyken modern çağ ile bu anlayış farklılaşarak doğaya daha faydacı ve araçsal bir perspektiften bakmayı gerektirmiş, sonuçta da doğa ehlileştirilerek modern insanın çıkarlarına hizmet eden bir konuma dönüşmüştür. Bu nedenle insanın varoluşundan bu yana doğa ile iç içe olan bir varlık olması nedeniyle insan-doğa etkileşimi uzunca tarihsel bir döneme yayılmış, dolayısıyla doğaya hâkim olma, doğayı yönetme iç güdüsü de buna bağlı olarak toplum içerisinde cinsiyete dayalı olarak farklılaşmıştır.

Kapitalist bir sistemin hâkim olduğu dünyaya baktığımızda kapitalizmin en büyük başarılarından birinin erkek ve kadın doğasını ayırarak iki cins arasındaki iş bölümünü sisteme başarılı bir şekilde yerleştirebilmesi olduğunu görebiliriz. Çünkü bu döneme kadar kadın-erkek arasındaki ayırım bu kadar net görülmemekteydi. Şöyle ki kapitalizmin yaratmış olduğu üretim alanları bilimsel olarak ifade bulurken bu tanımlamalar genelde erkek üzerinden temellenen bir yapıya yol açmıştır. Erkek, akıl ve güç üzerinden temellenen iş alanına ait olurken kadın ise yapısı bakımından eve ait olan bir alana itilmiş kadının toplumsaldaki yeri doğaya ait olana yerleşerek, kadınların doğaya daha yakın varlıklar olduğu konusundaki eril düşünce, erkeği de kamusal olana yerleştirmiştir. Kadın-doğa ikilisinin yerleştirmiş olduğu anlayış, kadının tarımının muciti olarak tanımlanmasını ve doğanın toprak ana olarak nitelendirilmesini doğurmuş bu nedenle doğa, dişil olarak kodlanmıştır. Kadının alanının tarım olması, erkeğin ise bunun dışındaki alanlara yönlendirilmesi tarih

boyunca başkalaşarak devam etmiş fakat özde yatan kadın-doğa ilişkisi her ikisinde ikincileştirilmesi yönünde kuşaklar boyunca devam etmiştir. Bu ilişki insanların inanç biçimlerine, geleneklerine, dinlere, mitlere ve sonuçta toplumsal yaşama da yansımıştır. Bu nedenle kadın ve doğa arasındaki bu diyalektik bağ toplumsal aşamaların neredeyse hepsinde görülmektedir. Batılı, kapitalist ve eril zihniyetin kadınları ve doğayı tahakküm altına alma güdüsü zamanla doğallaşan bir sürece dönüşmüş ve neredeyse tüm kültürlerle kodlanarak yaşamın her alanına sirayet etmiştir. Çevresel açıdan dünyadaki örneklere baktığımızda kadın-doğa ilişkisinin, ormanların korunması, yönetilmesi, suyun kullanımı, kurak alanların ve zirai alanların yönetimi, gıdanın evsel kullanımı vb. gibi konularda erkeklere göre kadınların daha duyarlı olup, belirgin bir şekilde rol üstlendikleri görülmektedir. Özellikle tarımsal alanlarda bu rolün daha da keskinleştiği gözlemlenen Doğu Karadeniz örneğinde de, ekonomik ve coğrafi koşullara bağlı olarak kadınlar kendilerini tarımsal faaliyetlere, ev işleri gibi hane içi üretim işlerine adanmışlardır. Doğu Karadeniz örneğinde erkekler tarımda aktif olmayan bir kısmı oluştururken, kadın tüm tarım ve harman faaliyetlerini yürüten konumdadır. Fakat yinede hane içinde kadının kazancı erkekten çok düşük olmadığı için bir ikincileştirme mevzusu ekonomik anlamda belirgin değildir. Fakat Doğu Karadeniz’de özgür bir üretim alanına sahip olmasına karşın çevre mücadelesinde yer alan kadınların deneyimlerini paylaşıırken yine de kadın erkek hiyerarşisini kısmen içselleştirdikleri ortaya çıkmaktadır. Bu içselleştirmeyi çevre mücadelesine katılan kadınlar, kendisi gibi ikincileştirilen doğa ile arasında kurduğu ontolojik bağ ile açıklamaktadır. Doğu Karadeniz kadını öncelikle kendisini kadın olmak, doğurgan olmak ve anne olmak gibi bir kimlik sabitlemesi üzerinden kurarak diğer edindiği kimlikleri bu sabitleme üzerine inşa etmektedir ve yakınsama noktasında ise bu çok kimlikli olma hali devreye girmektedir. Bu nedenle kadın öncelikle çevre hareketini desteklemesinin en güçlü dürtüsünü kadın-doğa ilişkisi çerçevesinde kurar ve bunu anne ve doğurgan kimliği üzerinden yakınsayarak çevre mücadelesine entegre etmektedir. Bu minvalde Artvin’de maden ve HES karşıtı mücadelelere aktif olarak katılan Hülya’nın söylemlerine baktığımızda kadın-doğa/doğurganlık-anne üzerine inşa ettiği kimliği ile çevreci kimliğinin bir yakınsama içerisinde bulunarak toplumsal harekete dönüştüğü görülmektedir.

“Ben toprağı ne görüyorum bir ana olarak görüyorum, o toprağı bana benzetiyorum çünkü o toprağı bir tohum düştüğü zaman onun içinden filizleniyor, çıkıyor tohum bir gelecek oluyor.

Kadında aynıdır bana da bir tohum verdiğin zaman dünyanı ve geleceğini, yaşamını, neslini veriyorum sana. İşte ben o toprağa sarılmazsam benden önce bir erkek hiç sarılmaz. Çünkü kadın yaratıcıdır, kadın sevgidir, kadın şefkattir, kadının hormonları, duyguları çok farklıdır. Erkek dediğin sadece doğanın sevgisinden yararlanır, karşiki insanın güzelliğinden yararlanır, o an daki tat almadan yararlanır. Ama kadın böyle değil, bugünü düşünen ve gelecek nesillere aktarmayı düşünerek yararlanır. Ben bir toprağı eksem belki beş sene verim verir ama öteki türlü eksem belki ömür boyu verim verebilir bu şekilde düşünürüz. Kadın Allah'tan sonra yaratandır, dişilik olarak, doğurganlık olarak her türlü üretim olarak bir fabrika gibiyiz. Allah bunu erkeğe vermemiş çünkü erkek bunun sorumluluğunu taşıyamaz. Bu yüzden mücadelede en önde olcağım elbet çünkü ben bir anayım, doğa gibi. Erkek ne kadar sahiplenirki doğayı, bu yüzden mücadelede en öndeyim ben bir şeye katılırsam kadın olarak onun hep en önünde olmalıyım arkasında değil..." (Artvin, Hülya, 42, Anne, Lise Öğrencisi, Çalışıyor)

Hülya'nın aktarmış olduğu gibi kadın-doğa ilişkisini annelik dürtüleriyle birleştirerek, doğa ve doğurganlık arasında ontolojik bir bağ kurarak çevre mücadelesine katılan kadınların Doğu Karadeniz örneğinde çoğunlukta olduğu görülmektedir. Kadının doğurganlık ve anneliğe yüklediği anlam onu doğa mücadelesinin içine çeken önemli etkenlerden birisidir. Kadın-doğa/doğurganlık-annelik bağı hem dil aracılığıyla hem de gündelik yaşam pratikleri ile pekiştiren kadının, bunu çevreci kimliğinin yakınsaması ile dışa vurduğu görmekteyiz. Bu doğrultuda HES ve maden karşıtı mücadelelere katılarak yerelde kurdukları Atmaca adlı kadın platformundan Semra ve Hopa'da neredeyse tüm kadın ve çevre mücadelelerine destek veren ve Ezilenlerin Sosyalist Partisi'nde yönetici olarak görev yapan Nurcan'ın söylemlerine bakacak olursak, öncelikle kadın olmak ile doğa arasında kurmuş oldukları ontolojik ilişki onların anne kimliğiyle yakınsayarak mücadeleciler bir kimlik edinmeleri yönünde şekillenmektedir.

"Ben çocuğuma diyebileceğimki ben sonuna kadar mücadelemi verdim, sana temiz bir doğa bırakmak için ama olmadı diyebileceğim ama diğerleri ne diyecek çok merak ediyorum. Benim maddiyatla çok işim yok başımı sokacak bir evim olsun yeter birde çocuğumu düzgün yetiştireyim, devlete hayırlı bir evlat olsun, düzgün bir insan olsun, güzel bir doğası olsun, öyle de yetiştirdiğimi düşünüyorum. Yani benim mücadele buydu, bunun için mücadele ettim ve gelecek nesillere verecek bir cevabım var. Bugün onların çocukları hesap sormuyorsa torunları mutlaka soracaktır. Bu derelerde fotoğraflarımız var bizim yüzerken, eğlenirken, ateş yakarken, mısır kızartıp yedik, orucumuzu orada açardık yani bu resimleri gördüğünde gelecek nesiller bu insanlardan hesap soracaktır. Benim verecek hesabım var onlar verebilecek mi merak ediyorum. Biz burada birileri bizimle uğraşmadığı sürece mutluyuz, akşam olduğunda bir şeyleri başararak yatmanın keyfi gurur verici. Bir fidan yetiştirmenin huzuru, onun gece ne kadar boy attığını düşünmek korkunç güzel, dinlendirici... Biz burada yaşayan mutlu kadınlarız yani..." (Arhavi, Semra, 53, Anne, Lise mezunu, Çalışıyor)

"Doğayı korumak için verdiğimiz buradaki mücadele aslında bir kadın mücadelesidir. Köyde bir yaşam kuruyorsun, suyla bir bağ kuruyorsun, yetiştirdiğin fideyle, bahçeyle bir bağ kuruyorsun aslında doğada yeşeren her şeyle duygusal bir bağ kuruyorsun. Sonuçta çocuk doğuruyorsun temiz suya ihtiyacın var, çocuğunu emzireceksin, çocuğunun geleceğine kaygı duyuyorsun. İçecek temiz suyun olmayınca içecek temiz sütünde olmuyor. Bağı buradan kurduğumuz için doğa mücadelesinde kadınlar en önce elbette. Bir kadın bunu yaparken bir

erkeğe ihtiyaç duymadan da onlarla yola çıkmadan da yapabilir. Mesela bu durumu şöyle açıklayayım, geçende Fındıklı’da mücadele verirken seksen yaşında bir kadın karşı taraftaki rapor sunan yetkililerin önünden suyu çekip alması gibi bir şey, bu suyu içmeyi onların hakletmediğini söylemesi gibi.” (Hopa, Nurcan, 38, Anne, Önlisans Mezunu, Çalışıyor)

Hülya, Semra ve Nurcan’ın söyleminde görüldüğü gibi anne olmak, doğurgan olmak ve doğa arasında kurmuş oldukları ontolojik bağ kadının çevre mücadelecisi kimliğini birleştirici rolü üzerinde oldukça etkili olduğu görülmektedir. Ancak kadının bu kimlik algılarından harekete geçmesi demek, kadın-erkek ayrımını sistemin dayattığı gibi kabul etmesi ve ikilikleri desteklemesi anlamını içermektedir. Erkeği doğa hissiyatından uzak tutarak dışlaması, doğaya ait görmemesi, konuya ekofeminist açıdan bir yaklaşım geliştirdiğini göstermektedir. Aynı şekilde Artvin’de yıllardır maden karşıtı mücadele veren Nurcan’ın söylemi de bu yönde bir bakış açısını destekler niteliktedir;

“Doğa sevgisi mutlaka bir erkekte de vardır ama belki sadece gidip altında serinlediği bir yerdir. Ama biz doğurgan olmaktan kaynaklanan ve doğanında doğurganlığını gördüğümüz için kendimizi özdeşleşmiş olarak görüyoruz ya da ben öyle hissediyorum. Orman benim huzurum ormanın olmadığı yerde yaşamak bana tuhaf geliyor sanki ruhu olmayan bir yerde yaşıyorum ormansız. Burada bir şeye inanmak ve yapmak önemli olan kadın bir şeye inandığı zaman sonuna kadar inanır ve işin sonunda olacaklar değil inandığı şey önemli kadının yani o yüzden kadının inanmışıyla yola çıkarsan gerçekten sırtın yere gelmez, ben bunu gördüm bu mücadele sürecinde bir erkek yapamazdı bunu. Annelik iç güdüleriyle annem başta bana da karşı çıkar gibi oldu abartmamam gerektiğini söyledi ama sonra benim vazgeçmeyeceğimi anladı ve baktiki ben işin içinde olunca şöyle bir şey oluştu annemde, sen orada olmazsan bir şeyler ters gider gibi düşünüyorum o yüzden git demeye başladı bana. Benim silahım yok hiçbir şeyim yok sadece bedenim var ve sadece bedenimi siper ettim sonuna kadar ama bizi sinek ezer gibi onursuzca zayıf düşürdüler mücadele içerisinde biber gazı, jop seni zayıf düşürüyor bir yerden sonra.” (Artvin, Nurcan, 46, Anne, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Doğa mücadelesine yıllardır katılan Nurcan, doğa ile kurduğu ontolojik bağını kadın olmak, annelik, doğurganlık üzerinden inşa ederken, aynı zamanda diğer anne olan kadınlardan gördüğü destek ile de bunu birleştirerek anne ve mücadelecisi kimliği arasında bir yakınsama biçimini benimsemektedir. Sonuçta bu yakınsama Nurcan’ın eylem içerisinde ortaya çıkan anne mücadelecisi kimliğini ön plana çıkarmaktadır.

“Ben mücadele sırasında nöbete çıkacağım hemen çocuğumun birini bir arkadaşşıma diğerini öbür arkadaşşıma bırakıyordum ya da hiç olmadı peşime takıp götürüyordum. Çocuklarımı da bu mücadele içerisinde büyüttüm zaten çok soran oluyordu nasıl yetişiyorsun diye bir şekilde insan hayatını planlıyor, hedef ve amaç belli olduktan sonra çok zor olmuyordu benim için. Mesela ben oraya çıkamazsam eğer senin çocuklarına bakarım benim de yapacağım bu olsun diyen insanların etrafımda olması daha da güç verdi aynı zamanda oraya her çıkışımızdaki umut oradaki o birliktelikte öyle...” (Artvin, Nurcan, 46, Anne, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Kadın ve doğa ilişkisini farklı bir söylemle dile getirerek HES ve maden

karşıtı mücadelelere katılan Atmaca platformundan Nuran, HESlerin doğaya verdiği zarar üzerinden bunu belirtirken, doğanın uğradığı zulüm ile kendisinin uğramış olduğu zulüm arasında bir bağ kurarak çevreci mücadeleci kimliğinin ortaya çıktığını farketmektedir. Doğanın ve kadının ikincileştirilmesi üzerinden Nuran'ın kurmuş olduğu bağ, eşinden gördüğü baskı ile doğanın gördüğü baskı üzerinden duyduğu hissiyattan temellenmektedir. Bu nedenle Nuran doğa adına bir şeylere sahip olma ve koruma güdüsü ile yaşadıklarını ilişkilendirerek çevre mücadelesine katılmaktadır.

“Ben aşırı baskılı bir evlilik yaşadım, eşim beni kafese kapattı resmen, evin içinde her şeyim var ama kesinlikle dışarı çıkmak yok, hiçbir hayat yok. Haftada bir kendisi bir yerlere götürürdü beni onun özgürlüğü oydu. Yani aşırı kısıtlardı beni, aşırı kıskanç bir adam tam yirmi yıl böyle geçti. Mesela ben cam silerken balkona perde çeker öyle silerdim camları. 18 yaşında anne oldum ve bu yirmi yıl boyunca sadece çocuklarıma yoğunlaştım, onlarla büyüdüm, onlarla eğitim aldım, mutluluğu onlarla buldum. O baskı içerisinde burada köye giderdim, bağla bahçeye uğraşırdım, dağlara çıkardım, dikenlerle uğraşırdım, çay toplardım işte ben böyle böyle kendimi aşmaya çalışırdım, baskıdan nefes almaya çalışırdım. Benim kırılma noktam o derelere yapılanlarla başladı, sanki o dereye yapılan vahşet, o derenin başına gelen bana yapılmış gibi geldi. O tahrip edilen yer benim baba evimdi. O dere benim çocukluğum, büyüdüğüm yerdi, eğilip bakardık dereye o su ayna gibiydi. Su bizim için çok önemliydi annelerimiz, babaannemiz, ablalarımız hep dere kenarındaydık. Oraya gittiğim zaman orayı öyle gördüğüm anda çıldırdım. Şöyle bir şey uyandı bende sanki, doğanın sahipsiz kaldığı, bir şeyin gittiğini, alabildiğine hırpalanmış, kimsenin sahip çıkmadığını gördüm, kahroldum. O olay beni tetikledi, bir canlıya bir yaşayana bile bile kasten öldürüyorlarmış gibi hissettim, kendime benzettim o doğaya da yaşattıklarımı. Bu mücadele sırasında o kadar uğraştık bilgilendikki sanki üniversiteyi bitirdim üzerine hes de master yaptık.” (Arhavi, Nuran, 55, Anne, Lise Mezunu, Çalışmıyor)

Aynı şekilde Nuran gibi doğaya duyduğu ontolojik bağ ile doğanın tahrip edilmesine duyduğu üzüntüyü kendi yaşadıkları ile özdeşleştirerek HESlerle ilgili mücadele veren Melahat, yalnızca yerelde yaşadığı doğanın tahribatından değil de diğer çevre mücadelesi veren kadınlarla arasında bir bağ kurarak, başkalarının doğasıyla kurduğu empati neticesinde de mücadeleci kimliğinin nasıl bir yakınsama içerisinde olduğunu görmekteyiz. Melahat'ın bu empatisi bizi Butler'ın queer siyasette öne sürdüğü gibi başkalarının acılarına karşı duyarlı olma noktasına götürmektedir (Özkazanç, 2015). Sonuçta Butler'a göre queer siyaset başkalarının acılarına duyarlı olabilmek, yaralanabilirlikler ve kırılma noktaları üzerinden işlemektedir.

“Benim köyüm Meyvalı'ydı şimdi adı başka. Ben dere kenarında doğdum, dünyaya geldim. Ben evlendim, gelin gittim, o gece ilk gece tabi ben dere kenarında yattım benim evim oradaydı çünkü. Yani baba evinden çıktım gittim başka yere, benim derelere öyle sevdam vardı ki kocayı da unuttum bu sefer. Derelere olan sevdam her şeyden büyük. Orada o sesle yattım derede, o sesle kalktım, bir anne gibi dere. Ben o gün hemen evime geri gittim biliyor musun? Evet kocamda kabul etti zavallı, bir kaç gece orada derede uyudum da orada geçirdim. O kadar sevdalıyım derelere. Ondan sonra ben bu derelere sarıldım. Fakat sonradan çıktı bu oyun, bu derelerin oyunu, olur mu yok dereleri alacağız, yok kurutacağız, yok oradan geçireceğiz, biz istemiyoruz, burada yaşayan biziz, biz istemiyoruz! Bu dereler

bize Allah'ın verdiği, bu ormanları da verdi bize, kimse buraya karışamaz. Her zaman önünde duracağım bunun savaşıcağım ben. O Artvin var ya Artvin oradaki mücadele beni de yakar, oradaki hâkim, savcı mühendise sesleniyorum Allah onlara en büyük felaketi versin! O kadınlar, o millet ne yapsın, zavallılar, böyle böyle çalışıp eziyorlar, yiyorlar bizi. Yani ne istiyorlar bizden, istedikleri ne var bizde.” (Fındıklı, Melahat, 80, Anne, Okumamış, Çalışıyor)

Butler'ın belirttiği üzere her insanın kırılğanlığına incinebilirliğine dair duyarlı olabilmenin ne kadar önemli olduğu gerçeği onun queer siyasetteki amaçlarından biridir. Kolektif yaşanabilir bir dünya amacını taşıyan bireyler Butler'ın öne sürdüğü gibi kendilerinin dışında kalanların kırılğanlıklarına karşı hassas davranmalıdır, böylece kendimizin değil diğerlerinin de yasını tutabildiğimiz, empati kurabildiğimiz bir dünya, şiddeti giderek azalan bir dünya haline gelecektir. Melahat gibi Doğu Karadeniz'de çevre adına farklı mücadeleler veren kadınların, öteki kadınların mücadeleleri ve farklı toplumsal hareketlerle kurmuş oldukları ilişkiselliği çoğu kadının söyleminde izlemek mümkündür. Doğu Karadeniz'de çevre mücadelesine katılan kadınların söylemleri değerlendirildiğinde neredeyse görüşülen kadınların yarısı, Kürt hareketleri adı altında gelişen toplumsal hareketlere karşı empati kurduklarını belirtmektedir. Bu durum başkalarının acılarına ve yaralanabilirliklerine karşı duyarlı olduklarını ve diğer hareketleri de desteklerini göstermektedir. Neticede Butler'ın da savunduğu gibi siyasette başkasının yasına kayıtsız kalmama üzerinden işlediği sürece başarılıdır. Aynı şekilde kadının doğaya hissettiği bağ ve diğer çevresel mücadelelerle kurduğu ilişkiselliğin yaratmış olduğu yakınsama noktasında mücadeleciler bir kimlik örneği sergileyen Gökçe ise Yeşil Yol karşıtı verdiği mücadele adına hissettiklerini şöyle bir ruh haliyle aktarıyor.

“Karadeniz'de önce toprak gelir, çocuktan daha önce toprak gelir. Toprağı ekersin, biçersin toprak seni besler çünkü toprak olmazsa çocuk da olmaz, insan da olmaz hiçbir şey olmaz. Burası birinci derece sit alanıydı, şimdi inşaat yapabilmek için sit alanlarını da değiştirdiler. Mesela Palovit vadisi şelalenin olduğu yer, orası yağmur ormanları statüsünde bir yer, orada endemik milyon tane bitki var, sadece orada görebileceğiniz dünyada başka yerde göremeyeceğiniz. Mesela çok nadir yetişen turuncu bir gelincik gördük aynı zamanda bu ormanlarda ayılar, kurtlar, çakallar bir sürü hayvan da var. Bunların hepsi yok olacak o hayvanlar gidecek hepsi gidecek yani. Derelerimize özgü kırmızı pullu alabalıklar var sadece burada yetişiyorlar, aşağıdaki dereyi gördünüz ama setler var orada hepsi buradaki popülasyonu bozuyor. Bunları düşündükçe, gördükçe acayip üzülüyorum ve üzüntüyü tarif edemiyorum. Ne yapacağımı bilemiyorum, acımı bile tarif edemiyorum, sadece mücadele etmek yetmedi bak. Aslında daha çok sesimizi çıkartmamız lazımdı ama sindirdiler bizi. Şu noktada bir yılıyorsun bir ateşleniyorsun tabi. Biz mücadele nedir bilmiyoruz burada yeni tanıştık. Öncelikle Cerattepe gerçeğini daha iyi anladık hissettik onları buralardan, ilk orada gördük mücadele ne anladık, onlar da güç verdi bize. Cerattepe gibi 25 yıllık bir geçmişimiz yoktur, biz burada hadi dendi ve gittik. Ayağa kaldırdık her yeri mahkemeler açtık, paralar topladık, elli iki bin TL dava parası bir de bilirkişi parası verdik biz.” (Çinçiva-Rize, Gökçe, 33, Bekâr, Yüksek Lisans Mezunu, Çalışıyor)

Bu bağlamda, doğa-kadın özdeşliğini içselleştirerek çevre mücadelesine

katılan kadınların, doğanın dışı cinsiyetli oluşunu, doğurganlık ve annelik üzerinden değerlendirerek doğayı koruma yönündeki algısının bu yönde gelişmesi elbette rastlantısal bir durum değildir. Çünkü kadınların doğaya daha yakın varlıklar olduğuna dair eril dilin inşa etmeye çalıştığı şey tam da bu durumu işaret etmektedir. Eril söylemin zaten yerleştirmeye çalıştığı şey, kadının kamusal alandan dışlanması ve doğayla bütünleşmesi yönünde kurulan bir kimlik algısının, kadın-erkek arasında hiyerarşik bir yapıya dayandırılmasıdır. Bu nedenle paradigma kadın ve doğa ikiliği üzerinden ilerleyerek kadının üretken olması, besleyici olması, doğurgan ve şefkatli olması gibi simgeleşen değerler üzerinden kodlanan bir kimlik algısı yönünde işlemektedir. Doğu Karadeniz örneğinde olduğu gibi bu durumu içselleştiren kadınların doğa-kadın ikiliği üzerinden erkeği dışlayan bir söylemle ve aynı zamanda bu ikinciliği onaylayan bir söylemle çevrelendiği bir mücadele alanı yarattıkları görülmektedir. Böylece kadının doğayla ve toprakla özdeşleşmesini sağlayan ve kadını tahakküm altına alan eril zihniyet, hem kadını hem de doğayı sömürebilmenin yolunu da bulmuş olmaktadır. Bu minvalde doğayı sömürmenin kadını sömürmekten farksız olduğu düşüncesini ontolojik bir bağ kurarak anlatan kadınlardan çevre mücadelesi veren Nurcan ve Nesrin'in, kadın-doğa ilişkisini kurarken bunu hem annelik hem de kadının alanının doğa olduğu yönünde bir anlayışla pekiştirerek çevre mücadelecisi noktasında bir yakınsama ile kurguladığı görülmektedir.

“Kadınlar bütün dertlerini doğaya anlatır, tarlada çalışırken ağrı ile derdini doğaya anlatır, paylaşmadığı şeyleri denize, dereye anlatır. İnsana anlatamadığını doğaya ağaca, ineğe kediye anlatabiliyor biz burada böyle yaşıyoruz, böyle diri duruyoruz. Karadeniz kadınının psikolojik olarak güçlü olması da buradan kaynaklanıyor aslında. Erkekler kalkıp kahvede vakit geçirirken biz kalkıp dağda, tarlada, derenin kenarında vakit geçiriyoruz. Bizi doğayla bütünleştiren budur çünkü bu kadının alanı. Doğanın alanına girerek de kadının alanına girilmiş gibi olunuyor aslında. Bu kadar zulüm haksızlık varken bir kadın meselesi üzerine düşünsene, hem bedeninden hem kimliğinden hem aileden hem çocuklarından her şeyinden tedirgin olmuş durumdasın. Bu evde oturulup çözümlenmesini beklenecek bir durum değil. Bu mücadelenin dışına çıktığın zaman ömrün boyunca yaşarsın bunun pişmanlığını, vicdan azabını. Çünkü uzaktan bir zulmü seyretmiş oluyorsun, uzak durmamı geri çekilmemi söyleyen de oluyor ama işte çocuğum olduğu için bu kadar kaygılıyım. Bugün başka kadına yapılan, başkasının doğasına yapılanı izlersen sesini çıkarmazsan senin başına gelmeyeceğini bilemezsin, garantisi yok. Sessizce evde oturduğun zaman da bu düzende her şey başına gelebilir. Ama mücadele ettiğin zaman onurunla gururunla yaşarsın ama öteki türlü korkaklığının acısını çekersin.” (Hopa, Nurcan, 38, Artvin, Anne, Önlisans Mezunu, Çalışıyor)

“Artvin de hep şunu görmüşümdür hep bir anaerkil yapımız var neden çünkü kadın aile içerisinde en söz sahibi olan kişidir. Burada etrafımızdaki birçok ailede bunu görebilirsiniz. Bu nedenle kadının önde olması yadırganan bir durum olmadı çünkü burada verdiğimiz mücadelede biz baştan beri öndeydik. Bu mücadelenin başından beri varolan insanlarız ve bu mücadelenin ivme kazanmasında kadın platformunun etkisi oldu. Biz kadınlar olarak oraya çıkıp orada ne yapıldığını görmek zorundayız, bizim alanımıza müdahale edenler biz kadınlara müdahale ediyor aslında. Yani çocuklarımız için hem bir öğretmen olarak

öğrencilerim için orada bir katliam yapılıyor mu yapılmıyor mu diye orada olmak zorundaydım. Bu düşünce ile yola çıktım o gün yolumuzun kesileceğini bilerek yola çıktım bütün kadınlar öndeydik o gün hatta ara ara erkeklere anons geçtik öne gelmeye çalışan erkeklere. Kadınlar bu mücadelenin içindeki lokomotif güç oldular esasında ve bence pek çok erkeğin gösteremediği cesareti burada kadınlar gösterdi yani. Bu hem buna inanmakla hem de doğa ile içiçe yaşamakla ilgili yani yıllardır nefes aldığımız şehrin nefesini kesmeye çalışıyor insanlar, bitirmeye çalışıyorlar ve bu toprak ağaç, hayvan doğa sevgisi bizde kodlanmış bir şey zaten tek bir dalına zarar gelmesine kıyamadığım yerleri katledeceklerini bilmek gerçekten inanılmaz iç acıtan bir şey.” (Artvin, Nesrin, 45, Anne, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Ekolojik bir bağlamda değerlendirildiğinde egemen söylemde yerleşen anlayış, insanoğlunun yeryüzünün efendisi olduğu şeklinde biçimlenerek hem doğanın hem hayvanların araçsallaşması hem de üzerinde hâkimiyet kurulması gereken bir alan olduğu düşüncesi üzerine kurulmaktadır. Böylece bilim insana doğayı nasıl yeneceğini öğreterek onu nasıl kullanması gerektiğini de öğretmiş ve sonuçta yerleşen erkek egemen güç ile kadın-doğa arasında bir bağ kurmasına sebep olan bu anlayış, kadını da doğayı da ötekileştirmiştir. Ötekinin bu şekilde konumlanması onlarca yıl süren bir anlayışın içselleşerek devam etmesine de neden olmuştur. Eril egemen zihniyetin doğada kurmaya çalıştığı tahakküm üzerinden çevreci kadın kimliğinin nasıl oluştuğunu, Yeşil Yol projesinin başlamasıyla ilişkilendiren Deniz’in paylaştıkları bu yönde bir örnek teşkil etmektedir;

“Toprak kadınla eşdeğer bence, kadın verimli, toprak verimli. Erkeğin bir verimi yok, hissiyatla ilgili değil. Yalnızca rant elde etmek uğruna buralara giren bu yolları yapanlar da erkekler hep. Buradaki erkekler de kuyruğunu kıstırıp bir yere geçip oturuyor yani izliyor bu zihniyeti. Bu yol ihtiyaç doğrultusunda yapılan bir yol değil yani, yaylaları birbirine birleştirme yolu yani deselerki yaylaya yeni yol çıkıyor onu anlıyoruz tamam hastası olur bir şey olur tamam ihtiyaç. Yani yıllardır böyle yaşıyor, diğer yaylalara gitme gibi bir isteğimiz yok, ihtiyaç doğrultusunda değil yani bu yol. Belki hayatın boyunca bir kez iki kez gezmeye gidersen Samistal’den Kavrun Yaylasına yani bunun için yola gerek yok bunun gereğinin olmadığını düşündüğümüz için ve bu yol yapılırken doğanın nasıl katledildiğini bildiğiniz için karşıyız. Ben orada mücadeleye girmem için bir sebep aramadım yani bir şeyi sebep olarak görmüyorsun bu benim beynime kodlanmış, empoze edilmiş bir fikir gibiydi, tamamen duygusaldı, o doğayı koruma iç güdüm yani o benim görevim, yapmam gereken bir şey gibiydi benim için.” (Kavrun-Rize, 36, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Doğu Karadeniz çevre mücadelesi örneğinde görüldüğü gibi doğa-kadın ekseninde oluşan değer yargılarını kadınla, kültür ekseninde oluşan değer yargılarını da erkekle bağdaştıran düşünce, cinsiyetçi, ataerkil, batılı bir sistemden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle doğanın kutsallığına verilecek her türlü müdahale aynı zamanda kadının kutsallığına da zarar vermektedir. Erkek merkeziliğin baskı altına aldığı düşünülmesi doğayı koruma içgüdüleriyle hareket eden kadın, ancak ataerkil zihniyet karşısında durarak bunu yenebileceği inancını taşımaktadır (Demir, 2013). Bu nedenle kadın, toplumca erkeğe atfedilen görevlerde bile erkeklere ihtiyaç

duymadan yaşadığını, doğanın zorlu şartlarında dâhil yapamayacağı bir şeyin olmadığını, her işini yapabilmenin, bir erkeğe muhtaç olmamanın verdiği gücün, doğaya entegre olmasıyla beraber mücadelecilik kimliğinin ortaya çıktığının farkına varmaktadır. Aslında burada kadın, erkek işi dediği işleri yaparak, erkeği yendiği düşüncesini doğa mücadelesine aktardığında doğayı tahakkümü altına almaya çalışan eril zihniyeti de yeneceğinden hareket eden bir ilişkisellik kurmaktadır. Arhavi’de HES ve maden çıkarılmasına karşı mücadele veren dört kadının bir araya gelerek kurmuş olduğu Atmaca platformundan Semra ve Gülmelek’in paylaştıkları da bu durumla örtüşmektedir.

“Ben çay topluyorum, fındık topluyorum, ekonomik özgürlüğümü kazanıyorum bunları yapabildiğim için her hakka sahibim, sobayı da ben yakıyorum odunu da ben kesiyorum, ben taşıyorum yaparken de bıkmıyorum. Bunları yapmak bana özgürlük veriyor, özgüvenimi artırıyor. Ay kocam sobayı yapsın, ben şehirde şöyle oturayım, deyince koca ben bunları yapıyorum madem söz hakkın yok diyebiliyor yani. Ben erkeğin işini de yaparım, ay kadını demem ben o yüzden muhtaç değilim, evde de dışarda da söz hakkım var o yüzden. Ama ben böyle yetiştirdim kendimi. Burada kadın mücadelede önde çünkü ben eşime sormadan kendi kararlarımı alabiliyorum yani çünkü bana bu imkânı babam sağladı, bana bunu böyle yapmam gerektiğini söyledi ve eşimde bana hiç müdahale etmedi, ettirmem. Bana bu güne kadar kimse müdahale etmedi, edemeyecekte. Biz devletin istemediği modelleriz devletin onaylamadığı kadınlarız, her şeyi kendine ait olanı koruyorsan, sen onu almaya çalışıyorsan seni istemiyor. Biz bize vaadedileni alsak çekilsek onların istediği, sevdiği modeller olacağız ama almadık da sürünüyoruz önemli değil. Biz kadınlar kendi yağımızda kavruluyoruz çok mutluyuz gururluyuz. Ben çocuğuma diyebileceğimki, ben sonuna kadar mücadelemi verdim buralara giren adamlarla, sana temiz bir doğa bırakmak için ama olmadı diyebileceğim ama diğerleri ne diyecek çok merak ediyorum.” (Arhavi, Semra, 53, Anne, Lise mezunu, Çalışıyor)

“Yalnızca bizim burada kadınlar daha çok emek verirken baktımki mücadele içerisinde neden Atmaca ekibini oluşturamayalım dedim biz kadınlar ve buranın geleneksel bir kuşu olduğu için ve hep de kadınlar önde bu olaya atıldığı ve öncü olduğu için böyle oldu. Çünkü bir mücadeleye giriyorsun erkekler de var ama bir şey oluyor arkadan bir bakıyorsun erkekler yok. Çünkü burada birebir doğanın içinde yaşayan kadınlar, doğayı da yenen, erkeğin şiddetini de bastıran güçlü kadınlar var, her erkek için demiyorum ama çoğu için işte sabah dokuz grand tuvalet giyiniyorlar kahvaltısını edip, kahveye gidiyorlar, zaman geçirip tavlasını filan oynuyor yani. Ama kadın doğanın içinde çaydı, sebzeydi toplaması, ekmesi tüm ağır erkek işi de onun hâkimiyetinde olduğundan erkekler her şeyden uzak kalıyor ve işte suyu su olarak görüyor sadece. Bu nedenle kadına da müdahale de etmiyor, edemiyor açıkçası edenlerde yok değil tabi. İşte kadın burada bir engeli yense başka engel çıkıyor karşısına hep erkekten ve hep yenmeli hayatta kalmak için bu yüzden biz koruyoruz çevreyi de. Biz burada yaşamının ne demek olduğunu biliyoruz burada yaşamının ne kadar önemli olduğunun farkında olan kadınlarız. Burada yaşayan erkeler ne kadar şanslı olduğunun farkında değiller farkındalık burada çok önemli bunun değerini bilmeyen insan çok burada. Farkında olduğum için çok mutluyum iyiki farkındayım. Tabi bunun zor yanları var çay biter, fındık başlar, kış için odun gerekir hazırlık lazım burada evin kapısını açtın mı hemen iş başlar. Ama biz yılmayız her işi yapar buralarını korumasını da en iyi biz biliriz.” (Arhavi, Gülmelek, 55, Anne, Lise Mezunu, Emekli)

Doğayla sürekli bir iletişim içerisinde olan Yeşil Yola karşı mücadele veren Hatice ve Artvin’de çevre mücadelelerine katılan Hülya’nın söylemine baktığımızda ise doğada yaşamının, zorluğuna katlanmanın onu güçlü bir kadın yaptığı yönünde

gelişmektedir. Eğer kadın, zorlu doğayla mücadele edebiliyorsa, hayatta mücadele edemeyeceği bir şey olmadığını da düşünmektedir ve doğasına müdahale edildiğinde ise doğayla olan ontolojik bağı bir güç ilişkisine dönüşerek onun ataerkil sistemle, kapitalist sistemle mücadele edebileceği inancını ortaya koymaktadır, sonuçta bu durum onun kurmuş olduğu güçlü kadın kimliği ve çevreci mücadelecilik kimliğinin yakınsaması ile toplumsal bir harekete katılmasına dayanmaktadır.

“Orada hepimiz seferber olduk o kayaları hepimiz bir taşıdık elden ele bir sürü insan orada. Ben bile sırtımda taşıdım kayaları ameliyatlı olduğum halde orada yol yaptık, o anda öyleki güçlüyüm, neden ben bu coğrafyada yaşıyorum ne zorluklar gördüm. Yayladaki yaylacılarımız da bizi bekliyor orada hemen o yol yapıldı el birliği. Sonra oradan bir minibüsü geçirdik tabi o minibüs geçince hepimiz bir ağızdan nasıl bağırıyoruz, tüylerimiz diken diken. Orada çok mutlu olduk geçince sanki bayrağımız elimizde orada dikmeye gidiyoruz yani. Geçtik dozerin önüne ben de geçtim yaşlı kadınlarımız falan. Kadın gidemezmiş, yapamazmış, ne işi varmış yok efendim orada onu yaşamak lazım durduk o adamların karşısında rant elde edemesinler, başka adamların eli değmesin diye doğamıza, anlatmakla olmuyorki sanki canımdan, etimden bir parça koparılıyor gibiydi o kadar acı hissettim orada o dozer çalışırken doğamızda. Hepimiz bağlıyız oraya, yani benim çocuğum yok ama orası benim çocuğum onlar ne anlar erkekler, benden sonra gelenlerde orada yaşasın neden yaşamasınki. Yol zaten var olan yolu genişletin diyoruz herkes rahat etsin, yeşil yol rant yapmak için sadece o proje. Beni de projeyi bilen arkadaşlarım bilgilendirdi kimse neyin ne olacağını bilmiyor dozerciye soruyoruz oda nereye gidecek ne yaptığını bilmiyorki. Ben de orada en önlere akşama kadar bekledim, dozerciyi koruma altına aldılar biz kadınlar zarar veririz diye, korksunlar bizden. Şimdi ne yapıyorlar askerleri koyuyorlar, bizden oraya yukarıya araba bırakmıyorlar zaten mücadelede tanınanları yukarıya da koymuyorlar, beni de koymuyorlar yasaklıyız doğamıza.” (Pazar-Rize, Hatice, 55, Bekâr, Lise Mezunu, Çalışıyor)

“Çünkü ben yürekli bir kadını, çünkü ben hiçbir şeyden korkmayan bir kadını. Ben erkeğe ihtiyaç duymuyorum bir mücadele verebilmek için hayatla ilgili ya da bu madenlere karşı Cerattepe’de. Allah bize can vermişse zaten bir gün vereceğiz onu. Ama ben her gün değil bir gün ölmeyi tercih ederim o yüzden Artvin’i teslim etmedik Biz bu zorlu şartlarda burada yaşarken daha içimizdeki devrimci kadını keşfettik, hepimiz yüreklerimizin içinde neler sakladığımızı keşfettik bu coğrafyada ve mücadeleye girmek bize göz açtı, ufuk açtı. Benim bu koltukta, evde yerim varsa dedim o sokakta da yerim varolduğunu keşfettim ben mücadelede. Benden önce her caddede bir tane iki tane kadın vardı çalışan, şimdi Artvin’in caddelerini yokla her yerde üç tane beş tane erkek kalmıştır. Yandaki berber dediki biz iki yıl sonra burada çalışamayacağız kapının önünde oturamayacağız. Çünkü erkek kapının önüne çıkmışsa, oturur bacak bacak üstüne atmış, ben çıkıp niye oturamıyorum, ben dışarı çıkınca bacağımı indiriyor ben onu farkettim. Ben de şuraya çıkıyorum kapının önüne inadına oturuyorum, sazımı da elime alıyorum, dışarda da oturuyorum bacak bacak üstüne de atıyorum, çayımı da içiyorum. Bu sokakların, bu doğanın sahibi de biziz, kafamızı önümüze eğip gezdiğimiz günler tarihte kalmıştır. Ben ve benim çocuklarım kafasını öne eğerek gezen ve başkası yol versin diye bekleyen değil, o yolda giden kişi olacak...” (Artvin, Hülya, 42, Anne, Lise Öğrencisi, Çalışıyor)

Görüldüğü üzere Hülya’nın vurguladığı gibi, kendi sınırlarının dışında kalan ve öteki olan erkek özne üzerinden hareketlenen bir kimlik inşası, onun güçlü bir kadın kimliği kurma noktasına dayanmaktadır. Kendisini öteki olan özne ile kuran kadın kimliği, sonuçta eril zihniyeti kendi kavramlarıyla alt-üst etmeye çalışan bir performatiflikle mücadele alanına girmektedir. Geleneksel olarak ataerkil bir yapının

yerleştirmiş olduğu kadın kimliğini, yine sisteme karşı verildiği gibi yaratıcı bir şekilde kullanarak performatif bir eylemlilikle su yüzüne çıkararak kadın, yine yakınsamış bir kimliği işaret etmektedir.

Doğu Karadeniz’de yaşayan, toprakla uğraşan ya da uğraşmayan çevre mücadelesine katılan çoğu kadının söylemi de Hatice ve Hülya’nın doğrultusunda bir yaşam biçimini benimsemiş olduğunu göstermektedir. Hem doğanın hem iklimin hem de coğrafyanın zorlu şartlarını yenen kadının güçlü kadın olduğuna dair kurduğu kimlik, çoğu zaman doğasının tahrip edilmesiyle beraber eril, kapitalist zihniyete karşı ortaya çıkan çevreci aktivist bir kimlikle yakınsayarak bir mücadele alanı yaratmaktadır. Yeşil Yol ve HESlere karşı mücadele veren Zeliha ve Süreyya’nın söylemlerine baktığımızda bu yakınsama belirgin bir şekilde görölmektedir.

“şimdi ben yetmiş yaşımdayım kaç yıl daha yaşarım ama benim torunlarım yaylalara gidebilsin rahat rahat diye uğraşıyorum. Biz ailecek aynı yoldayız kızım dozerin önünde oturdu dozer altını kazıyor korkmuyor neden bu coğrafyada korkmamayı öğrendi yaşayarak, çalışarak, biz öyleyiz. Yaylalarımızda gök gürültüsü oluyor mesela, fırtına ilkin bir ürperiyorum, korkuyorum ama biz alışıkki ben bundan korksam da bu gök gürleyecek korkmasam da e gel korkmayayımki rahat olayım. Öyle öyle cesur olmaya alışık yani her şeye göğüs gere gere bu coğrafyada. Bizim buraya bir su saati koymuşlar suyun debisini ölçecekmiş biz sandık iyi bir şeydir, ilerisini bilmeden ona sevindik iyi bir şey çıkacak ama bir çıktı HES çıktı. Ne yapacaklar oradan tüneli açacaklar, buradan tüneli açacaklar ona çok karşıyız çok uğraştık. Allaha şükür onu durdurduk. Ama bilmem nedendir bu yeşil yolu durduramıyoruz. Bu beni çok üzüyor aklımıza geldikçe nevrimiz dönüyor yani istemiyoruz hiçbir zaman biz buranın çilesini de zevki sefasını da tatmışız her şeyine razıyız kadın olarak. Bu yaşadıklarımız çok üzücü, çaresiz acı veriyor bize. Benim evime bile yol yok, zor giderken şikayetim yok yıllardır gidip geldim bu coğrafyada. Biz korkmuyoruz güçlüyüz hiçbir şeyden korkumuz yok, ben bu yaşımda dikilirim hepsinin karşısına ben bu coğrafyada yaşamışım ne korkacağım gelsinler yaşayabilecekler mi bakalım.” (Konaklı-Rize, Zeliha, 70, İlkokul Mezunu, Anne, Çalışıyor)

“Bizler cesur kadınlarız biz cesur olmayı doğamızdan öğrendik doğaya karşı mücadele ederek koruyarak öğrendik. Biz hayvanımızı geçirmek için küçük bir yol açmak için bahçemiz için minik bir dal keseceğiz mesela bunu bile hesaplıyoruz, bunun bile duyarlılığını gösteriyoruz hangi erkek düşünmüş bunu. Eğer yok edilecekse bir şeyler elbette önünde olmak zorundayız yani. Burada kadın olmak öncelikle onurdur bu çok önemli bu onur bizlere güç veriyor bu doğa bunu hissediyoruz, böyle bir doğaya sahip olmak çok nadir bir şey bunun değerini biliyoruz. Bizler de doğamızı onurlandırmak istiyoruz, duyarlılıktır her şeydir burada kadın. Burası bir değer biz değerleri elimizde tutmaya çalışıyoruz ve burası dünya da özel bir yer. Asıl şimsir ağaçları kuruyor, kestane ağaçları kuruyor neden? Bunlar araştırılsın bizim ihtiyacımız bu, arılar ölüyor neden ölüyor bunları istiyoruz. Ama maalesef yok etmek üzerine kurulu son birkaç yıldır buradaki felsefe. Artvin mesela, bir çöl olmuş, çoğu köy boşaltılmış, yerleri başka yerlere boşaltılmış ve insanların yerlerinin karşılığı da verilmiyor üç beş kuruşa gidiyor, susturulmaya çalışılıyor. Cerattepe başlı başına bir facia, burada olduğu gibi orada da aynı mesele şirket destekleniyor kâr uğruna neler heba oluyor, aynı mücadeleler oralarda da.” (Konaklı-Rize, Süreyya, 60, Bekâr, Üniversite Mezunu, Emekli)

Göröldüğu üzere görüşme yapılan kadınların yarısı kadın-doğa, erkek-kültür vb. gibi ikilikleri onaylayan bir görüşe sahip olarak, kadınsı değerlerin öne çıktığı bir

anlayışı savunmaktadır. Bu nedenle Doğu Karadeniz’de çevre mücadelesi veren kadınların bir kısmının kadın-doğa ekseninde kurmuş olduğu özcü yaklaşım, kendilerinin kültürel eko-feminist bir yaklaşım içerisinde olduklarını göstermektedir. Diğer kadınların bakış açısından farklı seyreden Nurcan’ın söylemine baktığımızda buradaki performatifliğini özünde yine kadın olmak ve doğurgan olmak ile kurmuş olduğunu fakat bu kimliğini daha radikal feminist bir perspektiften inşa ederek, çevreci mücadeleciler kimliğiyle bir yakınsama içerisinde bulunarak toplumsal harekete dâhil olduğunu görmekteyiz.

“Kadınlar ailenin temel taşıdır ben şöyle düşünüyorum iktidar bir şeyi yapmak istiyorsa bir siyaset yürütmek istiyorsa buradaki gibi doğana müdahale etmek, ezip geçmek istiyorsa ve bunu yapamıyorsa öncelikle kadın üzerinden bunu yapmaya çalışıyor, yıpratmaya çalışıyor. Çünkü ailenin temeli kadın, aile sarsılırsa yani ailenin birinci kanalından vurarak harekete geçiyor aslında, yani doğurduğun seni öldürüyor. Doğana saldırıyor onu yıkıyor, bunu yaparkende doğduğu yerin bir utanç olduğunu söylüyor. Ben bazen söylüyorum nerden çıkmışsın ki neyi konuşuyorsun diye, benim vajinamdan çıkmışsın, bunun utanç mı olduğunu düşünüyorsun o zaman defol git! Kadın bu yüzden iki kere mücadele etmek zorunda şöyle ki hem kadın adına mücadele ederken kendinle, yanındaki kadınlarla da mücadele etmek zorundasın hem de erkeklerle mücadele etmek zorundasın. Erkeklerin zaten böyle bir şeyi yokki devlet her şeyi ellerine vermiş, belki onlar sistem tarafından ezildiğini söylüyorlar tamam ama biz bir de erkekler tarafından eziliyoruz yani iki defa eziliyoruz. Ama kadına verilen bir şey yok, sen kazanıp çekip alıyorsun aslında. Sistem anaokulundan seni böyle yetiştiriyor beynine yerleştiriyor bazı şeyleri, nasıl söküp atacaksın bunu kadın olmanın verdiği korkuyla büyüyor kadın, kendini bir günah biliyor ve ilerde özgüveni olmuyor bir kadın olarak, nasıl başaracak bunu. Aslında doğuran, yaratan, can veren kadın neden hakları olmasın eşit olmasın diye sorgulamalı ki eşitte değil yani kadın aslında bir dünyayı karnında büyütüyor yani. Ben istemedikten sonra ben karnımda büyütmedikten sonra nereden çıkacak yani bu nedenle kadınlar buradan da kendi gücünün farkına varmalı. İşte sen böyle bir şey yaşarken de doğurduğun seni öldürmeye çalışıyor böyle de bir şey var...” (Hopa, Nurcan, 38, Anne, Ön Lisans Mezunu, Çalışıyor)

Görüldüğü gibi Doğu Karadeniz çevre mücadelesine katılan kadınların bir kısmı, kadın-erkek arasındaki farkı biyolojik özcü bir bakış açısıyla değerlendirerek toplumsal cinsiyet kodlarını onaylarken bir kısmı ise bunu onaylamamaktadır. Ancak sonuçta tüm kadınlar doğa-kadın üzerindeki tahakküme odaklanarak, ataerkil sistemin dışlamış olduğu kadın-doğa ikilisini, yine verili kadınsı değerler üzerinden aşmaya çalıştığı noktada çevreci kimliklerinin yakınsadığı görülmektedir. Bu durum ikili sistemin sürdürülmesini sağlarken, ikici yapının tersine çevrilerek olumlandığı bir süreçte var olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle tüm kadınları homojen olarak görmek ve erkekleri mücadele dışına itmek hareketin başarısını da etkilemektedir. Ekofeminist savunucusu olan çoğu söyleme baktığımızda da Doğu

Karadeniz çevre hareketine katılan kadınların düşünceleriyle bir paralellik içerisinde olduğu görülmektedir. Olgun (2012: 358) bu söylemleri aşağıdaki gibi özetlemektedir;

- Doğa üzerindeki tahakkümle kadın üzerindeki tahakküm arasında bir ilişki olduğunu gerçeğine dayandırmak.
- Doğa ve kadın üzerindeki tahakkümü tam anlamıyla çözebilmek için bu ilişkinin doğasını anlamak.
- Feminist teori ve uygulama ekolojik bir bakış açısı içermelidir.
- Ekolojik sorunlara çözüm arayışları feminist bir bakış açısı içermelidir.

Görülüşü gibi çoğu ekofeministlerin mutabık olduğu noktalarda Doğu Karadeniz örneği ile benzeşmektedir fakat bu mücadeleye katılan kadınların sadece mücadeleye bu boyuttan baktıklarını göstermemektedir. Çünkü her bir özne çoğu zaman farklı zamanlarda farklı kimlikler üstlenmektedir. Funk'ın (2005) öne sürdüğü gibi bu kimlikler uyumlu bir benlik etrafında birleşmez ve postmodern özne hem iç hayatında hem de dışarıda belli bir sınır olmaksızın akışkan bir halde konumlanmaktadır. Elbette bu durum kadınların bireysel kimlikleriyle harekete katılma kararı alırken, kendisini nasıl tanımladığı ile toplumsal hareketin kolektif bir kimliğe bürünüşü arasında büyük bir etkileşimin olduğunu göstermektedir. Ancak bu kolektif birlikteliğin oluşu yalnızca ortak bir düşünceyi ve kimliği paylaşan öznelerin bir aradılığı üzerinden gerçekleşmemektedir. Mücadeleye kadın-doğa ikiliği, ataerkil sistem gibi değerler üzerinden bakılan kadınlar kadar bu değerler üzerinden bakmayan kadınların olduğu bir anlayışta mevcuttur. Yani aynı mücadele içerisinde doğayla eşdeğer olan, kadınsı değerleri onaylayarak öne çıkaranlarla bu değerleri olumsuzlayarak reddeden, kadın-doğa ilişkisini sınırsızlaştıran bireyler kolektif bir mantık içerisinde hareket etmektedirler. Bu noktada Butler, queer bir siyaset için ataerkil bir hegemonyaya karşı mücadele vermek adına verili olan normları gerek olduğu gibi gerekse de alt-üst edilerek sisteme karşı kullanmak gerektiğini savunur. Doğu Karadeniz örneğinde çevre mücadelesine katılan kadınlarında bu minvalde gerçekleştirdikleri şey aslında Butler'ın söylemine denk düşmektedir. Yalnızca kadın-doğa ekseninde bir bakış açısıyla hareket etmeyen, bu ikiliği arka plana atarak insan-çevre odaklı düşünme noktasında mücadeleye dâhil olan aynı zamanda çoğulluğu ve farklılığı onaylayan bir anlayışla kolektif harekete katılan kadınlardan Neşe'nin ve Semra'nın söylemine baktığımızda bunu görebiliriz.

“Biz kadın erkek diye ayırmıyoruz derneğimizde, doğa herkesin, doğa herkesin, insanın doğası, hayvanın doğası, Türkiye’deki diğer ekoloji hareketlerini de destekliyoruz onlarda bizleri destekliyor. Yeşil Artvin Derneği sadece bir çatıdır bunun altında her insan, her siyasi parti, her dernek birleşebilir ortaklaşa kararlar belirleriz kararlarımızı. Yani kimse tek başına hiç bir şey değildir, ben yokum biz varız. Benim anlattıklarımı ben olarak anlatmayayım yani dernek adına benim gibi yüzlerce kadın var burada biziz, tek ben değil hepimiziz. Yoksa özelde hepimiz ayrı bireyleriz ama bu çatı altında biziz. Ve sadece kadınlar değil erkekler de var, kadın-erkek beraber olursak yaparız bunu bizde ayırım yok insan var, insan olabilmek var ve tek bir doğa var sadece burası değil mesele. Ancak insan olarak bir araya geldiğinde koruyabiliriz doğayı.” (Artvin, Neşe, 60, Anne, Üniversite Mezunu, Emekli)

“Bu kadın işidir erkek işidir diye ayırt etmiyoruz burada biz, bir insanın yapabileceği her işi yaparım. Bu güç bize doğamızı koruma gücünü de veriyor. Bize o mücadelede kadın başınıza ne işiniz var niye gidiyorsunuz diyenler oldu yaralananlar oldu, hakarete uğradığımız oldu. Hep bir erkek mi olmalı yanımızda? Kadın, erkek beraber gitmeliyiz oraya zaten. Mücadelenin kadını erkeği mi var? Gitmemize karşı olanlar oldu ben zaten oraya bir insan olarak gittim, onu yapmam gerekliydi başkasının söyledikleri beni ilgilendirmedik korkmuyorum. Ben gerektiğinde eşimle beraberde gittim oraya, eşim de bana destek oldu, eşim de arkamda biliyorum bu yüzden başkalarının söylediği beni bağlamıyordu zaten. Ben orada çılgınlık attığımda eşim de oradaydı, kadın komşum da, Atmacalarım da oradaydı, beni kim caydırabilirdi davamda haklıyım yani, güçlüyüm bir insan olarak önce sonra kadın olarak, doğruluğuna inanıyorum mücadelem. Burada mesele doğa, insanın doğası bu orada olmuş ya da burada farketmez öncelik doğa olmalı, doğamızı korumak olmalı, sonuçta bu doğayı korumazsak yaşama hakkımız da elimizden alınacak...” (Arhavi, Semra, 53, Anne, Lise mezunu, Çalışıyor)

Semra ve Neşenin insan-doğa odaklı bu yaklaşımını değerlendirdiğimizde, Butler, Laclau ve Mouffe’un (2005a) da öne sürmüş olduğu gibi, çevre mücadeleciler kimliklerinin evrensel değerlerle tikel değerler arasında bir uğrakta yakınsadığını görebiliriz. Laclau ve Mouffe’un (2008) yaklaşımına göre buradaki mesele evrensel ve tikel olma ya da bunlar arasında bir seçim yapma meselesi değildir. Açıkcası burada olan evrensel ve tikel olanın birbirine eklemlenebilmesidir. Yani evrensel ve tikel olanın birbirini reddetmediği ve birinin kaçınılmaz bir şekilde diğeriyle iç içe geçtiği bir durum söz konusudur ve sonuçta tikelin varlığı evrensel ile harmanlanırken, tikelin saflığı da bu noktada kırılmaktadır. Laclau’ya göre, “evrenselle tikel arasındaki uçurum kapatılamaz. Bu evrenselin belli bir uğrakta hâkimiyet kurmuş bir tikelikten başka bir şey olmadığını, barışık, uzlaşmış topluma asla ulaşamayacağını söylemekle aynı şeydir (2015: 80).” Yani sonuçta farklı kadınların bu mücadele içerisinde farklı talepleri bir noktada çatışacaktır ve bu çatışmaları düzenleyen uyum varolmadığına göre daha genel ilkelere başvurmak gerekebilir. Bu nedenle kadının yerelde yaşamış olduğu mücadeleye insan-çevre-doğa perspektifinden bakması, hareketin kendi kimliğini kurmaya çalışırken tikel olanın evrensel olana başvurmadan bunu gerçekleştiremeyeceği gerçeğini taşımaktadır. Butler’ın (2005a) da öne sürmüş olduğu gibi burada ihtiyaç duyulan bir şey varsa o da evrensel ve tikel arasında yeni bir eklemlenmenin gerçekleşmesidir. Bu minvalde Nurcan’ın söylemlerine baktığımızda evrensel ve tikel arasında kurmuş olduğu ilişkisellik, kapsayıcı bir queer siyaset

biçimini işaret etmektedir. Aynı zamanda bu ilişkisellik başkalarının acılarına duyarlı olmak ve yaralanabilirlik üzerinden işleyen bir anlayışın da varolduğu noktasına dayanmaktadır.

“Yani kadının verdiği mücadele doğa ile başlıyor ve diğer haklarına dönüyor. Burada verdiğimiz mücadele yani Cerattepe mücadelesi de sadece Artvin’in meselesi değil tüm Karadeniz’in, Ülkenin belki de Dünya’nın meselesi burada bir maden arayışı onaylandığı zaman bu Samsun’dakinin de yapılacağı anlamına gelir. Karadeniz’in talan edildiği anlamına gelir ucu kim bilir kimlere ne kadar uzanır. Doğanın, hayatın, suyun, insanın talan edilmiştir bu. Biz kadınlar yan yana gerçekten güçlüyüz yani biz ohâl olmasına rağmen sokaklarda eylem yapıyoruz burada valilikten ekstra bir sıkı yönetim var ama biz yine mücadelemizi devam ettirdik, gece gittik yine gerektiğinde nöbetlerimizi tuttuk inatçıyız biz. Şöyle bir laf vardır küçük yerlerin küçük ufukları, algıları vardır diye ama buradan denizin sonunu gördüğün zaman gideceğin yol çok küçüktür ama buradan İstanbul’u Ankara’yı buradan Trakya’yı görürsen alacağın yol daha iyi bir yoldur. Çünkü o zaman bütün kadınların derdini, acılarını, düşüncelerini aynı anda yaşamış oluyorsun ve ufkunda o kadar geniş oluyor. Biz Hopa’dan tüm Karadenizdeki HES, maden benzeri eylemlere gidiyoruz bir sınır yok çünkü bugün burada ya da orada olan gelir seni bulur bunun sonu yok. Mücadelenin büyüğü küçüğü yoktur herkes denizde bir kum tanesi, her kum tanesinin bir kıymeti vardır denizde, o yüzden her insan mücadelesinin mutlaka bir katkısı vardır.” (Hopa, Nurcan, 38, Artvin, Anne, Önlisans Mezunu, Çalışıyor)

Bu bağlamda postmodern feminizme baktığımızda kadını tartışırken öncelikle kadın-erkek, doğa-kültür gibi ikilikleri sorunsallaştıran bir söylem içerisinde olduğu görülmektedir. Aynı zamanda postmodern feminizm, feminist siyasetin farklı bakış açılarına dayanan bir anlayış içerisinde olması gerektiğini de savunur ve kadının demokratik siyasete katılabileceği, farklı değerler üzerinden şekillenen bu siyasetin hegemonik özne üzerine kurulu olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle Doğu Karadeniz’de çevre mücadelesine ekofeminist bir perspektiften bakarak bu ikilikleri olumlayan kadınlar kadar mücadeleye postmodern feminist bir perspektiften bakarak bu ikilikleri onaylamayan kadınlarda mevcuttur. Doğu Karadeniz’de çevre hareketine dâhil olan, ikilikleri sorunsallaştıran ve sorunsallaştırmayan her iki tür kadının da bir araya gelişi çoğulculuk anlayışı üzerinde birleşmektedir. Yalnızca cinsler arasında olan çoğulculuğa dayanmayan bu anlayış, postmodern bakış açısına göre bir cinsin kendi içerisinde farklılıkları barındırabileceği gerçeği taşımaktadır. Neticede bu mücadele içerisinde kadın-doğa-erkek ayırımına farklı bakan tüm kadınlar, tekilliklerinin meşruluğunu savunan, göreceli bir çoğulculuk olarak nitelendirilebilirler. Bu çoğulculuğun meydana getirdiği toplumsal hareketlilik hem queer hem de Radikal Demokrasi projesinin de savunduğu üzere, kadınların kendilerini yapışık bir kimlik olarak değerlendirmediklerini göstermektedir. Bu açıdan Doğu Karadeniz çevre mücadelesine bakıldığında bütünleşmeyi sağlayan

uğrak noktalarından birinin, mücadele içerisindeki kadınların homojen bir kimlik etrafında birleşmediği bir doğa-çevre noktasına dayanmaktadır ve sonuçta bu durum siyasal bir hareketlilik olarak nitelendirilmektedir.

Queer siyasetin ve Radikal Demokrasi projesinin amacı, toplumsal bir çeşitlilik yaratabilmek adına özcü kimliklerin yapı çözümüne uğratılması gerektiği yönünde bir anlayışı içermektedir. Yani Butler yerinden edilmiş özne teorisine dayanan bir kimlik anlayışından bahsetmektedir. Buradaki kimlik anlayışı, yapı çözümüne uğratma kavramından temellenen yani Butler'ın deyişiyle performatiflik, bizim yakınsayan kimlikleri tanımlarken eylem içerisindeki kimlik edinme olgusunu işaret etmektedir. Dolayısıyla çevre odaklı yeni toplumsal hareketin kimlik siyaseti, buradaki performatiflikten doğan yakınsamış kimliklerin varlığıyla ilişkilidir. Yani kadına ilişkin özcü kimliğin yok oluşu bu noktada önemlidir ancak görüşülen kadınların çoğunun kimlik algısı bu doğrultuda seyretmemektedir fakat bu kimlik değerlendirmesi çoklu birlikteliğin oluşumu için gereken ortak eylemliliğin inşasını da engellememektedir. Zaten queer siyasette önemli olan özcülüğü reddetmek değil bunun performatif bir şekilde uygulanabilirliğidir. Sonuçta özcü kimliğini sorgulayan kadınlardan Hatice ve Nurcan vb. gibi olanlar ile özcü bir kimlik anlayışını benimseyen diğer kadınların biraraya geldiği düğüm noktası çevre üzerinden kısmen sabitlenen bir kimlik yakınsaması sağlamaktadır. Burada Hatice ve Nurcan'ın söylemine baktığımızda performatif olarak kurdukları kimliklerin belli bir düğüm noktasında yani çevre odaklı bir noktada nasıl bir yakınsama kurduklarını göstermektedir.

“Yani evlenmeyi hiç istemedim gerek duymadım. Emekli olduktan sonra evlendim ama hataydı. Çünkü erkeğin de işini biz yapacağız yani evlendim baktım ki hep maddiyat bende kredi çekeceğim, eşya alacağım falan. Ben de böyle olunca bitirdim işi. Ailesine de bakmıştım dört sene öyle kaldı sonra bitirdim. Neyse sonra döndüm buralara annemi aldım yanıma. Ben hep çalışmışım mutlu olmuşum bundan, mutlu çalıştım yani tek şikâyetim evlenmemdi yani, hayatım şimdi çok güzel devam ediyor. Yani hayatta illa erkek olması gerekmiyor anlaşabildiğin bir kadınla da yanında olduktan sonra birbirinize destek olup yalnızlığınızı giderirsiniz yani. Kadın evlenmek zorunda olamaz, sonuçta bunu reddetmek hayatı sorgulamaya itti beni, kadınlık görevi dediklerini neden yapıyorum diye sorgularken sesim çıkmaya başladı hayatla ilgili onu farkettim ve ilk defa patladım bu mücadelede de attım kendimi dozerin altına zaten, ezen bizi ezsin kolaysa!” (Pazar-Rize, Hatice, 55, Bekâr, Lise Mezunu, Çalışıyor)

“Ergenliğin getirdiği yalnızlık seni bir şeylere bağlanmak zorunda bırakıyor. Bu nedenle bende dindar tarafa yönlendim. Belli bir yerden sonra insan kendini tartmaya, tartışmaya açıyor her şeyi sorgulamaya başladım. Bir kadın olarak kendimi yaşamı sorgulamaya başladım lise ikiden sonra. Sonra bir anda her şeyi kesip attım o dindar hâlimi. Bu elbette tamamen kadınlığı öğrendiğim anlamına da gelmiyor sonuçta bu öğrenilmeyen bir şey ben üniversiteye gittiğimde çanta taşımayan bir kadındım sonuçta, cüzdanımı arka cebime

koyardım. Sonra eleştirile eleştirile kendini tartıyorsun. Bir erkek olma, bir kadın ol tartışması başlıyordu ama Karadenizde kadın olmanın yolu buradan geçiyor, kendini korumanın yolu erkek gibi olmaktan. Kafan karışıyor. Çünkü bunun yöntemini bilmiyorsun, çünkü bir erkek gibi davranarak kendini daha iyi koruyabileceğini düşünüyorsun, ondan erkek gibi bir kadın oldum. Önceden erkek Fatma mısın derlerdi bana. Yapmak istediğin her şeyin önünde bir engel olduğu zaman aslında bir öfke biriktiriyorsun ve başta buna bir tanım koyamıyorsun ama için içine sığmıyor. Bunları kadın olarak zamanla biriktiriyor insan ve patlıyor işte içindeki devrimci o zaman ortaya çıkıyor, bu hem kimliğini hem çevreni korumak adına mücadelecilik oluyorsun ister istemez.” (Hopa, Nurcan, 38, Artvin, Anne, Önlisans Mezunu, Çalışıyor)

Bu noktada Nurcan’ın söylemini değerlendirdiğimizde tıpkı Laclau ve Mouffe’un dediği gibi onun nasıl çok parçalı bir özne olarak üst kimliğini kadın üzerinden kurduğunu ve ona bağlı gelişen tüm diğer kimliklerinin bir diğerinin tahakkümünde kalmadığını görmekteyiz. Modernist kimlik yaklaşımlarından ayrılarak ortaya çıkan çevreci kimliğin, alt-üst edilerek inşa edilen bir kadın kimliği ile yakınsaması Nurcan’ın kimliğini farklı bir boyuta taşımaktadır. Dolayısıyla bu durumda yakınsayan kimliklerin varlığının bir toplumsal hareket içerisinde söylem oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Nurcan’ın kadın kimliğinden hareket ederek yerelde kurmaya çalıştığı bir kadın dayanışması da doğa mücadelesi ile başlayan bir sürecin kadın ve sınıf mücadelesine nasıl dönüştüğünü de göstermektedir.

“Zannediyorsunuzki Hopa’da sadece doğa olaylarında bu kadınlar var ve bu kadınlar bunun dışında şiddete uğramıyor. Fiziksel olmasada burada Gürcü kadınlar var, yabancı uyruklu kadınlar var, bu nedenle eşleri kadınları aldatıyorlar ya da başka şeyler yani psikolojik şiddet çok fazla kadınlar üzerine. Karı koca çalışıp eve geldiğinde erkek kadından bana bir bardak su getir demesi de şiddettir ya da yolda giderken rahatsız edici şekilde kadınlara bakması da bir tacizdir, kadına şiddettir. Ama buradaki kadınların çoğu bunu saygısızlık, şiddet olarak algılamıyorlar evdeki erkeğin sesini yükselterek konuşmasını da. Ben bunları anlatmaya çalışıyorum kadınlarla bir araya geldiğimde, ben ziyaretlerine gidiyorum çarşıda pazarda denk geldiğimde ya da günlerine gidiyorum. Hatta bir gün hepsini toparlayıp yemeğe götürdüm çünkü eşleri yemeğe hiç götürmüyor, birlikte gitmiyorlar ben eşleriyle beraber götürdüm bunlarda önemli sonuçta. Bu kadınların görülmeyen emekleri var sendikaları, sigortaları yok tüm gün bahçede, akşam evde çalışıyorlar, çocukla ilgileniyorlar, yemek yükünden kurtulmaları lazım böyle bir hayatın olduğunu görmeleri lazım. Bir gün yemek yapmayın yani temizlik yapmayın diyorum. Ben de eşimin ailesi ile yaşıyorum dışarda çalışma hayatım olmasa para kazanıp ayaklarımın üzerinde durmasam evde kavgalarla geçen bir hayatım olurdu. Çünkü ben kendi haklarımdan vazgeçmem onlar kendi bildiklerinden vazgeçmez. Sonuçta ekonomik özgürlük bir yerde senin hayatına kota koyduramıyor onlar da bunu biliyor. Çünkü ekonomik bağımsızlığı olan bir kadın eşinden şiddet görünce ayrılabilir ama diğeri geçim derdinden çocukları için buna katlanıyor.” (Hopa, Nurcan, 38, Artvin, Anne, Önlisans Mezunu, Çalışıyor)

Emel’in paylaştıklarından yola çıktığımızda ise bir üst kimlik olarak kadın kimliği altında kurulmuş olsa dâhi yerelde oluşturulan kadın platformunun aynı zamanda farklı kadın kimliklerinin yakınsaması sonucunda çoklu söylemlere açılması ile bir çevre hareketine nasıl dönüştüğünü görmekteyiz. Özellikle kadın kimliği altında kurulan bu platform, çevre mücadelesine eklenmesi sonucunda

daha güçlü bir toplumsal hareket olarak kendisini tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu duruma Butler'ın açısından baktığımızda temsil politikalarını sorunlu bulduğunu belirlemek gerekir. Fakat bunun dışında başka temsil alanlarının da olmadığını öne süren Butler, temsil politikalarının durağan kimliklerinden vazgeçtiği noktada başka bir yöne kanalize olarak başarıyı yakalamalarının daha mümkün olacağını belirterek bunun daha kapsayıcı bir mücadele alanı yaratacağını öne sürer. Artvin Kadın Platformunun da yaşadığı durum bununla örtüşmektedir kadın kimliği altında kısmen sabitlenmeye çalışarak başarıyı yakalayamayan hareket bu nedenle çevre mücadelesine eklenerek daha başarılı olduğunu düşünmektedir.

“Bu mücadeleden çıkan bir şeydi kadınların bir araya gelip kadın platformunu kurmamız ve kendiliğinden oluştu ve dedikki biz kadınlar neden bir araya gelmeyelim, yalnızca kadın olmak kimliğinde birleşelim farklı siyasi görüşte olan ya da hiçbir siyasi görüşe sahip olmayan insanlarda vardı elbette. Bizim amacımız orada kadın kimliğinde birleşmekti, ne kadar farklı siyasi görüşte de olsak bizim ortak noktamız kadın olmak ve kadın olmaktan kaynaklı yaşadıklarımızdı. Zaten ilk Özgecan olayında biz o platformu oluşturduk ardından bu platform varlığını bu şekilde buraya maden mücadelesine kanalize ederek devam etti ve daha da güçlendi. Belki ilk çıkış noktamız Özgecan'dı ama bu şekle dönüştüğü zaman şekli daha da birlikteliği güçlendirdi. O yüzden de hep kadınlar önde oldu. Bu süreç içerisinde başka hareketleri destekleyebilmek biraz lükstü bizim için çünkü buranın dışına çıkabilme şansımız olmadı. Buranın öznelindeki mücadeleyi o kadar yoğun bir şekilde yaşadikki başka yere kanalize olabilirdik ama bu yoğunluk kaç yıldır devam etti ve başka bir şey düşünemez hale geldik. Aslında bazen kadın için bir şeyler yapalım dediğimizde platformdaki kadınlarda şu da oluşuyor. Artvin'de bu çok yaşanmıyor ki filan gibi düşünülüyor bu nedenle de bu kadın platformu her ne kadar kadın üzerinden kurulsada kadın odaklı değil de Cerattepe odaklı gitti bu iş.” (Artvin, Emel, 34, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Görüldüğü üzere Doğu Karadeniz çevre mücadelesine katılan farklı kimlikteki kadınların söylemleri değerlendirildiğinde, öznenin kadın-doğa ikilisini olumlu ya da olumsuz değerlendirmesi noktasında performatif bir şekilde kurmuş olduğu kimliğiyle, yakınsayan çevreci mücadelecilik kimliğinin toplumsal hareketin kimliğini oluşturma noktasında kısmen paralellik seyrettiği görülmektedir. Yani Mouffe'un (2015) da öne sürdüğü gibi sonuçta farklı kimlikteki kadınların bir araya geliş biçimi belirli düğüm noktalarının inşa etmiş olduğu kısmi saplanmalar şeklinde belirmektedir. Bu nedenle Doğu Karadeniz'deki çevre mücadelesindeki kadınlar olarak toplumsal bir failden bahsediyorsak eğer birleşik ve homojen bir bütünlükten bahsetmek olanaksız olmaktadır. Dolayısıyla Radikal Demokrasi bu kimlik biçimini farklı formasyonlar tarafından inşa edilen, çeşitli özne pozisyonlarına bağlı bir çoğulluk olarak açıklamaktadır. Doğu Karadeniz örneğinde de görüldüğü gibi doğa ve kadın olmak ekseninde farklılaşan değer yargıları etrafında sürekli ve kazanılmış bir kimliğin olmadığı görülmektedir. Burada ortak özden vazgeçildiği ya da sisteme

karşın kullanıldığı noktada ortaya çıkmakta olan düğüm noktaları sayesinde kısmen sabitleştirilen kimliklerin bir aradalığı söz konusu olmaktadır.

4.3.2. Kültürel Kimlik ve Çevreci Mücadele Yakınsama Kimliği

Kadın-doğa ikilisini hem biyolojik farklılıklar ekseninde hem de toplumsal süreçler ekseninde değerlendirdiğimizde eril-dişil, kamusal-özel, kültür-doğa, gibi ikiliklerin erkek-kadın ikiliği ile özdeşleştirildiği ve daha sonra bu anlayışın tüm toplumsal süreçlere nasıl yansıdığı yukarıdaki örneklerde görülmektedir. Elbette toplumsal sistem içerisinde değerlendirildiğinde cinsiyetlere yönelik olan bu ayırım ve bu konuda gelişen değer yargıları her toplumda farklılık göstermektedir. Doğu Karadeniz çalışması içerisinde de toplumsal olarak gelişen bu ikiliklerin, cinsiyetlerin toplum içerisinde konumlanışını belirleyen bir cinsiyet kültürü modeli oluşturduğunu görmek mümkündür. Bu ikili sistemden beslenerek temellenen toplumlar erkek ve kadın arasındaki ayrıma odaklanarak her iki cinse de farklı iş bölümleri yüklemiş ve belli roller üstlenmesini sağlayan bir kültürün doğmasına da neden olmuşlardır. Doğu Karadeniz örneğinde olduğu gibi doğa ile özdeşleşen kadın hem eş hem anne hem de çalışan kadın kimliğiyle ev içi alana ait olarak kodlanmaktadır. Kadın bu kimliğiyle teori ve pratikte genelleşen bir anlayışa bürünmekte, buna bağlı gelişen kadının ikincileştirilmesi, baskı altına alınması gerçeği de tüm kuşaklar boyunca devam etmektedir. Bu anlayış tarih boyunca bir işin cinsiyetlere göre bölümlenmesi anlayışını pekiştirerek gelişmiş ve bu da en nihayetinde sosyalleşme aşamasında kadın ve erkeğin nerede konumlanacağını belirleyerek kadına uyan roller ve erkeğe uyan rollerin biçimlenmesine neden olan kültürel bir ortamın hiyerarşik olarak biçimlenmesine neden olmaktadır.

Bu nedenle toplumdaki cinsiyet ilişkilerinin varlığını sağlayan şey mutlaka kültürel yapının, değerlerin, geleneklerin de işin içerisine girmesiyle beraber girift şekilde oluşan bir toplumsal cinsiyet yapısının oluşmasıdır. Sonuçta cinsiyet kültürü de bu döngü içerisinde şekillenmekte ve cinsiyetlerin davranış ve tutumlarına yansımaktadır. Hâliyle sosyal ve kültürel bir olgu olarak ele alınan cinsiyet kültürü hem birey hem de toplumsal ilişkiler bazında çok farklı pozisyonlarda karşımıza çıkabilmektedir. Sonuçta bireyler gündelik yaşamlarını sürdürürken belirlenen

düzene kayıtsız kalamadığı durumlar gelişmektedir ve toplumca ileri sürülen bu değer ve tutumlar insanları bir yandan denetlerken bir yandan da sınırlandırmaktadır. Cinsiyetlenmiş olan bu kültür kadının ya da erkeğin yaşam biçimi, giyimi, tavırları, tutumları, güzellik anlayışı vb. gibi noktalarda oldukça belirleyici olabilmektedir. Aynı zamanda toplumca benimsenen bu anlayış kalıbı, beraberinde herhangi bir kültürdeki kadının ve erkeğin belirli davranış, inanç ve değerlerini de belirleyerek, sosyal anlamda tanımlanabilecek pekçok özelliği kapsayan bir sürece doğru yayılmaktadır.

Doğu Karadeniz örneğinde bu cinsiyetli kültürel yapının oluşumuna baktığımızda batılı, modern eril zihniyetin neredeyse tüm toplumlara yerleştirmeye çalıştığı gibi buradaki mevcudiyetinin de kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Toplumsal cinsiyetli bir özne olarak kadının kendini inşa ederken kültürel değerlerle girift bir biçimde şekillenerek, kendi içerisinde nasıl bir kimlik mücadelesi verdiğini ve bu değerlerin çevreci mücadeleciler bir kimlik oluşturma noktasında nasıl yakınsadığını ise Nurcan deneyimleriyle şöyle aktarıyor;

“Çünkü bir Karadeniz kadını dağda, çayda, odunda tüm evin ekonomik ya da her türlü yükünü çekendir. Bu bedensel güçte seni erkek gibi kadına çeviriyor, kadın kendinle barışık olmaktan çok erkek gibi kadın olmayı öğreniyor aslında. Burada kadınlar hep ondan erkek gibiler. Sonra ne oluyor karadeniz kadını yapar güçlüdür çalışkandır hep bu öğretilmiş çünkü o yüzden bu kadar sert, katı ve bu kadar hoyratça davranıyor aslında kendine. Bu yüzden aslında birçok yaşam arzularından uzak sadece o fiziksel gücü kullanabiliyor. Kadın olarak o bedensel gücü bir erkeğin üzerinde kullanma gibi bir şey olduğunu düşünüyor. Uzun bir zaman kendimle mücadele ettim, kendimi anlamam zaman aldı giyimimden tut, oturmama, konuşmama. Bu mücadeleyi verirken kadın olmayı da seviyorsun, çünkü bir mücadele içinde erkek gibi kadın değil de kadın olarak da güçlü olabileceğini görüyorsun. Bir kadının giyimiyle kuşamıyla makyajıyla bir kadın olarak durabileceğini mücadelede görüyorsun ve aslında kendinle barışıyorsun çünkü anlayana kadar bedenine yabancı bir şekilde yaşarken, kadın bilincini aldığın zaman kadın kimliğine barışarak yaşıyorsun. Artık utanılması gereken şeylerin bir kadın vücudu değil de toplumsal baskının sana yarattığı tahribat olduğunu görüyorsun ve kurtuluyorsun. Kadının devrimci yönü de bunu anlamakla ortaya çıkıyor aslında hem kendinle hem toplumsal baskı ile edilen mücadelede ortaya çıkıyor. Sonra bir bakıyorsun evin olan doğa kendini bulduğun seni tanımlayan doğan tahrip ediliyor ve kadın olarak zamanla biriktirdiklerin bu noktada patlıyor işte içindeki mücadeleciler o zaman ortaya çıkıyor.” (Hopa, Nurcan, 38, Artvin, Anne, Önlisans Mezunu, Çalışıyor)

Nurcan'ın söylemini değerlendirdiğimizde, geleneksel kalıpların sorgulanmasıyla beraber değişmeye başlayan tutum ve davranışlarının, onun gündelik yaşamına yansması noktasında hayata bakışını da ifade etmesi açısından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Buradaki performatiflik, birey verili olanın dışına çıkarak kendi kimliğini kurgulayabilen bir özne haline geldiğinde değerlerinin de değiştiği bir kişiye dönüşmesiyle başlamaktadır. Sonuçta birey kendisine yüklenmeye çalışılan kodlanmış kültürel bir kimlikle özdeşmeyi seçmedikçe o

kimlik kişiyi tanımlamamakta ve kimliğin kurucu bir ögesi niteliğini taşımamaktadır. Artvin’de çevre mücadelesine katılan Emel’in maden, HES karşıtı ve kadın kimliği adına girmiş olduğu feminist mücadelelere baktığımızda öncelikli olarak çıkış noktasının kadın olarak kodlanmış bir kültürden kaynaklandığı görülmektedir.

“Karadeniz kadını evet erkek gibi yetiştirilir her anlamda ama bi zıtlık var işin içinde çözemediğim kendimde, neden erkek gibi olayım. Bunları sorgularken aslında kadın olarak bir mücadele içerisinde bulunmam anneannem ile başladı. Erkek kuzenlerime davrandığı gibi davranmazdı bana anneannem. Aman kızım erkekten arkadaş olmaz diyerek başladığı nasihatlarda erkek kuzenim bir kızı öptüğünde yine o kıza laf ederdi. Ama öpen senin de torunun derken bu tarz cinsiyet üzerinden sorgulamalarım ve tartışmalarım başladı feminist mücadeleciler bir kadın olmam. Kadın- erkek ve insan ilişkilerini sorgulayan bir insan hâline geldim. Neden erkek gibi kadın olayım erkek gibi olurken kadınsı da olabilir miyim meselesi beni mücadeleciler feminist bir kadın yaptı. Ne kadar çok insana anlatırsak kadın olma meselesini bu kadınlar için daha güzel bir ortam yaratacak belkide... Bu nedenle mücadeleden hiçbir şey beni vazgeçiremez. Yani kadın bilmeli sistem sömürüye dayalı bir sistem ve en çok sömürülen kadın, bu yüzden doğayı sömürmeleri de zaten. Doğa sömürülüyorsa bir yerlerde kadın da sömürülüyor demektir. Bu nedenle bu sistem karşısında durmalıyız ve bunu anlatmalıyız, bize dayatılanı kabul edersek hep ezileceğiz yoksa!” (Artvin, Emel, 34, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Burada Emel ve Nurcan’ın söyleminde cinsiyet kültürünü sorgulama noktasında performatiflik kavramından yola çıkarak bir değerlendirme yapacak olursak Butler’ın öne sürdüğü gibi öncelikle öznelerin farklı biçimlerde kurulmuş olabileceğini, özneye biçim veren şeyin, normatif cinsiyet kurgularıyla bir kimlik belirlenimi olduğunu belirtmek gerekir. Böylece bireyin kimlik belirlenimi tekrarlar aracılığıyla oluşacak sonuçta tekrarlar olmadan öznenin oluşumu gerçekleşmeyecektir. Bu tekrarlar Butler’ın (2014) “Cinsiyet Belası”nda bahsettiği performatifliğe karşılık gelmektedir. Yani performatiflik, normların sürekli tekrarını içeren ve aktarılabilir olan bir pratiktir. O zaman bu mücadeleye katılan kadın öznelerin, performatif olarak inşa edildiklerini söylebiliriz. Bu noktada Butler’ın öne sürdüğü gibi, mücadeleye katılan kadınların verili terimleri yapı bozumuna uğratması gerekir. Bu durum öznelerin verili terimleri reddetmesi ya da inkâr etmesi değil, bu terimleri kullanmaya devam ederek, alt-üst edici bir biçimde yineleyerek, iktidar araçları olarak kullandıkları bağlamından kavramları kopartmaya çalıştığı bir durumu gösterir. Butler’ın bu alt-üst edici kavramsallaştırmasının Nurcan ve Emel’de farklı şekilde seyrettiği görülmekte ve çevre mücadelesi noktasına entegre olma biçimi ise bize bu alt-üst edilmiş sonucunda kimliklerin nasıl yakınsadığını göstermektedir. Aynı şekilde Butler’ın performatifliğini çevre mücadelesine katılan çoğu kadında görmek mümkün, Hülya’nın Artvin’de maden karşıtı mücadelesindeki söylemlerinde de bu performatifliğe rastlanmaktadır. Tıpkı Laclau ve Mouffe’un (2008) çok parçalı özne

kavramından temellenmesi gibi. Hülya'nın söylemine baktığımızda onun nasıl çok kimlikli bir özne olarak kendisini kurduğunu ve birey olarak çevre mücadelesine nasıl entegre olduğunu görebiliriz. Hülya buradaki yakınsamayı kadın, anne, ev kadını, girişimci, siyasetçi, çevreci, devrimci kimlikleri üzerinden performatif bir biçimde gerçekleştirerek bunu çevre mücadelesine entegre etmektedir.

“Eşimle beraber maden için mücadele verdik yanyana, ben adalet yürüyüşlerine de katıldım geldim. Bunun için dükkânımı kapattım, mücadele hiç durmayacak. Bu ülke hepimiz içindir hepimiz sığıyoruz tarih gelmiş geçmiş, biz de bir gün gelip geçeriz ama önemli olan bu düzeni yıkmadan hiçbir şeye zarar vermeden yapmak. Biz misafirimiz sen buraya geldin saatin vardır gidiyorsun. Ben bilinçli olmazsam, ana olarak, kadın olarak toprağıma doğama sahip çıkmazsam, siyasette yerim olmazsa, oturduğum şehirde yerim olmazsa hiçbir şekilde buralarda bir yuva, bir düzen Türkiye oluşmaz. Ben nasıl çarşıda çalışan kadın, evde bir anaysam, o siyasette de olan bir kadın olmam gerek. Hep birileri benim yerime görevimi yapсын dersin yüz elli erkek yirmi beş tane de kadın olur orada o zamanda ülkenin düzeni olmaz, birileri de borularını öttürmeye çalışır, senin doğana da sahip olur. Bu yüzden hepimiz birbirimizi aydınlatarak özellikle kadınlarımızı, üniversiteler aydınlatсын, çalıştaylar yapılsın, bu kadın bu toplum neden geri kalmıştır diye, beklentisi nedir diye bir çalışma yapılmalıdır. Ve ben uyanmayan bir insan olarak belki orada uyandığımı hissederim. Ben böyle aydınlandım ben ne yaptım biliyor musun otuz beş yaşında annemin kızı olmaktan istifa ettim, babamın kızı olmaktan istifa ettim, kocamın eşi olmaktan istifa ettim, çocuklarımın annesi olmaktan istifa ettim ve kadın oldum, kendim oldum, mutlu oldum...” (Artvin, Hülya, 42, Anne, Lise Öğrencisi, Çalışıyor)

Doğu Karadeniz’de kültürel olarak kadına kodlanan değerler onun hep güçlü, çalışkan olması, korkak olmaması, erkek gibi olması yönünde işlenmektedir. Burada erkek gibi kadın olmanın verdiği kültürel algı aslında son noktada Kristeva-Irigaray-Butler üçgeninde tartışılan heteroseksist matriksi alt-üst etme noktasına dayanmaktadır. Çünkü Doğu Karadeniz’de kadının cinselliği ve kimliği en başından itibaren erkek cinselliği ve kimliğine göre tanımlanarak inşa edilmektedir. Özellikle dil aracılığıyla başlayan bu inşa o dilin yaratmış olduğu toplumsal ile arasında bir paralellik olduğunu göstermektedir. Bu nedenle cinsiyet farklılığı dili belirlerken aynı zamanda dil tarafından da belirlenen bir gerçeğe evrilmektedir. Doğu Karadeniz’deki mücadele içerisinde kadınların kendilerini “erkek gibi kadın olma” koduyla tanımlayarak kimliklerini nasıl kurdurduğunu ve bu kimliğin bir noktada çevreci mücadelecisi ya da başka mücadelecisi kimliklerle nasıl bir paralellik seyrettiğini izlemek bize bir yakınsamanın gerçekleştiğini göstermektedir. Yani birey, ona sunulan erkeksi kadınlık kodlamasını alt-üst ederek bazen de bu değerler üzerinden yeni bir söylem geliştirerek yani yaratıcı bir tekrar içinde bulunarak kurduğu kültürel kimlik ile yakınsama içerisine girerek, mücadelecisi bir kimlik edinme noktasına yaklaşmaktadır. Bu noktada Yeliz ve Deniz’in paylaştıkları ise erkeksi bir kadınlık tanımlamasından temellenen bazen bu kodlamayı sorgulayan ve

bazen de bu kodlamayı kullanarak şekillenen yeni bir kadın kimliği üzerinden hareketlenen kimliğin çevreci odaklı bir kimlik ile nasıl yakınsadığına örnek oluşturmaktadır;

“Biz burada büyürken çok da rahat değildik. İzmir’de okudum iki kardeşim de orada okudu oraya yerleştik filan, ilk orada yalnız kaldım sürekli kontrol altındaydım elbette ataerki bir yapıdaydık. Her yerde baskı vardı yani bir yerde pantolon giymemiz yasaktı bir yer askılı giymemiz yasaktı filan, çevreye uyum sağlamak adına benim yaşındakiler hep başını kapatırdı burada. Birileri yeleksiz indi aşağıya diye dedikodusu yapıldı filan bunlar içine işleye işleye büyüyorsun beki de bundan doluyuz kadın olduğumuz için kısıtlandığımızdan. Bir yandan da burada kadın olmak çok meşakkatli, bir kere tüm erkek işleri dediklerini sen yapacaksın, biz tüm işlerimizi, kendi işimizi kendimiz görmeye alışmışız. Biz odunumuzu da kendimiz keseriz, yükleriz getiririz, ağaçlar falan hep biz taşıdık buralara. Doğaya çalışmaya itilen kadın gücünü kullana kullana erkeksileşti burada hepimiz öyleyiz, kadınlığı sorguluyorsun o yüzden bazen. Bir yandan kısıtlanırken bir yandan erkek gibi kadın olmak çelişki gibi. Belki de doğrusu bu bir erkeğe ihtiyaç duymuyoruz bu yüzden. Biz buralarda doğduk, büyüdük, yetiştik yani buranın coğrafi şartlarının vermiş olduğun bir hırçınlık da var bizde, gözü karalık var, erkeksilik var yani. Bizi mücadelede güçlü kılan da bu sanırım korkusuz oluyorsun işte...” (Kavrun-Rize, Yeliz, 32, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

“Burada kadın olacaksın eğer sürekli tetikte olacaksın, hiç ödün vermeyeceksin duruşundan, konuşmandan, yani kapris yapamazsın, şımarıklık yapma lüksün yok burada. Ne deniyorsa onu yapacaksın, ne öğretirse onu uygulayacaksın, çizginin dışına çıkarsa anne baba üzüliyor bu sefer. Adımını doğru atacaksın çok da dikkatli olacaksın buralarda sürekli bir savaş hâlindeyiz yani, ondan böyle sert bir yapımız, erkeksi duruşumuz var belki de hayata karşı. Ama böyle olmak yoruyor bizi, bir noktada sorguluyorsun ben böyle olmayı mı istiyorum diye. Ama bir yandan da iyi diyorum güçlüyüz erkek gibi, burada yetiştik, bizi kimse ezemediği, kısıtlayamadığı gibi doğayı da kısıtlayamaz, hayvanların kısıtlanmasını da istemiyoruz. Belki geri kafalılık gelebilir ama herkes buraya gelsin istemiyoruz, başkası gelsin buraya ev yaptırın istemiyoruz. Buranın bir yerelliği, doğası var biz bu geleneksellikle büyüdük. Yani buranın bozulmasından korktuğumuz için böyle, kendim için de böyle ben dışarıya evlenirsem buraya ev yapamam ama bir erkek evlenirse buralı olan buraya ev yapabilir. Buranın bir kuralı var biz bunlarla büyüdük. Çoğu kadının mücadelesi bu yönde belki de kadın olabilmekle ilgili, bu sorunlarla ilgili, bu yüzden tüm kadın mücadelelerine destek veriyoruz. Yani elimizden geldiğince, aynı zamanda diğer çevre hareketlerine de aynı şekilde destek oluyoruz. Kadınla ilgili konulara daha bir duyarlıyız aslında. Biz aynı zamanda insanların siyasi görüşlerine, cinsel tercihlerine de, din görüşlerine de saygı duymayı biliyoruz anlamaya çalışıyoruz ve gerekirse destekliyoruz da bu hareketleri örneğin lgbti bireyleri.” (Kavrun-Rize, Deniz, 36, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Görüldüğü gibi Doğu Karadeniz’de yerleşen cinsiyet kültürü tarihi bir oluşum, bir zemin olarak karşımıza çıkmaktadır ve kendi kültürel değerini de bu noktada belirlemektedir. Bu nedenle toplumların oluşturduğu kültürel değerlere cinsel çerçeveler de dâhildir ve neticede dil aracılığıyla bu değerler nesilden nesile aktarılarak tekrarlanmaktadır. Ancak Butler’ın da Radikal Demokrasi projesinde söylemeye çalıştığı şeyi bu noktada hatırlamak gerekir; kimlik algısının alt-üst edilişi. Yani burada özne olmak demek önceden verilmiş olan bir kültürel kodlama ile edinilen kimlik değil de aksine performatif bir biçimde alt-üst edilerek, eylemle beraber ortaya çıkan bir kimliğin varlığını göstermektedir. Çünkü hem Radikal Demokratik hem de queer bir siyasette özne, özerk bir kategoriye ait olan değil, alt-

üst edilmeye başlandığı noktada, verili anlayışın dışlayıcı bir yönünü de meydana çıkararak ve böylece daha özgürleştirici bir ortamı yaratandır. Sezin ve Gökçe'nin söylemine baktığımızda çoğu kadının söylemiyle paralellik gösterdiğini görebiliriz ve kültürel olarak verili bir kimliğin dâhilinde daha karmaşık bir şekilde kodlanan kadınlık-annelik-erkeksilik üçgeninde oluşan kimliğin, mücadelecilik bir kimliğe dönüşürken, ezberi ve tekrarı bozma noktasında nasıl bir hareketlilik içinde olduğunu da görebiliriz. Yani burada toplumsal hareketi meydana getirecek olan şey, kültürel olarak verili kimliğin bazı noktalarda çürüdüğü, bazı noktalarda devreye girdiği böylece doğaçlama kimliklerin ortaya çıktığı bir anlam tarafından inşa edilmektedir.

“Biz maskülen yetiştik çünkü çocuk küçükken anne baba bir işte çalıştığı için zaten kendi kendine büyüyorsun. Aman öyle el bebek gül bebek, düştüğüm zaman gelsinler yok, düştüysen neden düştün kalk ayağa devam et derler. Erkek dediğin beş para etmez, en yiğidim diye gezen de bir kadın kadar olamaz buralarda yani. Çünkü kadın anne, ana ve anaç, aynı zamanda erkeğin işini de yapan ben öyleyim yani. Tamam maskülen yetiştik ama feminenliği de bilirim kadın gibi olmayı. Anahın verdiği o duygu, içgüdüsel durum mesela bambaşka. Yani zaten görüyorsunuz erkek yok pek Karadenizde çalışan hep kadın bu nedenle direnişlerde de en önde olan kadın. Çünkü o toprağa emek veren kadının kendisi. Yani kendi elleriyle yaptıkları yerler ellerinden gideceği için bu çaba. Hatta Havva Ana'nın çok büyük bir taşı sırtında taşırken bir fotoğrafı var dediği, ya bu dozeri sırtlayıp buradan aşağı atacağız ya yakacağız ya yol yapacağız. Bizim buradaki yaşlı kadınlar taşla sopayla kaymakamı, valiyi kovan kadınlar. O eski nesil inanılmaz, yani o eski nesil bu yeşil yolda da daha aktif olabilseydi yeşil yol dururdu eminim, e bizlerde onların torunlarıyız, bizler de ateşliyiz onlar gibi, korkusuz erkek gibi savaşıyor. Bu nedenle Karadeniz kadınının sesi daha çok çıkar yani belki erkek el üstünde tutulur ama en son sözü burada yine anne söyler, kimse kadına karşı çıkmaz. Bizim ailede mesela babaannemin dediği yapıldı, baskın yani kadın o yapılacak dedi mi yapıldı. Anayız belki ama erkekten güçlüyüz baskınız, ondan bu mücadeleyi yöneten sesi daha çok olan kadınlar, erkek dediğinin sesi ancak kahvede çıkar.” (Çinçiva- Rize, Gökçe, 33, Bekâr, Yüksek lisans Mezunu, Çalışıyor)

“Annemin otuz iki yıldır değiştiremediği bir alışkanlığı var önce yemeği bizde erkekler yer. “Önce bi igitler doysun da” der sonra biz yeriz. Ben de buna inadına önden yiyorum yemeğimi sinir oluyorum bu muhabbete hâlâ devam ediyor olmasına. Babaannem yapsa dersin yaşlı kadın yapar annem şehir görmüş insan ama aynı. Çünkü öyle yetişmemiş erkek önemli onlarda. Bak bizimkiler kahvede oyun oynuyor şu an bak içerde mutfakta kadınlar çalışıyor. Bazen bizimkiler yoğun oluyor kitleniyoruz, içeride halam, teyzem filan var gelip kendi karısına diyor ki bana çay koy diyeli bir saat oldu falan. Demiyorki karı zaten içerde müşteriye bakıyor içerisi yanyor bunu demiyor. Eski kadınlar böyle bunu bizden böyle göremiyorlar, alamıyorlar bunu bizim nesile de terbiyesiz diyorlar. Kız kardeşimle benim adıma konuşayım çocukluğumuzdan beri erkek egemen büyümemeye çalıştık. Babam da hiç erkek çocuğumda olsun falan demedi çünkü adam tuttu beni öyle erkeksi yetiştirdiği adamın anlayışı buydu. Yani Allah bir tane erkek çocuk verseymiş de ben rahat etseymişim hâlâ derim. Benim buradaki savaşımında oydu zaten annem gibi teyzem gibi bir anne olmamak, gel gör ki bu sefer her şeye karşı çıkar oluyorsun. Bu mücadele içerisine girmem de öyle başladı zaten mesele iki ağaç kesme meslesi de değil yalnızca, erkek gibi kadınlar gibi gerektiğinde nasılsa öyle gireriz mücadeleye.” (Çinçiva, Rize, Sezin, 28, Önlisans Mezunu, Bekar, Çalışıyor)

Türkiye'nin toplumsal yapılanmasına baktığımızda cumhuriyet dönemi ile beraber kadının kamusal alanda tanımlanmaya başlanmasıyla değişen ortam ile

kadının hem yurttaşlık hem de evlilikte eşit haklara sahip olması sağlanmış ve cumhuriyetin ideolojisi kadının kamusal alanda görünür olması yönünde bir eğilim göstermiştir, fakat kadının bunu algılaması daha farklı bir şekilde gerçekleşmiştir. Hem geleneksel hem de modern kalıplar arasında sıkışan kadının toplumsal cinsiyet rolleri bakımından hâlen değişmediği gerçeğini gösteren Doğu Karadeniz coğrafyası, kadının alanına giren, kadına dayatılan rollerin kültürel olarak yaratmış olduğu modelle performatif bir şekilde kurmaya çalıştığı kimlik arasında bir geçişkenlikte kendisine yer edinmektedir. Berktaş'ın (2006: 109) da belirttiği üzere özel alana itilen kadına doğal görevleri üzerinden birde toplumsal alanda yüklenen sorumluluklar binmiş böylece kadın çifte yüküyle birlikte bir rol karmaşası içerisine hapsedilmiştir. Tam da bu gerçeği yansıtan Doğu Karadeniz'de Yeşil Yol çevre mücadelesine katılan kadınlardan Süreyya'nın söylemi aslında neredeyse mücadeledeki tüm kadınların söylemini kapsar nitelikte şekillenmektedir.

“Her şeyden önce kadın olmak her yerde zor fakat burada daha da zor doğal koşullar gereği zor. Daha çocukken burada kadın hayata atılmaya başlıyor, çocukluğunu yaşamadan ilk okuldan ayrılıyor ve hayata atılıyor. Yani burada kadın, genç olmaya çalışıyor, ev kadını oluyor, iş kadını oluyor yani kadın burada her şey olmaya çalışıyor. Kadın her şey olunca burada sonuçta her şeyin ucu sana dokunuyor. Bir kadından ziyade insan olarak hepimiz için önemli olan öncelikle çevredir, doğadır önemli olan. O doğa bozularak ve daraltılarak nereye geliniyor en sonunda evimize giriliyor ve her şey bize dönüyor aslında kadına dönüyor. Onun için bu doğa ve çevre bilincine sahip olmak gerekiyor. Hem doğayı korumamız gerekiyor hem de bu koruma kültürünü diğer nesillere aktarmamız gerekiyor. Ve şunu görüyorum kadın olarak daha bir duyarlıyız burada doğaya çünkü kadın olarak çilesini çekmiş, o kültürü özüne kadar yaşamış, o yüzden bu bölgede kadın duyarlılığı çok daha fazla ve kadınlar daha önde mücadelede. Kadınlar bu yaylalarda her şeyi yaşamış gerektiğinde beş saat, sekiz saat yürüyüp yaylaya çıkmış, hayvanını çıkarmış, sırtında çocuğunu çıkarmış bu zorluğa katlanınca da yayladaki şenliklerde rahatlamış yani her şeyi yaşamış kadın, erkekler hep daha ikinci planda kalmış bu yaşamda, bu nedenle buralara karşı sorumluluğunu kadınlar daha kuvvetli hissediyor. Bu yüzden daha önde olmak zorunda olduğumu hissediyorum. Yani haklarımız var bizim haklarımız bize kalu beladan kalmış diyoruz bu yaylalar. Hakkımızsa hakkımız olanı koruyacağız.” (Konaklı-Rize, Süreyya, 60, Bekâr, Üniversite Mezunu, Emekli)

Tüm bu cinsiyet kültürünün dışında Doğu Karadeniz'de yereldeki kadınların kimliklerinin şekillenmesinde etkili olan bir diğer kavram da yaşadığı coğrafi kültürdür. Genellikle kırsal bir yaşam biçimine hâkim olmasıyla Doğu Karadeniz kültürü, tarihin, doğal çevrenin, iklimin ve bunların gerektirdikleri yönünde şekillenmiş böylece burada yaşayan bireylerin üzerinde ve yaşamsal faaliyetlerinde etkin bir güç haline geldiği görüşü ortak olarak paylaşılmıştır. Örneğin Arhavi'de HES ve maden çıkarılmasına karşı olarak bir araya gelen kadınların kurmuş oldukları

Atmaca Platformu, kültürel, geleneksel ve yerelik gibi özelliklerden yola çıkarak bunu kadın ve ekolojik bir söylemle birleştirme noktasında yeni toplumsal bir hareketi meydana getirmektedir. Hopa’da aktif olarak çoğu feminist ve çevre mücadelesine katılan Nurcan’ın söylemi ise yine kültürel olarak verili bir kimliğin çerçevesinde şekillenerek edindiği mücadelecilik bir kimliğin, farklı noktalarda nasıl yakınsayıp nasıl uzaklaştığını göstermektedir.

“Kız çocuğuyken aslında kafasını yerden kaldıramayan bir çocuktum, sessizdim sonra fakülteyi kazandım ailem göndermedi beni çok üzuldüm sıkıntı çektim o zamanlar. Sonra bir şekilde işe girdim, açık öğretimden mezun oldum işe girdim derken bir sürü haksızlıklarla karşılaştım ve onlarla mücadele ederken benim kadın karakterim oturdu aslında. Özellikle kadın olduğunuz için uğradığınız haksızlık sesinizi çıkarmanızı sağlıyor. Küçük yerde özellikle belki taciz anlamında olmasada farklı bakışlar oluyor, farklı şeyler oluyor ve hepsine direnirken bir karakter geliştiriyorsunuz zaten. Eşimle evlenirken de aileye direniyorsun işte direniyorsun derken karakterin mücadelecilik oluyor. Atmaca Platformunu benim gibi çevreci mücadelecilik kadınların bir araya gelmesiyle kurduk. Ses getirebilmek adına insanların aklında kalsın diye mücadeleye destek vermek için düşündük. Kadınlardan oluşan bir platform bu. Atmaca buranın kültürü sadece avcılık olarak bakmıyoruz atmacaya, yani insanlar kendi çocuklarına bakmazlar atmacaya baktıkları gibi. Atmacanın yakalanması değişik ve uzun bir süreçtir. Yakalanan her atmacayı da beğenmezler onun özel olanı vardır onu da seçerler sonra onu eğitip bildircin yakalarlar bu süreç uzun ve zahmetlidir insanların doğada uzun süre geçirmesi gerekir, o süre zarfıdır önemli olan. Atmaca bir dışı kuştur biz de bu nedenle platformumuzun adını böyle belirledik.” (Arhavi, Leyla, 60, Anne, Üniversite Mezunu, Emekli)

“Aslında Karadeniz kadınının diğer kadınlara da güç verdiğini düşünüyorum bu bölgelerin dağlık deniz olması bizi güçlü kılan. Çünkü doğa ile başedebilen bir kadın mutlaka sistemle de, erkekle de başedebiliyor yani ister istemez bunu öğrenebiliyorsun. Çünkü hem fiziksel güç hem de psikolojik güç Karadeniz kadını güçlü kılıyor. Hopa’da uzun zamandır ve genel olarak Doğu Karadeniz’de bir kadın mücadelesi sürdürüyoruz. 8 mart, eylemleridir, tacizlerdir, şiddettir, gündelik siyasettir bütün eylemlere katılmaya çalışıyoruz. Ankara ve İstanbul’da çalışıp Hopa’ya döndüğüm zaman ilk başta bocaladım. Çünkü büyükşehirde seni kontrol eden çok fazla şey olmuyor, kendi kendini kontrol ediyorsun ya da yanında bulunduğu yapıdaki örgütle ilişkilerin kontrol ediyor seni ama en azından bağımsız fikrinle kontrol edilebiliyorsun. Sonuçta birey olarak bir örgüttesin ve senin fikrinde o yapı içerisinde geçerli o zamanda kendini de var edebiliyorsun. Yani hem bireysel fikrin örgütü hem de örgütün fikri seni etkiliyor besliyor o şekilde bütünleşilebiliyor zaten. Buraya geri döndüğümde ne kadar devrimci bir kadında olsam kendi içimde uzun bir zaman rahat hareket edemedim o mücadelecilik kimliğim sanki yok olmuştu çünkü buradaki insanların seni bu halde kabullenmesini bekliyorsun ama olmuyor... Sonra bir olay tetikliyor ve kendin oluyorsun iş çözülüyor.” (Hopa, Nurcan, 38, Anne, Ön Lisans Mezunu, Çalışıyor)

Doğu Karadeniz’deki insan-çevre ilişkisinin oluşumu elbette sadece bu koşullarla sınırlı değildir ancak ana karakter olarak coğrafyanın ve iklimin etkisi kültürü biçimlendirme noktasında belirleyici bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Çevre mücadelesine katılan neredeyse bütün kadınların söylemi bu coğrafik kültür üzerinden üretilen bir kimlik algısı yönünde gelişerek şekillenmiş ve bu kimlikler sonuçta belirlenen bir düğüm noktasında yakınsayarak çevre mücadelesini oluşturmaktadır. Trabzon’da bir kadın platformu olarak eko-feminist bir söylemle kurulan Trabzon Cazıları’ndan Bahar’ın ve Yeşil Yol karşıtı çevre

mücadelesi veren Süreyya'nın yaşamında ve çevresindeki kadınların yaşamında coğrafi özelliklerin yerleştirmiş olduğu bir kültürü hayatlarına entegre ederken bunu kadın olmak ve mücadelecisi bir kimlik ile yakınsaması noktasında nasıl kurguladıklarını ise paylaşmış olduğu söylemlerinde görebiliyoruz.

“Şimdi Trabzon'da sokakta erkeklik çok baskın ama kadınlar da güçlü burada. Sokakta bir kuru erkeklik hâkim ama işin aslında kadınların da güçlü olduğu bir coğrafya burası. Çünkü kadın emeğine çok fazla ihtiyaç var kırsalda yaşanan bir yer sonuçta ve yıllarca göç vermiş bir yer, erkekler yıllarca dışarda çalışmış buradaki bütün düzeni kadınlar yürütmüş. Kadın burada hayvancılık ve tarım yapmış kadın gücüne çok ihtiyaç olunmuş, bu da kadını değerli kılmış. Bizde mesela en kutsal şey nedir dersanız nenelerimizdir, bu kadınlar için böyledir, erkekler için de. Çünkü bizim dünyamızı kuran ve her şeyi inşa eden onlar, anneannelerimiz, babaannelerimiz. Bu yüzden hiç kimse dedem benim için değerli demez, önemli olan nenedir. Bağ, bahçe, çocuk, hayvan her şey onların eline bakar ve her şeyi onlar yapar. Bizde de bütün düzeni kuran ve sözü geçen anneannemdir. Yani diğer şehirdekiler çok fantastik görüyor bunu bir tane yaşlı kadın çıkıyor jandarmaya, “Devlet kimdir? Devlet benim.” diyor yani bizim normalimiz bu aslında. Mesela benim dedem 17 yıl hapis yatarken, babaannem elinde tüfek gezen bir kadınıymış yani öyle bir gelenekten geliyor. Tamam şimdi şimdi değişti ama özümüzde kültürümüzde bu var.” (Trabzon, Bahar, 32, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

“Yaylacılık burada çok farklı bir olay yaylacılık burada bir kültürdür, ekonomik bir veridir. Çünkü insanlar özellikle ineklerini alıp yaz başında yaylalara çıkıyorlar, orada hayvanlar hem oturuyor hem de yaylacılar kışlık katıklarını biriktiriyorlar yani bütün kış kışlık yiyeceğini orada sağlamış oluyor. Köye gittiğiniz zaman kışlık birikiminiz, orada yayladaki süreç çok önemli elbette. Hatta köyde yemesi için hayvanların kışlık yemleri bile yaylada hazırlanıyor. Bunun için yaylacılık süreci çok önemli burada ve faaliyetlerde hep kadın çalışıyor. Bu nedenle yaylalar bize kültür mirası atalarımızdan, nenelerimizden en az yedi kuşaktır oradayız, manevi değeri de var ve önemli hem de doğa yönünden de aynı şekilde önemli. Doğa hiçbir zaman sadece bir bölgeye hapsedilip kalamaz heleki doğa ile mücadele yani doğa mücadelesi dünya genelinde olan bir mücadeledir, dünyanın başka yerlerinden gelip burada mücadelede verebiliyorlar. Bir başka açıdan şu da var erkekler gurbette çalışıyor ve bir yandan ekonomiyi çevirmeye çalışıyor, eski nesil erkekler farklı yerlere göç etmiş bu nedenle ve kadın hep burada kalmış, doğayla iç içe olmuş onun için daha bir doğayla kendini özdeşleştirmiş o alışveriş arasında yaşayan bir kadın olmuş. Bu nedenle burada önemli bu kadının mücadelesi.” (Konaklı, Süreyya, 60, Bekâr, Üniversite Mezunu, Emekli)

Çevre mücadelesine katılan Bahar ve Süreyya'nın söylemlerinden anlaşılacağı üzere coğrafyanın insanın yaşam biçiminde etkin bir rol oynadığı görülmektedir. Özellikle kadının toplumsal alanda edindiği rolün coğrafyaya göre şekillendiği Doğu Karadeniz örneğinin, dağlık, kırsal bir çevreyi içermesi, üretim alanının tarıma dayalı bir ekonomik tabana yayılması oldukça etkili bir faktördür. Tarıma dayalı ekonominin yetersiz kaldığı Doğu Karadeniz'de yaşanan zorunlu göçün de yerleştirmiş olduğu bir kültürden dolayı kadının kırsalda kalarak toprak ile ilgilenmesi kültürel bir kimliğin oluşmasında belirleyici bir rol üstlenmektedir. Tüm bunların dışında coğrafyadan temellenen bu kültür en nihayetinde toplumsal cinsiyet rollerinin ister istemez yaşandığı somut bağlamlara ve etkide bulunduğu farklı toplumsal süreçlere de ilişkin bir alan yaratmaktadır. Coğrafi olarak şekillenen

kültürel ortamda yine görünürde olmayan arka planda işleyen bir ataerkil sistemin mevcudiyeti burada da hissedilmektedir. Sonuçta kadına verili olan bu kültürel kimlik onun tarihini, geleneklerini, adetlerini, görevlerini, doğasını koruması ve devam ettirmesi yönünde şekillenirken bir yandan da doğasına müdahale edildiği zaman ortaya daha güçlü bir bağlamda çıkarak mücadelecilerci olan kimliğiyle yakınsama göstermektedir. Bahar ve Süreyya'nın Yeşil Yol karşıtı olarak girdiği mücadelede hissettiklerini aynı şekilde Deniz ve Nuran'ın deneyimlerinde de görebiliyoruz.

“Bu coğrafyanın çocuğu olduğumuz için bu kültürle büyüdüğümüz için bize bu öğretildi herhalde, bunlar anlatıldı, önde olmamız gerekliydi doğamız için. Bizim atalarımız ne zorluklarla hayat kurdu burada bunu sadece o evlere bile bakıp görebiliriz, dağların tepesinde koca evler konaklar var. Kadınlar burada çok ön planda, her konuda özellikle iş gücünde de yani kadın bu yeşille daha haşır neşir. Kadınlar her zaman ön planda olduğu için yeşil yolda da yine öndeler. Çünkü biçtikleri çayırda aslında kendi aşk türküleri var, kendi hayatları var oraya birdenbire bir başkasının müdahale etmesine tahammül edemiyoruz. Kadın diyorki ben burada çocukluğumdan beri toprağı işliyorum, hayvanları otlatıyorum, horon oynuyorum, vartevor yapıyoruz. Ama bu yolların birdenbire açılıp tanımadığım yüzlerce insanın gelip gitmesini, pislik bırakmasını, otellerin kurulmasını yediremiyorum istemiyorum bu nedenle de çok ön plana çıkıyoruz. Biz genç nesil de bunları yapan kadınları desteklemek zorundayız çünkü bunları yapan kadınlar bizim annelerimiz, ninelerimiz. Onların gücü şimdi ne kadar olabilir bu yüzden bir kadın desteği gerekli onlara.” (Çinçiva-Rize, Deniz, 42, Evli, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

“Biz üç aile birlikte yaşadık aynı evde yıllarca. Yaşadığımız ev tam bir Karadeniz eviydi, evimiz çok büyüktü. Evde yirmi kişi yaşardık ve çok güzel yaşardık çünkü babaannemiz vardı. Ben babaannemi bir ana arıya benzetirim düzeni o sağlardı, anneler hep bahçedeydi, ablalarımız vardı biz onları anne bilirdik, annemizi zaten görmüyorduk hep çalışıyorlardı. Babaannemiz bizi çok güzel düzende tutardı, yemekleri önce çocuklar sinide yer sonra büyükler yerdı. Ben de böyle yetiştim bak hep çalışıyorum, ellerimin haline bak balık ağı temizlemekten ne hâlde, birde yetmezmiş gibi evlendiğimde baskı baskı kocadan böyle bir ortamda yaşayınca yıllarca bir anda kırk yaşında bir kadın gibi düşünür olmuştum, kendi içimde kendimi kuruyordum sanki yaşlı bir genç kadındım. Bana bunun ne faydası oldu HES mücadelelerinde çok aktif oldum, tarihim, geçmişim, geleceğim, doğam gidiyordu çünkü. Benim bu mücadele sırasındaki uğraşım benim patlama noktamı oluşturdu, eşime karşı beni özgür bir kadın yaptı, aktivist bir kadın olarak kendimi buldum. Şimdi ne hissediyorum biliyor musun abimi kaybettim ben altı ay önce, cenazesinde köyde abdest alacak su bulamadık ve abim bu uğurda vefat etti. Öyle bir kin varki içimde bu yüzden. Acı şeyler bunlar ne oldu acılar insanı güçlendiriyor bir kadın olarak daha güçlü ve hırslı hissediyorum, belki de bunları yaşadığım için gözüm kara yani hiçbir şekilde hiçbir şeyden korkmuyorum.” (Arhavi, Nuran, 55, Anne, Lise Mezunu, Çalışmıyor)

Doğu Karadeniz'deki çevre hareketlerinin çoğulculukla uyum içerisinde seyreden bir yapısı olduğu görülmektedir. Çoğulculukla uyum içerisinde olması hareketi, Laclau ve Mouffe'un (2008) belirttiği gibi farklılıkların tanınması noktasına taşımaktadır. Yani bireyler, hangi kimlik içerisinde olursa olsun çevre hareketi içerisinde savundukları haklar itibariyle bir farklılığın ifade biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Neticede kimlikel bir hak arayışını ifade etmeyen Doğu Karadeniz çevre mücadeleleri, çevre odaklı düşünen bireyler tarafınca bir süreklilik

kazanarak toplumsal kurgu ve gruplar arası etkileşimler sonucunda önemsenerek ortaya çıkan hareketlerdir. Bu tür bir toplumsal hareketin oluşumu daha ön planda olarak, kimlik arayışı bilinçsiz ya da arka planda kalmaktadır fakat yine de kimlik bu noktada grup oluşumunda başat bir rol üstlenir. Söylemlerden de anlaşılacağı gibi toplumsal hareket ile kimlik arasındaki iletişim çok boyutlu olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu noktada açıklamalarını değerlendirdiğimiz Nurcan'ın, anne, eğitimci ve kültürel, çevreci kimliğinin bir diğerinin önüne geçmeyecek şekilde bir toplumsal hareket içerisinde dâhil olması, o toplumsal hareket içerisinde yeni bir yakınsama biçimi yaşadığının bir göstergesidir.

“Ben zaten Yeşil Artvin Derneğindeyim ve aynı zamanda Eğitim Sen'e de üyeyim bu bileşenlerin ortak bir kararı olarak birleştik. Eğitim Sen içerisinde bir çevre komisyonu oluşturduk mücadeleye başladık aslında her zaman işin içerisindeydik. Olmak zorundaydık çünkü dünya görüşümüz bunu gerektiriyor, yaşam şeklimiz, sahip olduklarımız, olmaya çalıştıklarımız, ortaya koyduklarımız yani bütün bunlar bizi bu mücadelenin içerisine çekiyor zaten. Mücadeleye katılmak diye bir şey yok aslında biz yaratıyoruz, geliştiriyoruz mücadeleyi de o yüzden olması gereken bu. Yani bu iyi bir şey yaptım duygusu değil yapmam gereken bir şey benim. Bu benim doğamda olan bir şey, bir kadınsam bir anneysem, bir öğretmensem bu doğanın katledilmesine asla sessiz kalamam yani eminim pek çok kadında bunu düşünerek yola çıktı. İnsanın kendini var ettiği de bir şey bir mücadele içerisinde olmak. Birden Artvin'de her şeyin içerisindeyken, mücadelenin önlerinde ve içerisindeyken İzmir'e gidince her şeyin dışında kalmış gibi bir hayatım oldu sanki. İzmir'deki konformist yaşam biçimi, çoğu şeye duyarsız oluşları oraya alışamama sebep oldu. Sanki insanların hiçbir şey umurunda değil gibi geliyor bana, mutlaka umurunda olan çok insan vardır ama burada herkes kaygısını birlikte yaşıyor, birlikte mücadele veriyor ve bu birliktelik insanı büyüten de bir şey, insanı güçlendiren bir şey...” (Artvin, Nurcan, 46, Anne, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Her mücadele içerisinde farklı şekilde yakınsayan kimlikler, farklı boyuttaki mücadelelerin birbirine eklemlendiği ve eklemlenme sonucunda farklı bir kolektif iradenin oluşturduğu yeni bir toplumsal ortamı meydana getirmektedir. Sonuçta kolektif kimliklerin değil de çok kimlikli kadın öznelerin harekete geçmesi ve kolektif olanı oluşturması noktasında kurulan ilişki toplumsal hareketin kurucu bir unsuru olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Doğu Karadeniz'de çevre mücadelesine destek veren Trabzon Cazı'larının söylemleri ise bunun net bir örneğini taşımaktadır. Çünkü Trabzon Cazıları, hiçbir kimliğin birbirinin önüne geçmediği kültür, kadın, doğa, etnisite, yerellik vb. söylemlerle yola çıkan karşı-hegemonik eklektik bir oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Bir gün otururken üç beş kadın şöyle dedik, aslında burada ki kadınların hepsi harika çalışmalar yapıyor ama her yerde olduğu gibi burada da kürsüde hep erkekler var, sahnede erkekler var kendimize bir platform açmalıyız ve bu kadınların yaptıklarını görünür kılmak lazım. Festival biraz sesimizi duyurmak içindi başlangıçta. Biz üç beş kadın bir araya geldik ve kimler bize destek verebilir diye düşündük, bir liste çıkardık onları tek tek aradık ve toplandık ve dedikki bir festival, platform oluşturabilir miyiz? Bu festivalin adı kadın

dayanışma festivali ve biz Karadeniz’de kadın direnişini çevre direnişinden ayrı tutmuyoruz çünkü burada doğaya yapılan her türlü saldırı kadına yapılandır biz böyle görüyoruz. Karadeniz’de doğa bizimdir kadınlarıdır, buraların hâkimi kadındır, saldırıldığı zaman işte kadınlar öne çıkıyor. Biz de hem bu kadınları hem öteki kimlikleri hem de doğayı içeren bir söylem geliştirmek istedik bu nedenle cazı eko-feminizmle çok örtüşen bir tabir. Çünkü bir yandan cazının doğaüstü güçleri var, doğayla özdeşik yaşayan bir karakter, ayrıca cadı, karşı yani biz bunları birleştirdik doğaya inanan kadınlar olarak. Feminist tarafımız ise şöyle doğa mücadelesinden ayrı tutmuyoruz bizim ilkelerimiz var, yerellik, eşitlik, özgürlük, ekoloji, feminizm ve sosyal adalet. Bu ilkeleri benimseyen herkes bu ekibin içerisinde çalışsın diyoruz.” (Trabzon, Bahar, 32, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Trabzon Cazıları sonuçta çok kimlikli özne - kolektif kimlik - yeni toplumsal hareket arasındaki girift ilişkinin oluşturduğu bir platform olarak Radikal Demokrasi anlayışına yakın bir siyasi zeminde durmaktadır. Kuruluş amacını kadın ve doğa üzerinden temellendiren bu platform hem tikelliği hem de evrenseli içerisinde barındıran, yerelliğin ön planda olduğu bir oluşumdur. Trabzon Cazıları Butler’ın öne sürdüğü gibi siyaset içerisindeki tikel ve evrensel değerler bakımından önemlidir. Zizek ve Laclau ile girmiş olduğu diyalogda Butler (2005a), feminizm ile evrensel arasındaki ilişkiyi “kültürel çeviri” kavramıyla açıklamaktadır. Butler’a göre evrensel olan, hem tikeller arasındaki ilişkiden hem de evrensel ilişkiden ayrı bir şekilde düşünülmemelidir. Yani Butler’a (2009) göre evrensel olan, tikel olanla arasında bir kültürel çeviri ilişkisi barındırmalıdır. Feminist siyaseti bu noktada evrensellik bağlamında hegemonik-performatif bir siyaset ve radikal demokrasi bağlamında düşünen Butler, normları altüst eden performatif pratiği yani queer kuramı ile tikel ve evrensel olan arasındaki çatışmayı aşarak, evrensellik talepleriyle siyasal alanda daha görünür olmaları gerektiğini savunur böylece bu talepler performatif bir tekrar içererek daha kapsayıcı evrenselliğin yolunu da açacaktır. Öncelikle evrensel ve tikel arasındaki ilişkiyi Trabzon Cazıları’nın nasıl kurduğuna bakacak olursak söylemlerinde de görüldüğü üzere hem yerel bir oluşum olarak hem de evrensel ilkelere başvuran ve bu değerlerden beslenen bir hareket olarak değerlendirilebiliriz.

“Yani Trabzon’da çok güçlü bir kadın hareketi var yirmi altı tane kadın örgütü var ve çok sağlam çalışıyorlar. Hatta geçende Mor Çatı’dan gelenler şaşırды, burada nasıl kadınlar var diye. Türkiye’de şuan çalışma yapılmayan ve burada harika çalışmalar yapan kadın örgütleri var. Örneğin mültecilerin evini gezen, lgbt çalışmaları yapan da var. Çalışmalarımızda ise kadın meselesini sosyal adalet ekoloji ve diğer açılardan da inceliyoruz, bunları sadece yerelde ele almıyoruz, çok daha genel kapsamlı bir kürsümüz var. Atölyelerimiz var, kadının görünmeyen emeği, kent yoksulluğu üzerine çok harika bir belgesel çekildi. Pazarcı kadınlar, el işi yapan kadınlar ve Trabzon’da Doğu Karadeniz’de emeğinin karşılığını alamayan kadınlar, kentte ve kırsalda kadın yoksulluğu nedir, çözüm nedir kadın kooperatifleri bu

konuyu tartışıyor örneğin. Bir diğeri Trabzon'da lgbt olmak, diğeri Laz kültürü, bir başkası Trabzon'daki yerel hikâyeler, cazı masalları üzerine atölyeler, çocuk istismarı ile ilgili tiyatro oyunları, engelli kadınlar, çarpık kentleşme ve bunun kadın üzerindeki etkisi gibi gibi etkinliklerimiz var. Yani genelden özele birçok konu var bu çatı altında odak noktası olan. Çok fazla başlıklar ve bütüncül bir şekilde olaya bakmaya çalışıyoruz ve kadın sorunlarını yalnızca şiddete endekslemeyerek tüm boyutlarıyla sosyolojik olarak kadın meselesini, çevre, doğa meselesini ele alıyoruz, festivalin amacı budur. Bunu da mümkün olduğunca sanatla ve eğlence ile bir araya getiriyoruz. Bütüncül olmaya çalışıyoruz, seks işçisi kadınlar bizimleydi bu sene festivalde İstanbul'dan gelen. Bir başka kadın örgütü bir platform eğer bir çalışma yapacaksa tüm arkadaşlarımızla oraya da mutlaka destek veriyoruz.” (Trabzon, Bahar, 32, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Trabzon Cazıları'nın çıkış noktasına baktığımızda yerel ve kültürel olanı performatif bir şekilde kurgulayarak yenilikçi bir söylem yarattığını görebiliriz. Yerel kültürün üretmiş olduğu cadı hikâyesinde kadının olumsuz bir şekilde kodlanışını alt-üst ederek, bir kavram olumlamasını gerçekleştiren Trabzon Cazıları, bu olumlamanın ekolojik-feminist bir perspektifte yakınsamasını sağlayarak kolektif bir mücadeleye dönüşmesini sağlamaktadır.. Laclau ve Mouffe'un da öne sürdüğü gibi buradaki eklemleme *“anlamı kısmen sabitleştiren düğüm noktalarının kurulmasından oluşur. Bu sabitleştirmenin kısmi karakteri ise toplumsalın açıklığından doğar, bu da söylemsellik alanının sonsuzluğunun bütün söylemleri sürekli aşmasının bir sonucudur (2008: 183).”* Yani hem farklı feminizmleri kapsayan hem de ekolojik hareketleri destekleyen bu platform farklı mücadelelerin birbirine eklemlemediği kolektif iradeler meydana getirmektedir ve bunu cadılık söyleminden yola çıkarak gerçekleştiren Trabzon Cazıları'nın söylemi ise şu şekildedir;

“Bizi hiçbir zaman el bebek gül bebek olmak öğretilmedi, hiçbir Karadeniz kadınına öğretilmez. Karadeniz kadını-annesi biraz cadıdır. O cadılık iyi bir şey bu nesilden nesile geçer. Benim annem cazıdır ben de bir cazıyım. Yerel dilde cadıya cazı-cazi denir. Ama biz ne zaman ailemize karşı çıksak cazılıkla itham edildik yani karşı çıkan, dik başlı bütün kadınlara Trabzon'da ve Karadeniz'de sen cazısın derler. Tabi bir yandan mitolojik bir kökeni de var. Mesela ben küçükken anneannem ve babaannem tahta kaşıkları getirirdi bak bunları gece cazı gelmiş kazımış ya da yeni bir bebek doğduğunda işte cazı gelecek ciğerini alacak diye, cazı hikâyeleri de var bu tarz masallarla büyüdük yani. Mesela bir kötülük yapar, ailene karşı gelirsene sonuçta sen de cazılıkla itham edilirsin. Bizim de Trabzon Cazıları'nın ismini sahiplenmemiz böyle oldu. E siz bize cazı diyeceksiniz feminist olduğumuz için madem biz de durun biz kendimize Cazı diyelim diye karar verdik ve o kadar farklı Cazı kadınlar varki içimizde... Özellikle Gola Derneği Cazıların bir bileşeni, Gola da ekip olarak özellikle Gola'nın kadınları bizim festivalin içerisinde her zaman. Bizim içimizde lgbt, kürt, ermeni gibi farklı kimliklerden fazlaca insanlar var, yani patriyarkal düzene, erkek egemen düzene karşı bir duruş sergiliyorsan kendini Cazı ilan ediyorsan bizimlesin kendisini bu şekilde Cazı ilan eden erkek arkadaşlarımız da var.” (Trabzon, Bahar, 32, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Trabzon Cazıları, sosyal çatışma ortamına girerek, içerisinde barındırdığı her bir özne konumunun diğer özne konumlarıyla beraber bir araya gelmesini sağlayarak

toplumsal bir hareketi oluşturmaktadır. Trabzon Cazıları'nın içerisine farklı farklı oluşumların da dâhil olmasıyla gerçekleşen eklemlenme pratiği zincirleme bir hareketin oluştuğunu göstermektedir. Bu zincirleme hareketteki oluşum farklı taleplerin bir araya gelerek belirli bir sabitleme üzerinden kısmen birleştiğini göstermektedir. Bahsedildiği üzere Trabzon Cazıları'na destek veren Gola Derneği'nin söylemlerine baktığımızda aynı şekilde evrensellikten de beslenerek çoğulcu anlayışı destekleyen, yerel, kültürel bir oluşum olarak değerlendirebiliriz.

“Gola kültür, sanat ve ekoloji derneğidir. Karadeniz'den Türkiye'ye dair söz söyleyen ve aynı zamanda Türkiye'den Karadeniz'e seslenen bir sivil toplum örgütüdür. Evrensel kavramlarla yereldeki sorunları anlamaya, duyurmaya ve çözmeye çalışır. Yüzü Doğu Karadeniz'e dönük ancak her türde çeşitliliğe açık, hiyerarşik olmayan, çok kültürlü bir örgüttür. Tüm faaliyetlerinde şeffaftır ve herkese açıktır. Gola, paylaşımcı ve çoğulcu bir toplum oluşturulmasını destekler, bu yönde kültürel ve sanatsal çalışmalar yürütür. Gola, ekolojist bir çizgiye sahiptir. Yaşam içindeki her türlü şiddete karşı durur ve barışçıl süreçleri destekler. Gola, tüm söylemlerinde ve çalışmalarında Doğu Karadeniz'in gerçekliklerinden ve dinamiklerinden uzaklaşmadan hareket eder. Amacı farkındalık yaratmaktır. Bu farkındalığı ilgili yerel kesimlere ulaştırırken dikte etmeden demokratik ve katılımcı bir üslubu temel alır. Gola, Doğu Karadeniz'de hidro-elektrik santrallerin yapımı, çarpık şehirleşme, bilinçsiz turizmin doğaya ve çevreye verdiği zararlara dikkat çekmeye ve çözümler üretmeye çalışır. Aynı zamanda çalışmalarında müzik, el sanatları, dil ve mimari gibi kültürel konulara da yer verir.” (<http://www.golader.org>)

Trabzon Cazıları'nın ve Gola Derneği'nin oluşumuna baktığımızda bu örgütlenmelerin yalnızca kolektif bir hareket içerisinde olduğunu söylemek doğru olmaz bu oluşumlar kolektiviteden ziyade içinde yaşamış olduğu toplumsal konunun bir temsili hâline dönüştüğünün de göstergesidir. Bu toplulukların içerisindeki her bir bireyin kurmuş olduğu kimlik her ne kadar dağınık, paramparça ve eklektik olursa olsun kendi içerisinde bütün çeşitliliğini koruyarak ve yakınsayarak bir hareket içerisine dâhil olmaktadır. Örneğin farklı çizgide bir oluşum göstererek toplumsalın hem temsili hem de kolektif yakınsayan kimlikleri içerisinde barındırması ile Yeşil Artvin Derneğinden temellenerek kurulan Artvin Kadın Platformu'ndan Emel ve Neşe'nin söylemi de Trabzon Cazıları'nın durduğu bir siyasal zeminde konumlandığını göstermektedir.

“Artvin'de ilk olarak ortaya çıkan bu kadın platformu öncelikle bir kriz ile meydana geldi yani Özgecan olayı ile. Özgecan olayı ile kurulan bu platformda birleşen birçok olay vardı yani farklı sendika ve partiden kadınlar vardı. Fakat zamanla daha muhafazakâr görüşe sahip olan kadınlar kadın sorununun politik olduğunu anlayınca geri çekildi. onları sanırım bu durum ürküttü ve hiç gelmemeye başladılar. Onların gözünde gelişen herhangi bir olay olmadığı için durduk yere neden toplanıyoruz bir sorun yok diye geri çekildiklerini ifade ettiler. Fakat konu Cerattepe olayı olduğunda biz yine o kadınlarla da bir aradaydık. Cerattepe'de nöbetleri kadın erkek beraber tuttuk. Kafkasör Yaylası şenliklerinde biz de kendi platformumuzun adını duyurmak için bir çadır kurduk. Kendimiz bez çanta yaparak sattık, adımızı duyurmak başkalarını haberdar etmek adına hazırladık. hem platformun masraflarını karşılamak hem de ihtiyacı olan birine yardım etmek için yaptık bunu. Çünkü

bazı masraflarımız oluyor ve bunu belli başlı kadınlar karşılıyor sadece onlara yük binmesini istemedik. Bu çanta sayesinde Antalya'dan gelen bazı kadınlar bizi buldular bir araya geldik. Cerattepe'li kadınlar içerisinde sadece Cerattepe'liler yok, üniversite öğrencileri, atanıp çalışmak için buraya dışarıdan gelenler var bunun dışında Cerattepe'nin konumunu durumunu bilen tüm insanlar bizim yanımızda oldu. Çünkü buna destek verenler biliyor ki yukarıda yapılan bir çalışma burada aşağıdakileri tehlikeye sokacak.” (Artvin, Emel, 34, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

“Bizim buradaki kadın odaklı kurduğumuz platformumuzda çok farklı karakterde kadınlar var, bir haritamız vardı, biz haritayı büyüttük işte kimin zamanı varsa telefon açıyoruz, Emel Hocam ya da Nurcan Hocam şurada bir gün var, şurada bir toplantı var, şurada bir hareket var, gidelim orada olalım, bilgilendirelim diye. Kuran kurslarına gittik, günlere gittik, biçki dikiş kurslarına gittik, kahvelere gittik ama kahvelerde erkekler çok dinlemiyor da... Biz kadın erkek diye ayırmıyoruz derneğimizde Türkiye'deki diğer ekoloji hareketlerini destekliyoruz, onlar da bizleri destekliyor. Referandum sürecinde de burada mahallelerde gezdik, bilgilendirdik onda da çok etkimiz oldu. Elbette kadına şiddete karşı olan olaylarda da sesimizi çıkıyoruz, Özgecan olayında olduğu gibi sadece derdimiz Cerattepe değil dernek olarak, köylere gidiyoruz, HESlerle ilgili bilgilendirme yapıyoruz, kadın platformu olarak, Yusufeli' ne gidiyoruz, elimizden geleni yapıyoruz, hepsi birbirine bağlı zincirleme şeyler bunlar.” (Artvin, Neşe, 60, Anne, Üniversite Mezunu, Emekli)

Trabzon Cazıları ve Artvin Kadın Platformunun oluşumuna baktığımızda öncelikle feminist bir söylemle ortaya çıktığını daha sonra farklı tarzdaki mücadelelere dâhil olduğunu görmekteyiz. Farklı mücadeleler arasında kurulan bu eklemlenme biçimi Laclau ve Mouffe'un (2008) belirttiği gibi farklı mücadeleler arasında bir “eşdeğerlik zinciri” kurulmasının önemini göstermektedir. Çünkü farklı taleplerin birbiriyle eşdeğer olarak eklemlenebilmesi demek çoğulculuk anlayışını gerektirmektedir. Böylece radikal ve çoğulcu demokratik siyasetin yönünün derinleştiği ve genişlediği bir toplum yapısı kurulmaktadır. Farklı talepteki ve kimlikteki kişiler kolektif bir aidiyet olarak biraraya geldiklerinde aslında birbiriyle kaynaşmış ya da bütünleşmiş değildirler. Laclau'nun (2013) ifade ettiği gibi buradaki birliktelik farklara dayanmaktadır. Çünkü Laclau için anlamlı bir mücadele kısmi olanı aşmış ve karmaşık olanla eklemlenmiş bir kolektif iradeden meydana gelmektedir. Bu nedenle ne kadar çok farklı aktör varsa o kadar çok kolektif irade oluşur ve güçlü bir eşdeğerlik zincirinin oluşmasını sağlar. İşte bu noktada tekilliklerin bir araya gelmesiyle oluşan evrensellikler sürekli kurulup, bozulan bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda burada meydana gelen eşdeğerlikler elbette zayıflayabilir ama farkları evcilleştiremez çünkü eşdeğerlik farkları elemeye çabalamaz. Yani toplumsal olan asla tamamlanmaz ve açık uçludur bu nedenle de sürekli bir eklemlenici pratiği barındırmaktadır.

Doğu Karadeniz örneğinde görüldüğü gibi kadınlar, genellikle ataerkil söylemle üretilen ve aslında çoğu topluma hâkim olan cinsiyetli bir kültürün yol

açtığı ayrımcılığı bazen onaylayan bazen karşı çıkan bazen de bunu farklı bakış açılarıyla kendisini tanımlama noktasında yeniden kurgulayan, farklı kültürel kodlara sahip bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bireyler, çoğu zaman istediği şekilde yaşamını sürdüremeyen ve sosyal yaşam dünyasının kültürel zihniyet kalıplarıyla örülü duvarlarını bir şekilde yıkmaya çalışan birbirinden farklı kadınlardır. Farklılardır çünkü aynı coğrafyada yaşamlarına rağmen, farklı toplumsal kültürel kodlarla çevrelenmişlerdir ve birbirleriyle karşılaşmaları çoğu zaman bu coğrafya-toprak üzerinden gerçekleşmektedir. Yereldeki bu kadınlar her ne kadar farklı kültürel kodlara sahip olsada, yalnızca tek bir format üzerinden şekillenen yaşam tarzları, sınırlandırılmış kimliklerini kırmaları noktasında tetikleyici bir karakter niteliğini taşımaktadır. Çünkü Laclau ve Mouffe'un da öznenin oluşmasında öne sürdüğü gibi, bu oluşum toplumun önünde ya da dışında gerçekleşmemekte aksine toplumsal olan burada kurucu bir role sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Çevre mücadelesine katılan çok parçalı özne konumundaki Doğu Karadeniz kadını, özcü konumunu performatif bir biçimde sorgulayarak bu anlayışın dışına çıkmaya çalıştığında, söylem içerisinde birey olmayı başarabilmektedir. Sonuçta bu noktada özne, birden çok özneye doğru bir yolculuğa çıkarken bir kimlik kurgusu içinde bireye dönüşmektedir. Özne burada parçalı, esnek ve eklektik yapısıyla aynı bireyin içerisinde yer alarak farklı söylemler içerisinde kendisini kuran bir karakter olarak mücadele içerisine dâhil olurken, mücadele de farklı kimlikleri barındıran hegemonik söyleme karşı bir tavır oluşturmaktadır.

Bu noktada farklı kimliklerin kısmen sabitlenerek bir araya gelişini Mouffe "aile benzerliği" olarak ifade eder ve bu kavramın feminist mücadele için oldukça önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Doğu Karadeniz örneğinde de görüldüğü gibi Mouffe'un aile benzerliğinde öne sürmüştüğü gibi bazen cinsiyet farklılıklarının siyasal açıdan tanımlaması değil de cinsiyet farklılıklarının ilişkisiz olduğu bir toplumsal hareket algısının da var olduğu görülmektedir. Sonuçta bu kavram bizi Mouffe'un belirttiği yurttaşlık kavramına götürmektedir. İnşa edilen dişi/erkek ayrımı toplumsal ilişkilerde birçok pratik ve söylemde varlığını elbette sürdürmektedir ancak feminist söylem ve Radikal Demokrasinin bir noktada yapmaya çalıştığı şey bu cinsiyet farklılığının köklenmesinin mevcudiyetini koparmaktır (Mouffe, 2005). Buradaki mesele cinsiyet farklılığının tümüyle ortadan kalkması meselesi değildir. Doğu Karadeniz'deki çevre mücadelesine katılanların çoğu bunu bir kadın hareketi olarak tanımlasada buradaki asıl mesele bu cinsiyet

ayrımının siyaset alanında ve yurttaşlık söz konusu olduğunda geçerli bir net ayrıma dayanmadığıdır.

4.3.3. Etnik Kimlik ve Çevreci Mücadele Yakınsama Kimliği

Etnisite kavramını genel olarak gelenekler, dil, kültür açısından birbirine bağlı olan ve aynı soydan gelen, bireylerin küçük çaplı oluşturmuş oldukları insan topluluğu olarak tanımlayabiliriz (Demir ve Acar 2002: 143). Her ne kadar etnik kimliğin göreceli bir kavram ve değişken bir kavram oluşu üzerine bir fikir birlikteliği mevcut olsada kültürel kategori ve işaret olarak etni, ortak köken ve niteliklerin önemli olduğu bir kavrayışı anlatmaktadır. Fakat yine de etnisiteye dair, özcü sabit bir kategori olamadığı gibi standart bir ölçütte bulunmamaktadır. Sosyolojik açıdan kavrama bir açıklama yapacak olursak etnik-etnik grup gibi kavramların kültürel açıdan farklılık bağlamında kullanıldığına değinmek gerekmektedir. Bu nedenle etnik grupların kendilerine ait kültürel özellikleri, edinmiş oldukları kimlik içe içiçe geçmiş durumdadır. Ayrıca bu kimlik ortak bir tarih ve bunun getirdiği kolektif bir belleğin o toplumun etrafında yaratmış olduğu aidiyet ve cemaat hissiyatının kültürel bir ifadesi hâlini almaktadır. Bilgin'in de belirttiği üzere, kolektif kimlikler geçmişe dönük olarak bir referansta bulunurlar çünkü, bu kolektif kimlikler sembollerden, anılardan, sanat eserlerinden, alışkanlıklardan, törelerden, inançlardan, değerlerden beslenerek inşa edilirler (1999: 60). Sonuçta Kolektif kimliğin bütünlüğü zaman içerisinde kolektif bellek ile ortak gelenekler, ortak yaşanmış bir tarih duygusu aracılığıyla sürdürülmelidir. Bu durumun aynı zamanda uzam içerisinde “onlar” karşısında “bizi” tanımlayan bir içerme ve dışlama koşulları vasıtasıyla sürdürülmesi de gerekir (Morley ve Robins, 2011:107).

Birden çok etnik kimliği içerisinde barındıran Doğu Karadeniz bölgesine baktığımızda belirli bir toprakta yaşayan, kendi yurtları, tarihi ve sembolik bağları olan, ortak bir işbölümü içinde olmayan, bununla birlikte ekonomik birlik göstermeyen, fakat kültürel, dilsel dinsel, kökensel beraberlikleri bulunan, kuşaktan

kuşağa aktarılan bazı davranışlara sahip olan gruplar olduğu görülmektedir. Bu etnik grupların içinde de cinsel, sınıfsal, siyasi ve diğer tahakküm biçimlerine neden olan tabakalaşmalar ve kategoriler şeklinde de bazı ayrımlar olduğu görülmektedir. Bu durum elbette bazı zamanlarda etnik olan grubun, “biz” algısının, “ötekinin” kurgulanması olarak da kendini inşa ettiği bir durumu ortaya koymaktadır.

Doğu Karadeniz’de yaşayan etnik toplulukların tarihine baktığımızda bunların oldukça eski olduğu görülmektedir. Doğu Karadeniz Bölgesinin bugünkü etnik yapısının belirginleşmesinin de 11. yüzyıla kadar uzanan Türk göçünün etkileri olduğu görülmektedir. Ulus-Devlet yapılanmasına karşın Rum Devleti’nin Trabzon’daki etkisi şimdi de devam ederken, Kafkasya’dan göç eden Rize-Artvin arasına yerleşen Lazlar, Gürcüler, Çerkezler ve Hemşinliler belirli gruplar halinde belirli bölgelerde ya da dağınık olarak bugün de varlığını devam ettiren etnik gruplardır. Doğu Karadeniz’de gündelik yaşama bakıldığında etnisitenin bir takım unsurları doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemlenebilmektedir. Yerelde yaşayan bireylerin dışa vuran davranışlarında, düşünce biçimlerinde dolaylı olarak bu etnik unsurların varlığını tespit etmek mümkündür. Aynı zamanda farklı etnik grupların dil, yaşam şekli, iş tecrübeleri, aile, eğitim, müzik deneyimleri, yaşadıkları yerlerin mimarisi, yeme-içme alışkanlıkları, boş zamanlarını değerlendirme vb. gibi etnik unsurlarında varlığı açıkça gözlemlenebilmektedir. Kendi etnik sınırlarını kendileri çizen Rizeli, Trabzonlu, Hemşinli ve Lazlar, aynı zamanda bir üst kimlik olan Türk kimliğinden her ne kadar etkilenmiş olsalarda Türk kimliğinden eşit şekilde kendilerini ayırmaları, bu bireylerin etnik ve ulusal aidiyetler karşısında bir sınır çizdiğini göstermektedir.

Doğu Karadeniz’de Arhavi’de çevre mücadelesine katılan Atmaca Kadın Platformundan Leyla kendisinin Laz olduğunu belirterek belli bir yaşam biçimine o bölgede alıştığını fakat Laz olmayanların gelmesiyle yaşam tarzında bir değişiklik meydana geldiğini belirleterek bir öteki ile sınırlarını çizen “biz” anlayışına gönderme yapmaktadır. Leyla’nın kendi etnik-kültürel kimliği çerçevesinde özgürlükçü bir yaşam kültürüne sahip olan Laz kimliğinin ve kadın kimliğinin çevre mücadelesi noktasında yakınsadığı görülmektedir.

“Arhavi’de Laz dediğimiz kesim bizim gibidir geleneksel olarak bakmazlar hiçbir şeye fakat Artvin’in iç bölgelerinden göç alması sebebiyle gelen insanlar bize uyum sağlayamadılar ve bizi kendilerine benzetmeye çalıştılar ve o anlamda çok daha tutucu insanlar var. Biz kadın

olarak geceleri çarşıda dolaşırdık ama gelenlerden rahatsız edenler var maalesef. Burada etnik olarak Lazlar yaşadığı için bizlerin yaşam tarzı daha gevşek ve moderndir. Lazlar eskiden beri hep deniz kıyısında yaşadıkları için daha özgürlükçüdür zaten Laz demek deniz insanı demek. Bizler özgürlükçü kadınlarız, ben kızlarımı da öyle yetiştirdim hiçbir şeylerine biz karışamayız. Biz özgürlükçü Laz kadınları olduğumuz için bizim özgürlüğümüzü, doğamızı kısıtlayanlar buraya HES, maden projeleriyle gelenlerin çoğunu geri gönderdik elbette çaba sarfettik bunun için bazen yeterli gelmesede... Kamilet diye bir vadimiz var çok bakir ve dokunulmamış bir vadi aslında kimsenin bilmemesi gereken, dünyaya lazım olan, adım atılmaması gereken yerler fakat oralar yok ediliyor. Kamilet vadisinin eteğinde bir HES yapıyordu onu durdurduk, o zaman siyasi olarak farklı olanlar da birleşti burada, güçlüydük o yüzden başardık. Bunu yapmaya çalışan Adana'lı yabancı bir firmaydı. Biz Lazlarda yabancı anlayışı vardır şöyle ki birisi evlenir kiminle evlendin diye sorarlar hemen yabancı mı Laz mı diye. Bu nedenle o Adana'lı firmanın HES projesini durdurduk üç yıl izni vardı projesini yapabilmesi için, biz üç yıl direndik ve o projeyi ona yaptırmadık ve sonunda izni yandı.” (Arhavi, Leyla, 60, Anne, Üniversite Mezunu, Emekli)

Leyla'nın söylemine göre Lazlar, kendi topraklarına yabancı bir yatırımcının gireceği zaman her ne kadar farklı siyasi görüşlere sahip olsalarda bir etnik kimlik etrafında birleşerek çevre odaklı bir toplumsal hareketi meydana getirmektedirler. Ayrıca Leyla'nın söylemine göre verilen çevre mücadelesi biz ve onlar ayrımı noktasından hareket ederek, etnik bir kimlik üzerinden yürütülmesi de yine de etnik kültürel yapının yerleştirmiş olduğu davranış biçiminin, çevre mücadelesine nasıl yansıdığını aktarmaktadır. Bu doğrultuda Artvin mücadelesini Lazların mücadelesine göre daha başarılı bulan Leyla bunu yine etnik-kültürel bir kimlik oluşumu içerisinden değerlendirmektedir.

“Artvin’liler mücadelelerinde daha karakterliler onlar doğalarına, önem verdikleri derelerine kimseyi sokmadılar biz Lazlar birliktelik sağlayamıyoruz yani biz çok yalnız kaldık insanlara anlatamadık, niye anlatamadık bilmiyorum. Fındıklı’ya giderseniz orada da Lazlar ve Hemşinliler var ve Lazlar yine geride ve pasifler. Orada da derelerine girmeye mücadele etmediler. Bu nedenle biz Lazları jöleye benzetiyorum, girdikleri her topluluğa uyum sağlıyorlar. Bunun iyi tarafı da var kötü tarafı da ve diyorumki öyle miyiz yoksa böyle mi? Ben buna gerçekten üzülüyorum. Arhavi için çok çaba sarfettik, ses getirmek için her şeyi yapmaya çalıştık ama grup olarak çok yalnız kaldık sayıca daha az olduğumuz için diğer HESleri durduramadık.” (Arhavi, Leyla, 60, Anne, Üniversite Mezunu, Emekli)

Leyla, Lazların girdikleri çevre mücadelesinin başta başarılı olup daha sonra başarısız olmasını ise yine etnik-kültürel bir davranış biçimine bağlamaktadır. Leyla, kendisinin de Laz olduğu hâlde Lazların etnik-kültürel olarak pasif bir karaktere sahip oluşunu ve biz algısını kıramadıkları için çevre mücadelesine eklemlenemediğini düşünmektedir. Fakat Laz olduğu halde etnik-kültürel olarak yerleşen bu davranışsal kalıbın ötesine geçmeyi performatif bir tekrar ile başaran Leyla, kimliğinin mücadelecilik boyutta yakınsaması ile çevre hareketine aktif olarak katılmaktadır.

“Fakat yöntem şu bu projeyi yapmak isteyenler bu bölgenin halkından birilerini sokmaya çalışıyorlar vadiye. Arhavi’li bir iş adamı var proje ona götürüldü ve sen yap denildi. Hem maddi açıdan büyük bir güç hem de Arhavi’li olduğu için tabii istek geri çevrilmedi ve en büyük yöntem uygulanmış oldu böl, parçala ve yönet. Yani Arhavi’ye yapılan bu oldu, yani ben Arhavi’liyim Arhavi için kötü bir şey yapar mıyım, yapmam elbette düşüncesiyle yola çıktılar bunu yapanlar ve insanlara bu düşüncüyü empoze etmeye çalıştılar. Sonuçta da birçok Arhavi’li buna inandı. Dedilerki o Arhavi için bir şey yapıyorsa iyi bir şey yapıyordur. Fakat biz sonuna kadar mücadelesini verdik insanlar bize destek vermediler Arhavi’li bir firma için içinde olunca giderek yasal yollar tükendi zaten ohâl de olunca sonuçsuz kaldık. Ama sonuna kadar deli gibi mücadele ettik. Kepeçlerin altına falan yattık, elimizden gelen ses getirebilecek her şeyi yaptık ama kötüye gitti her şey gerçekten destek verenler bile korku nedeniyle geri çekildiler. Ama maalesef o şehir merkezine inen o felaket HES yapıldı tam olarak tamamlanmasada artık geri dönüşü olmayacak şekilde dereye zararını verdi zaten. Çünkü çoğunluk Laz halkı ona destek verdi ve biliyorlardı zararını her şeyi ama korkununda etkisiyle herkes çekildi artık. Ama beni korkutan hiçbir şey yok yani ben altmış yaşına geldim beni bu saatten sonra herhangi bir şeyle korkutamazlar asla da korkmayacağım fakat önemli olan yalnız bir şey yapamıyorsunuz, tek başınıza ne yapacaksınız? Ben yine gideceğim oraya bana gülüyorlar zaten...” (Arhavi, Leyla, 60, Anne, Üniversite Mezunu, Emekli)

Atmaca Kadın Platformundan etnik kimlik, kadın kimliği ve çevreci mücadelecilik kimliği üzerinden yakınsama örneği gösteren Gülmelek ise yine mücadele ve etnik-kültürel kimlik arasındaki ilişkiyi geleneksel bir bakış açısıyla aktarmaktadır. Gülmelek burada mücadelecilik kimliğinin çıkış noktası olarak benimsediği etnik-kültürel bir simge ve yaşam tarzından beslenerek bir kadın kimliği inşa etmektedir ve bu her iki kimlikte çevre mücadelesi boyutunda yakınsamaktadır.

“Yani Karadeniz’de kadın olmak çok zor bir şey değil aslında, burada kadınlar daha özgür daha liderler. Birde biz Karadeniz’de Lazlarda kadına “ohorca” deriz yani evin ağacı anlamında “ohor” ev demektir “ca” da direktir. Yani evi tutan direktir kadın. Anneler babaanneler eskiden evde kadınların sözü geçermiş, ana kadın ne derse odur. Bizim erkekler burada kahveye gidip kumar oynamayı yeğler, kadın ise iş yapıyorsa ona göre güvenir kendine, söz hakkı olur kadının ondan. Birde erkek hep kahvede kadın bu nedenle kendinde de söz hakkı görüyor. Laz kadını yani ben erkeğin her yaptığı işi yapabiliyorum niye benim söz hakkım olmasınki der. Yani biz ohorcadan, bundan güç alarak başladık mücadeleye, masumane bir şekilde başlandı yani biz öncelikle kadınlar kendimiz örgütlenerek başladık.” (Arhavi, Gülmelek, 55, Anne, Çalışmıyor)

Hopa’da doğup büyüyen ve kendisini devrimci bir Laz olarak tanımlayan Nurcan ise, Laz kültürünün hâkim olduğu geniş bir ailede, muhafazakâr bir ortamda büyümesine bağlı olarak edindiği etnik-kültürel kimliğini alt-üst eden bir performatiflikle hem kadın kimliğini hem de mücadelecilik kimliğini inşa etmektedir. Nurcan’ın kadın, mücadelecilik ve etnik-kültürel kimliğinin çevre mücadelesi noktasında ise nasıl yakınsadığını deneyimlerinde görmekteyiz.

“Geniş bir ailede büyüdüm iş yükü çoktu altı yaşından itibaren çay toplamaya başladım. Sokakta oynayacak yaşta okuldan gelip çantayı bırakıp tarlaya giderdik. Hep öyle geçti, çarşı görmezdim, kendine gidip bir eşya alma şansın yoktu, her şeyi baba alır, getirirdi ve beğenip beğenmeme gibi şansın yoktu. Ortalama o zamanlar herkes böyle hayat yaşıyordu. Kadınlar

çarşıya pek inmiyordu ama belki bayramda seyranda iniyordu. Bu hayat tarzı o zamanlar sana çok korkunç gelmiyordu. Ama bir yerde biriktiriyorsun ve patlıyorsun, kaçıyorsun bundan. Şimdi kadınlığını ergenliğini internetten öğrenebiliyorsun ama o zamanlar seni bilgilendiren birileri yoktu. ben 13-14 yaşındayken göğüslerimden vücut hatlarımdan utanırdım her şeyimden çekinir hâlde yaşıyordum. Bu nedenle lise son sınıfa kadar kendini dine bağlayan, hatim indiren, namazı bırakmayan biriydim. Sonrasında düşünüyorum da ergenliğin getirdiği yalnızlık seni bir şeylere bağlanmak zorunda bırakıyor. Bu nedenle bende dindar tarafa yönlendim. Çünkü aile yapımızda bunu gerektiriyordu. Belli bir yerden sonra insan kendini tartmaya, tartışmaya açıyor, her şeyi sorgulamaya başladım. Bir kadın olarak, bir dindar insan olarak kendimi, yaşamı sorgulamaya başladım lise ikiden sonra. Sonra bir anda her şeyi kesip attım o dindar hâlimi. Buna vesile olan şey dışarıda okumaya giden kişilerle tartışmaya girmem ve fikir alışverişine girmeye başladı.” (Hopa, Nurcan, 38, Artvin, Anne, Önlisans Mezunu, Çalışıyor)

Nurcan’ın etnik kültürel olarak kodlanan kimliği, kadınlığı, yaşam tarzı, düşünüş biçimi özsel bir gerçeklik olarak değil de koşullara bağlı gelişen ve etkileşim hâlinde ortaya çıkan bir süreç şeklinde işlemektedir. Sonuçta Nurcan’ın etnik kimliğinin biyolojik bir bağlılığı olmadığı ve etnik aidiyet duygusunun özsel bir durum olduğu görülmektedir ve bu kimliğin belirli şartlar altında etkilendiği de açık bir şekilde görülmektedir. Butler’ın performatifliğinde öne sürdüğü gibi etnik kimliğini alt-üst eden Nurcan’ın kimliğinin sürekli bir inşa halinde olduğu görülmektedir. Bu sürekli inşa halinde olma durumu bireyin kimliğinin parçalanmış yapısı, özgüllüğü, çelişkili oluşu, onun yeniden kurulabilen ve dönüşümlere açık olduğunu göstermektedir. Queer ve Radikal Demokrasi Projesinin savunduğu nokta da budur; öznelerin kimlikleri parçalanarak değişken bir zemine oturmuş durumdadır ve farklı olan, alışılmadık olan kimlikler sürekli olarak dramatik değişimlere doğru evrilmektedir. Postmodernitenin getirmiş olduğu bu durum, kimliğin verili olmadığını, çoklu bir biçimde kodlanarak inşa edildiğini ve sonuçta temel, ahlaki ve psikolojik özelliklerinden çok kişinin seçimine bırakılan, tarz ve davranış meselesine dayandığını göstermektedir. Kimliğin bu yaklaşımına göre, insan kendi kimliğini istediği yönde değiştirebilir ve sonuçta kimlikler yeniden yeniden kurulabilir bu da bizi en sonunda çoklu kodlanan kimlerin yakınsaması noktasına götürmektedir. Performatif olarak etnik-kültürel kimliğini aşarak yeni kimlikler içerisinde kendisini tanımlayan Nurcan bu süreci şöyle paylaşıyor;

“Zamanla yavaş yavaşta olsa kendimi çevreme kendi kimliğimden ödün vermeden kabul ettirdim yani. Dışarı da çıkıyorum, dışarda da oturuyorum geç saatte, polisle de çatışabiliyorum, sonuçta insanlar beni istediği gibi değil de benim istediğim gibi beni kabul etmek zorunda kaldılar. Başka türlü ikili yaşarsın ve hem kişiliğinle çatırsın hem de kadın olmaktan uzaklaşırsın bu bir darlık olur istenmediğin bir kalıba sokulmuş olursun. Mücadeleden yılmak, vazgeçmek biraz da kendinden vazgeçmek gibi aslında ben on dört yaşından beri kendimle bir mücadele içerisindeyim, inatla elde ettim her şeyi. Kadın gücü ve iradesi hafife alınacak bir şey değil, yolunu ve yöntemini bilen tüm kadınlar ayakta durmayı

becerebiliyor. Kadınlar kendi güçlerinin farkına varmalı. Benimle beraber ailedeki kadınlar da aktif hale geldi onlarda benim gibi bir kimlik sorgulamayla yola çıktı, annemde kız kardeşimde benimle tüm çevre ve diğer kadın eylemlerine gelir. Aile de bir noktada politikleşiyor çünkü yanlış bir şey yapmadığımı gördükleri zaman saygı duyuyorlar, ben tutuklandım filan ama saygı duyular sonra. Küçük yerde etraftaki feodal insanlar yadırgasada burada bir kadının tutuklanmasını en azından karşılıklarını çıktıkları zaman saygı duyduklarını gördüm.” (Hopa, Nurcan, 38, Artvin, Anne, Önlisans Mezunu, Çalışıyor)

Sonuçta etnik-kültürel kimlik bireyin geçmişle irtibatı kopararak yeni süreç ve durumlara adaptasyon sağlamasıyla da alt-üst edilebilir. Merkeze şimdiki zamanı oturtan bu durum, anlık olarak kurulan ve dağılabilen kimliklerin geçişkenliğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla etnik-kültürel yapının kararlı hususiyetinden söz edilemeyeceği gibi bireyin, yaşamını belirleyen ve ona yön veren kararlı bir kimlik bağlamını referans alması da olanaklı gözükmemektedir (Tok, 2003: 123). Nurcan’ın buradaki söylemine baktığımızda ise onun yakınsama noktasının farklı yerlerde, farklı zamanlarda, farklı deneyimler sonucunda kurulduğunu görmek mümkündür.

“Bu birazda kadın olarak senin duruşunla ilgili sen ne kadar dik, dediğinin arkasında yaşam haliyle durabiliyorsan eğer o zaman insanlarda etkileniyor. Sözünle eylemin bir olmazsa insanların kafasında başka bir şey oluşuyor. Bu kadar işle uğraşmaktan yorulmuyor musun da bir de bu mücadelelere neden girdiğimi soruyorlar. İşte, tarlada, çocukla uğraşmak, evde uğraşmak, dükkânda uğraşmak gibi. Aslında bu bir yaşam hâline geldiği zaman sonuçta iş olmuyor ve seni yormuyor sonuçta mücadele bir hayat tarzı. Biz kadınlar mücadele adına bir araya gelmedikten sonra bu işin altında kalırız. Kadınlar kendilerini, doğalarını, haklarını savunmalı kendi adaletlerini kendi sağlamlarını gerekli yani herkes çantasında bir sopa taşımalı, danışacağın bir hukuk yok, adalet yok güvenemiyorsun, sistem böyle olmayı gerektiriyor. Bunun için kadınlar kendilerini savunmalı yani başka çaresi yok. Kadınlarla sürekli iletişim kurmaya çalışıyorum özellikle köydeki kadınlarla. Her ne kadar bir işte de çalışsamda hâlâ bağda bahçede çalışıyorum onlarla ortak tarafım var ve beni destekleyip sekiz marta geliyorlar benimle, onlara emeği anlatıyorum çünkü kendilerine kıymet vermeleri gerektiğini söylüyorum, çocuklarının geleceği için kaygı duymaları gerektiğini anlatıyorum. Bu kaygıyı oturarak gideremezler çünkü bu yüzden sokakta olmaları gerektiğini öğretiyorum ve 8 Mart, tecavüz, şiddet eylemlerine geldiler, çevre mücadelelerine, seçim kampanyalarına geldiler...” (Hopa, Nurcan, 38, Artvin, Anne, Önlisans Mezunu, Çalışıyor)

Doğu Karadeniz Bölgesinde yaşayan Hemşinliler ve Lazlar kadar etnik olarak net bir çizgi çeken gruplardan birisi de Rizeli Türklerdir. Bir üst kimlik olan Türk kimliği bölgede nüfusça fazla olarak yaşamaktadır. Rize’de etnik gruplardan olan Türkler, bir öteki olarak gördükleri Lazları davranış bakımından daha aktif, daha korkusuz, daha mücadeleciler şeklinde tanımlayarak, kendi sınırlarını bu özellikler üzerinden çizerek kendilerini ise daha pasif ve sessiz olarak tanımlamaktadırlar. Bölgedeki Türklerin bu yapılarının ise onların mücadeleciler kimliklerine yansıdığı göstermektedir. Lazların kendi yaylalarına sokmamayı başardıkları Yeşil Yol projesi, Türklerin hâkimiyetinde olan yaylalarda bir birliktelik sağlanamadığı ve pasif

karakterli olmalarına bağladıkları için devam etmektedir. Bu durumu Rize’de yaylada deneyimleyen Yeliz kendi cümleleriyle aktarmaktadır;

“Karadeniz erkeği diyorlar da hikâye yani asıl karadeniz kadını kadını! Kadın çayı topluyor ya da tarlada çalışıyor parayı erkek alıyor, erkek tüm gün kahvede hikâye yani, geneli böyle kadın çalışsın yani. Burada her şeyi kadın yapıyor, tarlaya gidiyor sırtında çocuğu taşıyor, kaç saat yol gidiyor, hayvanlar güdüyor, sonra eve geliyor, ev kalabalık kayınvalide kayınbaba var, yemek yapılacak her şey kadında yani. Benim annemde böyle bir kadın ama biz kardeşimle onun gibi olmadık ama annem, kardeşimle verdiğimiz mücadelede yan yana hep arkamızda oldu onun yaşındakilerden böyle düşünüp bizi destekleyen çok az. Benim annem diyorki benim çocuklarım var, torunlarım olacak onlarda benim gibi bu yaylalarda büyüsün yaşasın istiyorum diye geliyor bizimle mücadeleye. Biz bunları anlatamıyoruz insanlara, bilgilendirmeye çalışıyoruz ama yol geçsin ne olacak diyorlar. Kapılarını çalıp anlatıyoruz insanlara getirileri, götürülerini söylüyoruz. Biliyorum birçok kadın gelmek istedi ama hep kocalarından korktular, teyzem mesela kocası yüzünden gelemiyor gelmek istiyor ama gelemiyor. Birde bu var karşı çıkacak olanları engelliyorlar, erkekler eşlerini engelliyor. İşte erkek egemen ya onların dedikleri olacak hâlbuki hiçbir işe yaramıyorlar, fuzuliler yani gereksinimlerini yapıyorlar ve geçiyorlar.” (Rize-Kavrun, Yeliz, 32, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Fakat Yeliz ve ailesinden olan Suna ve Deniz Rizelilerin etnik-kültürel olarak inşa ettikleri kimliğe kısmen bağlı kalarak mücadelecî bir kimlikle, biyolojik cinsiyet ve kadın kimlikleri arasında bir yakınsamanın yaşandığı çevre mücadelesi içerisine girmektedirler. Aynı yaylada yaşayan Suna ve Deniz’de Lazların daha mücadelecî Rizelilerin ise daha pasif oluşunun mücadele boyutunda nasıl bir etki yarattığını farklı bir şekilde aktarmaktadır. Suna ve Deniz, performatif bir şekilde sorguladıkları etnik-kültürel kimlikleri ve mücadelecî kimliklerinin yakınsaması sonucunda geçişken bir kimlik üzerinden çevre mücalesine katılmaktadırlar.

“Yani insanlar burada ne kadar cahil ve korkak, yani bu devlete karşı gelmek değil, hiç bir partiyle ilgili değildir bu. Ama benim aklım vardır, bilinçliyim, onların da iki bacağı var bizim gibi. Ben yani çok üzülüm bu yaylanın böyle olmasına, yani ortalıkta kalacağız böyle çocuk gibi. Biz yaylaca birlik olaydık bu yol geçmezdi, kimi kocasından korktu kimi oğlundan korktu, oturdular feslerinin dibine, biz de Artvin gibi kazanırdık o zaman. Şimdi biz sadece üzüyoruz başka da bir şey yapamıyoruz, ne yapabilirizki daha hiçbir şey yapamayız. Samistalde iki kadın dökmüş yakmış kepeceyi, deposuna şeker atılmış bozulmuş, kamyonla taşımışlar kepeceyi öyle mi yapmak lazım? Ama burada da aşağı biz varken kepece inemiyordu kızlarım gidince indi buralara, bizimkiler anarşist, terörist ya ondan inemiyordu. Bizimle beraber kaç tane erkeğimiz de çok direndi, direnmedi değil ama kadınlar hep daha fazlaydı, aşağıdan başka yabancı kadınlar bile geldiler, desteklediler. Ama bu yaylanın kadınlarının hepsi fesinin dibine kaçtı. Ben ne korkacağım, kaçacağım Allah’tan başka tövbe, yani karakol ise karakol, hapis ise hapis ne yapabilirler bana altmış yaşında kadına, öldüreceklerse öldürsünler, her şeyi göze alıyorsun zaten.” (Rize-Kavrun, Suna, 60, Anne, Çalışıyor, Okumamış)

“Biz buraya aşığız ya, biz mayıs haziran geldiği an esiyor kafalara duramıyoruz şehirde o kadar alışmışızki buralara hepimiz öyleyiz, burayı görmeden yapamıyoruz, buranın o kadar ağır işi varki o bile koymuyor bize. Biz her sabah burada kalktığımızda doğamızı, dağımızı aynı şekilde görmek istiyoruz. Çaresizlik o kadar kötüki diyorsunki keşke bir gücüm olsa şöyle yıksam zaten tüm gücümü kullanıyorum ama yetmiyor işte. Burada Laz bir

arkadaşımın babaannesi ve bir kadın daha baktılar ellerinden bir şey gelmiyor benzini döküp dozeri yakmışlar ve yol durmuş yani böyle mi yapmak lazım?" (Deniz, 36, Rize, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Lazlar ve Hemşinlilerin özellikle Rize ve çevresinde yoğunlukta olduğu bir coğrafyada Hemşinli olan Gökçe ise, etnik olarak Lazların Hemşinlilere göre daha sert bir mücadeleci kimliğe sahip olduğunu belirtirken bunun etnik-kültürel bir davranış boyutunda mücadeleye nasıl yansıdığını aktarıyor. Gökçe'nin Hemşinlilere göre bir öteki olan Lazların mücadele biçimini sorgularken, performatif bir şekilde inşa ettiği Hemşinli kimliğinin ve mücadeleci kimliğinin çevre mücadelesi noktasında yakınsadığı görülmektedir. Aynı zamanda Gökçe Hemşinli kimliğinin sınırlarını bir yandan da Artvin'lilere göre belirleyerek mücadele boyutunda Hemşinlilerin başarısız oluşunu yine etnik-kültürel bir davranışsal kimlik edinmeye bağlı olarak değerlendirmektedir.

"Yeşil yol kapsamında çift yayla yolu dediğimiz bir sistem var yani bir taraftan da Laz Alpleri dediğimiz yere bağlanacağı noktada. Lazlar Hemşinliler gibi değildir daha sert mücadele ettiler. Yani haklılar mı haklılar ama direniş mücadele elbette bu değil. Orada kadınlar jandarmaya karşı silah, taş, sopa ne varsa kullandı, umurunda olmadı yani. Kadın seksen yaşında birini vursam içeri atsalar umurunda olmaz diyor, hiç değilse torunlarım rahat eder diyor. Kadın jandarmayı dövdü, silahını çekti gel yapabiliyorsan yap dedi. Yani Lazlar Hemşinliler diye ayırmıyorum elbette ama böyle direniş mi olur diye bize laf attılar ama dedimki direniş böyle olmuyor, olmamalı biz de fiili bir müdahale yoktu ama bizimki de pasifti o zaman. Ama biz Artvin gibi olmadık oradaki mücadele benim tüylerimi diken diken eder. Yirmi beş yıldır meslek edindi insanlar bu mücadeleyi. O zaman doğan çocuk şimdi yirmi beş yaşında düşün, karar şuan olumsuz çıksa bile eminim onlar bırakmaz orayı kimseye. Bizim direnişimizin profesyonel olmayışı belki de böyle planlama yapmayışımaza bağlı. Oradakiler çok planlı yazdan kışın mücadele planını yapıyorlar. Kimin yıllık izni nasılsa ona göre nöbet yazıyorlar mesela. Bizim buradaki mücadelemiz gezi olaylarından sonra hareketlendi, öncesinde pek bir şey yoktu. Geziden sonra en güzel mücadelelerden biri de buradakiydi benim için..." (Rize- Çiçeva, Gökçe, 33, Bekâr, Yüksek Lisans Mezunu, Çalışıyor)

Gökçe, Hemşinlilerin karakter olarak pasif olmasından dolayı mücadele boyutunda başarılı olamayışından yola çıktığında, etnik kimliğini performatif bir şekilde aşmaya çalışarak bu pasifliğin önüne de geçmeye çalışıyor ve mücadeleci kimliğini daha fazla öne çıkarmaya çalışarak çevre mücadelelerinin dışında da farklı mücadelelere eklenerek hem kadın hem de mücadeleci kimliğinin farklı noktalarda yakınsadığı bir sürece girmektedir.

"Bu mücadele içerisinde şehirlerde temsilcilerin olması gerekiyordu, eylemlerin, yürüyüşlerin, konserlerin ya da sempozyuma davet geldiğinde birilerinin gitmesi gerekiyordu. Benim de karakterim gereği, yapabileceğim bir iş değildi fakat baskınlığımdan dolayı sanırım ben sivrilmek istedim sanırım bir an. Sen yaparsın edersin diye birileri arkamdan itti yani o şekilde kırdım suskunluğumu ben İstanbul ayağımı yürütüyorum.

Ankara’da da kuzenim var Gamze orada o ön planda. Biz o şehirlerin temsilcileri gibi olduk. Her yerde eş zamanlı yürüyüşler yaptık, burada eylem yapılırken 20-30 kişi oluyordu ama İstanbul’daki eylem çok daha kalabalık oldu. Orada bütün ekoloji gurupları bize destek verdi. Mesela bizim eylemde birçok grup olmasına rağmen sadece bizim yani Fırtına İnişiyatifinin flamaları açıldı. Yırcalı Kadınlar, Cerattepe, Karadeniz İsyandır, Atmacalar olsun hepimizin bulunduğu ortak nokta doğamızı korumak için, memleketimizi, yeşilimizi korumak için bir aradayız ve direniyoruz, hepimiz birbirimize destek veriyoruz bir aradayız. Bu mücadelenin dışında gezi eylemlerinde de aktif olarak bulundum o parkta ve onunla bağlantılı tüm eylemlere de katıldım. Hepsini aynı şey sonuçta günün sonunda senin toprağını almaya çalışıyorlar sonuçta. İstanbul’da da belki ağaç bir simgeydi ama nefes alınması mümkün olan bir yerden bahsediyoruz ve oraya gidip bir beton dikilecekti...” (Rize- Çiçiva, Gökçe, 33, Bekâr, Yüksek Lisans Mezunu, Çalışıyor)

Yeşil yol karşıtı bir çevre mücadelesine giren Hemşinli olan Gökçe’nin, bu mücadele de içerisinde yakınsamış olan kadın, mücadelecilik kimliğinin ve etnik-kültürel açıdan verili olduğunu düşündüğü kimliğinin kırılması ile çevre mücadelesine eklenildiği noktada edindiği feminist kadın kimliğinin nasıl kurulduğu söylemlerinde görülmektedir.

“Başta mücadeleme annem babam karşı çıkar gibi oldu dikkat et gibi, tamam dedim ben orada ön plana çıkmayacaksam kim çıkacak dedim sen de düş benimle yola dedim beni bundan vazgeçiremezsiniz dedim, ya yanımda ol ya sus. Sonuçta bir baktım onlarda Kavrın eylemlerinde ön plandaydı yani. Annem buralı bile değil yad gelin derler ona buranın ilk yabancı gelini bir baktım elinde pankartla yürüyor orada. Bu mücadele beni yaşlandırdı, psikolojik olarak çok yordu çünkü o üzüntü yoruyor insanı. Ama daha çok olgunlaştım mücadele sırasında, kendime güvenim daha da arttı, o suskun pasif ben gitti. En azından burası için bir şeyler yapmak, burası adına beni işe yarar hissettirdi. Biraz daha sabırlı olmayı öğrendim bu süreç içerisinde, daha çok dik durmayı öğrendim ve bir feminist kadın olarak sesimin çıktığını da gördüm. Çünkü toplum olarak da kadın sindirilen bir varlık bir şeyler yapabiliyormuşum bunu gördüm ve orada sindirilemeyeceğimizi de gördüm...” (Rize-Çiçiva, Gökçe, 33, Bekâr, Yüksek Lisans Mezunu, Çalışıyor)

Artvin’de doğup büyüyen ve orada yaşayan, ülkenin genelinde görülen bir kültürel kodlamaya hâkim Türk-Müslüman muhafazakâr kültürden gelen bir aile geleneğinde büyümüş olan Hülya, kadınların okutulmadığı, bir meslek edinemediği baskıcı, erkek egemen bir etnik-kültürel gelenekten gelmektedir. Bir kadın olarak erkek kardeşlerinden farklı davranılarak sürekli baskı altına alınıp susturulan Hülya, erken yaşta evlendirilerek yine başka bir eril zihniyetin altında sömürüldüğünü ifade etmektedir. Durumu tersine çevirdiği bu süreçte mücadelecilik bir kimlik edinen Hülya, verili olan bu etnik-kültürel kimliğinin önüne geçebilmek adına girdiği mücadele içerisinde öncelikle verili olan kadın kimliğini ve mücadelecilik kimliğini performatif bir şekilde inşa etmektedir.

“Eşim çalışmama çok karşıydı. Ben kendimce kafamda bir proje oluşturduğum başladım eyleme, eşimin inadını nasıl kırarım diye. Nasıl olurki pijama giyersin, ben sabahtan giydim

pijama takımlarımı otuz beş gün açmadım düğmelerini, otuz beş gün banyo olmadım, otuz beş gün eşimle beraber olmadım. Eşim gitti geldi ben hiç pijamalarımı değişmedim. Eşim bana sorar bugün ne yaptın, bugün sekiz kere mutfığa gittim, iki kere tuvalete girdim, üç kere kilere girdim, foxu açtım, starı açtım, ordan çıktım bunu izledim diye. Evden hiç çıkmıyorum tabi, her gün geldi sordu ben yine aynı şeyleri saydım. Pijamalarımı değişmiyorsun dedi dedim gerek yok kimse bize gelmiyor biz bir yere gitmiyoruz ne gerek var, ortam yok yaşam yok ne gerek, beni akşam yemeğe götürmüyorsun, dışarda yürüyelim çekirdek çitleyelim bile demiyorsun, dedim ne gerek var, buzdolabı elbise değişiyor mu dedim, yok aynı şey ne gerek var, benim de ondan bir farkım yok dedim. Bir de patates yemeği yaptım, üstüme başıma döktüm bilerek tabi, böyle pis pasaklı çirkin bir kadın oldum. Evde yatağa yatınca yatağın öbür başına gidiyor ben bir başına, yanımda bile oturmuyor. En sonunda bir misafir aradı bize gelmek istedi ne yapsın adam yalan söyledi çocuk ateşlendi doktora gideceğiz dedi. Ben dedim buyursunlar gelsinler kim gelirse gelsin ben böyle karşılayacağım dedim, bir yere gidersek de aynı kıyafetle gideceğim dedim. Hiç kimse benim zincirlerimi kırıp atamaz dedim. Ya bundan sonra Hülya senin bir fikrin varsa kabul edeceksin ya da bu şekilde hayat devam olacak. En sonunda dediki lanet olsun ne istiyorsan yap benden bir beklentin olmasın benim alınma da leke sürecek bir şey yapma ne yaparsan yap, bundan sonra yolun açıktır dedi...” (Artvin, Hülya, 42, Anne, Lise Öğrencisi, Çalışıyor)

Hülya'nın etnik-kültürel olarak verili kimliğinin ötesine geçme süreci bu yapıyı bozan yaratıcı tekrarlarla yeniden kimliğini inşa ettiği bir mücadeleye girdiğini göstermektedir. Bu mücadele içerisinde yakınsayan kadın ve mücadeleciler kimliği çok boyutlu olarak, hem çevre mücadelesine hem de kadın platformuna aktif olarak katkı sağlamaktadır. Tekil tecrübelerinden yola çıkarak mücadele içerisinde edindiği çoklu kimliği ile Hülya, bu tecrübelerini diğer kadınlarla da paylaşarak onların bu müslüman-muhafazakâr ve erkek egemen bir kültür altında ezilmemeleri gerektiğine vurgu yapmaktadır. Sonuçta Laclau, Mouffe ve Butler'ın da savunduğu gibi verili olandan kurtulan birey, sosyal ortamda kendisiyle eş değer ama farklı olan öznelerle bir araya gelerek, kolektif bir mücadeleden daha çok sosyal konumunun bir temsilini oluşturur ve sonuçta bu özneler eklemlenerek sınırlanmış olanı aşmaya çalışmaktadırlar böylece farklı mücadelelere evrilen bir süreç içersine girmektedirler.

“Kendimi yetiştirdim, eğittim kurslara gittim, elli tane sertifikam var, ehliyetimi kendim aldım, dosyam burada dükkânda durur. Hâlâ okuyorum liseyi bitirmeme az kaldı. Saat beşten sonra kursa giderim dükkânı eşime bırakırım, gelip oturacaksın dedim ben eğitimime gideceğim dedim. Önceden ben Ahmet Bey'in eşiydim, şimdi Ahmet Bey benim eşim oldu. Bir yere gittiğimde Hülya Hanım'ın eşi Ahmet Bey diyorlar ya! Buralara kolay gelmedim. Ben burda başkalarına da faydalı olmaya çalışıyorum. Maden, HES mücadelelerinin dışında, kadın platformunda 35 tane kız öğrencim var okumaya gelen buraya ailesi anası uzakta, onlara kadın olmayı anlatıyorum bilgilendiriyorum, herkese çocuklarıma da bunu söylüyorum önce mesleğinle evlen sonra da evleneceğin insanla diyorum...” (Artvin, Hülya, 42, Anne, Lise Öğrencisi, Çalışıyor)

Trabzon etnik-kültürel açıdan oldukça kozmopolit ortama sahip bir şehirdir. Trabzon'da yaşayan ve geleneksel Karadeniz kültürü ile yetişen Bahar ise diğer

kadınlardan farklı olarak kendisini herhangi bir etnik kimlik bağlamında ifade etmeyen bir kadın kimliği içerisinde tanımlamaktadır.

“Karadeniz biraz korkutucu gelir uzaktan özellikle Trabzon’da vakit geçirirseniz şaşırırsınız. Medyada Trabzon mesela çok faşist ve aşırı milliyetçi gösterilir, dışardaki insanların ayrıca muhafazakâr oldukları düşünülür, buradaki insanların dışında yaratılan Trabzon çok daha tutucudur. Ama burası çok kozmopolittir mesela benim babam Gürcü asıllıdır Batum’dan göçmüştür, annem Çepni Türküdür, Alevidir. Burada birçok Rum ve Ermeni kökenli birçok arkadaşım da var fakat ben kendimi etnik kimlikler ya da milletler üzerinden tanımlamıyorum benim kimlik olarak benimsediğim tek şey önce insanlık sonra kadınlık başka kimlik ben tanımlamıyorum...” (Trabzon, Bahar, 32, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Görüldüğü gibi Bahar’ın kendisini etnik kimlikler üzerinden tanımlamadığı gibi Trabzon Cazıları da aynı şekilde kolektif kimlik olma noktasında verili olan niteliklerin bir bütünü olmanın dışında, bilinçli olarak çevre ve kadın odaklı düşünmenin ortaya çıkardığı bir hareket olarak tanımlanabilir. Trabzon Cazıları’nın kadın haklarını ve ekolojik hakları savunduğu bu platform postmodern kimlik yaklaşımına göre kendilere göre bir söylem alanı oluşturarak, çoğulculuğu ve farklılığı desteklemektedir. Karadenizdeki etnik-kültürel yapıdan kaynaklı yerleştirilmeye çalışılan kadın stereotipinin dışında da mücadele edilebileceğini dile getiren Cazılardan Bahar, hem kadın kimliği hem feminist kimliği hem de çevreci kimliğinin yakınsaması noktasında nasıl bir mücadele içerisine girdiklerini aktarıyor;

“Biz Cazılar olarak direk sahada bir direnişe katılmış değiliz, biz yaptığımız festivallerde, sunumlarda, panellerde bununla ilgili çalışmalar yapıyoruz. Bu da büyük bir destek çünkü şunu fark ediyoruz herkesin jandarmanın karşısına dikilecek kudreti olmayabilir ya da tarzı değildir. Ama bunu her yerde dillendirebilmek, orada jandarmanın karşısında eli tüfekli marjinal görülen kadını belki de normalleştirilebilmek ve desteği büyütme amaç. Bizler bu eşsiz doğaya vahşi kapitalizmin dalmasından hiç hazzetmiyoruz, bunun içinde bir söz söyleme biçimi bu ve birçok farklı kadın olarak buna burada destek çıkmaya çalışıyor. Bizim gibi kadınlara “Kodespana” denir, çok becerikli ve güçlü kadınlara denir. Ben en küçük Cazıyım 32 yaşındayım ve Cazılarla beraber direnmeyi öğrendim, sabrı öğrendim, hayatta kırk defa düşüp kırk bir defa ayağa kalkabileceğimi, hayatın toz pembe olmadığını ama ne olursa olsun hayatta kalabilmek için mücadele edilebileceğini bana Cazılar öğretti. Çünkü kadın dayanışması çok önemli, biz kadınlar tamam zoruz, tartışıyoruz, birbirimizi yiyoruz ama o festival bittiğinde ağlayarak birbirimize sarılıyoruz. Bunu öğrenmemiz gerekli, yarın bir kızım olursa bunu ona öğretmem aynı şekilde bir oğlum olursa yine ona öğretmem gerekli bu benim için çok önemli...” (Trabzon, Bahar, 32, Bekâr, Üniversite Mezunu, Çalışıyor)

Trabzon’daki bu çoklu etnik yapı içerisinde kendisini ifade edeceği bir alan olarak Cazılar, eko-feminist bir söylem içerisinde bulunarak yerelde yaşayanları etnik kimliği olmayan bir ittifaka davet etmektedir. Bu ittifak farklı bireyleri birbirine bağlayarak Butler’a göre bir yararlanabilirlik alanı oluşturmaktadır. Yararlanabilirlik bu noktada bireyleri özne kategorisinden daha çok birbirine

yakınlaştırmak, kolektif bir siyaset yapmanın önünü açmaktadır. Böylece Butler'a göre bu tarz bir direniş daha sağlam bir direniş olacaktır, çünkü feminist politikalar değişmez ve durağan kimliklerinden vazgeçebildikleri zaman başarıyı yakalayarak daha kapsayıcı olabilirler.

Görüldüğü gibi Doğu Karadeniz, çoklu etnik yapıya sahip olması dolayısıyla etnik-kültürel kimlik kodlarında çok karakterli olduğu bir bölgedir. Etnik-kültürel olarak inşa edilen bu donanımlar aracılığıyla birey, bir kimlik edinmekte ve ister istemez bunu dışa vurmaktadır. Doğu Karadeniz'in şehirlerinde ve kırsalında etnik-kültürel kökeni farketmeden patriyarkaya karşı gelen kadınların çokluğu ve bunların planlı ya da plansız olarak bir araya doğa/çevre odaklı bir bilinçle ve hissiyatla gelmeleri, aynı politik izleğin farklı etnik-kültürel kimlikteki kadınlarda karşılık bulduğu bir ortamı yaratmaktadır. Yalnızca Lazlar, Hemşinliler ya da Türkler kendi içlerinde bir çevre hareketi oluşturmamakta, etnik kimlik ya da siyasi bir görüş etrafında belirleyen bir çevre hareketi odakta olduğundan dolayı katılım zaman zaman birbirine eklemlenerek devam etmektedir. Bu eklemlenme durumu elbette çevre hareketinin daha başarılı ve güçlü olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Fakat her etnik kimlik kendi içinde değerlendirildiğinde aktif olarak ve baskın olarak kadınların hareketi yönlendirdiği ve devam ettiği bir mücadele ortamı mevcut olduğu görülmektedir.

Bu mücadele ortamında çevre mücadelesine katılan kadınların yalnızca kendi mantığıyla hareket etmedikleri, davranışlarında belirleyici olarak etnik-kültürel kodların olumlu ya da olumsuz şekilde rol oynadığı görülmektedir. Çevre mücadelesine katılan, farklı kimliklere sahip olan kadınların kolektif bellekleri tarafından da çoklu bir kimlik belirlenimi içinde olmaları bu kimliklerin çevre mücadelesi boyutunda yakınsama içerisinde olduklarını göstermektedir. Bu yakınsama, etnik-kültürel cemaatsel görelî bir kimliğin performatif şekilde alt-üst edilerek yaratıcı ve yenilikçi tekrarlar aracılığıyla kurulduğu bir toplumsal hareket içerisinde meydana gelmektedir.

SONUÇ

Türkiye’de Doğu Karadeniz Bölgesinde yeni toplumsal hareketler olarak tanımladığımız çevre hareketlerinde kadın aktörlerin postmodern çoklu kimliklerinin çevre mücadelesi boyutunda nasıl yakınsadığını incelediğimiz bu tezde, kadın kimliği bulunduğu sosyal kültürel ortam içerisinde yaşadığı dönüşümlerle incelenmiştir. Araştırmanın genelinde yerel eksenli yeni toplumsal bir hareketin aktörleri olan kadın katılımcıların deneyimlerinden yola çıkılarak, bu kadınların kendilerini hangi kimliksel özelliklerle tanımladıkları göz önünde bulundurularak, çevre hareketine hangi dürtüler ile katıldıklarını ve hayatlarına bu sürecin nasıl bir etkide bulunduğunu ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Çalışmada yer alan teorik tartışmalarda sıklıkla dile getirildiği gibi küreselleşmeyle beraber demokratik, özgürlük ve sivil toplum gibi değerlerin yükselişi ile yaşanan toplumsal dönüşüm, kendisini kültürel ve kimlik yönelimli bir paradigma içerisinde tanımlayarak ifade eden yeni toplumsal hareketleri meydana getirmiştir. Bu bağlamda küresel, ulusal ya da bölgesel, yerel çapta örgütlenen kültürel ve kimlik yönelimli olarak meydana gelen yeni hareketler içerisinde yer alan çevreci hareketlerin, Doğu Karadeniz yerelinde de kendisine yer edindiği rahatlıkla ifade edilebilir.

Tezin kuramsal kısmında da ifade edildiği üzere küreselleşmeyle beraber standartlaşmaya dayanan ulus-devlet kültürünün çok kültürlülük ve heterojenlik talepleri neticesinde olumsuz bir şekilde etkilenecek çözülmeye başlamasıyla yeni kimlik talepleri yükselişe geçmiş böylece bireyin kimliğini yeniden inşa ettiği bir sürece girilmiştir. Dolayısıyla ulus-devletin kimlik konusundaki etkisinin azalmasıyla ve halkların özerklik ve bağımsızlık gibi taleplerde taraf bulmasıyla yeni kimlikler gün yüzüne çıkarak siyasallaşmaktadır. Böylece kamusal alanda görünür olmaya çalışan farklı kültürel talepleri içeren kimliklerin göstermiş olduğu direnç politikaları siyasal alana taşınmaktadır. Küreselleşmenin neden olduğu kimlik krizi ile modernitenin yaşamış olduğu problemler neredeyse tüm dünyayı etkisi almış ve sonuçta modern siyasi yaşamın dönüşümü de buna bağlı olarak kaçınılmaz olmuştur. Postmodern dönemle beraber modern siyasi yaklaşımlar yerini yeni siyasi yaklaşımlara ve toplumsala bırakmış böylece bir açmaza giren modern siyasete çözüm önerileri postmodern bir siyaset anlayışını getirmiştir. Postmodern düşünürler

geliştirdikleri siyasal teorilere göre öncelikle heterojenlik, farklılık ve çoğulculuğa gönderme yapmaktadırlar. Kimlik ve yerelliğin ön plana çıktığı problemlere çözüm önerileri getiren düşünürlerden Laclau ve Mouffe'un önerdiği Radikal Demokrasi modeli de önerilen alternatifler arasındadır.

Liberal demokrasilerin ve Marksizmin sorunlarına sunulan çözümlerden biri olan Radikal Demokrasi Projesi, postmodernite ile paralel bir şekilde yola çıkmaktadır. Postmodernist yığınlığın üstesinden gelmeyi hedefleyen Laclau ve Mouffe, bu projede kendi kendini kontrol etme, kolektif öncelikler ve yeni politik temsil biçimlerinin mümkün olduğu bir sistemi işaret ederek, özgürleşim yolunda ilerlemeyi ve demokrasiyi en radikal boyutlara çıkarabilmeyi amaçlamaktadırlar. Dolayısıyla radikal demokratiklerin desteklediği nokta yeni toplumsal hareketler üzerinden bir siyasettir. Postmodern düşüncesinin getirmiş olduğu kültürel çoğulcu bir anlayışla tekel öznelerin varlığından yola çıkan Laclau ve Mouffe yeni toplumsal hareketler aracılığıyla kendi taleplerini dile getirerek örgütlenen bir anlayışı desteklerler. Bu nedenle günümüze hitap edecek siyasal yaklaşımların mutlaka çoğulculukla uyum içerisinde olan ve farklılıkların tanınmasını temel alan bir anlayış içerisinde olmaları gerektiğinden bahsederler.

Laclau ve Mouffe gibi Radikal Demokrasi savunucusu olan postmodern feminizmin öncülerinden Butler'ın siyaset anlayışı da tekel, çoğul, heterojen olanı, insan tarafından dışlanan her şeyi kabul etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla farklılıkların bir ifadesi olan yeni hakların evrensel ve tekel arasındaki eklemlenmeyi gerçekleştirmesiyle yeni bir demokratik anlayışın doğacağını savunmaktadır. Bu nedenle yeni toplumsal hareketler farklı kimliklerin kamusal alanda yaşaması için savaşmakta ve kimlik vurgusunun önemli bir sorunsal oluşturduğu bir süreç içerisine girmektedir. Kadın, çevre, barış, nükleer karşıtı, eşcinsel, etnik kimlik ve benzeri hareketler etrafında bir araya gelen yeni toplumsal hareketler modern dönemin o bütünleştirici ve tek tipleştirici anlayışına muhalif olarak bir mücadele içerisine girmektedirler. Dolayısıyla tabiiyet ilişkilerini sorgulayarak, yeni toplumsal değerlerle ve kültürel hedeflerle ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler, demokratik unsurların yaşama geçmesini amaçlayan, bireysel özgürlük ve marjinal kimliklerin görünür olduğu bir toplumsal yapıyı oluşturmaya çalışmaktadır. Bu nedenle toplumsal bir kimliğin sabitlenemez olduğunu savunan Laclau, Mouffe ve Butler, kişinin kimliğinin de aynı şekilde sürekli bir değişim içerisinde olduğunu ve kimliğin ucu kapalı bir sürece tabi olmadığını öne sürmektedir. Dolayısıyla postmodern

karakterli çok kimlikli öznelerin siyasi hareketliliği bu öznelerin eklenmesiyle oluşan kolektif bir hareket içerisinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle radikal demokratik siyaset, bireye anti-özcü açıdan yaklaşmaktadır. Çünkü demokratik mücadelede farklı kimliklerin bir araya gelerek hegemonik söyleme karşı bir tavır ortaya koyması gereklidir bu nedenle Radikal Demokrasi projesi anti-özcü bir yaklaşımla demokrasinin yolunun da açılacağını savunmaktadır. Bu noktada Butler da hegemonik-performatif bir siyaseti Radikal Demokrasi bağlamında düşünerek normları alt-üst eden ve yenilikçi tekrarlar aracılığıyla ortaya çıkaracak queer siyaseti ile yeni bir demokrasi anlayışının yaratılacağını belirtir. Dolayısıyla hem queer siyaset hem de Radikal Demokrasi Projesi toplumsal bir çeşitliliğin varlığı için özcü kimliklerin yapı çözümüne uğratılması gerektiğini savunur. Sonuçta queer siyaset ve Radikal Demokrasi, feminist söylemin amaçlarını gerçekleştirebilmek için kadınların kendilerini homojen bir kimlik içerisinde görmemeleri gerektiğini söylemektedir. Çünkü bir bütünleşmenin sağlanabilmesi ve siyasal bir hareketin gerçekleşebilmesi özcü kimliklerin alt-üst edilmesiyle oluşacak ortak bir eylemliliğe bağlıdır. Bu eylemlilikte öznenin çoklu ve çelişkili olan kimliği olumsal, kararsız, geçici çözümleri barındırır ve bu nedenle homojen bir bütünlük söz konusu değildir. Sosyal çatışma ortamında her bir öznenin oluşum süreci ve bu öznelerin kendilerine eşdeğer olan diğer öznelerle beraber hareket içerisinde olması kolektiviteden daha çok içinde yaşadığı sosyal konumun bir temsilidir de aynı zamanda. Burada önemli olan farklı formasyonların inşa ettiği özne pozisyonları arasında kurulan çoğulluktur. Bu çoğulluk içerisindeki performatif olarak kurulan çok kimlikli özneler düğüm noktaları aracılığıyla kısmen sabitleştirilen bir kimlik noktasında yakınsamaktadır ve bu nedenle sürekli, kazanılmış ve sabit bir kimlik söz konusu değildir. Bireyin içinde barındırdığı birden fazla şekilde kodlanan kimlikler ne kadar dağınık, paramparça olursa olsun bu kimlikler tüm farklılıklarını, çeşitliklerini koruyarak ve birbirinin önüne de geçmeyecek bir şekilde yakınsayabilirler. Tezimizde ulaştığımız bulgular bağlamında önerdiğimiz bir kavram olarak yakınsamış kimlikler Laclau ve Mouffe'un öne sürdüğü üzere kolektif-ilişkiselci kimliklere ve aynı zamanda Butler'ın performatif özne ve onun dönüşümsel kimliğine atıfta bulunmaktadır. Çünkü buradaki kolektif-ilişkiselcilik ve performatiflik kavramı bizim yakınsamış kimlikleri tanımlarken eylem içinde kimlik edinme olgusunu karşılamaktadır.

Bu tez kapsamında çok kimlikli olma boyutunun vardığı bu ilişkilendirme içerisinde ele aldığımız yakınsamış kimlikler, bireyin içerisinde yaşadığı farklı

kimliklerin, aynı doğrultuda bir hedefe doğru bir araya gelmesi ya da rastlantısal olarak bir araya gelmesi durumunu ifade etmektedir. Buradaki bir araya gelmeden kasıt yalnızca bir birleşme, bütünleşme değil, çoklu kimliklerin “eylemselliğinin” ve/veya ürettikleri deneyimin aynı doğrultuda olması anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla bir araya gelme durumu ya da yakınsamanın yönü değişebilir, farklı noktalarda da bütünleşme gösterebilir. Sonuçta yakınsamış kimlikler, öznenin çoklu kimliğinin sonsuz bir birleşim olasılığı üzerine kurulu olarak farklı deneyim süreçlerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Butler, Laclau ve Mouffe’un savunduğu gibi postmodern karakterli çok kimlikli öznenin kendini inşa etmesi performatif deneyimlerle mümkün olmaktadır ve bu üretim sonucunda özne, farklı kimlik kodları ile farklı noktalarda yakınsayarak toplumsal bir hareketin yönünü belirleyerek hegemonik olanı meydana getirecek olandır.

Radikal demokrasi ve queer siyaset çerçevesinde ele aldığımız bu tezde, yakınsamış kimlikler noktasında değerlendirdiğimiz Doğu Karadeniz yerelinde yaşayan kadın katılımcıların çevre mücadelesi noktasındaki hikâyeleri tematik söylem analizi yöntemiyle irdelenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bu değerlenmeyi yaparken Doğu Karadeniz yerelinde yaşayan kadınların sosyo-demografik durumları göz önünde bulundurularak, ağırlıklı olarak üç ana aks üzerinden çevre mücadelesine eklemlendiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda kadının çok parçalı bir özne olarak kodlanışından hareketle bu çoklu kodlanışın kadın-doğa, kültürel kimlik, etnik kimlik noktasında çevre mücadelecisi kimliğinin yakınsadığı görülmektedir. Çevre mücadelesine katılan kadınların söylem analizi ile hikâyelerini değerlendirdiğimizde farklı feminist tavırlar sergilediği ya da geleneksel rollerini performatif bir şekilde yeniden ürettikleri görülmektedir.

Farklı kimlik kodları ile çevre mücadelesine katılan kadınlar ağırlıklı olarak geleneksel söylemde kurulmuş olan kadın-doğa özdeşliği ve kadın-doğa tahakkümünden yola çıkarak kurdukları kadın kimliği ve anne kimliğinin yakınsamasıyla mücadele içerisine girmektedirler. Aynı zamanda çevre hareketinin içerisinde bulunan kadınlar, erkek egemen zihniyeti yenmenin bir yolu olarak da bu mücadele içerisine girmektedirler çünkü, kadınlar çevreye zarar veren yatırımların yine erkek egemen, kapitalist söylem tarafından kaynaklandığını düşünmektedirler. Dolayısıyla kadın-doğa arasında kurdukları ontolojinin inşa ettiği kadın kimliği ile mücadele içerisine giren kadınlar erkekleri bu sürecin dışında tutmaktadırlar. Çünkü çevre mücadelesinin bir kadın hareketini olduğunu düşünerek kadın merkezci bir

özcülüğe gönderme yaparak hem kapitalist hem de erkek egemen zihniyeti yenmenin bu mücadele üzerinden gerçekleşeceğine inanmaktadırlar. Bu durum kadınların ekofeminist bir bağlam içerisinde toplumsal hareketi inşa ettikleri gerçeğini göstermektedir. Diğer taraftan doğa-kadın ilişkiselliğinden beslenerek fakat eril egemen söylemin inşa ettiği kadın kimliğini Butler'ın performatifliği çerçevesinde yaratıcı-yenilikçi tekrarlar aracılığıyla yine sisteme karşı kullanan kadın kimliği çevreci mücadeleciler kimliği ile yakınsayan kadınlarda mevcuttur. Bu kadınlar ekofeminist bir perspektiften mücadeleye bakmayarak, insan-çevre odaklı düşünen ya da verili olan normları alt-üst eden performatiflikle bir kimlik inşa ederek çevre mücadelesine girmektedirler. Sonuçta burada önemli olan doğa-kadın, kadın-erkek gibi ikiliklerin sınırlarını olumlu ya da olumsuz bir şekilde istikrarsızlaştırmaya çalışmaktır böylece ekofeminizm de queer bir perspektif kazanacaktır. Çünkü queer teori kadının, doğanın ve hayvanın ikincileştirilerek doğallaştırıldığını ve aşağılandığını söylerken doğal olmayı işaret ederek karmaşıklştırır, ekofeminizm de batı kültüründe tahakküm altına alınanın doğallaştırıldığını belirterek olumlar. Bu nedenle ekofeminizmin doğallık meselesi ve ikici zihniyeti queer bir teori ile buluşarak çözülmektedir. Böylece çevre mücadelesinde yakınsayan kimliklerin bir aradalığı, özgürleşme ve demokratik bir siyaset için ikili hiyerarşileri ve özneleri sorunsallaştırma hâlini alacaktır. Dolayısıyla çevre mücadelesi boyutunda yakınsayan performatif olan ya da olmayan, doğa-kadın arasındaki ontolojinin kurmuş olduğu kimliğin ve anne kimliğinin varlığını sadece reddetmek, dışlamak ya da olduğu gibi kullanmak değil, bunu aynı zamanda araçsallaştırarak kullanmak queer bir ekofeminizmin oluşmasında önemli olmaktadır.

Doğu Karadeniz'de ortak bir tarihsellikten, geleneklerden, değerlerden biçimlenen kültürel doku oldukça eklektik ve farklı boyutlarda karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde Doğu Karadeniz yerinde sosyal ve kültürel bir olgu olarak ele alınan cinsiyet kültürü, hem birey hem de toplumsal ilişkiler bazında çok farklı karakterlerde ortaya çıkarak toplumsalın yönünü ve kadın-erkek arasındaki hiyerarşiyi de belirlemektedir. Çevre mücadelesine giren kadın öncelikle cinsiyetlenmiş olan bu kültüre bağlı verili kimliğini performatif bir şekilde yeniden inşa ederek ve cinsiyetlenmiş kültürel kavramları kendi değerlerinden kopartarak bir söylem içerisinde birey olmayı başarmaktadır. Buradaki performatiflik her kadında farklı seyrederek çok parçalı bir öznenin kendisini kurduğu bir sürece doğru evrilerek çevre mücadeleciler kimliği ile bir yakınsamanın gerçekleştiği ortamı

meydana getirmektedir. Doğu Karadeniz’de kültürel anlamda kadın kimliği erkeksi değerler üzerinden temellenerek inşa edilmiştir ve çevre mücadelesine katılan kadınların çoğu bu erkeksi değerler üzerinden heteroseksist matriksi alt-üst etmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla kadınlar, verili kültürü performatif bir şekilde alt-üst ederek ya da verili olan bu kültürel kodlar üzerinden yenilikçi bir söylem geliştirerek farklı kültürel kimlik kodları ile çevre mücadelesine eklenmektedirler. Verili kültürel kimlik algısının burada alt-üst edilişi ya da olduğu gibi sisteme karşın yenilikçi bir şekilde kullanılışı, hem Radikal Demokratik hem de queer bir siyasetin öne sürdüğü gibi verili anlayışın dışlayıcı bir yönünü meydana çıkararak daha özgürleştirici ve demokratik bir ortamı oluşturmaktadır. Doğu Karadeniz’de kültürel kimlik algısının oluşmasında yalnızca cinsiyetlenmiş bir kültür rol oynamaz bununla beraber toplumsal alana yerleşen coğrafik bir kültürün şekillendirdiği kültürel kimlik algısı da söz konusudur. Coğrafyanın, tarihin, iklimin ve göçün şekillendirdiği kültür, yerelde yaşayan insanların yaşamsal faaliyetlerine, hayat görüşlerine ve kimliklerine dair büyük bir etkiye bulunmaktadır. Bu etkenlerden çerçevesinde kurulan kadın kimlikleri temelde ataerkil bir sistemin mevcudiyeti ile bir hesaplaşma içerisinde girmektedir. Bu hesaplaşma toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yaşandığı farklı toplumsal süreçlere de sirayet etmektedir. Bu etkenler karşısında kadının edinmiş olduğu kimliği de kültürel yönde bir gelişme göstererek kurulmuş ve sonuçta bu kültürel kimlikler belirleyici bir düğüm noktasında yakınsayarak çevre mücadelesini meydana getirmektedir. Aynı bölgede yaşamalarına rağmen farklı toplumsal kodlarla farklı kültürel kimlikliğe sahip olan parçalı, esnek, eklektik bir kimlik içerisinde farklı söylemlerde bulunan kadın öznelerin çevre ve feminist mücadelelerin oluşturduğu düğüm noktaları ile yakınsayan kimliklerinin bir aradalığı hegemonik söyleme karşı bir tavır içerisinde olduklarını göstermektedir.

Birden fazla etnik kimliği içerisinde barındırın Doğu Karadeniz coğrafyasının etnik yapısı oldukça eskiye dayanmaktadır. Bugüne kadar uzanan bu etnik kültürel yapı yerelde yaşayan bireylerin hayatlarını yönlendirirken aynı zamanda bireylerin düşünce ve davranışlarında da belirleyici olmaktadır. Etnik grupların cinsel, sınıfsal, siyasi ve diğer tahakküm biçimlerini içeren tabakalaşmalar ve kategoriler şeklinde ayrılması etnik gruplar arasında biz ve öteki algısını yaratmaktadır. Dolayısıyla “biz” in kurgulanması, “ötekinin” algısına göre şekillenmektedir. Etnik sınırları belirleyen özellikler üzerinden kurulan toplumsal yaşam, kimliklerin biçimlenişinde önemli bir rol oynamaktadır. Çevre mücadelesine katılan, kendisini belli bir etnik gruba ait

olarak tanımlayan kadınlar, bazen etnik-kültürel kimliklerini performatif bir şekilde yeniden kurarak bazen de verili olan kimliğini yenilikçi bir söylemde kurgulayarak çevreci mücadeleci kimliklerinin yakınsadığı bir süreç içerisinde bulunmaktadır. Etnik-kültürel kimliğini olumlu anlamda mücadeleye entegre eden kadınlar kadar bunu olumsuz bir şekilde algılayarak tersine çevirmeye çalışan kadınlarda mevcuttur. Etnik kimliğin farklı performatif deneyimlerle yakınsadığı çevre mücadelesinde kadınların kimliğinin oldukça geçişken ve kararsız olduğu görülmektedir çünkü etnik kimliğini performatif deneyimlerle kuran kadın aynı zamanda kadın kimliğini ve mücadeleci kimliğini de bu noktada inşa etmektedir. Sonuçta çevre mücadelesi noktasında kadınların etnik-kültürel kimliklerinin değişken bir zemin üzerine kurulu, sürekli bir inşa halinde oldukları görülmektedir. Bu mücadele ortamında kadınlar her ne kadar etnik kodları performatiflik içerisinde ya da yenilikçi bir şekilde kurmaya çalışsada, yalnızca kendi bilinçleriyle hareket etmedikleri, davranışlarında ve düşüncelerinde belirleyici olarak yine etnik-kültürel kodların olumlu ya da olumsuz bir şekilde bu sürece etki ettiği görülmektedir. Sonuçta farklı etnik-kültürel kodlarla çevrelenen kadınlar tekil deneyimleriyle ve tekil söylemleriyle girmiş oldukları çevre mücadelesi boyutunda çoklu kimliklerinin yakınması ile kolektif bir siyaset yapmanın önünü açmaktadırlar.

Doğu Karadeniz’de çoklu kimliklerinin bir yaratım süreci içerisinde çevre mücadeci kimliği ile yakınsaması ile toplumsal hareketi meydana getiren kadınlar, yalnızca bir cinsin çoğulluğunu içermeyen, aynı cinsin çoğulluğunu içeren kolektif bir mücadeleyi oluşturmaktadırlar. Bu mücadele elbette içinde sadece kadınların yer aldığı mücadele değildir ve tek başına da bir kadın hakları mücadelesi olarak da okunmamalıdır. Zaten meseleyi bir “postmodern yeni toplumsal hareket” yapan da hareketin bu özcü olmama hâlidir. Ancak buradaki çevreci mücadele içindeki kadınların etkinliği ve hikâyesi erkeklerinkine nazaran öne çıkmaktadır. Biz de bu öncelliğe çalışmamızın analiz bölümünde ışık tutmaya gayret ettik. Farklı kimlikteki kadınların farklı söylemlerinin bir aradalığı üzerinden yürütülen mücadele Doğu Karadeniz’deki kadınların homojen bir kimlikte birleşmediğini göstererek tekilliklerin meşruluğunu savunan bir anlayışı meydana getirmektedir. Dolayısıyla hareketin meydana geldiği nokta düğüm noktalarına bağlı olarak kurulan yakınsamış kimliklerin inşa ettiği bir kolektiflikten kaynaklanmaktadır. Bu düğüm noktası doğa-çevre üzerinden geçici olarak inşa edilen ve sabitlenen kısmi saplanmalar üzerine kurulmaktadır. Elbete Radikal Demokrasi Projesi ve queer siyasetin desteklediği şey

de buna denk düşmektedir. Doğu Karadeniz çevre mücadelesi, sürekli ve kazanılmış bir kimlik etrafında seyretmeyen, ortak özden vazgeçildiği süreçte ya da bu özün sisteme karşın kullanıldığı zaman düğüm noktaları sayesinde gün yüzüne çıkan kısmen, geçici olarak sabitleştirilen kimliklerin bir aradalığı üzerinden gerçekleştirilen yeni toplumsal bir harekettir ve karşı-hegemonik eklektik özne üzerine kurulu politik bir alanı ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere postmodern kadın kimliğinin çoklu kodlanmasından hareketle çevre mücadelesi boyutunda çoklu kimliklerin hangi noktalarda yakınsayarak toplumsal bir hareketi nasıl inşa ettiğini ele aldığımız bu tezde HES, maden ve Yeşil Yol projelerine karşı çevre mücadelesine katılan kadınların deneyimleriyle sınırlıdır. Elbette bu çalışma kapsamı itibariyle tüm yeni toplumsal hareketlerin postmodern yapısına dair genelleştirici bir saptama yapma iddiasında değildir, zira çalışmamız örnekleme itibariyle özgün bir sahayı ve deneyimi mercek altına almıştır. Ancak bu çalışmanın sunduğu özgün kavramsal önermelerin ve kullanılan yöntemlerin yeni sahalarda farklı özgün destekleyici ya da sorgulayıcı araştırmalarda kullanılması mümkündür ve yararlı da olacaktır. Ele aldığı özgün saha ve anlamladirmaya çalıştığı deneyim göz önüne alındığında hâlihazırda postmodernlik ve toplumsal hareketleri anlama noktasında ülkemizde çok sınırlı sayıda olan etnografik araştırma literatürüne bu tezin kayda değer bir katkı vereceğini inanıyoruz. Aynı zamanda bu çalışma kapsamında özgün bir kavram olarak önerdiğimiz “yakınsamış kimlikler”in de alanda yapılacak araştırmalarda yeni bir yönelim yaratabileceğini umuyoruz.

KAYNAKLAR

- AKAY, A. (2002). Postmodern Görüntü. Bağlam Yayınları, 2. Basım, İstanbul.
- AKYÜZ, J. (2008). Göç Yollarında; Kafkaslardan Anadolu'ya Göç Hareketleri. Bilig Summer / 2008 Number 46: 37-56, Ahmet Yesevi University Board of Trustees.
- ALTUNTAŞ, N. (2012). Türkiye'de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar: Post-feminist Çağda Türkiye'de Farklı Kadın Konumları, Orion Kitabevi, Ankara.
- ANDERSON, P. (2005). Postmodernitenin Kökenleri, Gen, E. (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.
- APPIGNANESI, R. ve GARRATT, C. (1998). Postmodernizm: Yeni Başlayanlar İçin. Milliyet Yayınları, İstanbul."
- ARAT, N. (2010). Feminizm'in ABC'si. Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- ATALAY, İ. ve MORTAN, K. (1997). Türkiye Bölgesel Coğrafyası. İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- AUSTIN, J. L. (2009). Söylemek ve Yapmak. R. Levent Aysever (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul.
- BAKAN, S. ve TUNCEL, G. (2012). Küreselleşmenin Ulus Devlet Üzerindeki Etkisi. Birey ve Toplum Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 3 ss. 51-65.
- BAKHTİN, M. (2014). Karnavaldan Romana, Cem Soydemir (Çev.), Ayrıntı Yayınları.
- BALIKÇI, G. (1977). Rize, Pazar, Akbucak, Ortayol ve Uğrak Köylerinin Etnik Yapıları. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- BATI, U. (2010). Liberal Demokrasinin Dönüşümü ya da Postmarksist Teorinin Zafiyeti: Radikal Demokrasi Projesinin Eleştirisi, Sayı: 22, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası Kırgız- Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Celalabat- Kırgızistan.
- BAUDRİLLARD, J. (2004). Simülakrlar ve Simülasyon. Oğuz Adanır (Çev.), Doğu Batı Yayınları.
- BAUMAN, Z. (1996). Yasa koyucular ve Yorumcuları. K. Atakay (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul.

- BAUMAN, Z. (2006). Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları. A. Yılmaz (Çev.), ıyırıtı Yayınları, İstanbul.
- BELL, D. (1976). The Cultural Contradictions of Capitalism. New York: Basic Book.
- BERKTAY, F. (2003). Tarihin Cinsiyeti. Metis Yayınları, İstanbul.
- BERKTAY, F. (2004). Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye. Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları, no: 7.
- BERKTAY, F. (2006). Tarihin Cinsiyeti. Metis Yayınları, İstanbul
- BERKTAY, F. (2011). Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları. Prof.Dr. Yıldız Ecevit, Yrd. Doç. Dr. Nadide Karkıner (ED.), 1.Ünite, ss. 2-23, Anadolu Üniversitesi Yayını, No. 2312, Açıköğretim Fakültesi Yayını, No. 1309, Eskişehir.
- BERNSTEİN, M. (2002). The Contradictions of Gay Ethnicity: Forging Identity in Vermont. (Ed.Meyer, D.S.; Whittier, N.; Robnet, B.) Social Movements; Identity, Culture and The State. Oxford University Press. 85-104. Yeni Toplumsal Hareketler. Prof.Dr. Bilhan Kartal, Prof. Dr. Belkıs Kümbetoğlu (Editör), (4. Ünite), Yrd. Doç.Dr. Filiz Göktuna Yaylacı (Yazar), T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, No. 2345, Açıköğretim Fakültesi No. 1342, Eskişehir, ss. 84-101.
- BİLGİN, M. (2002). Doğu Karadeniz Tarih Kültür İnsan. Serander Yayınları, Trabzon.
- BİLGİN, N. (1994). Sosyal Bilimlerin Kavşığında Kimlik Sorunu. Ege Yayıncılık, İzmir.
- BİLGİN, N. (1999). Kollektif Kimlik. Sistem Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.
- BOİVERT, Y. (1996). Le Monde Postmodern: Analyse du Discours sur la Postmodernité. L'Harmattan: Logiques Sociales, Paris, pp. 54. Moderniteden Postmoderniteye Geçiş Sürecinde Günümüz Televizyonunun Dönüşümü: Programcılık Yaklaşımlarının Betimleyici Bir Değerlendirmesi. Mustara Emre Köksalan (2007). Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü- İletişim Bilimleri Anabilim Dalı- Radyo-Tv Bilim Dalı, İstanbul, ss. 173.

- BORDO, S. (1990). Feminism, Postmodernism and Gender-scepticism. In L. J. Nicholson (ed.) *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge.
- BOTTOMORE, T. (1987). *Siyaset Sosyolojisi*. Erol Mutlu (Çev.), Teori Yayınları, Ankara.
- BRYSON, V. (1999). *Feminist Debates: Issues of Theory And Political Practice*. London: Macmillon, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç*. Ecevit Yıldız, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, Anadolu Üniversitesi Yayını, ss. 2-30, Eskişehir.
- BUECHLER, S.M. (2004). *The Strange Career of Strain and Breakdown Theories of Collective Action*. Snow, D.A.; Soule, S.A.; Kriesi, H. (Ed.). *The Blackwell Companion to Social Movements*. Malden: Blackwell Publishing. Yeni Toplumsal Hareketler. Bilhan Kartal, B. ve Kümbetoğlu, B.(Ed.), (2.Ünite), Yaylacı, F. G. (Yazar), T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, No. 2345, Açıköğretim Fakültesi No. 1342, Eskişehir, ss. 32-58.
- BURKE, P. (2008). *Kültür Tarihi*. Mete Tunçay (Çev), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- BUTLER, J. (2004). *Undoing Gender*. New York, Londra: Routledge. Alev Özkazanç (2013). *Butler'ın Feminizmi: Siyasi Bir Okuma İçin Kılavuz*. Mülkiye Dergisi, 37(4), ss. 118-138.
- BUTLER, J. (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı*. Fatma Tütüncü (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BUTLER, J., LACLAU, M., ZİZEK, S. (2005a). *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik*. Ahmet Fethi Yıldırım (Çev.), Bahadır Vural (Ed.), Bil Yayın, İstanbul.
- BUTLER, J. (2005b). *Kırılğan Hayat*. Başak Ertür (Çev.), Metis Yayıncılık.
- BUTLER, J. (2008). *Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu*. içinde: J. Butler, S. Benhabib, N. Fraser, D. Cornell (2014). *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi*. F. E. Sezer (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul, ss. 44-67.
- BUTLER, J., BENHABİB, S., CORNELL D. ve FRASER, N. (2008a). *Çatışan Feminizmler- Felsefi Fikir Alışverişi*, Feride Evren Sezer (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- BUTLER, J. (2010). *Queer Yoldaşlığı*. (19-28), *Homofobi Kimin Meselesi?*. *Anti-Homofobi Kitabı 2* içinde, Elçin Yılmaz (Çev.), Kaos GL, Ankara.

- BUTLER, J. (2011). Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler (Bela Bedenler). Cogito Dergisi, Sayı. 65-66, ss. 52-86.
- BUTLER, J. (2014). Bela Bedenler. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay (Çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- BUTLER, J. (2014). Cinsiyet Belası. Başak Ertür (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul.
- ÇAHA, Ö. (1994). Feminizm ve Sivil Toplum. Birikim Dergisi, Sayı. 59, ss.79-87.
- CALLINICOS, A. (2001). Postmodernizme Hayır. Pala, Ş. (Çev.), Ayraç Yayınları.
- CASTELLS, M. (2006). Enformasyon Çağı II: Ekonomi, Toplum ve Kültür- Kimliğin Gücü. E. Kılıç (Çev.), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ÇAYIR, K. (1999). Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler, Yeni Sosyal Hareketler. Kenan Çayır (ED.), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- ÇETİNKAYA, Y. D. (2015). Yeni Toplumsal Hareketler- Tarih, Teori ve Deneyim. İletişim Yayınları, 3. Basım.
- ÇOBAN, B. (2009). Yeni Toplumsal Hareketler-Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet. Barış Çoban (Haz.), Kalkedon Yayınları.
- ÇOBAN, S., (2009a). Yeni Toplumsal Hareketler-Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet. içinde Yeni Toplumsal Hareketler ve İktidar Sorunu. Barış Çoban (Haz.), Kalkedon Yayınları, ss.175-190.
- COHEN, J. (1999). Strateji ya da Kimlikler: Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler, içinde Yeni Sosyal Hareketler- Teorik Açılımlar, Kenan Çayır (Haz.), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- COŞKUN, M. K. (2006). Süreklilik ve Kopuş Teorileri Bağlamında Türkiye'de Eski ve Yeni Toplumsal Hareketler. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt:61, sayı:1, ss. 67-102.
- CROSSLEY, N. (2002). Making Sense of Social Movements. Philadelphia: Open University Press. Yeni Toplumsal Hareketler. Prof.Dr. Bilhan Kartal, Prof. Dr. Belkıs Kümbetoğlu (Ed.), (2. Ünite), Yrd.Doç.Dr. Filiz Göktuna Yaylacı (Yazar), T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, No. 2345, Açıköğretim Fakültesi No. 1342, Eskişehir, ss. 32-58.
- DEMİR, M. (2013). Çevre Olarak Konumlandırılmış Kadını ve Doğayı Birlikte Düşünmek: Ekofeminizm. Doğu Batı, Toplumsal Cinsiyet, Sayı: 63, ss. 11-45.

- DEMİR, Ö. ve Acar, M. (2002). Sosyal Bilimler Sözlüğü. Vadi Yayınları, Ankara.
- DEMİR, Z. (2014). Modern ve Postmodern Feminizm. Sentez Yayınları, 2. Baskı, Bursa.
- DOĞAN, C. (2008). Yeni Sosyal Hareketler Ekseninde Feminizme Bakış. Sosyoloji Notları Dergisi, Sayı. 4-5, Ankara, ss. 29-36.
- DONOVAN, J. (2015). Feminist Teori. Meltem Ağduk Gevrek, Aksu Bora, Fevziye Sayılan (Çev.), İletişim Yayıncılık.
- DURUDOĞAN, H. (2009). Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın, Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar, Zeynep Direk (Der.), YKY, İstanbul.
- DURUDOĞAN, H. (2013). Judith Butler ve Queer Yoldaşlığı. (<http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/122551-judith-butler-ve-queer-yoldasligi>)
- EAGLETON, T. (1999). Postmodernizmin Yanılsamaları. Küçük, M. (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- ECEVİT, Y. (2011). Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç. Y. Ecevit ve N. Karkıner (Ed.), Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi, Anadolu Üniversitesi Yayını, ss. 2-30, Eskişehir.
- FEATHERSTONE, M. (1996). Postmodernizm ve Tüketim Kültürü, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- FİNLEY, M. L. (1967). Utopianism Ancient Modern. The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse, Boston. Yeni Toplumsal Hareketler-Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet. Yeni Toplumsal Hareketler, Sınıf mücadelesi ve Ütopya. Barış Çoban (2009), Kalkedon Yayınları, ss. 9-42.
- FOSTER, V. E. B. (1992). The Construction of a Postmodernist Feminist Theory for Carribean Social Science Research. Social and Economic Studies, 41(2), ss.143. Modern ve Postmodern Feminizm içinde, Z. Demir (2014), Sentez Yayınları, 2. Baskı, Bursa, ss.116.
- FOUCAULT, M. (1992). Hapishanenin Doğuşu. Kılıçbay, M. A. (Çev.), İmge Kitabevi, İstanbul.
- FOUCAULT, M. (2000). Özne ve İktidar. Ergüden ve O. Akınhay (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, M. (2000a). Seçme Yazılar 4. Işık Ergüden (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- FOUCAULT, M. (2011). Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2. Ergüden, I. ve Akınbay, O. (Çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- FRASER, N. ve Nicholson L. (2000). Felsefesiz Toplumsal Eleştiri; Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaştırma. Mehmet Küçük (Der.), (2011). Modernite Versus Postmodernite. Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, ss. 475-505.
- FUNK, R.(2006). BenveBiz: Postmodern İnsanın Psikanalizi, Çağlar Tanyeri (Çev.), YKY, İstanbul.
- GIDDENS, A. (2000). Sosyoloji. Bayar, I. (Çev.), Ayraç Yayınları, Ankara.
- GIDDENS, A. (2014). Modernliğin Sonuçları. Kuşdil, E. (Çev), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- GÖLE, N. (2000). Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak, İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Nilüfer Göle (Ed.), Metis Yayınları, İstanbul.
- GORDON, M. (1999). Sosyoloji Sözlüğü, Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, (Çev.) Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- GRANT, I. H. (2006). Postmodernizm ve Bilim ve Teknoloji. Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü, Sim, S. (Ed.), Erkan, M. ve Utku, A. (Çev.), Ebabel Yayınları, Ankara
- GÜRİZ, A. (2011). Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk. Phoenix Yayınevi, Ankara.
- HARVEY, D. (1997). Postmodernliğin Durumu.Sungur Savran (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul.
- İNCEOĞLU, İ. (2012). Küresel Kadın Hareketleri ve Alternatif Küreselleşme Söylemlerine Feminist Müdahaleler. Fe Dergi 4, Sayı: 1, ss. 112-126.
- İNSAL, A. (1996). Tikelci Evrensellik Mümkün mü?, içinde, Ernesto Laclau, Evrensellik, Kimlik Özgürleşme, Ertuğrul Başer (Çev.), Birikim Yayınları, İstanbul.
- IRIGARAY, L. (1980) .When our lips speak together. Women; Sex and Sexuality Part- II. 6(1), ss.69-79, 8284 Vakası: Ekşi Sözlük'te Cinsiyetçi Kamusallığın Yeniden Üretilmesi. Gülten Aslantürk ve Hasan Turgut (2015), İlef Dergisi, 2(1), ss. 45-76.

- IRIGARAY, L. (2006). Ben Sen Biz-Farklılık Kültürüne Doğru. Sabri Büyükdüvenci ve Nilgün Tural (Çev.), İmge Kitabevi, Ankara.
- JAMESON, F. (1983). Postmodernizm and Consumer Society. İn Hal Foster (ED.), The Anti Aesthetic, pp. 111-125. Postmodern Teori. Kellner, D. ve Best, S. (2011). Mehmet Küçük (Çev.), Ayrıntı Yayınları. ss. 226.
- JEANNIERE, A. (1993). Modernite nedir?. Birikim, Sayı: 52, ss.13-25.
- JOHNSTON, H., GUSFIELD, J. R., LARANA, E., (1994). New social Movements: from Ideology to Identity. Temple University Press. Philadelphia. Yeni Toplumsal Hareketler. Prof.Dr. Bilhan Kartal, Prof. Dr. Belkıs Kümbetoğlu (Editör), (4. Ünite), Yrd. Doç. Dr. Filiz Göktuna Yaylacı (Yazar), T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, No. 2345, Açıköğretim Fakültesi No. 1342, Eskişehir, ss. 84-101.
- JOHNSTONE, H. LARANA, E. ve GUSFIELD, J.R. (1999). Kimlikler, Şikayetler ve Yeni Sosyal Hareketler, Yeni Sosyal Hareketler, Çayır (Ed.), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- KAÇAR, B. Z. (2010). Çepnilerde Din ve Sosyal- Kültürel Hayat (Giresun Örneği). Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KANATLI, M. (2014). Chantal Mouffe'un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme. Tesam Akademi Dergisi - Turkish Journal of TESAM Academy (2), NO. 115-135, ss.2148 – 2462.
- KARADUMAN, S. (2007). Medyatik Gerçeklikte Kimlik Temsilleri: Televizyon Haberlerinin Aktörleri Üzerine Düşünceler. Selçuk İletişim Dergisi, Cilt:4, Sayı:4.
- KARADUMAN, S. (2010). Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü. Journal of Yasar University, 17 (5), ss.2886-2899.
- KELLNER, D. (2001). Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası, Gülcan Seçkin (Çev.), Doğu Batı, Sayı:15.
- KELLNER, D. ve Best, S. (2011). Postmodern Teori. Küçük, M. (Çev.), Ayrıntı Yayınları.
- KENDALL, D. (2008). Sociology in Our Times: The Essentials. Yeni Toplumsal Hareketler. Kartal, B. ve Kümbetoğlu, B. (Ed.), (2. Ünite), Yaylacı, G, F.

(Yazar), T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, No. 2345, Açıköğretim Fakültesi No. 1342, Eskişehir, ss. 32-58.

KIRZIOĞLU, F. (1994). Karadeniz Bölgesindeki Türk Boylarından Lazlar ve Hemşinliler'in Tarihçesi. 7. Türk Tarih Kongresi, Cilt:1, ss. 420-445.

KIZILGEÇİT, M. (2016) İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 4 (Nisan Özel), ss. 1143-1163.

KRISTEVA, J. (2011). Gerçek Özgürlük Başlangıç Yapmaktır. Hülya Durudoğan ile Söyleşi, Cogito Dergisi, Sayı: 65-66.

KÜÇÜK, M. (2011). Modernite Versus Postmodernite. Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

KÜYEL, M. (1977). Klasik Skolastik Modern, Klasik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür (Birinci Sempozyum Bildirileri). Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

LACLAU, E. ve MOUFFE, C. (2008). Hegemonya ve Sosyalist Strateji Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru. Ahmet Kardam (Çev.), İletişim Yayınları.

LACLAU, E. (2013). Popülist Akıl Üzerine. Nur Betül Çelik (Çev.), Epos Yayınları.

LACLAU, E. (2015). Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme. Ertuğrul Başer (Çev.), Birikim Yayınları, İstanbul.

LELANDAIS, G. E. (2009). Sosyal Hareketler Teorileri ve Küreselleşme, Küreselleşme, Direniş, Ütopya, Yeni Toplumsal Hareketler, Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet. Barış Çoban (Der.), Kalkedon Yayınları, İstanbul.

LYNNE, S. (1990). Gelecek kadın mı?. S. Öncü (Çev.), Alfa Yayınları, İstanbul.

LYOTARD, J. F. (2013). Postmodern Durum. İsmet Birkan (Çev.), Bilgesu Yayıncılık, Ankara.

MELUCCI, A. (1996). Challenging Codes: Collection and Action in the Information Age. Cambridge University Press, Cambridge, Aktaran: Özen, Hayriye (2015), Meydan Hareketleri ve Eski ve Yeni Toplumsal Hareketler, Mülkiye Dergisi, 39 (2), ss.11-40.

MORLEY, D. ve ROBİNS, K. (2011). Kimlik Mekanları-Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar. Emrehan Zeybekoğlu (Çev.), Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, İstanbul.

- MOUFFE, C. (1989). Radikal Demokrasi Modern mi, Postmodern mi? içinde Modernite versus Postmodernite. Mehmet Küçük (Der.) (2011), Say Yayınları, İstanbul, ss.331-352.
- MOUFFE, C. (2015). Siyasal Üzerine, Mehmet Ratip (Çev), İletişim Yayınları, İstanbul.
- MOUFFE, C. (2015a). Dünyayı Politik Düşünmek-Agonistik Siyaset, Murat Bozluolcay (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.
- MUTMAN, M. ve Yeğenoğlu, M. (1992). Sosyal Bilimlerde ve Toplumda Postmodernizm. Birikim Dergisi. No. 33, Ocak, ss. 43-58.
- NALÇAOĞLU, H. (1990). Sosyalist Eleştiri ve Yeni Toplumsal Hareketler. (Socialist Critique and the New Social Movements.), Birikim, sayı: 11, ss.65-67.
- ODABAŞI, Y. ve Bariş, G. (2002). Tüketici Davranışı. 2.basım, Mediacat, İstanbul.
- OFFE, C. (1985). New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics. Social Research, 52(4), ss.817-868. Yeni Toplumsal Hareketler: Bir Literatür Taraması Elif Elif Topal Demiroğlu (2014), Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi, Cilt 2, Sayı 1, ss. 133-144.
- OFFE, C. (1999). Yeni Toplumsal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması, içinde K. Çayır (Der.), Yeni Sosyal Hareketler: Teorik Açılımlar, Kaknüs Yayınları, İstanbul, ss. 53-79.
- OLGUN, H. (2012). Eko-feminizm: Kadın-Doğa İlişkisi ve Ataerkil Tahakküm. Orçun İmga ve Hakan Olgun (Ed.),Yeşil ve Siyaset, Lotus Yayınevi, ss. 357-386.
- ORKUNOĞLU, Y. (2010). Marksizm ve Güncellik. Etik yayınları.
- ÖZKAZANÇ, A. (2015). Feminizm ve Queer Kuram. Dipnot Yayınları, 1. Basım.
- PERRY, A. (2003). Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları. Çoşar, S. (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.Postmodern Teori. Kellner, D. ve Best, S. (2011). Mehmet Küçük (Çev.), Ayrıntı Yayınları.
- RASONY, L. (1966). Kuman Özel Adları. Türk Kültürü Araştırmaları, III-IV-V-VI ss.71-144, Aktaran Mehmet Bilgin (2002). Doğu Karadeniz Tarih Kültür İnsan. Serander Yayınları, Trabzon.
- RİTZER, G. (2000). Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek. Şen Süer Kaya (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- RITZER, G. (2013). Sosyoloji Kuramları. Hülür, H. (Çev.), De Ki Basım Yayın, Ankara.
- ROSENAU, M. P. (2004). Postmodernizm ve Toplum Bilimleri, Birkan, T. (Çev.), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- SARIBAY, Y. A. (1998). Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam, Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam, Vadi Yayınları, Ankara.
- SARUP, M. (2004). Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm. Güçlü, A. (Çev.), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankaras
- SAVRAN, G. (1992). Marksizm ve Yeni Toplumsal Hareketler Tartışması, Sınıf Bilinci Dergisi, sayı:11, Ekim, ss. 6-27.
- ŞAYLAN, Gencay. (2009). Postmodernizm. İmge Kitabevi Yayınları, 4. Baskı, Ankara
- ŞİŞMAN, B. (2006). Kültürel, Yapısal ve İşlevsel Açından Doğu Karadeniz’de Yaylacılık ve Yayla Şenlikleri (Hıdırnebi ve Kadirga Yaylaları Örneği). Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research Volume 3/11, Spring 2010, ss.549-559.
- SUVARİ, C. (2005). Kolektif, “Kimlik”, Kavram Sözlüğü, Söylem ve Gerçek, Özgür Üniversite Yayınları, İstanbul.
- TELLİOĞLU, İ. (2007). Doğu Karadeniz Bölgesinin Türk Yurdu Haline Gelmesi Hakkında Bir Değerlendirme. Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları, Volume 2/2, ss. 654- 664.
- TİLLY, C. (2008). Toplumsal Hareketler, Orhan Düz, (Çev.), Babil Yayınları, İstanbul.
- TOK, N. (2003). Kültür, Kimlik ve Siyaset. Ayrıntı Yayınları, 1. basım, İstanbul.
- TOURAİNE, A. (1985). An Introduction to the Study of Social Movements Social Research, 52 (4), 749-88, Aktaran: Özen, Hayriye (2015), Meydan Hareketleri ve Eski ve Yeni Toplumsal Hareketler, Mülkiye Dergisi, 39 (2), ss. 11-40.
- TOURAİNE, A. (1988). Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society. University of Minnesota Press, Minneapolis, Aktaran: Özen, Hayriye (2015), Meydan Hareketleri ve Eski ve Yeni Toplumsal Hareketler, Mülkiye Dergisi , 39 (2), ss. 15-16.

- TOURAİNE, A. (1999). Toplumdan Toplumsal Harekete, Yeni Sosyal Hareketler/Teorik Açılımlar, Kenan Çayır (Haz.), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- TOURAİNE, A. (2000). *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*. O. Kunal, (Çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- TOURAINÉ, A. (2004). Modernliğin Eleştirisi. Hülya Tufan (Çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- ÜSTÜNER, F. (2007). Radikal Demokrasi: ‘Liberalizm mi? Demokrasi mi? Evet, Lütfen. ODTÜ Geliştirme Dergisi, Sayı: 34, Ankara, ss.314-336.
- WALLERSTEİN, İ. ve BALİBAR, E. (1993). Irk, Ulus, Sınıf. Metis Yayınları, İstanbul.
- WALLERSTEİN, İ. (2010). Modern Dünya Sistemi. Boyacı, I. L. (Çev.), Yarın Yayınları, İstanbul.
- WEBER, M. (2013). Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Rızaoğlu G. (Çev.), Roman Yayınları, İstanbul.
- YANIK, C. (2013). Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik içerisinde, Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi, Kaygı Dergisi, 2013/20, ss. 225-237.
- YAŞAR, G. A. (2011). Ortaçağdan Günümüze Modernite Doğuşu ve Dünyası. Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (7), ss.10-26.
- YENAL, Z. ve KIRLI, B. (2005). Distopyalar ve Ütopyalar Arasında Karşı Küreselleşme Hareketleri. Birikim Dergisi, Sayı.197, ss.10-17.
- ZAMAN, M. (2001). Geleneksel Yayla Şenliklerinin Doğu Karadeniz Bölümü Yayla Turizminin Geliştirilmesindeki Rolü, Doğu Coğrafya Dergisi, Sayı:6: 202
- ZAMAN, M. (2007). Doğu Karadeniz Kıyı Dağlarında Yaylalar ve Yaylacılık. Eser Ofset Matbaacılık, Erzurum.

Elektronik Kaynaklar

(<https://m.bianet.org/biamag/kultur/149186-laz-kimligi-uzerine>) (02.08.2017)

(<http://www.pazar53.com/2-kadin-arasinda-kalan-karadeniz-delikanlisi-24392h.htm>)(02.08.2017)

(www.arkitera.com)(04.08.2017)

(<https://www.artvin.bel.tr>)(05.08.2017)

(<http://www.hurriyet.com.tr/arap-turistlerin-gozde-mekani-dogu-karadeniz>)(04.08.2017)

(<http://www.milliyet.com.tr/turkiye-nin-karadeniz-de-sonen-petrol-trabzon-yerelhaber-1898928/>)(05.08.2017)

(<https://www.haber61.net/karadeniz-de-yeniden-petrol-umudu-makale,3296.html>)(03.08.2017)

(<http://www.milliyet.com.tr/karadeniz-sahil-yolu-daha-cok-tartilacak-gundem-1498434/>)(09.08.2017)

(<http://bianet.org/bianet/ekonomi/18087-dogu-karadeniz-bolgesi-maden-zengini>)(09.08.2017)

(<https://www.birgun.net/haber-detay/dogu-karadeniz-deki-6-kentin-yuzde-38-7-si-madenlere-ayrilmis-108546.html>)(09.08.2017)

(<http://www.haberturk.com/gundem/haber/1313553-yesil-yol-projesi-hakkinda-flas-karar>)(09.08.2017)

(<http://www.hurriyet.com.tr/haberleri/yesil-yol-projesi>)(11.08.2017)

(<http://www.kuzeyekspres.com.tr/karadenizde-hesler-9195h.htm>)(11.08.2017)

(<https://www.haber61.net/bolgesel/turkiyenin-en-buyuk-baraji-karadenizde-h165526.html>)(12.08.2017)

(<http://aa.com.tr/tr/ekonomi/dogu-karadenize-271-hes/71347>)(13.08.2017)

(<http://www.milliyet.com.tr/hes-projesi/>)(22.08.2017)

(<http://www.milliyet.com.tr/hes-projesi/>) (22.08.2017)

(<https://yesilgazete.org/blog/2017/09/14/karadenizde-doga-katliami-turk-akimi-projesinde-58-bine-yakin-agac-kesilecek/>) (29.09.2017)

ÖZGEÇMİŞ

Pelin Güngör Şerbetçi, 1987 yılında Samsun’da doğdu. Lisans Eğitimini Ege Üniversitesi, Gazetecilik bölümünde ve Anadolu Üniversitesi, İŞletme Fakültesinde tamamladı.  n lisans eğitimini Afyon Kocatepe Üniversitesi Radyo ve Televizyon Yayıncılığı bölümünde tamamladı. İlkokul ve ortaokulu İzmir Mustafa Urcan İlk ğretim Okulu’nda, liseyi İzmir Vali Vecdi G n l Lisesi’nde tamamladı. İyi derecede ingilizce bilmektedir.

VITAE

Pelin Gungor Serbetci was born in Samsun in 1987. She graduated from department of Journalism of Ege University and Faculty of Management of Anatolian University. She completed his associate degree education in Radio and Television Broadcasting Department of Afyon Kocatepe University. He completed primary and secondary school in Izmir Mustafa Urcan Elementary School. She graduated Izmir Vali Vecdi G n l High School. She knows advanced english.

