

PAPER DETAILS

TITLE: Ortak Kimlik ve Farklilikklarimiz

AUTHORS: Ayse TEKIN

PAGES: 0-0

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/7192>

ORTAK KİMLİK VE FARKLILIKLARIMIZ

Uzm. Ayşe TEKİN

The search for a common identity is both the beginning and one of the most difficult tasks of the women's movement. Identities consisting of social, cultural, religious and ethnic elements of which some become more significant than others during the course of one's life, can have unifying as well as splitting effects. The women's movement has experienced both. First, women were united on the basis of a common gender identity, but later the women's movement fell apart because of differences between women. Through this process, the women's movement lost some of its capacity for action and the motivation to participate in the movement. On the other hand, the women's movement has gained new power from this significant question about a unifying basis for a movement and has become a model for other social movements. In times of the movement's decline and its loss of common goals, it is important to regain the ability of action. Do women need a common identity in order to regain the capacity for action or do actions unite women? How can the mistakes be avoided which have led to separation and loss of power in the past? This article reflects on these questions and discusses suggestions for some answers.

Giriş

Kadınların kimlik tartışması, kadınların kolektif kimliğinin yaratıldığı feminist hareket içinde başladı. Feminist hareketin özne olarak ihtiyaç duyduğu bu kimlik, uzun bir süre kadınların ortak eylemlerinin çıkış noktası ve temelini oluşturdu. Daha sonra hem mücadele içinde yetersiz kalışı, hem de post-modern düşüncenin etkisi ile uzun bir süredir tartışılır hale geldi; ama bir işlevi başarıyla yerine getirdi, kadınları görünür kıldı.

Söz konusu olan alışıldığı gibi politik ortaklıkların oluşturduğu bir kimlik değildi, aksine ortaklığı varsayılan bir kimliğe dayalı politika oluşturulmaya çalışıldı. Feminist kimlik politikaları, ne kadar çelişkili olursa olsun kadınları erkeklerden ayıran biyolojik farkın ortak kimliği oluşturduğunu varsaydı. Bu kimlik politikasının hedefi, patriarkal kültürün baskı altında tuttuğu, yabancılaştırdığı, tersyüz ettiği değerleri gün ışığına çıkarmak, sahiplenmek, kazanmaktır; kısaca, kadınların kendilerine yabancı olmayacakları bir toplum için mücadele ediliyordu. Feminist teorinin "kadın(lar)" ortak kimliği, sadece feminist hedefleri ve çıkarları tartışma dünyasına sokmak için oluşturulmuş değil, aynı zamanda politik temsili amaçlayan bir kimlikti. Kadınların politik olarak görünür kılınması ve gerektiği gibi temsil edilebilmesi için bir dil geliştirmeye çalışıldı. Kadınların yaşamı, varolan kültürel koşullarda ya hiç temsil edilmediği ya da çarpık temsil edildiği için bu talep daha da önem kazandı. Kadın hareketinin bazı kazanımlar elde etmesi ve bir politik hareket olarak kabul görmesi sonrasında ise feminist teori ve politika arasındaki ilişkinin genel kabul görmüş biçimi sorgulanmaya başlandı.

Ortak Kimliğin Temeli: Toplumsal Cinsiyet

Kadının kolektif kimliği erkek cinsi ile arasındaki biyolojik fark ve bu farkın ortaklığı temeline oturtuldu. Öte yandan farklı biyolojik cinsiyet tek başına iktidar mekanizmalarını, kadınların neden baskı altında tutulduğunu ve erkek egemen düzeni açıklamaya yetmiyordu. Feministler bu bağlamda iktidar mekanizmalarını görünür kılmak için biyolojik ve toplumsal cinsiyeti kavram olarak ayırdılar.¹ Bu ayrıma göre cinsiyet biyolojik; toplumsal cinsiyet ise psikolojik, politik, sosyal ve kültürel bir kavram olarak kullanıldı. Biyolojik cinsiyet, bir başka ifadeyle “doğal farklılık”², feminist politikaların ya da ütopyaların konusu değildi. Toplumsal cinsiyet kavramı ile kadına yönelik baskının mekânı ortaya çıktı. Feministler politik açıdan önemli olanın “biyolojik” değil, “toplumsal” farklılık olduğunu vurguladılar. Joan Scott’a göre toplumsal cinsiyet, cinsel farklılığın sosyal örgütlenmesidir. (1988) Ancak bu toplumsal cinsiyetin kadınlarla erkekler arasındaki kesin doğal fiziki farklılıkları yansıtmaması ya da yeniden yaratması anlamına gelmez. Aksine, toplumsal cinsiyet fiziki farklılıkların anlamını ortaya koyan bir bilimsel açıklamadır. Bu anlam kültürler, sosyal gruplar ve tarihi dönemlerde farklılık gösterir, çünkü kadınların yeniden üretim işlevi dahil olmak üzere bu fiziki farklılıkların hiçbirisi sosyal farklılığın nasıl ortaya çıktığını açıklamaz. Cinsel farklılık sosyal farklılığı açıklamaz, aksine bu cinsel farklılık, açıklanması gereken bir sosyal örgütlülüktür. Toplumsal cinsiyet aynı zamanda “iktidar ilişkisini göstermenin ilk yoludur, sosyal ilişkilerin örgütlenmesindeki değişiklik her zaman iktidar ilişkilerindeki değişikliklerle ilişki içindedir.” (Scott, 1988a: 42).

Iris Marion Young’a göre feminist kimlik tartışmalarının en önemli kazancı olan toplumsal cinsiyet kavramı, kadınların ortak biyolojik kimliğine marksist-feministler tarafından yöneltilen eleştirilerinin sonucu idi. (1994) Marksist-feministler bir yandan kadınlar arası farklılıkları göstermek için sınıf kategorisini kullandılar, öte yandan iki cins arasındaki farkın kapitalizmin işleyişindeki yerine dikkat çektiler. İki cinsin farklı alanları erkeği, dışarıda üretimde, işyerinde ve politikada etkin kılıyor, kadının alanının ev içi “özel” alanla sınırlı olması ise kapitalizmin “yeniden üretim” ihtiyacına denk düşüyordu. Shulamith Firestone’a göre “üretim araçlarının mülkiyetinin ele

¹ Ann Oakley, 1972’de İngiltere’de yayınlanan *Sex, Gender and Society* adlı kitabında ilk kez, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı yaptı.

² Dişi ve erkek arasındaki “doğal fark”ın kurgu olduğunu ileri süren görüşler de bulunduğu için turnak içine alındı. Bu görüşlere daha sonra değinilecek.

geçirilmesini ve ekonomik sınıfların ortadan kaldırılmasını garanti eden proletarya diktatörlüğü gibi, cinsiyete dayalı sınıfların ortadan kalkması için yeniden üretimin denetiminin kadınlar tarafından yapılması gerekir. Yeniden üretimin örgütlenme biçimi, belli bir tarihsel dönemin, dinsel, felsefi ve diğer düşüncelerinin yanı sıra ekonomik, hukuki ve politik kurumlardan oluşan tüm üst yapının nihai açıklamasını yapabilir.” (1981: 17) Toplumsal cinsiyet kavramı, sınıf kategorisi kadar güçlü bir kategori yaratmayı hedefliyordu. Ancak bu kavram da kadınlar arasındaki farklılıkları açıklamaya yetmedi.

Farkın gücü ya da evrensel “kadın” kategorisi var mı?

Feministler tarafından tanımlanan kadın kavramının, feminizmin kurucu unsurlarından, ama aynı zamanda en ağır yüklerinden biri olduğunu söyleyen Denis Riley, kimliklerin yaşamın farklı dönemlerine göre değişken olduğuna dikkat çekiyor: “Kuşkusuz genelde “kadın” demekle, Çinli, Soho’da oturan yaşlı kadın demek arasında fark var.” (1997: 31) Riley, diğer kategorilerde olduğu gibi her zaman değişken ve görece bir kavram olan “kadınlar” kavramının tarihi anlamda tartışma içinde olduğu, ancak kadınların farklı yerlere sahip olduğu bir “kadınlar” topluluğunun, kadın öznesinin bu yapı üzerine kurulmasını engellediğini vurguluyor. Bu anlamda “kadınlar” kavramı topluluk olarak yanlış anlamalara yol açabilir. Aynı zamanda bireyler için de “kadın olmak” kendi başına bir varlık oluşturmaya yetecek temeli sağlamıyor. Riley gibi Young da, kadınlık halinin, kadınlar tarafından kimliğin temel parçası olarak görülmediğini düşünüyor. Birçok kadın kimliklerini farklı sosyal gruplarla ilişkileri üzerinden, etnik ya da ulusal özellikleri ile ifade ediyor ve kadın oluşlarını yaşamlarının raslantısal bir yanı olarak görüyorlar. Egemen kültürün kadınları cinsiyetlerinden dolayı aşağılamasından sonra, feministlerin kadınlık halini olumlu bir özellik olarak ortaya çıkarma çabası yetersiz kalıyor.

Toplumsal cinsiyetin hemen hemen tüm toplumlarda ortak baskı aracı olduğundan hareket eden feministler, hangi sınıf, etnik köken, kültür ya da dine mensup olurlarsa olsunlar tüm kadınları birleştiren bir bağ bulduklarını varsaydılar. Bir başka ortak nokta da, kadınların evrensel olarak aynı baskı mekanizmasının etkisinde olmasıydı. Kadınların emeği, yeniden üretim işlevleri, yaşamları tüm dünyada erkek egemen iktidarlar tarafından sömürülüyordu. Bu bakış açısıyla kadınların evrensel bir kardeşliğinden, daha doğrusu kızkardeşliğinden söz edilebilirdi. Bu “kızkardeşliğin” egemen sistem içinde mümkün olmadığı kısa zamanda ortaya çıktı.

Ekonomik ve politik iktidarın ırkçı paylaşımının sonuçları kadın hareketinin gündemini değiştirdi; cinsiyet, ırk ve sınıf farkı ile kesişti, baskı mekanizmalarının karmaşıklığı kesinleşti. Kuzey Amerikalı siyahlar ve Avrupa dışından feministler dünyanın sömürülen tarafındaki kadınların yaşam sorunları ve mücadelelerinin farklılığını ortaya koydular. Bu tartışmaya bir katkı da lezbiyen kadınlardan geldi ve cinsel tercihin de kadınları böldüğü, farklı iktidar mekanizmalarını yarattığı anlaşıldı. Artık ortak payda “kadınlar”dan söz etmek mümkün değildi. “Kadınlar” kategorisi bu cinsin biyolojik özelliklerinin ötesinde ırk, sınıf, yaş, etnik köken ve cinsel tercih gibi özelliklerini göz ardı ediyordu. Kızkardeşlik politikası izleyicilerinin “kadın” kavramı ile birlik sağlama çabası kısa bir süre etkili oldu. Bu kavrama yönelik kuşkular, İkinci Kadın Hareketinin kısmen elde ettiği haklar, kısmen de yıllar süren mücadelenin “yorgunluğuyla” eylem bazında zayıfladığı 80’li yılların sonunda iyice belirginleşti. Önce Amerika Birleşik Devletleri’ndeki siyah kadınlar, beyaz kızkardeşlerine propagandasını yaptıkları “kurtuluş” kavramının orta-sınıf-beyaz-hristiyan dinine mensup kadınlar için geçerli olduğunu anlattılar. Kadınlar arasında ırk, sınıf, etnik köken ve dine dayalı farklılıklar kurtuluşu da farklı düzeylerde mümkün kılıyor ya da kılıcıyordu. Siyah feministler, beyaz feminist hareketin adeta tüm dünya kadınları adına konuşma, ortak reçete sunma tutumuna, kendi gruplarını kurmakla cevap verdiler. Siyah feminizm zaman zaman, örneğin göçmen kadınlar tarafından deri renginin ötesinde beyaz-orta sınıf-hristiyan feministlerle farklılığı vurgulamak için de kullanıldı.

Farklılık politikası yapan kadınlar egemen iktidar sisteminde kendi aralarındaki farklılıkların farkına varmakta gecikmediler. Kimlik politikalarının toplumsal cinsiyet kavramına varması ve kadınların ortaklığının bu kavram üzerinden tanımlanmaya başlanması ile bir başka gerçeğin, kadınlar arasındaki farklılıkların üstü örtülmüştü. Bu örtünün açılması sonucunda kimlik ve kimliğin kurucu unsurları tartışmaları, 90’lı yıllarda feminist hareket içinde uzun tartışmalar ve ayrılıklara yol açtı. Tartışmalar özellikle kadınların tüm zamanlar, kültürler ve sınıflar için geçerli ortak kolektif kimliğe – biyolojik ya da toplumsal- sahip olup olmadıkları noktasında başladı. Toplumsal cinsiyet kategorisi, kadınlar arasında baskı altında tutulmalarından kaynaklanan bir ortaklığı varsayıyordu. Ancak kadınlar arasındaki bağın tek kaynağı sadece ve sadece ortak ezilmişlikleri olabilir miydi? Erkeklerinkinden ayrı özel bir kadın alanı olsa da bu alanda evrensel bir “kadın(lar)” kategorisinden söz edilebilir miydi?

Kadınların cinsiyet kimliğinin özellikleri ve özel karakteri ancak erkeklerle karşılaştırıldığı zaman ortaya çıkıyor. Ancak kadınlara karşı cinsiyete bağlı baskı mekansallaştırıldığı zaman tüm kadınların tüm erkeklerle karşılaştırılması yanlış sonuç veriyor ve az sayıda da olsa bazı kadınların bazı erkeklere göre ayrıcalıklı durumda olduğu görülüyor. Bu durumda kadınların tek bir grup olarak tanımlanması mümkün olamaz, ancak toplumsal cinsiyetin özel konumuna işaret eden “siyah kadınlar”, “beyaz kadınlar”, “Yahudi kadınlar”, “proleter kadınlar” tanımlamaları kabul edilebilir. Üstelik bu kimlikler de mutlak değil, zaman içinde değişkendir, ayrıca birbiri ile kesişir. Amerikalı filozof Judith Butler’a göre “kadın(lar)” kategorisinin temel unsurları konusunda görüş birliği mevcut değil. (1991) Butler feminizmin tüm kültürlerde varolan bir kimliğe dayanması, evrensel bir temeli olması gerektiği anlayışının kökeninde kadınların ezilmesinin, patriarkanın, erkek egemenliğinin hegemonyacı ve evrensel yapısına bağlı tek bir biçimi olduğu varsayımının yattığına dikkat çekiyor. Oysa artık feminist özneye atfedilen evrensellik ve bütünlük gibi “evrensel patriarka” anlayışı da birçok açıdan eleştiriliyor.

Judith Butler, tartışmaya sadece toplumsal cinsiyetin değil, kadının biyolojik cinsiyetinin de bir kurgu olduğunu ileri sürerek yeni bir boyut kattı. Butler, cinsiyetin kesinleşmiş “erkeklik” ve “dişilik” kavramları ile açıklanamayacağını ve feminist teorinin büyük kesimince kabul edilen cinsiyet teorisinin, ancak “normal” kabul edilen heteroseksüelliğin sosyo-kültürel bağlamında anlaşılabilirliğini ileri sürdü. Bu, kadın hareketinin Simone de Beauvoir’dan devraldığı ünlü sloganı “kadın doğulmaz, kadın olunur” konumunun bir başka ifadesiydi. Butler’e göre erkek egemen iktidar, kadınlara sadece bir toplumsal cinsiyet yaratmakla kalmamış, aynı zamanda insanların sadece iki cinsiyetli olduğu, ilişkilerin bu iki cins arasında yaşandığı görüşünü “normal”leştirmişti. Butler’a göre bu anlamda biyolojik cinsiyet de bir sosyal kurgu ve cinsiyet politikası, Foucault’nun belirttiği gibi iktidar politikasıdır. Bununla anlatmak istediği, insanların bir kurgudan ibaret olan cinsiyeti istedikleri gibi değiştirebilecekleri değildir, önemli olan kurgudaki iktidar mekanizmasıdır.

Bu anlamda kimlik politikasına eleştiri, iktidar mekanizmalarının eleştirisidir. Toplumsal cinsiyet kavramının toplumsal baskının yöntemini açıkladığı ancak toplumsal iktidarı hedeflemediği eleştirisine başka feministler de katılıyor. Kimlik politikasına eleştiri, aynı zamanda ilk bakışta görünmeyen farklılıkların gözardı edilmesine, tek bir baskı ve sömürü biçiminin varolduğuna

yönelik eleştiridir. Ortak kimliği reddetmek, nasıl olursa olsun toplumsal açıdan “doğal” kabul edilen bir konumun varlığını reddetmek anlamına gelir. Aynı zamanda ortak politik eylemin temeli, grubun üyelerinin herhangi bir “doğal” ya da geçmişe dayalı ortaklığında değil, eylemin hedefinde aranmalıdır. Öte yandan kimlik politikasına eleştiri ortak eylemlilik için bir programın olmadığı anlamına gelmez. Sadece kimlik politikasının artık feminist politikanın temelini oluşturamayacağı, yeni ortak paydalar için çaba gösterilmesi gerektiği anlamına gelir. Butler’ın deyimiyle, feminizmin kadınlara hâlâ ihtiyacı var, ama artık kim olduklarını da bilmek zorunda. Butler bu anlamda feministlere de eleştiri yöneliyor: “Düşmanı tek biçimde saptamak, farklı kavramsallık aramak yerine, sömürgecinin stratejisini eleştirmeden taklit eden, tersyüz edilmiş bir anlayış. Feminist ve anti-feminist eleştiride aynı zamanda ortaya çıkan bu taktik, sömürgeleştirme eğiliminin sadece erkek cinsine ait olmadığının göstergesi.” (1991: 33) Butler’e göre “Kadın(lar)” kategorisinde ısrar etmek, çok çeşitli “kadınlar” dizisinin oluşturabileceği pratikte kültürel ve toplumsal kesişimleri göz ardı etmek demektir. Üstelik “*kadın*” kategorisi ne zaman başlayıp ne zaman bittiği hiç belli olmayan sürekli oluşum ve kuruluş halinde bir süreçtir. Çok sayıda toplumsal aracın desteği ve düzenlemesinin belirlediği inatçı ve kötü niyetli pratik ile üst düzeyde şeyleştirilmiş olarak donmuş gibi görünse de, bu süreç müdahaleler ve yeni anlamlara açıktır. (Butler, 1991: 60)

Kimliğin yeniden tanımlanması

Bu kategorinin tehlikelerine dikkat çeken Iris Marion Young, homojen bir “kadın” kategorisinin varlığından hareket etmenin, batılı feministler için, öteki ve patriarkanın korumasız kurbanı olarak tanımlanan homojen bir “üçüncü dünya kadınları” kategorisi yarattığına dikkat çekiyor. (1994) Cinsiyet kimliği ve cinsiyet özellikleri ırk, sınıf, dini inanca bağlı olarak değişebiliyor. Bu yüzden “kadın(lar)” kategorisinin içeriğini kesin olarak saptamayan bir birlik politikası tanımlama girişimlerinde bulunuldu. Böylece farklı pozisyonlardaki kadınlar oluşturacakları birlik çerçevesinde farklı ve özel kimliklerini ifade edebileceklerdi. Kadın hareketi içinde kısmen hareketi felce uğratan tartışmanın çözümü gibi görünen bu öneri aynı zamanda niteliksel ve niceliksel bölünmeyi getirdi. Rutherford’a göre bu da kısmen kaçınılmaz, çünkü “kimlik, içinde yaşadığımız toplumsal, kültürel ve ekonomik ilişkilerle geçmişimizin konjonktürünü ortaya çıkarır. ... Kimliklerimizin oluşturulması, ancak bu eklemlenmenin bağlamı içinde, günlük yaşamımızla, ekonomik ve siyasi itaat

ve egemenlik ilişkilerinin kesişmesi içinde anlaşılır.” (Rutherford, 1998: 20) Kısacası bireyler hem içinde bulundukları konum hem de bu konumun geçmişi tarafından belirlenirler. Bu anlamda bugünün öznesi oldukları gibi geçmişin özetidirler. Stuart Hall bu anlamda kimliğin üretimi ve geçmişin tekrarlanması ile yeniden üretimi üzerinde durur. Buna göre kimlik “geçmişimizdeki anlatılara göre konumlandığımız ve içinde bulunduğumuz konumdaki ilişkilere verdiğimiz isimdir.” (Hall, 1994: 29)

Bu konudaki tartışmalar sadece sınıflı erkek egemen sistemin kadınlar arasında yarattığı farklılıklar ve sonuçlarına ilişkin değil, aynı zamanda cinsiyet kimliğinin gerçekliği üzerine de yürütüldü. Kadın hareketi dışında başlayan ve gelişen tartışmalarda Michael Foucault ve Jacques Lacan’ın cinsiyet farklılıklarının birer kurgudan ibaret olduğu teorilerinden yararlandı: “Bazı feminist tarihçiler cinsel kimlik ve öznenliğin kurgulanmasında dil ve sembolik temsiliyete verdiği önem yüzünden Lacan’ın tezlerini kullandılar.” (Scott, 1988: 14) Ötekiler için Foucault’nun yazılarındaki dil önemli bir odaktı. Foucault cinselliği iktidar ilişkileri içinde ele aldı. Foucault ile “cinselliğin tarihi her şeyden önce yükselen baskının güncesi” olarak ele alındı. (Foucault, 1986: 11) Sistemin ardındaki ideolojik ve teknolojik örgütlülüğü ortaya koyan Foucault’nun etkisi ile kadınların tarihteki görünmezliği sorununa cinsellik politikalarının iktidarı eklendi. Michael Foucault, hukuki iktidar rejimlerinin temsil ettikleri öznelere önce ürettiklerine dikkat çeker. Hukuki iktidar rejimleri politik yaşamı olumsuz biçimde, örneğin kısıtlamalar, yasaklar, düzenlemeler, kontroller ve hatta bireyin “korunması” ile düzenlerler. Bu tüm cinsiyet kimlikleri aynı zamanda kadının cinsiyet kimliği için de geçerlidir. Yani feminizmin kurtuluşu için mücadele verdiği özne de bu politik sistem tarafından teorik olarak kurgulanır. Butler’a göre feminist eleştiri, feminizmin öznesi olan “kadın(lar)”ın, kurtuluşun aracı olduğu belirtilen iktidar yapıları tarafından kurgulandığı ve kısıtlandığını kavramalıdır. (1991: 17)

Lynne Segal’e göre Lacan’ın tezleri feministlerin tartıştığı konulara bir ölçüde yardımcı oldu: “Lacan, her birini kurgulanmış kabul ettiği cinsel farklılığı toplumun örgütlenme biçimine bağlıyordu. Kadınların geri plana itilmelerinde biyolojinin doğrudan etkisi yoktu, aksine toplum örgütlenmesi biyolojik farklılığın cinsel farklılığı yaratmasına neden olmuştu. Bu hem heteroseksüeller hem de homoseksüeller için geçerliydi.” (1990: 165)

Luce Irigaray, Julia Kristeva, Monique Wittig ve Helen Cixous gibi düşünürler de kadının biyolojik ve toplumsal kimliğine kuşku ile bakan tezler

geliştirdiler. Bu tezlerle kadının kimliğine ilişkin tartışma Simone de Beauvoir'ın "Kadın olarak dünyaya gelinmez, kadın olunur" saptamasından "nasıl kadın olunduğu", daha da ötesinde kadının kendi olamadığı, ancak öteki cinsin ifade ettiği kadar kendi olabildiği noktasına vardı. Kadının, erkek egemen toplumda kendisini ifade edebileceği dili olmadığından hareket eden ve dil konusunda tezler geliştiren Luce Irigaray, kadının, erkek egemen sistem içinde cinsiyetinin olmadığını, kendi dili içinde ise tam ve bütün bir cinsiyete sahip olduğuna dikkat çekti. Kadının kendisini ancak "öteki", yani erkek üzerinden tanımladığını vurgulayan Julia Kristeva'ya göre de "aslında kadının var olduğu söylenemezdi". Kadınların erkek egemen sistemde kendilerini ifade biçimleri üzerine tezler geliştiren Monique Wittig, "cinsiyet kategorisinin toplumun heteroseksüel olarak kurduğu politik bir kategori" olduğuna dikkat çekti. Judith Butler da "dişi olmak doğal bir şey midir, yoksa kültürel bir performans mıdır?" sorusu ile toplumsal cinsiyetin de bir kurgu olduğuna işaret ediyordu. Cinsiyet kimliğine ilişkin tartışmaları derinleştirmeden önce bu kategorinin neden kolektif kadın kimliğini açıklamakta yetersiz kaldığı konusundaki argümanlara değinelim.

Kadınların ortak kimlik arayışında cinsiyetin kimlik kategorisi olarak kullanılmasının sınırlarına çabuk ulaşıldı. Özellikle ırk, sınıf, etnik ve dini kültür söz konusu olduğu zaman. Jonathan Rutherford'ın deyimiyle, lezbiyen, siyah ve işçi sınıfı feminist politikaları, farklılığa dayanan doğalarıyla tek tip feminizme karşı koydular. Feminizm, feminizmlerini tanımak zorunda kaldı. Bu sadece kadın hareketinin değil aynı zamanda dayanışma üzerine kurulu, her yeni grup ya da marjinal grup kimliği, her kurtuluş hareketi için acil bir sorun. Kimliklerin değişiminin grubun ya da hareketin dağılmasına yol açmamasının tek yolu kimlik değişimini kabul etmek ve hazırlıklı olmak. Rutherford kimliği asla durağan olmayan, geçmişinin ve ne olacağının izlerini taşıyan geçici bir konum olarak nitelendiriyor.(1998: 25) Bu tanım feminist hareketin deneyimleri tarafından da doğrulanıyor. Kadın yaşamının biyolojik ve toplumsal durakları gençlik-yaşlılık, çocukluk-annelik, öğrencilik-akademisyenlik, çalışan-emekli gibi farklı kimlikleri yaratıyor. Bu anlamda kimlik tek değil, birçok tabakadan oluşuyor; zaman ve mekâna göre değişiyor; yeniden kurgulanıyor, insan yaşamı boyunca birçok özne konumu ve potansiyel kimliklerle karşı karşıya kalıyor. Bu değişkenlik içinde feminist politikanın öznesi olabilecek, ortak eylemi mümkün kılacak bir "biz" kavramı yaratmak için, özneye bakış açısının olduğu kadar politika anlayışının da değişmesi gerekiyor. June Jordan, siyah kadınların

mücadelesine ilişkin bir söyleşide tam da bu değişimin gerekliliğine işaret ediyor:

“Biz kimlik temelinde, toplumsal açıdan uzun bir süre, cinsiyet, ırk ve sınıfı sabit özellikleri etrafında örgütlemiştik ama işe yaramamış gibi görünüyor. Diğer insanlarla siyah ya da kadın oldukları için bir araya gelmenin çok anlaşılır nedenleri var; ama sanırım siyasi bağlamda, bir şeylere kalkıştığımızda birbirimizi kim olduğumuz bağlamında değil, birbirimiz için ne yaptığımız bağlamında tartmaya çalışmalıyız”. (Akt. Parmar, 1998: 110 vd.)

Judith Butler, bu yeni anlayışın çerçevesini şöyle çiziyor:

“Feminist “biz”, bu kavramın içindeki çeşitlilik ve belirsizliği reddeden ve kendini, temsil etmeyi hedeflediği seçmenlerin bir kısmını dışlayarak kuran, belli hedeflere yönelik hayali bir yapı. Bu “biz”in hayali ve zayıf statüsü kuşkuya düşmek için bir neden değil, daha doğrusu *sadece* kuşkuya düşmek için bir neden değil. Kimlik politikasının temel argümanı, politik hedeflerin saptanabilmesi ve politik eylem için önce bir kimliğin varolması gerektiğidir. Benim tezim ise aksine “olayın ardında birisinin” olmadığı, “birisinin” sürekli değişen biçimde ancak olaydan sonra ortaya çıktığıdır. Burada söz konusu olan Varoluşçuluk teorisine geri dönüş değil. Varoluşçu teori, kişi ve eylemini belli bir yapı içinde tutar. Benim için önemli olansa bu iki faktörün kendi içinde ve başkaları aracılığıyla değiştirilebilen yapısıdır.” (Butler, 1991, 209)

Bireyin, konumuz itibariyle kadının eylem içindeki yeri ve bu yerle kimliği arasındaki ilişkiyi Iris Marion Young, dizisellik kavramı altında inceliyor. Young dizisel kimlikler (seriel identity) kavramını, Jean Paul Sartre’ın dizisel kolektif (seriel collective) kavramına dayandırıyor. Bu kavram, ortak eylemi, ortak sabit özne olmaksızın mümkün kılıyor. Young “kadınlık durumunu”, Sartre’ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’nde yaptığı gibi dizisel kolektiflik olgusu ile karşılaştırıyor. “Kadın” kolektifinin bu tür tanımlaması tüm kadınların ortak özelliklerini ve ortak “dişi” kimliği gereksiz kılar. Dizisel kolektif, tek tip bilince sahip gruptan daha geniştir.” (1994: 224)

Young, kadınları grup olarak kurgulama çabasını, liberal bireyciliğin ötesinde bir perspektif yakalama istemine bağlıyor. İnsanları ırk, cinsiyet, din ya da cinsel tercihe göre gruplara ayırmayı ve bu grupların özelliklerinden

hareketle kendi deneyimleri, yetenekleri ve imkânları olan tek tek bireyler üzerine söz söylemeyi haksız bulduğu için grupların varlığını reddeden liberal bireyci diskur özellikle gelişmiş ülkelerde ama aynı zamanda globalleşmenin etkisi ile gelişmekte olan ülkelerde üst kültürün belirleyici anlayışlarından biri haline geldi. Özgürleştirici tek anlayış insanları farklı ve özel bireyler olarak görmek ve öyle davranmak olarak tanımlanıyor. Ancak bu bireyci ideoloji gerçekte sömürü ve baskıyı gizliyor. Young, bu anlayışın kadınların hangi biçimde olursa olsun grup olarak kabul edilmemesinin, sistematik, yapısal ve kurumsal baskı mekanizmalarının kavranmasını güçleştirdiğine işaret ediyor: “Ya kurban durumdan sorumlu ve suçlu ilan ediliyor, bireysel yaşam biçimi ve yetenekleri ile rekabete dayanılacağı ileri sürülüyor ya da bireyin ezilmesi herhangi bir nedenden dolayı “onu sevmeyen” başka bireylere bağlanıyor. Her iki durumda da baskıya karşı politik ve yapısal araçlar gündemden çıkıyor, bireyin bataklıktan kendisinin kurtulması gerekiyor.” (Young, 1994: 231)

Young’a göre feminizmin özel bir politik hareket olmasının nedeni, etnik, dini, kültürel, ulusal tüm gruplarda bulunan kadınları bir araya getirebilmesi. Bundan vazgeçmek ise kadınlara karşı yaygın sömürü, baskı ve ayrımcılığı, sosyal kolektif “kadınlar” gerçeğini reddetmek ve kadınların yalnızlaşmasından çıkarı olanların ayrıcalıklarını desteklemek anlamına geliyor. (1994: 231) Bu yüzden kadınların mutlaka grup olarak tanımlanması gerekiyor. Ancak yukarıda anlatıldığı gibi, bu çaba, feminist teori ve politikayı bir çıkmazla karşı karşıya bırakıyor:

“Bir yandan kadınları ortak özellikleri olan ve ortak kimliğe sahip bir grup olarak kurgulama çabalarında aşılmaz mantıki ve politik sorunlarla karşılaşılıyor. Öte yandan kadınların grup olarak kurgulanamaması durumunda feminist politika tüm anlamını yitirme tehlikesi ile karşı karşıya kalıyor. Feminist araştırma sonuçlarına göre bu çıkmazı aşabilmek için iki çözüm stratejisi mümkün: Toplumsal cinsiyeti tekil değil çoğul olarak kavramak girişimi ve kadınların sadece politik feminist mücadele bağlamında bir grup oluşturdukları argümanı. Ancak iki strateji de tam sonuç vermiyor.” (Young, 1994: 232)

Kimlik tartışmalarının vardığı nokta, bu grubun ortak kimlikler üzerine kurulamayacağını gösterdiği, aksine ortak kimlikler grubun bölünmesine yol açtığı için farklı mekanizmalar aranması gerekiyor. Young bu yeni mekanizmanın odağına ortak projeyi koyuyor:

“Bir grup, birbirleri ile ortak ilişki içinde olan bir grup insandan oluşur.

Grup üyeleri karşılıklı olarak ortak projeye katılımlarına saygı gösterirler, yani ortak eylem yoluyla birbirlerine bağlıdırlar. Kendini bir grubun üyesi olarak tanımlayan bir birey diğer üyeler gibi aynı hedefe yöneldiğini fark eder, her birey ortak projeyi kendi bireysel eyleminin projesi olarak kabul eder. Projeyi ortak hale getiren grup üyelerinin projedeki karşılıklı angajmanlarını kabul edip saygı göstermeleridir.” (Young, 1994: 239)

Young’un önerdiği dizisel kimliğin ortak özellikleri özetle şöyle: Dizinin ya da yukarıdaki ifade ile projenin üyeleri, eylemleri pratik olaylara ve maddi objelere yönelik ilişkiler aracılığıyla pasif olarak birarada olan bir kolektiftir. Bu pratik çevredeki bireylerin hedeflerini gerçekleştirdikleri yapı, aynı zamanda eylemlerinin biçimi ve hareket alanını ortaya koyar. Birisini bir dizinin parçası olarak tanımlamak için tüm üyelerin ortak bir grup olması gerekmemektedir, çünkü dizinin üyeleri kim oldukları ile değil, farklı varoluş ve eylem biçimlerinde aynı nesne ve pratik yapıyı hedeflemeleri ile tanımlanırlar. Her üye izoledir ve hem kendisi hem de diğerleri için ötekidir. Dizinin, üyelerinin özelliklerini belirleyen, üyelik için anlamlı olan konsepti yoktur. Dizi net olmayan, değişken bir birlik, amorf bir kolektiftir.

Young’un bu ayrıntılı grup kurgusu ortak kimlik sorunlarının aşılmasını sağlasa da ancak sınırlı ortak eylemliliği mümkün kılar, ayrıca uzun vadeli plan ve araştırma gerektiren çalışmalarla, düşünsel düzeyin gelişimine nasıl katkıda bulunacağı anlaşılmıyor. Young’ın da dizisellik stratejisinde gördüğü tek tehlike, grupların tek tek üyelerine varıncaya kadar dağılması, her kategorinin keyfi olarak değiştirilip, genişletilebilmesi ya da birim olarak kavranmasıdır. (1994: 235) Dizisellik kolektifinde eylem için biraraya gelen kadınların sadece eylem ortaklığı oluşturması, eylem dışında izole “öteki” konumunu korumaları, Young’un eleştirdiği batılı liberal bireysellik konumuna düşmesine neden olmakta, ortak eylemi bireysel tercihlerin ve mekânsal tesadüflerin sonucuna indirgemektedir. Bu konum, dizisellik konseptinin ortak mücadelede uygulanabilirliğini kısıtlar. Bir başka sorun, feminist hareketin kolektif kimlik ya da cinsiyet kimliği oluşturma tartışmalarında karşısına çıkan sınıf, kültür, etnik ve dini farklılıkların grup kimliğinde nasıl aşılabacağı, dizi kimliklerin doğasına bağlı kendiliğinden eylemlerin ötesinde, sistematik eylemlerin planlanmasının nasıl yapılabileceği. Sistemli eylemliliğin önemine örnek olarak kadın hakları mücadelesi, sadece kendiliğinden eylemliliğe dayanamayacak kadar acil ve hayati bir mücadele. Nancy Fraser da, Young’ı dizisellik

konseptinin bazı gruplar ve bazı baskı biçimlerine karşı mücadelede uygun olabileceği ancak güçlü bir grup mücadelesini gerektiren baskılara karşı etkisiz kalacağı gerekçesiyle eleştiriyor. (2001: 294) Üstelik çıkar ve sempati temelindeki dizisellik eylemleri, varolan grup yapılarını ötekilerin aleyhine destekleyen bir sonuca da yol açabilir. Bu anlamda Young'un önerisi, feminist hareketin bazı sorunlarının aşılmasına uygun gözükse bile sürekli bir çözüm olamayacaktır.

Artık hiç kimse ortak biyolojik özellikler ya da ortak baskı biçimlerine karşı mücadelede doğal müttefik olunabileceğini, ittifakların kendiliğinden oluşacağını düşünmüyor. İttifaklar, katılımcıların yaşam alanları yaratmak ya da genişletmek için birbirine ihtiyacı olduğunu kavradığı, bunu kabul etmeye ve bunun üzerine konuşmaya cesaret ettikleri zaman oluşuyor. Ancak bu ittifakların sürekli değişken olsalar da, kalıcılığını sağlamak gerekiyor. Kadınlar üzerinde biyolojik ve toplumsal cinsiyetlerine bağlı baskı hâlâ devam ediyor. Bunun için de başa dönmek, feminist hareket için yeni bir özne yaratmak kaçınılmaz gibi görünüyor. Judith Butler, yeni bir feminist özne üzerine düşünme zamanının geldiği görüşünde:

“Büyük ihtimalle, şu andaki kültür politikası – bazılarının post-feminizm olarak adlandırdığı dönem- bize feminist bakış açısıyla, feminist bir özne kurgulamanın zorunluluğu üzerine düşünme fırsatı verecek. Bunun ötesinde artık feminist teoriyi, zorunlu olarak dışladığı farklı kimlik pozisyonları tarafından reddedilecek olan tek ve her zaman geçerli bir temel oluşturma zorunluluğundan kurtaracak radikal eleştirinin zamanının geldiği söylenebilir.” (1991: 21)

Bu öznenin kurucu unsurlarını ise şöyle tanımlıyor:

“Kültürel olarak tanımlanmış özne, kendi kimliğini oluşturan özelliklere rağmen bu yapı ile aktif bir ilişki içindedir. Renk, cinsel tercih, etnik köken, sınıf, sağlık gibi bir dizi özelliği feminist kimlik teorisine ekleyenler bile bu listenin ardına bir vd. ifadesini eklemektedir. Bu vd. ifadesi, yeni feminist politik teorisinin çıkış noktasını oluşturmaktadır.” (Butler, 1991: 209)

Butler'a göre “Feminizmin hedefi olan temsil, ancak “kadın(lar)” öznesinin hiçbir yerde varolmadığı temelinden hareketle mümkün olacaktır.” (1991: 22)

Trinh T. Minh-ha, Butler'ın görüşünü paylaşıyor ve bireyleri kategorileştirmeyi reddettiğimiz zaman öznenin tekil olmadığına da görüleceğini söylüyor. (1996: 160) Bu tanımlamalara göre, özne tek ya da hiçbir yerde olmadığı için feminist hareketin çoğul öznel kimliklerle politika yapması gerekecek. Kadın hareketinin bu yeni kimlik kurgusunda başlangıca göre daha şanslı olduğu kuşkusuz; en azından neyi, nasıl kurgulayacağı ve bu kurgunun yaratacağı tepkiler konusunda daha deneyimli. Aynı zamanda farklı gerçekliklerin farklı kurguları gerektirdiği konusunda da. Bugün kurgulanacak ortak kimlik hem geçmişteki mücadele deneyimi, hem bugünkü ilişkiler, hem de geleceğe yönelik projelerin toplamı olacak. Ortak kimliğin feminist hareket içindeki dokunulmazlığının yıkılmasından sonra farklı feminizmler kendi kimliklerini tanımlamaya başladılar. Bunların her birinin kendi gerçeklikleri içinde meşru oldukları yadsınamaz. Öte yandan her grubun ya da hareketin kendini koruma güdüsü ile esnekliğini kaybettiği ve politikasının sınırlarını daralttığı bilinen bir gerçek. Feminizm(ler) de bu sorundan kurtulabilmiş değil. Şu anda hareketteki durgunluk hatta gerileme bu koruma duygusunu daha güçlendiriyor ve grup kimliklerine daha sıkı sarılmaya yol açıyor. Her grup daha iyi bir dünyanın ancak kendi kimlik kurgusunda mümkün olduğuna inanıyor.

Feminist söylemin tartışmaları şimdi özcülük karşıtları (Anti-essentializm) ile çok kültürlülük kutuplarında devam ediyor. Özcülük karşıtları kimlik kavramına kurgudan ibaret olması ve farklılık kavramına ise dışlayıcı oluşu nedeniyle kuşku ile bakıyorlar ve her türlü kimliği baskı yarattığı gerekçesiyle reddediyorlar. Bu politika, kadın kavramının tüm farklılıkları içerdikten, herkesin bir sınıf, kültür, etnik aidiyetinin ve bir cinsel tercihinin olduğundan, bunların değişkenliğinden ve birbirini farklı düzeylerde etkileyebileceğinden hareket ediyor. Bu tanımda kadın kavramının yanına bir başka kimlik unsuru eklemek gerekmiyor, geri kalan her şey dışlayıcı ve bölücü etki yapıyor. Özcülük karşıtlarının bazıları kolektif kimlikleri de kurgu olarak görüyor. Hedefleri bireysel ya da kolektif kimliklerdeki bu kurguyu yapı bozuma uğratarak sistemin etkisinden kurtarmak. Bunu diğer sosyal hareketlere de öneriyorlar. Hiç kimse anne kimliğini üstlenmezse, annelik kurumu kalmaz! Kristeva bunu "kendi yabancılığımızı anladığımızda, dışarıdaki yabancı bizi olumlu ya da olumsuz etkilemeyecektir. Yabancı içimizde ise, hepimiz yabancıyızdır. Ben yabancı olduğum zaman da başka yabancı yoktur" biçiminde ifade ediyor. (1990: 209) Buradaki yabancı kelimesinin yerine kadın hareketinin bilinen kavramı "öteki"ni kullandığımızda da değişen bir şey

olmayacaktır. Çok kültürlülük politikasını tercih edenler ise, tüm kimlik kurgularına eşit değer veriyor ve hepsinin yanyana ya da içiçe varolabileceğini savunuyorlar. Herkes sadece insan kimliği ile toplumun bir parçasıdır, eşit haklara sahiptir, herkesin kültürel özelliği ötekinkine kadar değerlidir. Çok kültürlülüğü savunan feministlerin hedefi, tüm kültürlerin eş değerde saygı göreceği bir toplum yaratmak.

Sonuç

Buraya kadar feminizmin ortak kadın kimliğinin, ama aynı zamanda kimlik teorilerinin değişimini, post-modern teoride karşı karşıya kaldığı yapı bozumunu özetledik. Feminizmin içinden ya da dışından gelen eleştiriler feminizmin kimlik politikası olarak ifade edildiği çerçevenin sorgulanmasına, bu çerçevenin sabitleştirici ve kısıtlayıcı yanlarının aşılmasına fırsat tanıdı. Butler, yukarıdaki tanımında “ve diğerleri” ifadesi ile yeni bir yönetime işaret ediyor: Kimlikleri, politik mücadelenin öncülleri olarak sabitleştirmekten, politikayı da belli öznelere çıkarlarından hareket edilen yöntem olarak kavramaktan vazgeçmek. Feminist hareket kimlik konusunda işe tersinden başladı denilebilir, mücadele sonucu kimlik yaratılmadı, kimlikler mücadelenin çıkış noktası haline geldi. Başlangıçta kadınların bir araya gelmesinde “kişisel olan politiktir” sloganının güçlü bir etkisi vardı, sonra kadınlar politikanın ardındaki kimlikleri fark ettiler: Trinh T. Minh-ha’nın deyimiyle mücadeledeki kayma, farklılıkların ötesinde kimlikleri algılama düzeyinde yaşandı.(1996) Şimdi feminizmin kadınları temsil edebilmesi için politik temsiliyet biçimlerinin değişmesi gerekiyor. Feminist mücadele ve çok sesli projeleri çerçevesinde, dışının cinselliğinin ya da farklı deri rengine sahip olmanın, ne anlama geldiğini mutlak biçimde tanımlamak mümkün değildir.

Varılan noktanın İkinci Kadın Hareketinde 70’li yıllardan bu yana sürdürülen tartışmalar ve bu tartışmaların toplumsal yaşamın farklı alanlarına, örneğin, arkeoloji, tarih ve politikaya nasıl yansıdığı ile yakından ilgisi var. Ortak kimlik yaratmak sadece kadınlararası dayanışmayı sağlamak için değildi. Biyolojik açıdan soyu devam ettiren cins olması nedeniyle kadının bedeninden beklentiler, insan toplumunun bugünkü örgütlenmesinin ve dini inançların kadına yüklediği sosyal görevler, kadının birey olarak talepleri, yaşamın maddi temellerinin örgütlenmesi ve kültürel değerler, kimliği oluşturan unsurlar olarak kadının yaşamını etkiliyor ve yönlendiriyor. Kimlik tartışmaları aynı zamanda bu yönlendirmeyi değiştirmek, kadınların, farklılıklarını gözönünde bulunduran

ve buna rağmen eşitlikçi katılımını mümkün kılan bir toplumsal proje geliştirmek için yürütüldü. Başlangıçta kadın ile erkeğin toplumun her alanında eşitliği için mücadele eden kadın hareketi, farklılık politikasını savunanlarca, kadına yönelik önyargıları sabitleştirdiği, eşitliği erkek normlarına göre ve onların alanlarında -askerlik dahil her alanda eşitlik- ele aldığı ve erkek kurumlarını sorgulamadan kabul ettiği için eleştirildi. Eşitlikçi feministler ise cinsiyetlerin farklılığını erkek egemen sistemin kadınların ezilmesini rasyonalize etmek için yarattığı bir kurgu olarak görüyor ve farklılığı öne çıkarmanın bu rasyonelleşmeyi haklı çıkaracağından endişe ediyordu. Feminist proje, erkek egemen sistemin propagandasını yaptığı ve kadınların ikincil konumunu dayandırdığı farklılık zincirini kırarak, kadın ve erkeklerin aynı ölçüde toplumsal eşitliğini sağlamalı, kadınlar buna bağlı olarak ekonomik değerlerin dağılımından da eşit pay almalıydı.

Kültürel feministler gibi farklılık politikasından yana olan feministler de, eşitlikçi feministlere cinsiyetçi politikayı yeteri kadar sorgulamadıkları suçlamasında bulunarak farklılığın eşitlenmesini değil, olumlu yorumlanmasını talep ediyor. Bunlara göre barışçı ve dayanışmacı kadınlar, rekabetçi ve şiddet eğilimli erkeklere göre ahlaki açıdan daha üstündüler. Cinsiyet farklılığının azaltılmasına çalışılmamalı aksine böylece kabul edilmeli, ayrıca farklılık değer kazanmalıydı. Farklılığı öne çıkaran kadınlar da cinsiyet farklılığının derin toplumsal kökeni olduğunu ve kadınların ortak cinsiyet kimliğine sahip "kızkardeşler" olduklarını kabul ediyorlardı. Ancak farklı sınıf, etnik köken ve cinsel kimliğe sahip kadınlar, beyaz-orta sınıf-heteroseksüel-hristiyan kadınların feminist perspektifine dahil olmak istemiyorlardı. Bu feminizm, tüm kadınların feminizmi olamazdı. Siyah, lezbiyen feminist Audre Lorde, kadınlara, baskının tek tip olduğunu düşünmenin ataerkilliğin çok ve çeşitli silahlarını gözden kaçırmaya yol açacağını hatırlattı.(1993: 205) Kadınların farklı cinsiyet kimliğine ek olarak, bu kurgu içinde farklı sınıfsal, etnik ve cinsel kimlikleri ama aynı zamanda yaş ve bedensel farklılıkları da tartışmaya sokuldu. Bu kadınların her birinin mücadele talebi ve ihtiyacı farklıydı. Kadınlar arasındaki bu farklılıklar, erkekler arasında da vardı. Kadın hareketine dahil olan farklı sosyal hareketlerden kadınlar, kendi farklılıklarının politikasını yapmaya başladılar. Bu tartışmanın bir başka sonucu farklılıkların durağan değil değişken olduğu ve süreç içinde kimlik kurgusuna bazı yeni unsurların dahil olacağı ya da bazılarının vazgeçileceğiydi. Toplumsal olmayı hedefleyen bir proje bu farklılıkları gözönünde bulundurarak stratejiler üretmeliydi. O zamana kadar harekete egemen olan beyaz-orta sınıf-heteroseksüel-hristiyan

kadınlar politik mekanı diğerleri ile paylaştıklarını fark ettiler, üstelik bu mekanda yan yana değil, birbiri ile çakışan eksenlerde bulunuyorlardı. Bu farklı konumlarda kadınların ortaklığı, patriyarka içindeki çıkar farklılıklarının reddedilmesi olabilirdi. Aynı şekilde toplumun feminist dönüşümü için birlik ve birliktelik değil, her kadın için farklı anlama gelebilecek bireysel yaratıcılığı mümkün kılacak bir süreç hedefleniyordu. Waltraud Ernst, kadınların farklılığını görüp, kabul etmenin yetmeyeceğini, bunun da ötesinde bu farklılığın, sosyal iktidar ilişkileri ve hiyerarşilerini nasıl etkilediğinin araştırılması gerektiğini savunuyor: “Bu da kadınların farklılığına romantik bakışı bir yana bırakıp, aralarındaki hiyerarşiyi eleştirel feminist anlayış perspektifinden tartışmaları anlamına gelir.” (1999: 48)

Kadınlar arasındaki hiyerarşiler özellikle paylaşım noktasında görünür olduğu ve ciddi bir sorun haline geldiği için “farklılığın eşitlikçi politikası”nı ciddiye alan feminist teorisinin, bu hiyerarşilerin nasıl aşılabacağı konusunda da bir perspektif sunması gerekir. Tartışmaların farklı ama aynı zamanda kesişen düzeylerde yürümesi gerektiği görülüyor. Lynne Segall’in önerdiği gibi, bir yandan erkeklerle kadınlar arasındaki güç ilişkilerine, tüm öbür toplumsal kategorileri belirleyen ve bunların üstüne çıkan, incelenmesi gerekli temel bir kategori gözüyle bakmak; ama aynı zamanda, ırk, sınıf, milliyet gibi öbür toplumsal kategorilerin de zaman zaman topluluk olarak erkekler ile kadınlar konusunda yaptığımız kategorileri belirleyip bunların üstüne çıktığının bilincinde olmak gerekir. (1990: 59)

Feminist hareketin farklı politikalarını, kadınlara kazandırdıkları haklar ve toplumsal yaşamda yol açtığı değişikliklerle ölçmek istersek, somut bir bilanço çıkarmamız gerekiyor. Feministlerin projeleri genellikle kültürel düzeyde değişim yaratmaya yönelik, kültürü belirleyen alt yapı, ekonomik temel konusunda söylemler yok denecek kadar az. Oysa üst yapıdaki değişikliklerin alt yapıda dönüşüm olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değil. Kadın odaklı kültürden kadınların baskı altında tutulduğu kültüre geçişte ekonomik gelişme, özellikle birikim ve dağılım rol oynadı. “Sınıf ayrımından daha canlı, daha değişmez, kesinlikle daha kalıcı” (Millet, 1987: 103) da olsa ataerkillikten, yukarıda sözü edilenlerden hangisi olursa olsun farklı bir kültüre, geçişte de ekonomik değişimler turnusol kağıdı işlevini görecektir. Feminist hareket ne yazık ki, feminist politika ile kültürel düzeyde elde ettiği başarıyı ekonomik düzeyde tekrarlayamadı. Aksine eşitlik politikalarının söylem ötesinde başarılı olmaya başladığı anda karşı propaganda, Susan Faludi’nin

Backlash adlı kitabında Amerikan toplumu için belgelediği gibi karşı saldırı başladı. Faludi, anti-feminist propagandanın eşitlik mücadelesi daha kazanılmadan başladığını, askeri kavramlarla ifade edilecek olursa bunun bir “önleyici saldırı” olduğunu söylüyor. (1993)

Sonuçta, kadın hakları mücadelesinin kazanımlarının toplumsal kazanımlara dönüştürülemediği, dönemsel kaldığı görülüyor. Bunun için de kadınların hak kazanımının ötesinde bir toplumsal projesi olması gerekiyor. Feminist hareket içindeki tartışmalar bazı ilkeleri de ortaya çıkardı. Kadınların erkeklerle her alanda eşitliğini savunan eğilim, kadınların erkek alanlarına girerek, o zamana kadar varolan önyargıların azaltılmasını, güce bağlı hak anlayışının demokrasi anlayışıyla bağdaşmayacağını anlaşıldığını sağladı. Eşitlikçi eğilime karşı farklılığı savunan kadınlar, erkek egemenliğindeki kültürün bakış açısını devralmak yerine yeni farklı değerler geliştirilmesi gerektiğini ortaya koydular. Cinsiyetler arasındaki farklılığın ciddiye alınmasını isteyen bu eğilim farklılığın olumlu görülmesini isteyerek, kadınların kendine güvenini arttırmasına destek verdi. Kadın hareketi içindeki tartışma, başka hiçbir ortamda olmadığı gibi sınıfsal, etnik, kültürel, dini ve bedensel farklılıkların üstündeki örtünün açılmasını, bu grupların varlığının kabul görmesini sağladı. Kadınların mücadelesi monolitik olmaktan çıktı, farklı kimlikleri kabul etti ve farklı sosyal hareketlerin mücadelesi ile kesişti. Tek bir ortak kimliğe dayalı kadın mücadelesinden, kadınların çok kimlikli, birbiri ile kesişen ve farklılıkları olumlayan mücadelesine geçiş önemli bir kazanımdır. Çok kültürlülük tartışmaları, tek kültür- egemen kültür gözlüğünü değiştirmemizi sağladı. Bu da önemli ve geri dönüşü olmayan bir kazanımdır. Özcülük karşıtlarının kurgusal kimliklerin reddi ya da çok kültürlülük yandaşlarının her kimliği olumlayan tartışmalarında da olumlu ve olumsuz yanlar mevcut. Birincisi bir yandan kimlikler içinde sıkışıp kalmayı engellerken, diğer yandan tek tip kimliğe geri dönme tehlikesini içeriyor. İkincisi ise tüm kimlikleri kabul ederken, kadınları ve azınlıkları baskı altında tutan kimliklere karşı çıkışın önünü kesiyor. Burada hangi kimliklerin eşitsizlik ve hegemonyayı destekleyen sosyal ilişkilere dayandığına, hangilerinin varolan demokrasiyi genişletmeyi sağlayacağına dikkat edilmesi gerekir. Paylaşım sorunu çözülmedikçe kimlik ve eşitlik sorunu da çözülmeyecektir, ancak bu mücadelenin sadece paylaşım düzeyinde sürdürülmesi gerektiği anlamına gelmez. Eşitlik ve kimlik sorunlarının paylaşım sorunu ile birlikte ele alınması gerekir. Bu bağlamda feminizm ya da diğer sosyal hareketlerdeki kimlik sorununa özel çözüm önerileri, örneğin tanrıça hareketinde olduğu gibi politik

mücadele alanından çekilme, sistemin dışına çıkma, alternatif mekanlar yaratma önerileri kısa süreli ya da devamlı bireysel çözümler olabilir, ancak toplumsal projelere dönüşemez.

KAYNAKLAR

- Butler, Judith (1991): **Das Unbehagen der Geschlechter**, Frankfurt, Suhrkamp Verlag
- Ernst, Waltraud (1999): **Diskurspiratinnen: Wie feministische Erkenntnisprozesse die Wirklichkeit aendern**, Wien, Milena Verlag
- Faludi, Susan (1993): **Die Maenner schlagen zurück (Backlash)**, Hamburg, Rowohlt Verlag
- Firestone, Shulamith (1981): **Frauenbefreiung und sexuelle Revolution**, 38-42 tausend, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag,
- Fraser, Nancy (1994): **Widerspenstige Praktiken: Macht, Diskurs, Geschlecht**, Frankfurt, Suhrkamp Verlag,
- Fraser, Nancy (2001): **Die halbierte Gerechtigkeit**, Frankfurt, Suhrkamp Verlag,
- Foucault, Michel (1986): **Cinselliğin Tarihi 1**, İstanbul, Afa Yayınları
- Hall, Stuart (1994): **Rassismus und kulturelle Identitaet: Ausgewachlte Schriften 2**, Hamburg, Argument Verlag
- Lorde Audre, Rich Adrienne (1993): **Macht und Sinnlichkeit**, 4. erweiterte Auflage, Berlin, Orlanda Frauenverlag,
- Millett, Kate (1987): **Cinsel Politika**, İkinci Basım, İstanbul, Payel Yayınları
- Minh-ha, Trinh T. (1996): "Über zulaessige Grenzen: Die Politik der Identitaet und Differenz", **Rassismen und Feminismen** içinde, s.148-160
- Parmar Pratibha (1998): "Siyah Feminizm: Birleşme Politikası", **Kimlik** içinde, s.101-117
- Riley, Denis (1997): "Does A Sex Have A History?", **Feminism and History** içinde, s.17-33
- Rutherford Jonathan, et. al. (1998): **Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık**, Çev.: İrem Sağlamer, İstanbul, Sarmal Yayınevi
- Scott, Joan Wallach (1988): "The Problem of Invisibility", **Retrieving Women's History** içinde, s.5-29
- Scott, Joan Wallach (1988a): **Gender and the Politics of History**, New York, Columbia University Press

Segal, Lynne (1990) : **Gelecek Kadın mı?**, Çev.: Suğra Öncü, İstanbul, Afa Yayınları

Young, Marion Iris (1994): "Geschlecht als serielle Kollektivität: Frauen als soziales Kollektiv",
Geschlechterverhältnisse und Politik içinde, s.221-261