



T.C.
ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MEDYA VE KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**BİR POLİTİK BAŞKALDIRI OLARAK KADINLARIN
KAMUSAL ALAN MÜCADELESİ: 8 MART FEMİNİST GECE
YÜRÜYÜŞÜ İLE MEKÂNIN TEMELLÜK EDİLMESİ**

Bilgen ÇELİKDAL

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Cem TUTAR

İSTANBUL-2024

T.C.
ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MEDYA VE KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**BİR POLİTİK BAŞKALDIRI OLARAK KADINLARIN
KAMUSAL ALAN MÜCADELESİ: 8 MART FEMİNİST GECE
YÜRÜYÜŞÜ İLE MEKÂNIN TEMELLÜK EDİLMESİ**

Bilgen ÇELİKDAL

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Cem TUTAR

İSTANBUL-2024

YEMİN METNİ

Bu çalışmanın kendi tez çalışmam olduğunu, planlanmasından yazımına kadar hiçbir aşamasında etik dışı davranışımın olmadığını, tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, tez çalışmasıyla elde edilmeyen bütün bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim.



Tarih

Adı Soyadı

İmza

TEŞEKKÜR

Yüksek Lisans tez sürecinde kendisiyle tez konumu paylaştığım ilk günden beri benden desteğini esirgemeyen sevgili hocam ve danışmanım Doç. Dr. Cem Tutar'a çalışmama sunduğu katkıları ve emeğinden dolayı sonsuz teşekkür ederim. Bu süreçte her daim dayanışmasını gördüğüm Nihal, Şeyda ve Yağmur'a, feminist mücadele içerisinde tanımaktan onur duyduğum Rüya'ya desteklerinden dolayı teşekkür ederim. Kadın dayanışmasıyla ilk tanıştığım aileme, ablalarım Özlem ve Didem'e, teyzem Refika'ya, her ne kadar kendisini feminist olarak tanımlamasa da, kendi yaşam deneyimiyle bana ilham veren anneme teşekkür ederim. Son olarak çalışmanın uygulama aşamasında benimle görüşmeyi kabul eden, samimiyetle bilgi ve deneyimlerini paylaşan tüm kadınlara sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET

Antik Yunan'dan günümüze mekânın toplumsal cinsiyete göre özel alan-kamusal alan şeklinde ayrılması kadınların tarihi üzerinde eşitsizlikler yaratmıştır. Bu eşitsizliğe odaklanan çalışma, tarihsel süreklilik içerisinde sistematik olarak cinsiyetleştirilmiş kentsel kamusal mekânın, feminist hareket tarafından sadece hak ve özgürlük taleplerinin dile getirildiği bir eylem alanı olmaktan çok daha fazlası olduğunu ortaya koymak amacındadır. Patriyarkanın sokağını temellük eden kadınlar için eylem aynı zamanda heteronormatif eril tahakküm altında ezilen, farklı kadınlık deneyimleriyle bir karşılaşma ve kolektif dayanışma alanıdır. Çalışmada, ataerkil toplumlarda kadınların eve ait olduğu yönündeki hâkim inanışlara ve kentlerin kadınlar için tehlikeli bir mekân olarak kurgulanmasına karşı, kentin kadınlar için sağladığı özgürleşme olanakları ön plana çıkartılmıştır. Güncel feminist kent çalışmalarında, kadınların kendilerine biçilen geleneksel rollerin dışına çıkarak, kolektif bir politik özne olarak hem kenti hem de kendilerini dönüştürme gücü göz ardı edilmektedir. Buradan hareketle, kadınların performatif sokak eylemleri temelinde kentte hak iddia etmeleri ve kendilerini özgürce ifade edebilecekleri bir alanı geçici süreliğine temellük etmeleri çalışmanın ayırt edici yönünü oluşturmaktadır. Feminist epistemolojinin esas alındığı çalışma, bir yandan *Neo-Marksist Kent Teorisi* ekseninde kentsel mekânın üretim koşullarına odaklanırken, diğer yandan *Feminist Teori* ekseninde kadınların kamusal alan ve kentsel mekânı sahiplenme süreçlerini temel almaktadır. Bu doğrultuda, 2003 yılından beri Taksim İstiklal Caddesi'nde gerçekleştirilen *Feminist Gece Yürüyüşü* çalışmanın örneklemi olarak seçilmiştir. Çalışmada, nitel araştırma desenleri içerisinde yer alan antropolojik temelde hazırlanmış *yarı-yapılandırılmış mülakat tekniği* kullanılarak örgütsüz ve örgütlü hareketlerden gelen kadınlarla yüz yüze *derinlemesine görüşmeler* gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen veriler çalışmanın kuramsal paradigması ekseninde ele alınarak eleştirel perspektiften değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Feminist Gece Yürüyüşü, Kent Hakkı, Kamusal Alan, Kentsel Mekân, Özel Alan

ABSTRACT

From ancient Greece to the present, the separation of space according to gender in the form of private and public space has created inequalities in the history of women. Focusing on this inequality, the study aims to show that the urban public space, which has been systematically gendered within a historical continuum, is much more than just a space of action where demands for rights and freedoms are expressed by the feminist movement. For women, who are the basis of the patriarchal street, action is also a place of encounter and collective solidarity with different experiences of femininity, oppressed under heteronormative masculine domination. In the study, against the prevailing beliefs that women belong to the home in patriarchal societies and the construction of cities as dangerous places for women, the opportunities for liberation provided by the city for women were brought to the fore. In current feminist urban studies, the power of women to transform both the city and themselves as a collective political subject is ignored by decoupling from the traditional roles assigned to them. Based on this, the distinctive aspect of the study is that women assert their rights in the city based on performative street actions and temporarily establish a space where they can express themselves freely. Based on feminist epistemology, the study focuses on the production conditions of urban space on the one hand on the axis of *Neo-Marxist Urban Theory*, and the other hand on the processes of women's ownership of public space and urban space on the axis of *Feminist Theory*. In this direction, *the Feminist Night March*, which has been held on Istiklal Street in Taksim since 2003, was selected as a sample of the study. In the study, *in-depth face-to-face interviews* were conducted with women from unorganized and organized movements using *a semi-structured interview technique* prepared on an anthropological basis contained in qualitative research patterns. The data obtained from the interviews were evaluated from a critical perspective by considering them within the framework of the theoretical paradigm of the study.

Key Words: Feminism, Feminist Night March, Right to the City, Public Space, Urban Space, Private Space

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	i
TEŞEKKÜR.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: ANTİK YUNAN'DAN MODERN ÇAĞA ÖZEL ALAN-KAMUSAL ALAN DİKOTOMİSİNİN CİNSİYETÇİ ÖRGÜTLENMESİ.....	5
1.1. Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisinin Tarihsel Artalanı.....	5
1.1.1. Eylem ve Sözün Politik Tahayyülü Olarak Kamusal Alan Kavramı.....	6
1.1.2. Beden ve Mekân Etkileşiminde Kamusal Alanı Tanımlamak.....	13
1.1.3. Müzakereci Demokrasi Anlayışı ve Kamusal Alana Katılım Hakkı.....	23
1.2. Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisinin Feminist Kuram Açısından Eleştirisi.....	33
1.2.1. Liberal Feminizm Perspektifinden Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı.....	34
1.2.2. Radikal Feminizm Perspektifinden Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı.....	40
1.2.3. Sosyalist Feminist Perspektiften Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı.....	46
2. BÖLÜM: KADINLARIN KENTSEL KAMUSAL ALANLARI ÖZGÜRCE DENEYİMLEME HAKKI VE MEKÂNIN TEMELLÜK EDİLMESİ.....	53
2.1. Sosyolojik Bağlamda Kent Hakkı ve Toplumsal Cinsiyete Dayalı Mekânın Üretimi.....	53
2.1.1. Kente Katılım ve Temellük Hakkı.....	54
2.1.2. Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadınların Kent Hakkı.....	64
2.2. Retrospektif Bir Bakışla Türkiye’de Feminist Hareketin Mücadele Deneyimleri.....	73
2.2.1. 1980’lerde Türkiye’de Politik Bir Hareket Olarak Feminizmin Gelişim Süreci.....	73
2.2.2. 1990’larda Türkiye’de Feminist Hareketin Kurumsallaşma Süreci.....	82

2.2.3. 2000’li Yıllardan Günümüze Türkiye’de Feminist Hareketin Kesişim Alanları.....	90
3. BÖLÜM: 8 MART FEMİNİST GECE YÜRÜYÜŞÜ BAĞLAMINDA KADINLARIN KAMUSAL ALAN VE KENT HAKKININ POLİTİK ANALİZİ.....	101
3.1. Araştırmanın Metodolojisi ve Yöntemi.....	101
3.2. Araştırmanın Amacı.....	106
3.3. Araştırmanın Önemi.....	106
3.4. Araştırmanın Varsayımları.....	107
3.5. Araştırma Evreni ve Örneklem.....	108
3.6. Araştırmanın Sınırlılıkları.....	109
3. 7. Araştırma Verilerinin Değerlendirilmesi.....	109
3.7.1. Taksim’in Politik Bir Mekân Olarak Toplumsal Hareketler ve İktidarlar Açısından Analizi.....	110
3.7.2. Feminist Gece Yürüyüşü Bağlamında Kadınların Kent Hakkı Mücadelesinin Politik Analizi.....	126
3.7.3 Kolektif Bir Politik Öznenin İnşası Ekseninde Feminist Gece Yürüyüşü’nün Kapsayıcılığını Sorgulamak.....	141
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	156
KAYNAKLAR.....	163
EKLER.....	175
Ek-1 Feminist Gece Yürüyüşü’nden Görseller.....	176
Ek-2 Etik Kurul Onayı.....	178
Ek-3 Görüşme Soruları.....	179
Ek-4 Görüşme Sorularının Kategorilere Göre Dağılımı.....	181
Ek-5 Görüşmecilerin Sosyo-Demografik Bilgileri.....	182

GİRİŞ

Çalışma, feminizmin temel eleştiri noktalarından biri olan toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanan özel alan-kamusal alan ayrımının kadınların tarihi üzerinde yarattığı eşitsizliğe odaklanmaktadır. Tarihsel süreçte, kadınların kentsel kamusal alanları özgürce deneyimleme hakkı, Antikite'den itibaren cinsiyetçi bir şekilde örgütlenmiştir. Bu bağlamda, özel alan-kamusal alan dikotomisi ilk kent devletlerinin ortaya çıktığı Antik Yunan'dan itibaren süregelse bile Orta Çağ ve Modern Çağ'ın toplumsal yapısı içerisinde kadınlar üzerinde farklı eşitsizlikler yaratarak tezahür etmiştir. 19. yüzyılda kapitalist üretim-yeniden üretim süreciyle birlikte kadınlar kamusal alana çıkış sağlasa bile bu hane içi-hane dışı ayrımını ortadan kaldırmamıştır. Buradan hareketle, ilk kez 1960'ların sonlarında ortaya çıkan *radikal feminizm* tarafından ataerkil toplumsal yapı içinde kadınların özel alanda yaşadığı baskı ve eşitsizlikler “*Özel Olan Politik*” savından hareketle etkin bir şekilde sorgulanma fırsatı bulmuştur. Çalışmada, Antik Yunan'dan günümüze kadınların özel alanda ev içi ile erkeklerin ise kamusal alanın öznesi olarak konumlandırılışı, feminist eleştirel bir perspektiften hareketle ortaya konulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde, özel alan-kamusal alan ayrımına yönelik teorik kavramsallaştırma iki ana ve altı alt başlık üzerinden değerlendirilmiştir. Birinci ana başlık, Antik Yunan'dan Modern Çağ'a Hannah Arendt, Richard Sennett ve Jürgen Habermas'ın ortaya koyduğu kamusal alan yaklaşımları üzerinden tartışılarak ortaya konulmuştur. Çalışmada, öncelikle Arendt'in ortaya koyduğu özel alan/kamusal alan ayrımı ve *vita activa* kavramı incelenmiştir. Arendt'in politika anlayışının temel nosyonlarını oluşturan *emek*, *iş* ve *eylem* terimlerinin kavramsal temelleri tartışılmıştır. İkinci alt başlıkta, Sennett'in *beden* ve *mekân* etkileşimi üzerinden ortaya koyduğu kamusal alan yaklaşımı incelenmiştir. Bu bağlamda, tarihsel süreçte bedene yönelik hâkim kültürel inanışların kentsel mekânların yaratılması üzerindeki etkisi tartışılmıştır. Son alt başlıkta ise, eleştirel kuramın önemli temsilcilerinden biri olan Habermas'ın *müzakereci demokrasi* anlayışı ve *kamusal alana katılım hakkı* üzerine ortaya koyduğu kavramsal çözümlemeler özel alan-kamusal alan karşıtlığı üzerinden incelenmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde yer alan ikinci ana başlıkta ise, özel alan-kamusal alan ayrımı feminizmin dalga hareketlerinin tarihsel gelişimi içerisinde şekillenen *liberal feminizm*, *radikal feminizm*, *Marksist* ve *sosyalist feminizm* türleri üzerinden üç alt başlık

altında tartışılarak ortaya konulmuştur. İlk olarak *birinci dalga feminizm* içinde şekillenen liberal feminist kuramın ortaya koyduğu savlar tartışılmıştır. İkinci alt başlıkta, feminizme politik bir ivme kazandıran *ikinci dalga feminizm* içerisinde gelişim gösteren radikal feminist kuramın ileri sürdüğü argümanlar ele alınmıştır. Bu bölümün son alt başlığında ise, *birinci dalga feminizm* içinde şekillenen Marksist feminist kuram ile 1960'lı yılların sonlarından itibaren *ikinci dalga feminist* hareket içinde radikal feministlerin etkisiyle geliştirilmiş olan sosyalist feminist kuramın ileri sürdüğü önermeler değerlendirilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü ise, iki ana başlık ve beş alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölüm, sosyolojik bağlamda kent hakkı kavramı ve toplumsal cinsiyete dayalı mekânın üretimi üzerine odaklanmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünün ilk ana başlığı altında, literatürde kent hakkı kavramı üzerine yapılan tartışmalar Henri Lefebvre, David Harvey ve Don Mitchell'in ileri sürdüğü argümanlar üzerinden tartışılmıştır. İkinci alt başlıkta ise, kadınların kent hakkı üzerine feminist coğrafya disiplini içinde yürütülen tartışmalar eleştirel feminist teoriden hareketle ele alınmıştır. Bu bölümde, kadınların kentsel kamusal alanları özgürce deneyimleme hakkı ve mekânın temellük edilmesi üzerine yürütülen tartışmalar, çalışmanın özgün yanını ortaya koyması bakımından önem teşkil etmektedir. Toplumsal cinsiyet ve mekân arasındaki ilişkiye odaklanan çalışmanın bu bölümü, literatürde feminist kent çalışmaları içerisinde ön plana çıkan Doreen Massey, Suzanne Mackenzie, Tovi Fenster, Shelley Buckingham, Susana Torre, Lauren Elkin ve Leslie Kern'in ileri sürdüğü yaklaşımlardan hareketle tartışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde yer alan ikinci ana başlık özelinde ise, Türkiye'de feminist hareketin mücadele tarihi ve sokakla kurduğu ilişki tarihsel bir kronolojiden hareketle ortaya konulmuştur. İlk olarak Türkiye'de 1980'lerde politik bir hareket olarak ortaya çıkan feminizmin gelişim süreci, dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik konjonktürü içerisinde tartışılarak değerlendirilmiştir. İkinci alt başlıkta, feminizmin örgütlenme ve kurumsallaşma dönemi olarak şekillenen 90'lı yıllardaki gelişim süreci dönemin siyasal konjonktürü içerisinde ele alınmıştır. Üçüncü alt başlıkta ise, 2000'li yıllarda Türkiye'nin AB üyelik başvurusu süreci ile yaygınlık kazanan *proje feminizmi*, feminist hareketin kesişim alanları ve 2002 sonrası değişen siyasal ve toplumsal yapı ekseninde feminist hareketin yeniden yükselen sokak mücadelesi değerlendirilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, çalışmanın metodolojik ve yöntembilimsel çerçevesi ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, çalışmada örneklem olarak seçilen *Feminist Gece Yürüyüşü* ekseninde, kadınların kamusal alan mücadelesinin ve kent hakkının politik analizi gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma kapsamında, nitel araştırma desenlerinde yaygın olarak kullanılan bir veri toplama yöntemi olan *derinlemesine görüşme tekniği* kullanılarak katılımcılarla yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir*. Görüşme sorularının ve formunun hazırlanmasında *yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği* kullanılmıştır. Çalışmaya gönüllü olarak katılım gösteren görüşmeciler ise çalışmanın örneklemi oluşturarak *Feminist Gece Yürüyüşü* eylemine düzenli olarak katılım gösteren, örgütsüz ve örgütlü hareketlerden gelen kadınlar arasından seçilmiştir. Çalışmanın veri toplama aşamasında, yürüyüşe müdahil olan kendisini ‘kadın’ olarak tanımlayan 10 kişi ile görüşme sağlanmıştır. Görüşmeler sırasında toplam 386 dakika 48 saniyelik ses kaydı deşifre edilerek tezin analiz bölümünde, çalışmanın kuramsal ve kavramsal çerçevesinden hareketle değerlendirilmiştir. Çalışmada elde edilen veriler tezin kuramsal perspektifi üzerinden belirlenen üç temel kategori üzerinden incelenerek bulgulara ulaşılmıştır.

Özel alan-kamusal alan dikotomisinin literatürde genellikle farklı iki alan olarak ortaya konulmasına karşı, bu tez çalışmasında karşılıklı olarak birbirini desteklediği ve her iki alanında eril tahakküm altında olduğu ortaya konulmuştur. Özel ve kamusal alan ayırımına dayalı toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin mekânsal pratikler bağlamında ele alınması araştırmanın ayırt edici yönü olarak ön plana çıkmaktadır. Çalışma kapsamında yapılan literatür taraması sonucunda ise Türkiye’de kadınların kent hakkı üzerine yapılan çalışmaların genellikle, kadınların kenti kullanım haklarının yetersizliği, güvenlik kaygısı ve kent yönetimine katılım düzeyinde ele alındığı görülmüştür. Bu doğrultuda çalışmada, kadınların tarihsel bir süreklilik içinde kamusal alan ile kurdukları eşitsiz ilişki kültürel boyutuyla da tartışılmıştır. Ataerkil söylemin bir iktidar pratiği olarak kadınların kentsel kamusal mekânlar ile kurdukları ilişkiyi ne şekilde dönüştürdüğü üzerinde durulmuştur.

Güncel feminist kent çalışmalarında, kadınların kendilerine biçilen geleneksel rollerin dışına çıkarak, kolektif bir politik özne olarak hem kenti hem de kendilerini dönüştürme gücü göz ardı edilmektedir. Buradan hareketle, kadınların performatif sokak eylemleri temelinde kentte hak iddia etmeleri ve kendilerini özgürce ifade edebilecekleri

* Görüşmeler gerçekleştirilmeden önce Üsküdar Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurul Başkanlığı’na başvuru yapılarak çalışma için etik kurul onayı alınmıştır. Etik kurul onayına tezin EK-2 bölümünde yer verilmiştir.

bir alanı geçici süreliğine temellük etmeleri bu çalışmanın ayırt edici yönünü oluşturmaktadır. Çalışma, tarihsel bir süreklilik içerisinde sistematik olarak cinsiyetleştirilmiş kentsel kamusal mekânın, feminist hareket tarafından sadece hak ve özgürlük taleplerinin dile getirildiği bir eylem alanı olmaktan çok daha fazlası olduğunu ortaya koymak amacındadır. Patriyarkanın sokağını temellük eden kadınlar için eylem, aynı zamanda heteronormatif eril tahakküm altında ezilen, farklı kadınlık deneyimleri ile bir karşılaşma ve kolektif dayanışma oluşturma alanı olduğu varsayımından hareketle metodolojik ve yöntembilimsel olarak yapılandırılmıştır.

Bütün toplumsal hareketlerin mücadele tarihinde olduğu gibi sokak, Türkiye’de 1980’lerde yükselişe geçen feminist hareketin kamusal alan mücadelesinin örgütlendiği bir alan olarak ön plana çıkmaktadır. Kolektif bir eylemle bir araya gelen kadınlar, kentin kamusal bir alanını temellük ederek kendilerini ve taleplerini görünür kılmaktadır. Feminist hareket için temel bir eleştiri noktası olan özel alan-kamusal alan ayrımının yarattığı tahakküme karşı sokağa çıkmak eylemi, kadınlar için aynı zamanda kendi bedenleriyle kurdukları ilişkiyi dönüştürmeleri bakımından da önem teşkil etmektedir. Çalışmada kadınların kent topoğrafyası üzerindeki taleplerinin kuramsal ve pratik düzeyde tartışılması amaçlanmıştır. Sonuç olarak, mekân sosyal ilişkilerin bir parçasıdır ve iktidardan politik kimliklere kadar birçok alana tezahür etmektedir. Bu bağlamda, her zaman fiziki bir mekânsal pratikle bağlantılı olarak somutlaşan kamusal alan ve kent hakkı kavramlarının öznelerin mikro pratikleri etrafında şekillendiği bu araştırma kapsamında tartışılmıştır.

1. BÖLÜM: ANTİK YUNAN'DAN MODERN ÇAĞA ÖZEL ALAN-KAMUSAL ALAN DİKOTOMİSİNİN CİNSİYETÇİ ÖRGÜTLENMESİ

1.1. Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisinin Tarihsel Artalanı

Mekânsal pratiklerin toplumsal örgütlenmesine bakıldığında tarihsel süreçte dönemin ekonomi-politik yapılanmasına göre şekil aldığı görülmektedir. Marksist anlamda yerleşik yaşama geçişle birlikte özel mülkiyet olgusu öne çıkarken, ilkel toplumlardan ayırt edici olarak toprağa dayalı mülkiyet hakkı toplumsal farklılaşmanın ana unsuru olmuştur. Özel mülkiyet olgusu sadece ilkel dönemde değil, devamında Avrupa tarihinde kapitalist sistemin oluşumuna koşut bir şekilde Orta Çağ'da ve 18. yüzyıldaki *çitleme faaliyetleri*yle devam etmiştir. Tüm bu süreç içerisinde özel mülkiyet olgusuna eşlik eden özel alan kavramsallaştırması kadın ve erkek temelinde mekânsal pratiğin kullanımını cinsiyete dayalı farklılaştırmıştır. Bu alana etki eden bir başka sosyo-politik dinamik ise özellikle Antik Yunan *Polis* 'inden itibaren kentsel mekânın, katılımcı demokrasi kavramı üzerinden erkeklerin kullanımına açık yapısıdır. Bu bağlamda kamusal alana politik katılım hakkının da Avrupa tarihinde uzun süre cinsiyet eşitsizliğine dayalı olarak yapılandığı görülmektedir.

Bu bölümde, literatürde özel alan-kamusal alan ayrımı Antik Yunan'dan Modern Çağ'a Hannah Arendt, Richard Sennett ve Jürgen Habermas'ın ortaya koyduğu yaklaşımlardan hareketle üç başlık altında incelenecektir. İlk olarak, 20. yüzyılın en önemli felsefe ve politika teorisyenlerinden biri olan Arendt'in "*İnsanlık Durumu*" adlı kitabında *Polis* özelinde ortaya koyduğu "*Vita Activa*" kavramı tartışılarak ortaya konulacaktır. İkinci olarak, özel alan-kamusal alan karşıtlığı Sennett'in "*Ten ve Taş*", "*Gözün Vicdanı*" ve "*Kamusal İnsanın Çöküşü*" adlı kitaplarında ortaya koyduğu kavramlar üzerinden incelenecektir. Son olarak ise eleştirel kuramın önemli temsilcilerinden biri olan Habermas'ın kamusal alan tartışmalarında önemli bir referans noktasını oluşturan "*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*" ve "*İletişimsel Eylem Kuramı*" adlı eserlerinde ileri sürdüğü analizler feminist eleştirel teoriden hareketle tartışılarak ortaya konulacaktır.

1.1.1. Eylem ve Sözün Politik Tahayyülü Olarak Kamusal Alan Kavramı

Arendt'in (2018) politik kuramında, *vita activa* terimi, tarihsel olarak gelenek yüklü bir geçmişin etkilerini taşır. Bu anlamda öncelikle Aristoteles'in Orta Çağ felsefesinde karşılığını bulan *bios politikos* (*politik yaşam*) teriminden “*kamusal siyasi meselelere hasredilmiş/ adanmış bir yaşam*” tahayyülünden izler taşır. *Vita activa* gelenek yüklü anlamını *vita contemplativa*'dan alsa bile aralarında önemli bir fark vardır. *Vita activa*, beşeri meseleler alanıdır ve eylemi (*praxis*) *bios politikos* 'u esas alır. Dolayısıyla emek ve iş gibi insanın zorunluluk alanını oluşturan etkinlikler ise *bios politikos* 'un dışında kalır. Felsefi düşünce ve tefekkür esaslı olan *vita contemplativa* ise politik etkinlikten muaftır (ss. 42-47). Görüldüğü üzere, *vita contemplativa* *vita activa*'nın temelini oluşturan eylem ile karşıtlık oluşturmaktadır.

Berktaş'a (2016) göre, Arendt'in ortaya koyduğu politika teorisi, bu üç insani etkinlik alanı arasındaki ilişkinin en doğru şekilde *Polis*'te temellendiği üzerine kurulmuştur. Arendt'in kavramsal çerçevesinde, özel alan hane (*oikos*) ve kentin politik yaşamı (*bios politikos*) arasında katı bir ayrım söz konusudur. Bu üç temel kavram içerisinde emek (*labor*), üretim ve yeniden üretim sürecinde, biyolojik yaşamın bir devamı olarak insanın *animal laborans* niteliği ile zorunluluk alanında yer almaktadır. İş (*work*) *homo faber* ise, sanat yapıtı ve kullanım nesnelerini üreterek sürekliliği olan bir dünya yaratır. Fakat kamusal anlamda ayırt edici bir özellik taşısa bile belirli amaçlara hizmet ettiği gerekçesiyle tıpkı emek gibi, iş de zorunluluklar dünyasına dahil edilir. Bu koşullarda hem *animal laborans*, hem de *homo faber*; *vita activa*'nın bileşenleridir. Eylem ise özgürlüğün koşulu olarak gerçek anlamda insani bir faaliyettir ve kamusal alanda varlık gösterir (ss. 47-49). Arendt'in (2012) kavramsallaştırmasında, politikanın ön koşulu olarak ortaya koyduğu özgürlük; eşitlik, adalet ve iktidar gibi gözlenebilen durumlardan biri değildir. O'na göre özgürlük, politikanın mevcudiyetini oluşturur ve özgürlüğün tecrübe edildiği alan ise eylemdir (ss. 198-199). Bu nedenle, özgürlüğün olmadığı yerde kamusal alanın varlık göstermesi söz konusu değildir.

Tarihsel süreçte özel alan (*idion*) ve kamusal alan (*koinon*) ayrımı, kent devletinin doğuşu ile birlikte birbirinden keskin bir şekilde ayrılmıştır. Bu noktada, tüm insani etkinlikler arasında ön plana çıkan ise politik olana önem atfeden eylem (*praxis*) ve konuşma/söz (*lexis*) olmuştur (Arendt, 2018, s. 60-61). Arendt'in en yüksek insani etkinlik olarak ortaya koyduğu eylem ve söz bu niteliğiyle, *vita activa*'nın diğer insani

etkinlikleri arasında yer alan *emek* ve *iş* etkinliğinden çok daha üstün bir insani gereklilik olarak işlev kazanmaktadır. *Vita activa*'nın insani etkinliklerinden *emek* ve *iş* arasındaki farkı Kılınç (2003) şu şekilde özetlemektedir: Emek çalışma; insanın doğal, döngüsel, zorunlu bir etkinlik alanıdır. Dolayısıyla, bir başlangıcı ve sonu yoktur. İş ise çalışmanın aksine, doğal olmayan, başlangıcı ve bir sonu olan kalıcı bir şeyler yaratır. Bir araç olarak doğayı yıkma ve değiştirme, üzerinde hâkimiyet kurma gücüne sahip olan *homo faber*, insan ürünü nesneler yaratan dünyada görünür olandır. Doğası gereği araçsal ve faydacıdır. Bu nedenle, insansal bir anlam taşımaz. Dünyaya anlam veren ise iş ya da emek değil, politik bir etkinlik olan eylem ve sözdür (s. 544). Arendt'in politik kuramında özel alan-kamusal alan ayrımının zorunluluk ve özgürlük alanı olarak birbirinden kesin hatlarla ayrıldığı görülmektedir.

İnsanlık Durumu adlı kitabının *Emek* adlı bölümünde Arendt, Antik Yunan'dan Modern Çağ'a emek etkinliğinin yaşadığı dönüşümü tartışarak ortaya koymaktadır. Arendt'e (2018) göre, Antik Yunan'da emek ve iş etkinliği özel alanda konumlandırıldığı için aralarında bir ayrım gözetilmemiştir. Yaşamın zorunluluklarını sağlamak adına yapılan her meslek, kölelere sahip olmayı gerektirdiği için kölelik normalleştirilmiştir. Antikite'de kölelik, ucuz bir emek sömürüsü aracı olmaktan çok insanın yaşam koşullarından azade olmaya yönelik bir teşebbüs olarak ele alınmaktadır. Bu noktada, Modern Çağ ile birlikte başta Karl Marx ve Adam Smith'in ortaya koyduğu "*üretici olan ve olmayan emek*", "*vasıflı ve vasıfsız iş*", "*kol ve kafa emeği*" gibi teoriler, emek ve iş arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak üretkenliği sebebiyle emeği yüceltmıştır. Bu durum ise *vita activa*'da baskın olan kamusal ve özel alan arasındaki ayrımın tersine dönmesine neden olmuştur. Arendt ise emeği iş ile aynı anlamda kullanan Modern Çağ'ın düşünürleri ve başta Karl Marx'ı *üretici olmayan emeğe* yönelik yaklaşımları ve *animal laborans*'ı *homo faber*'e uygun ifadelerle açıklama gayretinde bulundukları için eleştirmektedir (ss. 137-142). Bu noktada Gambetti'ye (2007) göre ise Arendt, Marx'ın modern toplumda ortaya koyduğu kapitalizme yönelik eleştirilerini, sınıf temelli bir bakış açısı üzerinden doğru değerlendirememiştir (s. 46). Arendt'in Antik Yunan özelinde ortaya koyduğu emek etkinliği, Marx'ın Modern Çağ'da toplumsal anlamda ortaya koyduğu ekonomik çözümlemesinden çok farklı bir anlam içermektedir. Kapitalist toplumda emeği insanın ayırt edici bir özelliği olarak öne çıkartan Marx'ın aksine Arendt, eylemi ayırt edici bir özellik olarak öne sürmektedir. Dolayısıyla, emeğin Modern Çağ ile birlikte baskın bir momente dönüşmesine karşı güçlü bir eleştirisi söz konusudur.

Politikanın alanı olan eylem ve sözün temel koşulu, Arendt'in kavramsal çerçevesinde çoğulluk olarak belirlenmiştir. Çoğulluk ise eşitlik ve farklılık gibi temel özelliklere sahiptir. Öte yandan, aynı türün üyeleri arasında bile çeşitlilik ve farklılıklar söz konusudur. Ötekilik çoğulluğun bir tarafıdır ve bu koşullar altında insan ancak kendi farklılığını, söz ve eylemi ile benzersiz kılarak dünyada bir yer edinebilir. Arendt'in insani ekinlikleri arasında eylemek; inisiyatif almak, başlamak ve bir durumu harekete geçirmek anlamında kullanılmaktadır. Bu noktada, insanlar sadece dünyaya doğmuş olmakla bile yeni bir başlangıç yapabilir ve inisiyatif alarak eylemi gerçekleştirebilirler. Çünkü, insanın benzersizliği eylemesidir ve ondan beklenmeyi gerçekleştirebilir olma ihtimalidir. Eylem söz ile başladığı için aralarında çok yakın bir ilişki söz konusudur. İnsan ancak kim olduğunu kendi söz ve eylemi ile açığa çıkarabilir. Söz olmadan eylemin açığa çıkması ise mümkün değildir (Arendt, 2018, s. 258-262). Arendt'in politik tahayyülünde, kamusal alanda varlık gösteren eylem ve söz birbirine içkindir. İnsanın benzersizliğinin koşulu eylemek, eylemin gerçekleşmesinin koşulu ise sözdür. Söz olmadan ne eylem, ne de özne kendini gerçekleştirebilir.

Politik düşünce teorisinde merkezi bir önem taşıyan Arendt'in *dünyaya karşı sorumluluk* kavramı kolektif bir yurttaş etiğidir. Arendt'in yurttaşlık teorisi kavramı kaynağını Aristoteles'in *dostluk (philia)* terimi ve Kant'ın "*Yargı Gücünün Eleştirisi*" adlı çalışmasında üzerinde durduğu *genişletilmiş zihin* kavramından almaktadır. Arendt'in düşüncesinde Kant'ın ortaya koyduğu *yargı gücü* yurttaşlık kavramının özüdür. Bu anlamda, ortak dünya çoğulluk içindeki yurttaşlar arasında belirli ilkeler tesis etmeyi gerektirir. Yargılama tek başına değil, toplumsal bir tavır olarak kolektif bir düşünmeyle gerçekleşebilir. Dolayısıyla, yurttaşın ortak dünyaya karşı sorumluluklarını yerine getirmesi ile hayat bulur. Arendt'in *dünyaya karşı sorumluluk* ilkesi, yurttaşın kendi yaşam döngüsüyle sınırlı değildir. Yurttaş, kendisinden sonrada bu dünyada yaşamaya devam edecek olanlara dair politik bir sorumluluk taşımaktadır. Bu durum ancak yurttaşların farklı bakış açıları ile bir arada eyleyerek ortak bir alan yaratma sorumluluğunu üstlenmeleriyle sağlanabilir (Toker, 2006). Ortak alanda yurttaşlar tarafından belirlenen ortak ilkeler ise dayanışmanın özünü oluşturmaktadır.

Berktaş'a (2016) göre Arendt, dayanışmayı eyleme ilham veren ilke olarak tanımlamaktadır (s. 174). Arendt (2012) "*Geçmişle Gelecek Arasında*" adlı kitabında, Montesquieu'dan hareketle ortaya koyduğu *ilke* kavramının eylem ile olan ilişkisini şu şekilde ortaya koymaktadır: Eylemin hedefinden farklı olarak eylemin ilkesi kalıcıdır ve

tekrarlanması olasıdır. İlke, bir kişi ya da grupla sınırlandırılmaz. Çünkü, evrensel bir geçerliliğe sahiptir. Eylemin icrası sırasında açığa çıkarılan şey irade değil, ilkedir ve eylem sürdüğü müddetçe bu dünyada yankılanır (ss. 206-207). Politik bir sorumluluk üstlenen yurttaş, konuşma ve eylemi gerçekleştirdiği kamusal alanı sahiplenerek dünyaya yabancılaşmanın önüne geçebilir. Dünyaya yabancılaşma kavramı ise Arendt'in modernizm eleştirisinin temelini oluşturmaktadır. Berktaş'ın (2016)'da belirttiği gibi, Modern Çağ'ın sorunu Marx'ın üzerinde durduğu gibi *kendine yabancılaşma* değil, *dünyaya yabancılaşma*'dır. Bu açıdan Arendt, *contemptus mundi* dünyayı küçümsemek ve terk etmek temayülüne karşı, *dünyasallığı* ön plana çıkartarak *amor mundi* dünyaya duyduğu aşktan yana tavır almaktadır (s. 148). Arendt'in kavramsallaştırmasında, dünyadan yana tavır almanın etkili bir yurttaş sorumluluğu olduğu gerçeği ön plana çıkmaktadır.

Arendt'e (2018) göre *Polis*, coğrafi konum olarak bir kent devleti değildir. Eylem ve sözün birlikteliğinden doğan örgütlenmiş bir bellek mekânıdır. Bu mekân aynı zamanda insanların karşılıklı olarak söz ve eylemleri ile birbirlerine görünür olduğu bir *tezahür sahası*'dır. *Polis* 'te kamusal alandan yoksun olmak, politik açıdan bakıldığında dünyanın gerçekliğinden mahrum olmak demektir. İnsanların birlikte örgütlenerek söz ve eylemlerini ortaya koydukları her yerde iktidar doğabilir. Dolayısıyla iktidar, ancak insanlar birlikte eylediklerinde hayat bulur ve dağıldıklarında ise kaybolur. Arendt'e göre, iyi bir örgütlenme tıpkı halk isyanlarında olduğu gibi şiddete başvurmaksızın bir iktidar yaratabilir ve isyan, en etkili eylem biçimidir. İktidar, eylem esnasındaki birlikten doğar. Fakat insanları eylemin gerçekleşmesinden sonra dahi bir arada tutan şey, örgütlenmedir (ss. 289-293). Berktaş'ın (2004) vurguladığı üzere şiddet, Arendt'in perspektifinde kamusal alanın dışındadır. O'nun bütün hayatı ve eserleri politik eylemin, şiddetten tamamen arındırılmış olması üzerine kurulmuştur (s. 551). Arendt'in düşünce teorisinde, şiddet asla kamusal alanın bir parçası değildir. İktidar ve şiddet ise, birbirinden kesin sınırlarla ayrılmıştır. O'na göre, şiddet bir iktidar oluşturamaz belki ama ezilenler, birlikte eylemek suretiyle şiddetten arındırılmış bir iktidar yaratabilirler.

Arendt'in (2018) politika anlayışında, *kamusallık* terimi birbiriyle bağlantılı iki olguya işaret etmektedir. Birincisi, kamu alanında her varlığın görülebilir ve duyulabilir olmasını mümkün kılmaktadır. İkincisi ise, insanlar için ortak bir dünyanın varlığını ifade etmektedir. Öte yandan, kamusal alan bu ortak dünyanın birlikteliğinden doğsa bile, özel alana dair olanlar da gücünü kamusal alanın aydınlığından alır. O'na göre, ortak dünya,

doğumla dahil olduğumuz, ölümle sonlanan bir şeydir. Fakat kamusal alan ölümlü olan insanların aksine kalıcı bir şeylere sahip olmayı sağlamaktadır (ss. 92-99). Bu etkinlik alanı politik olanın, eylem ve söz ile özgürce tezahür edildiği bir kamusal alan yaratmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Öte yandan, Arendt'in politik kuramında özel ve kamusal alan birbirinden kesin olarak ayrılabilirse bile, bu durum özel alana dair etkinlikleri önemsiz gördüğü anlamı taşımaz. O'nun politik tahayyülünde, öznenin kendini yaşamın zorunluluklarından kurtarabildiği tek yer kamusal eylem alanıdır. Özel ve kamusal arasındaki farkın keskinliği ise zorunluluk ve özgürlük alanı arasında yaptığı ayırmadan ileri gelmektedir. Arendt'in düşüncesinde esas olan politik olan ve politik olmayan arasındaki fark ile kendini göstermektedir. Wolin'e (2013) göre, Arendt'in kavramsal çerçevesinde politik olan, eylemin ve sözün deneyimlendiği, insanlar tarafından sahiplenilen ve kendilerini öne çıkarmalarını cesaretlendirecek onurlu bir duruşu işaret etmektedir. Özel olanın çıkarlarından ve maddi menfaatlerden arındırılmış olan böylesi bir politika ise aktif, eylemci ve müzakereci olmalıdır (ss. 138-139). Bu bilgiden hareketle, Arendt'in politika teorisini, klasik felsefenin ortaya koyduğu politika teorisinden köklü bir şekilde ayırmak gerektiği gerçeği ortaya çıkmaktadır. Çünkü Arendt, sahici etkin bir politikanın varlığına inanmaktadır ve bu onun açısından bir ütopya değildir.

Arendt'e (2018) göre, özel alanın (*hane*) *Polis*'in kamusal yaşamından ayırt edici özelliği, yaşamın sürdürülmesi ve türün devamlılığını sağlayan kadın ve erkeğin doğal işlevlerinin yerine getirildiği zorunluluğun eseri olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa, kamusal alan özgürlüğün tezahür sahasıdır. Fakat bu iki alan arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Kamusal alanda tezahür eden özgürlüğün koşulu, hane yaşamındaki zorunluluklara hâkim olmayı gerektirir. Bu nedenle, *Polis*'te kamusal alanda sadece birbirine eşit olabilenler yer alabilmektedir. Özel zorunluluklar alanında konumlanan 'aile' eşitsizliğin merkezinde yer almaktadır. Özel alanda hane içinde iktidar konumunda yer alan hane reisi, herkesin eşit kabul edildiği politik alana dahil olma hakkına sahiptir. Antikite'de siyasal eşitlik, kişinin kendisine denk olanlarla arkadaşlık etmesi anlamına gelmektedir (ss. 67-70). Arendt'e göre, *Polis*'te hane içinde yer alan bütün etkinlikler, Modern Çağ ile birlikte tersine dönerek kamusal alanda hayat bulan kolektif meseleler haline dönüşmüştür.

Modern dünyada toplumsal olanın ön plana çıkışıyla birlikte, *vita activa*'nın hiyerarşik yapısında köklü bir değişim yaşanmıştır. Bu durum, *vita activa*'nın politik

özünü dönüştürerek ortak dünyanın ve eylemin kaybına neden olmuştur. Kitle toplumunun doğuşuyla beraber ise toplumsal olan kamusal alanın yerini almıştır. Arendt'in de (2018) işaret ettiği gibi, temaşa ve yapma ile yaşam ve dünya arasındaki hiyerarşik düzenin tersine dönmesi *vita activa*'nın, *vita contemplativa* içindeki gelenek yüklü anlamını yitirmesine sebep olmuştur. Modern dünyayı geçmiş ile kıyaslamaya kalkıştığımızda, insan deneyiminin yitirilmiş olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Toplumsallaşmış bireysel yaşam, tek bir çıkarın egemen olduğu bir modern toplum yaratmıştır. Bu yeni toplumda, eylemin yerini yapma ve imalat, emek harcamanın yerini ise çalışmak almıştır (ss. 452-456). Buradan hareketle belirtmek gerekirse, modern toplumun örgütlenişinde *homo faber*'in etkinlik alanının *animal laborans* karşısında yaşadığı yenilgi ile sonuçlandığını söylemek mümkündür.

Antik Yunan'da *mahremiyet* (*privacy*) kelimesi insana has yeteneklerden mahrum olmak anlamında kullanılmaktadır. Antiklerin hissiyatına göre, sadece özel hayatı olan biri en yüksek insani ayrıcalıklardan yoksundur ve dolayısıyla insan olarak kabul edilmemektedir (Arendt, 2018, s. 78). Wolin'e (2013) göre, Antik Yunan'daki mevcut demokrasi anlayışı, özel alandaki zorunlu ihtiyaçların teminini sağlayan kadınları, köleleri, yabancıları ve işçileri kamusal alanın dışında bırakmıştır. Kaynağını Aristoteles'in görüşlerinden alan bu yaklaşım, Arendt tarafından da içselleştirilmiş ve geliştirilmiştir (s. 140). Arendt (2018) ise bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: *Polis*'te yaşamsal zorunlulukların teminini sağlayan köleler ve “*türün fiziki bekasını bedenleriyle temin eden kadınlar*”, birilerinin malı oldukları için değil “*yaşamları bedeni işlevlere adanmış*” emekçiler oldukları için aynı gruba dahil edilmiştir (s. 122). Arendt'in Antik Yunan'da *Polis*'in örgütlenmesinden hareketle ortaya koyduğu bu katı ayrım, özel olanın politikleştirilmesi için mücadele yürüten feminist hareketin ona yönelik eleştirilerinin de temelini oluşturmaktadır.

Berkday (2016) feminist teorisyenlerin Arendt'e yönelik eleştirilerini “*Dünyayı Bugünde Sevmek*” adlı kitabında şu şekilde değerlendirmektedir: Arendt, kendisini asla bir feminist olarak tanımlamamıştır. O'nun düşünce teorisine göre, tek bir soruna odaklanmak insanın dünyadaki çeşitliliği ve çoğulluğu anlamasının önüne geçmektedir. O'na yönelik eleştirilerin temelinde ise 1970'lerde ikinci dalga feminizmin ortaya koyduğu “*Özel Olan Politik*” savı yer almaktadır. Arendt'in özel alan/kamusal alan ayrımı, kadınları *ev içi* ile özdeşleştirdiği, *Polis*'te erkeklere özgü olarak inşa edilen kamusal alanı meşrulaştırdığı ve kadın kimliğini ön plana çıkarmadığı için feminist

eleştirilerin daima merkezinde olmuştur. Oysa Arendt'e göre, *vita activa*'nın insani etkinlikleri doğal bir insan faaliyetidir. Dolayısıyla, tarihsel ve sosyolojik açıdan cinsiyetlendirilmiş kategoriler ile ifade edilmesi söz konusu değildir (ss. 193-196). Arendt, feminizmi reddetmiştir çünkü, kadın sorunu onun açısından politik bir mesele değildir. Tıpkı Yahudi kimliğini ön plana çıkarmadığı gibi bütün verili kimlikleri politika anlayışının dışında bırakmıştır. O'na göre, insanlar kendi kişisel kimliklerini ancak eylem ve sözün açığa çıktığı çoğulluk durumunda ortaya çıkartabilirler. İnsanın kimliğini verili olan değil, verili olmayan belirlemektedir. Bu anlamda kimlik, doğumla başlangıç yapan insanın, kendi hikayesinin benzersizliğini başkalarıyla eyleyerek görünür kıldığı süreçte performatif bir nitelik taşımaktadır (Toker, 2011). Arendt'e göre, insanın kim olduğu diğeriyle konuştuğunda ve eylemde bulunduğu ortaya çıkar. Görüldüğü üzere, tarihsel süreçte Arendt'in kavramsallaştırmasının feminist hareket tarafından iyi anlaşılmadığı gerçeği ön plana çıkmaktadır.

Sonuç olarak, Arendt'in "*İnsanlık Durumu*" adlı kitabında ortaya koyduğu *vita activa* kavramının tarihsel olarak Antik Yunan'da *Polis*'te hayata geçirilmiş bir realite olduğunu unutmamak gerekir. Elbette ki, Arendt'in kendisi de bu kavramların Modern Çağ'da yeniden uygulanmasının mümkün olmadığını farkındadır. Fakat eylem ve sözün politik bir örgütlenme biçiminde, kamusal alanda hayata geçirilmesi, bugün hala toplumda maduniyet yaşayan kesimler açısından bir mücadele konusudur. O halde Arendt'in de (2018) vurguladığı gibi, *vita activa*'nın dışında tuttuğu *düşünmek* eylemi, bugün modern dünyada hala insanların politik mücadele yürüttüğü her alanda mümkündür ve hayata geçirilmelidir (s. 459). Bu bağlamda, günümüzde Arendt'in politika anlayışının temelini oluşturan *çoğulluk* kavramı, feminist hareketin kapsayıcılığı açısından önem teşkil etmektedir. Bireyselliğin anti-politikliğine karşı düşünmek, gündelik hayatı dönüştüren bir eylem biçimi olarak hala esaslı bir politikadır ve feminist mücadelenin farklılıklar ile kurduğu kolektif dayanışmanın da özünü oluşturmaktadır.

1.1.2. Beden ve Mekân Etkileşiminde Kamusal Alanı Tanımlamak

Sennett, "*Ten ve Taş*" adlı eserinde *Poleponnesos* savaşından önce, şehirde çıplak olarak teşhir edilen bedenin, hem Antik Yunan demokrasisine hem de şehrin tasarımına sonraki süreçte nasıl kaynaklık ettiğini ortaya koymaktadır. Antik dönemdeki anlayışa göre, insanın kendini bedensel olarak teşhir etmesi, sahip olduğu onurun onaylanması

anlamına gelmektedir. Bu açıdan, Atina demokrasisi de tıpkı erkeğin bedenini çıplak olarak teşhir etmesi gibi, yurttaşın fikirlerini kamusal alanda özgürce açığa çıkarması üzerine temellendirilmiştir.

Sennett'e (2008) göre, Antik Yunan'da çıplaklık, yurttaşların kendilerini evlerinde hissetmelerinin bir göstergesidir. *Perikles*'in Antik şehirde, ten ve taş arasındaki uyuşmanın nedeni ise insan bedeninin fizyolojisi ile ilgili inanışların yoğunluğundan kaynaklanmaktadır. *Perikles Dönemi* 'nde yapımına başlanan *Parthenon Tapınağı** ise bu gösterme anlayışının ve ihtişamının en somut örneğidir. Antik Yunan'da var olan inanışa göre, sıcak vücut, soğuk vücuda kıyasla daha ateşlidir. İnsan bedenine yönelik bu düşünceler yurttaşların konuştukları ve dinlenildikleri sırada vücut ısılarının ve arzularının harekete geçtiği varsayımına dayanmaktadır. Atina'da vücut sıcaklığına göre yapılan bu ayırım, soğuk vücut olduğuna inanılan kadınların ve kölelerin kamusal alandan dışlanmasına neden olmaktadır. Bu anlamda mekânsal anlamda bir ayrışma söz konusudur. Kadınların ev içi konumu mekânsal anlamda cinsiyetler arasında ayırım olduğunun bir göstergesidir. Erkeklerin çıplaklığına karşı Atina'da kadınlar, şehirde ancak yerlere kadar uzanan kaba ve mat kumaşlardan üretilmiş tunikler giyerek dolaşma hakkına sahiptirler. Öte yandan, köleler de bedensel çalışma koşulları yüzünden, konuşmaktan aciz oldukları gerekçesiyle vücut ısısı sıcaklığı üretmeye sahip görülmezler. Antik Atina'da vücut ısısı inanışının bir tahakküm ve itaat ettirme kuralı olarak işlev kazandığı görülmektedir (ss. 27-28). Buradan hareketle, Antik Yunan demokrasisinin kadınları ve köleleri mekânsal açıdan dışarıda bırakacak bir şekilde örgütlendiği gerçeği ön plana çıkmaktadır. Kadınlar ve köleler bedensel emeğin bir parçası olarak konumlandırıldığı için *Perikles*'in Atinası'nda ne kadınların, ne de kölelerin adı vardır. Kamusal alanda söz söyleme yetisi ise sadece erkeğe ithaf edilmiştir. Çalışma ve emeğin icracıları kadınlar ve köleler ise bu alanın dışında konumlandırılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Sennett, Arendt'den farklı olarak Antik Yunan'da var olan özel/kamusal alan ayrımını kadınların ve kölelerin kamusal alandan dışlanması olarak değerlendirmektedir.

Atina'da vücut ısısının insanın varlık süreci hakkında bilgi verdiğine dair hâkim bir anlayış söz konusudur. Örneğin, kadınların hamileliklerinin başlangıcı sırasında rahim

* *Parthenon*'un yapımına MÖ 447'de başlanmış ve bina MÖ 431'de tamamlanmıştır. *Perikles* tarafından yapılan *Parthenon* Atina erdemlerinin bir göstergesi olarak kolektif bir yurttaş eylemini temsil etmektedir (Sennett, 2008, s. 31).

içinde iyi ısınan ceninlerin erkek, yeterince iyi ısınmayanların ise kız olacağına inanılmaktadır. Bu yaygın anlayışın temelini ise Aristoteles'in "*âdet kanının soğuk kan, spermin ise pişmiş kan olduğuna*" yönelik fikirleri oluşturmaktadır. Aristoteles'in bu görüşüne göre, erkek spermi yeni bir hayat yaratma gücüne sahip olduğu gerekçesiyle daha güçlüdür. Kadının âdet kanı ise erkeğin spermi karşısında etkisizdir. Dolayısıyla kadın *madde*, erkek ise *yaratma* ilkesine sahiptir. Yunanlıların vücut ısınısını cinsiyetle ilişkilendiren bu yaklaşımları, Mısırlılar ve Sümerlerden beri varlığını sürdüren bir hakikattir. Yunanlılar kadın ve erkek bedenini türsel olarak birbirinden ayırmak yerine bedeni, yaşamsal sürekliliğin iki ayrı parçası olarak ele almışlardır. Oysa *Viktorya Dönemi*'nde kadın ve erkek bedeni ayrı iki tür olarak görülmüştür. Bu dönemde, kadın bedeninin âdet kanaması ve menopoz gibi fizyolojik süreçleri dişil bir güç olarak algılanmıştır. Dönemin tıp doktorları az ısınan ceninin *efemine erkekler* çok ısınan ceninlerin ise *sevici kadınlar* olduklarını iddia etmişlerdir. Vücut sıcaklığına yönelik bu tıbbi görüşler, Antik Yunan'dan, Orta Çağ'ın Hristiyan tıbbına, Rönesans dönemine kadar iki bin yıl boyunca geçerliliğini korumuştur (Sennett, 2008, s. 33-35). Antik Yunan'da yaygın tıp anlayışının kadın ve erkeğin üreme fizyolojilerinden hareketle anlaşılmasına çalışıldığı görülmektedir. Atina'da çıplak erkek bedeninden duyulan iftiharın kaynağı ise tarih boyunca ortaya konulan tıbbi analizlerin bu algıyı güçlendirmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Tarihsel süreçte kadınlara yönelik oluşturulan bu mitlerin cinsiyetçi bir ötekileştirme pratiği olarak varlık gösterdiği görülmektedir. Nitekim, her toplumsal yapının kadına bedenine yönelik bakış açısı kendisini ilk olarak, o toplumun yazılı tarihinde ortaya koymaktadır. Üstelik o tarihi kaleme alanlarda kadınları *doğurganlık* özelliklerinden dolayı *doğa* ile ilişkilendirerek var olan bütün eşitsizlikleri erkeğin biyolojik üstünlüğü üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Berktaş'a (2010) göre, kadınların doğayla kurduğu ilişki, *Ana Tanrıça*'ya kadar uzanmaktadır. O, doğurgan olduğu kadar kollayıcı ve esirgemeyendir ve tam da bu yüzden doğanın vahşiliği karşısında egemen bir *Kibele*'dir. Fakat eril tahakkümün doğa üzerinde egemenlik kazanmasıyla birlikte, kadın da doğaya hükmeden eril akıl ve düşüncenin kavramları ile ilişkilendirilerek *doğa* ile özdeşleştirilmiştir. Kadınların tarihsel bir süreklilik içinde doğanın karanlık tarafıyla ilişkilendirilmesi uygarlığın başlangıcından itibaren bir süreklilik kazanmıştır. Antik dönemde var olan kadının öteki olarak konumu, Roma İmparatorluğu döneminde de kendisini göstermiştir. Kadını *eksik kalmış insan, hilkat garibesi* olarak tanımlayan

Aristoteles'in erkeğin biyolojik üstünlüğüne dair ortaya koyduğu fikirleri, dönemin doktorları tarafından da kabul görmüş ve geliştirilmiştir (ss. 132-133). Bu bağlamda, kadın bedenine yönelik söylemsel pratiklerin tarihsel süreçte, kültürel olarak aktarımının söz konusu olduğu görülmektedir.

Antik Atina'da her ne kadar kadınlar açık ve güneşli alanlardan yoksun bırakılmış olsalar dahi şehirde gerçekleşen kadın ritüelleri yoluyla kendilerine iktidar mekânının yanı başında bir yurttaşlık alanı yaratmayı başarmışlardır. Bu doğrultuda, Atina'da hayata geçirilen *Thesmophoria* ritüeli “soğuk kadın bedenine itibar kazandırmayı” amaçlaması bakımından önem teşkil etmektedir. *Thesmophoria* ritüeli, iktidarın alanı olan şehrin surları içinde, iktidara rağmen gerçekleşmektedir. Kadınlar bu ritüel boyunca, doğurganlığın temsili bedenlerine özdenetim uygulayarak cinsel ilişkiden kaçınmışlardır. Antik Atina'da gerçekleşen bir diğer kadın ritüeli *Adoni* ise mekânsal olarak kadınların kapatıldıkları ev içinde çatı katlarında gerçekleşmektedir. *Adonia*, “söz ve arzu güçlerini kadınlara iade” eden bir ritüeldir. Fakat her iki ritüelde, Antik Atina'da kadınları özgürleştiren festivaller olduğu için erkekler açısından rahatsızlık yaratmış ve resmi takvimde yer almamıştır (Sennett, 2008, s. 60-67). Antik Atina'daki bu kadın ritüellerinden hareketle belirtmek gerekirse, tarihsel süreçte kadınların kapatıldıkları her alanda kendi söz ve eylemlerini hayata geçirebilecekleri bir özgür alan yarattıkları gerçeği gün yüzüne çıkmaktadır. Bu noktada, *Adonia* ritüeli kadınların kapatıldıkları ev içi mekânda kendilerine erkeğin tahakkümünden arındırılmış bir nefes alanı yaratmaları bakımından önemlidir. Kadınlar kendilerinden esirgenen konuşma hakkını, bu ritüel aracılığı ile açığa vurarak çatı katlarını bir dayanışma alanına çevirmişlerdir. *Thesmophoria* ritüeli ise kadının kendi bedeni üzerindeki özdenetim hakkını ortaya koymasından önem teşkil etmektedir.

Roma'da beden ve şehir ilişkisi *Hadrianus Dönemi*'nde, Hristiyanlık gibi yeni inanışların belirmeye başlanması ile birlikte, şehrin mimari dokusu üzerinde de etkili olmuştur. İktidarın gücünün ve ihtişamının anıtlarda ve kamu binalarında görünür olmasının sağlandığı bir görsel anlatı taş yapıtlar üzerinde kendisini göstermiştir. Romalılar inandıkları Pagan Tanrılarının her zaman, her yerde olduklarına dair bir inanca sahiptirler. Roma hükümdarları da bu inanıştan hareketle, şehrin her yanına tanrılar adına bu anıtları inşa etmişlerdir. Romalıların bu anıtlara bakarak gördüklerine inanmalarını ve itaat etmelerini sağlamayı amaçlamışlardır. Antik Yunan'daki yoğun *Polis* sevgisi *Hadrianus Dönemi*'nde yerini bir kente ait olmaktan çok, kişisel tarihin kıymetine

bırakmıştır. Mimar Vitruvius'e göre, “İmparatorluğun haşmeti kamu binalarının vakarıyla ifade edilir.” *Hadrianus Dönemi* Roma’da bu anlayıştan hareketle kentsel bir görsel anlatı yaratılmıştır (Sennett, 2008, s. 76-81). Sennett’e (1999) göre otorite, tahakkümden çok daha etkili bir disiplin aracıdır. Toplumsal değer ve tutumlar mekânın düzenlenmesi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Batı tarihinde mekânsal düzenleme bir mükemmellik alanı olarak ev içinde kendisini göstermiştir. Aile içinde yetişkinlerin çocukları üzerinde oluşturdıkları disiplin anlayışı, aynı yoldan kendilerinin de disipline edilmesine sebebiyet vermiştir (ss. 54-55). Roma’nın kentsel tasarımının bir otorite mekânı olarak düzenlendiği görülmektedir.

Roma’nın mekânsal geometrisi insan bedeninin hareketlerini disipline edici bir etkiye sahiptir. Roma’da *Hadrianus Dönemi*’nde mekânsal olarak hayata geçirilen bu görsel düzen, sadece kamusal alanda değil, özel alanda da hükmedici bir etki yaratmıştır. Roma evlerinde, Antik Yunan’dan farklı olarak cinsiyetler arasında daha fazla eşitlik durumu söz konusudur. Kadınlar kocalarının otoritesi altına girmeden evlenmeleri dahilinde kendi mülklerine sahip olabilmektedir. Kız çocukları da aynı şekilde ailedeki bazı miras türlerinden hak alabilmektedir. Kadınlar *Hadrianus Dönemi*’nde, kocalarının yanında oturma ve birlikte yemek yeme hakkına sahip olmuşlardır. Fakat bütün bunlar Antik Yunan’a kıyasla kadının ev içi konumunda bir değişiklik yaratsa bile Roma evinde de kadın, hane içi sınıfsal ve ataerkil bir yapının hakimiyeti altındadır. Ailenin en yaşlı erkeği otorite konumundadır. Roma hanesinin *domus**’u şehrin tasarımında da etkili olan bir iktidar otoritesinin tezahürüdür (Sennett, 2008, s. 99-103). Roma’da görsel düzen çizgisel bir anlayıştan hareketle oluşturulmuştur. Bu anlamda Roma şehrinin mimarisinde etkili olan iktidar geometrisinin, hane içindeki hiyerarşik düzen üzerinde de etkili olduğu söylenebilir.

Roma’da Hristiyanlığın gelişim süreci ile birlikte dönüşen beden algısını Sennett (1999) “*Gözün Vicdanı*” adlı kitabında şu şekilde ortaya koymaktadır: Augustinus’un *dinsel görme* kavramı, idrak etme ile ilgili içsel yaşama yönelik bir eylemdir. Hristiyan eğilimi olarak *görme* insanın ayırt edici özelliği olarak anlam kazanmıştır. Augustinus ve Platon’a göre, *göz* bir vicdan organıdır. Yunancada *theoiradır* kelimesi ise bakma ve görme anlamında kullanılmaktadır. Fiziksel olarak ışıkla karşılaşma ve aydınlanma diye yorumlanmaktadır. Yunanlılar için insanın bedenine odaklanması içsel bir arayış değildir.

* Eski Roma’da statü farkını ortaya koyan ev düzeni olarak tanımlanmaktadır (Sennett, 2008, s. 105).

Bir irade olarak fiziksel denge arayışıdır ve bu bir eylemdir. Oysa dinsel aydınlanma Augustinus'un inandığı gibi yaşam boyunca süren bir içsel arayışa girmek anlamında kullanılmaktadır. O'nun için insanın gördüğüne inanması Tanrı'ya ulaşmasının bir yoludur (s. 23-25). Antik Yunan'da insanın ayırt edici özelliği olan eylem, Augustinus'un dinsel görmeye dair fikirlerinin etkisiyle değişikliğe uğramış ve bu durumun çok önemli siyasal sonuçları olmuştur. Bu dönemde, kiliselerin yapımı hız kazanmış ve kent tasarımı da fiziksel olarak ayırt edici özellikleri ile ön plana çıkartılmıştır. Orta Çağ kentinde bu görüşlerin etkisiyle dünyevi mekânlar ve kutsal mekânlar birbirinden ayrılmış ve kiliseler dışarının tehlikelerine karşı bir sığınak olarak kabul edilmiştir.

Orta Çağ şehri, Antik Yunan'dan farklı olarak ekonomik temeller üzerinden inşa edilmiştir. Hristiyanlığın ilk İncil'inin basılmasının ardından, skolastik faaliyetlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, Orta Çağ'da kasaba ve şehirler yeniden canlanmaya başlamıştır. Bu dönemde, küçük kasabalarda dahi göklere kadar uzanan kilise ve katedrallerin yapım süreci hız kazanmıştır. Orta Çağ'ın düşünürleri insan bedenine dair bilgiyi sistematikleştirerek şehre uygulamışlardır. Nitekim Antik Yunan'ın *politik yurttaş* tahayyülü, Orta Çağ'ın iktisadi toplum yapısında *politik beden* anlayışından hareketle değişikliğe uğramıştır. Kilise ve katedraller bu dönem Hristiyanların bir cemaate ait olma ihtiyaçlarının göstergesi olarak inşa edilmiştir. Bu *cemaat* toplumu İsa'ya öykünen yeni bir Hristiyan bedeni anlayışı doğurmuştur. Bu yeni beden, dönemin doktorları tarafından da kabul görmüş ve insan bedenindeki merhamet duygusu bilimsel olarak meşrulaştırılmıştır. İsa'ya öykünme anlayışından hareketle bu dönemde, kiliseye bağlı olarak kadın ve erkekler arasındaki ilişkiler de değişikliğe uğramıştır. Rahibe manastırları, imarethaneler ve hastaneler dönemsel olarak farklı bir cemaat yapısı oluşturmuş ve kapılarını yabancılara açmışlardır (Sennett, 2008, 137-141). *Isidore Dönemi*'nde ise bu anlayıştan hareketle kiliseler, "*bir inşaatçılar cemaati*" olarak öne çıkmıştır. Hristiyanların kendilerine sığınak yaratma yükümlülüğü bu anlamda, bir kentler ağının oluşmasına neden olmuştur (Sennett, 1999, s. 27-28). Antik Yunan'da kentler felsefi bir aklın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Oysa, Orta Çağ'ın inşaatçıları iktisadi bir aklın ürünlerini ortaya koymuşlardır. Politik yurttaş, politik bedene dönüşmüştür. Hristiyanların İsa'ya öykünmesi ise ten ve taş arasındaki uyumu güçlendirmiştir. Orta Çağ'ın tıbbi görüşleri, oldukça uzun bir tarihi olan vücut ısısına yönelik yaygın beden anlayışının sarsılmasına neden olmuştur. Bu dönemde, insanın içsel duygularının keşfiyle birlikte, Modern Çağ'ın beden mimarisi de bu anlayıştan hareketle

tasarlanmaya başlanmıştır. Öte yandan, Hristiyanlığın ilk İncil'inin basılması ile birlikte, kadın bedenine yönelik muhafazakâr anlayışın *Viktorya Dönemi*'nde çok önemli sonuçları olmuştur.

Orta Çağ'da kadın bedeninin kontrol altında tutulmasına yönelik yaklaşımın, *Viktorya Dönemi* üzerindeki etkilerini Berktaş (2010) şu şekilde ortaya koymaktadır: Kraliçe *Viktorya Dönemi*'nde kadın bedenine yönelik mitler toplumsal olarak bir dönüşüme uğramıştır. Kadınların erkekler karşısında nispi bir güçlenme yaşadığı bu dönem, erkekler tarafından kendi eril güçleri üzerinde bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu dönemin sonuna doğru kadın ve iktidar arasındaki diyalektik ilişki sorgulanmaya başlanmıştır. Dönemsel açıdan, Kraliçe *Viktorya*'nın varlığının erkekler tarafından yıkıcı bir güç olarak algılanması söz konusudur. Öte yandan, *Viktorya Dönemi* kadın özgürlüğü ve belli kazanımların elde edilmesi açısından önem teşkil etmektedir. Feminist bir başkaldırı olarak tanımlanan bu dönem, kadınların yasal ve siyasal haklarının dile getirildiği cesaretli adımların atıldığı bir çağ olarak öne çıkmaktadır. Ataerkil evlilik sisteminin ilk kez sorgulanmaya başlanmasıyla birlikte, erkekler tarafından cinsel hiyerarşiye yönelik saldırıların arttığı bir dönemde, kadın özgürlüğü güçlenmeye başlamıştır (ss. 144-145). *Viktorya Dönemi* ile birlikte, kadınların o güne kadar erkekler tarafından bastırılmış gücü ortaya çıkmıştır. Modern kültürde bu durum çok önemli etkiler yaratmakla beraber sonraki süreçte, kadınların bedenlerinin cinsel bir arzu nesnesine indirgenmesine neden olmuştur.

William Harvey'in kan dolaşımı üzerine yaptığı keşifleri ile tıp bilimi, yaklaşık iki bin yıl sonra vücut ısısı anlayışına yönelik yaygın kanıyı ortadan kaldırmıştır. Harvey'in keşfi, kan dolaşımı ve solunum yoluyla insan vücudunun yapısının ve sağlığının ruhla kurduğu ilişkinin açığa çıkarılması bakımından bilimsel anlamda bir devrim başlatmıştır. Bu devrim, modern kapitalizmin doğuşuyla birlikte, *bireycilik* anlayışının ön plana çıkartılmasının bir sonucu olarak hâkim beden algısının değişime uğramasına neden olmuştur. Harvey'in bu keşfi, 18. yüzyıl ile birlikte Aydınlanma döneminin kent planlamacıları tarafından şehirler, bireylerin rahatça nefes alabilecekleri bir mekân olarak tasarlamalarına kaynaklık etmiştir. Tıp devrimi sayesinde ahlak anlayışının yerine sağlık geçirilmiş ve şehir, adeta insan bedeninde olduğu gibi sağlıklı kan hücreleri gibi atardamar ve toplardamarlardan oluşan bir kent tasarımıyla inşa edilmiştir. Bu dönemde deney ve gözlem yoluyla ortaya konulan bilgiler yaşam enerjisinin *ruh* olduğuna yönelik hâkim kanıyı itibarsızlaştırmış ve dünyevi bir beden anlayışı ortaya çıkmıştır (Sennett,

2008, ss. 230-233). 18. yüzyılda bireyin çevresiyle kurduğu ilişki türü değişikliğe uğramıştır. Aydınlanma dönemi ile birlikte bireyin iç yaşamı dışarı açılmıştır. Dönemin kent tasarımlarının planlanmasında bahçeler, yürümeyi zevkli hale getirmesi açısından doğayı taklit eden düzenlemeler ile dizayn edilmiştir (Sennett, 1999, ss. 93-94). Bu amaçla, insanlara doğada özgür hissetme duygusunu aşlamayı hedeflemişlerdir. 18. yüzyıl kent tasarımı denetim ve kısıtlama yerine serbestlik ve katılım ilkesi etrafında şekillenmiştir. Bu durumun oluşmasında toplumsal alanda insanın rasyonel bir varlık olarak tanımlanması etkindir. Siyasal liberalizmin doğduğu bu dönemde kamusal alanda bireyin hak ve ödevleri yeniden tanımlanarak kentsel mekânlar geçmiş dönemlerden farklı olarak bir özgürlük alanı olarak tanımlanmıştır.

17. yüzyılın sonlarında kamusal alan ve özel alan arasındaki karşıtlık bugünkü anlamında kullanılmaya başlanmıştır. *Kamusal* kelimesi, “herkesin denetimine açık” olan anlamı ile kullanılmıştır. Özel kelimesi ise bireyin ailesi ve arkadaşlarından oluşan gizli saklı bir alanı ifade etmektedir. 18. yüzyılın başlarında ise *kamu* kelimesi modern anlamını kazanmıştır. Kamusal alanın kimleri kapsadığı ve bu alanın mekân olarak neresi olduğu gerçeği tartışılmaya başlanmıştır. 18. yüzyılda şehir topluluğunu çağrıştıran *kozmpolit* kelimesi burjuva toplumunca benimsenmiş ve üstün bir kamusal insan olarak tanımlanmıştır. Toplumsal grupların bu kozmpolit çeşitliliği ve karmaşık yapısı kendisini en çok büyük şehirler özelinde ortaya koymuştur. 18. yüzyılda şehirler yabancıların karşılaşma alanı olarak toplumdaki davranış ve düşünce tarzını değişikliğe uğratmış ve bu durum şehrin tasarımı üzerinde de kendisini göstermiştir. Bu dönemde, şehirlerde insanların bir araya gelebilecekleri devasa parklar yaratılmaya başlanmış ve sokaklar yayalara göre düzenlenmiştir. 18. yüzyılda ortaya çıkan kahvehaneler, kafeler, hanlar insanların sosyalleşme alanları olarak öne çıkmıştır. Eskiden sınırlı bir aristokrat kesimin alanı olan tiyatro ve bale salonları kamuya açılmıştır (Sennett, 2020, ss. 31-33). 18. yüzyılda kamusal alanı belirleyen yaklaşımın, gelişmekte olan şehircilik ve burjuva toplumunun yükselişi olduğu görülmektedir. Bu dönemin konjonktürünü belirleyen etkili olaylar ise yaşanan büyük devrimler ve sanayi kapitalizminin gelişimi ile süregelmiştir.

Habermas (2003) “*Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü*” adlı kitabında burjuva kamusunun bu dönemde toplumsal alanda yarattığı değişimi şu şekilde açıklamaktadır: 18. yüzyılda devlet ve toplum arasındaki ayrım kendisini özel ve kamusal alan arasındaki ayrım da ortaya koymuştur. Burjuva kamusu *kamu erki* ile sınırlıdır. Oysa özel alan,

burjuva toplumunun *mal dolaşımı* ve *toplumsal emek* alanını kapsamakla birlikte aile ve mahremiyetin alanıdır (ss. 97-98). Habermas’a göre, o güne kadar özel alanda konumlanan her deneyim, burjuva toplumunun ortaya çıkışıyla birlikte, kamusal alana çıkartılmıştır. Bu hususta, Arendt’in de Antik Yunan’da özel alanda yer alan *emek* ve *iş* etkinliğinin Modern Çağ’da kamusal alanın bir parçası haline dönüşmesine yönelik olarak temelden bir eleştirisi söz konusudur. Arendt’in Modern Çağ’a yönelik bu eleştirilerine bir önceki başlıkta yer verilmiştir.

19. yüzyılda sanayi kapitalizminin gelişimi ile birlikte kentlerde özelleşme ve kitlesel üretim ön plana çıkmıştır. Bu yeni ekonomik düzenin yarattığı kaos, bireyleri irade olarak kamusal alandan uzaklaştırmıştır. Dönem itibari ile kamusal alanın karşıtı olan aile bireyin kendisini kamusalın ahlak dışılığından koruduğu bir mahremiyet alanı haline dönüşmüştür. Sanayi kapitalizminin bir sonucu olarak giyimde seri üretim hız kazanmış ve bu durum kamusal alanda bireyi tektipleştirmiştir. Marx bu durumu, *meta fetişizmi* olarak tanımlamıştır. Kapitalist seri üretim anlayışının bir sonucu olarak, fiziksel malların psikolojik ölçütleri olduğuna dair seküler bilginin dolaşıma sokulmasıyla kişilikler kamusal alana dâhil olmuştur. Bu dönemde, kamusal alan kadınlar için ahlak dışı bir alan iken erkekler açısından bir özgürleşme alanı olarak görülmüştür (Sennett, 2020, ss. 36-41). 19. yüzyılda yaşanan sanayi devriminin en büyük etkisi, bir zamanlar toplumsal ilişkiler içerisinde üretilen bilginin sekülerleşmesi olmuştur. Seri üretime dayalı reklam ve pazarlama anlayışının toplumun geneline yayılması ile birlikte birey pasifleştirilmiştir. Edilgen bir tüketici kimliğinin olduğu bu dönem, bireysel kimliğin toplumsal bir sınıf haline dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Bir zamanlar var olan burjuva sınıfının yerini orta sınıfa bırakmasıyla birlikte, yeni bir kamusal beden imgesi yaratılmıştır. Bu yeni beden anlayışına göre, insanların kişilikleri giyim kuşamlarında aranmaya başlanmış ve giysiler karakterin bir göstergesi olarak görülmüştür. Sahici bir kimliğin göstergesi olan söz ve eylemin yerini, tüketici kimliği almıştır.

Antik Yunan’da yurttaşın kendi söz ve eylemini gerçekleştirdiği yer olan kamusal alan 19. yüzyılda, toplumda bireylerin kişiliklerinin sergilendiği bir oyun alanına dönüşmüştür. Sennett (1999) Antik Çağ’ın insanları ve çağımızın insanı arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır: Antik Yunan’da yurttaşlar, kentte gördüklerini politik ve özel yaşantıları ile ilgili kararlarda kullanmışlardır. Oysa modern toplum özel ve kamusal, öznel ve dünyasal, benlik ve kent arasındaki ayırmadan mustarıptır (s. 14). 19. yüzyılda bedenin mekânla kurduğu ilişki artan nüfus yoğunluğu ve buna bağlı gelişen ekonomik

ve ticari ilişkiler ile kökten bir değişikliğe uğramıştır. Sennett'in "*kamusal insanın çöküşü*" olarak tanımladığı bu dönem, kapitalist kentli kültürün kendini dayatmasıyla ölü bir kamusal alana dönüşmüştür. Sennett'in düşüncesinden hareketle Olgun (2017) bu süreci şu şekilde özetlemektedir: Mahrem toplum kamusallığın çöküşüyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu yeni toplumsal yapı, narsizm ve cemaat olmak üzere iki ilkeyi esas almaktadır. Narsizm, bireyin içinde bulunduğu her ortamda kendine ve hissettiklerine odaklanmasıdır. Cemaat ise bir zamanlar insanların bir arada olmalarından doğan kamusal alanın kaybıyla ortaya çıkan bir oluşumdur. Kamusal bir karakter taşımayan cemaat oluşumları, toplumsal yapı içerisinde *biz* ve *öteki* ayırımına neden olmaktadır (s. 52). Bu durum, özel ve kamusal alan arasındaki ayırımın ortadan kalkmasına neden olmuştur.

20. yüzyılın kapitalist toplumunda bürokratik emek çağının ortaya çıkmasıyla birlikte *kol emeği* hizmetleri farklı çalışma alanları ile sisteme entegre edilmiştir. Bu iş bölümünün etkisiyle yeni bir sınıf ortaya çıkmıştır. Bu yeni sınıfın üyeleri benlik ile dünya arasındaki sınırı ortadan kaldırmışlardır. Teknolojik gelişmelerin etkisiyle ortaya çıkan şirketler, beyaz yakalı orta sınıf işçilerini, narsistik anlam ve savunma sistemleri ile biçimlendirmişlerdir. Teknik emekçilerin işyerindeki potansiyelleri, kişisel gücün sergilenmesi üzerinden belirlenmiştir. Bu durum, onların baskı ve tahakküme karşı direnme yeteneklerini ortadan kaldırmıştır. Öte yandan, beyaz yakalılar yaptıkları işi kol emeğine oranla daha saygın ve kişisel kabul etmektedirler. Benliğin bu şekilde mevki ile ifade edilmesi ise kişiliğin bir ürüne dönüşmesine neden olmuştur (Sennett, 2020, ss. 410-415). Orta sınıfın yaşama biçiminin gündelik hayata yansması genellikle tüketim üzerinden biçimlenmektedir. Bu anlamda, orta sınıflar işçi sınıfıyla aynı toplumsal yaşam tarzına sahip olmalarına rağmen, kendilerinin sınıfsal olarak üstün olduklarına inanırlar. Oysa, bu üstünlük sadece maddi imkânlarının biraz daha fazla olması ile açıklanabilir. Proletaryanın karşısında ayrı bir toplumsal sınıf olarak kendisini konumlandıran orta sınıflar, tüketim toplumunun en önemli alıcısı olarak burjuvazinin maddi çıkarlarına hizmet etmektedirler. Öte yandan, kapitalist sistem içerisinde kadın bedeninin, hem üretici hem de tüketici konumuyla metalaşması söz konusudur.

1950'lerde bürokratik olarak yönlendirilmiş tüketim toplumunun, kadın bedeni üzerindeki reklam ve pazarlama stratejisini Lefebvre (2007) şu şekilde ortaya koymaktadır: Tüketim toplumu içinde gereksinimlerin yönlendirilmesi kadınlık durumunu da kullanmaktadır. Reklam ve pazarlama stratejisi de bu anlamda tüketen

kadınlar üzerinden oluşturulmaktadır. Aynı zamanda, kadın bedeninin çıplaklığı reklamlar aracılığıyla ön plana çıkartılmaktadır. Kapitalist işleyiş içerisinde kadın bedeni, değişim değeri olan bir meta olarak sömürülerek nesneleştirilmektedir. Reklamlar tekdüzelikten kurtulmak için kadınlara yüklenen kültürel kodları yeniden üretmektedir. Kadın bedeninin reklamlar yoluyla bu şekilde temsil edilmesi ise kadınların farklılıklarını ortadan kaldırmaktadır. Bu durum, kadınların kendi hayatlarına sahip çıkmalarının önüne geçmektedir (s. 188-190). Buradan hareketle, medyanın kadın bedenini bir reklam ideolojisi olarak yeniden ürettiğini ve kadınların bedenini cinsel bir obje olarak nesneleştirdiğini belirtmemiz gerekir. Lefebvre, söz konusu yıllarla birlikte özellikle Batılı toplumlarda kentsel yaşamın tüketim edimi üzerinden örgütlendiğini ortaya koyarken kadınların bu alandaki ikircikli konumuna dikkat çekmektedir. Gündelik hayatın bayağı ve sıkıcı yanını oluşturan ev içi yaşam kadınının gündelik pratiklerini geçirdiği bir alan olarak öne çıkarken reklam ve pazarlama endüstrisinin etkisiyle kamusal alanda kadınlar tüketici bireyler olarak sistem eliyle kurgulanmaya başlanmıştır. Kentsel alanın bir gösteri toplumuna dönüştüğü bu dönemde gösteriyi iktidarın uzmanlaşmasının bir parçası olarak tanımlayan Guy Debord'a (1996) göre, gösteri sınıfsal ilişkileri gizlerken kendisini ikinci bir doğa olarak sunmaktadır. Kitle iletişim araçları bu bağlamda sadece gösteriyi sunan araçlar toplamı değil, bu toplumu yeniden üreten ideolojik araçlar olarak öne çıkmaktadır (ss. 19-20). Özetlemek gerekirse, 1950'li yıllarda toplumsal hayatın hızlı dönüşüm sürecinde gelişen iletişim teknolojileriyle eklemlenen kent yaşamı bir gösteri formu içerisine sürüklenirken, bu alanlarda sınıfsal ve cinsiyete dayalı ayrımlar tüketim toplumu değerleri etrafında örgütlenmeye başlanmıştır.

1960 ve 1970'li yıllarda ise kentlerde kadın bedeni, tüketici bir özne olarak yaşam politikasının bir parçası haline dönüşmüştür. Yaşam politikası geç modern dönemde geleneğin karşısında konumlanan bir seçim politikasıdır. Bu anlamda, yaşam politikası bir "*hayat tarzı politikası*" olarak benlik ve bedenin refleksif açıdan, bireyin küreselleşme ekseninde kendini gerçekleştirmesine olanak tanıyan bir politikadır. Bu dönemde, kadın hareketinin "*özel olan politiktir*" savını ortaya koyması yaşam politikasına kaynaklık etmiştir. Öte yandan, kadınların evin dışı ile kurdukları bağlantı özgürleşme politikasına da katkı sağlamakla birlikte, bu yanıltıcı bir durumdur. Çünkü, kadınların özel alanda ev ve aile ile sınırlandırılmış kimlikleri, her ne kadar dışarıda olsalar dahi mevcut kimliklerinde bir özgürlük alanı yaratmamıştır (Giddens, 2010, ss. 167-170). Yaşam

politikası bu anlamda, kadınlara daha fazla seçenek sunulmasının ve tüketici özne olarak konumlandırılmalarının ötesine geçememiştir.

Sonuç olarak bu bölümde, Antik Yunan'dan günümüze tarihsel bir süreklilik içerisinde varlık gösteren özel alan-kamusal alan karşıtlığının beden ve mekân üzerindeki etkisi ortaya konulmuştur. Kentlerin tasarımında hâkim olan erkek bedeninin uygarlığın kurucusu olarak tahayyül edildiği gerçeği ön plana çıkmıştır. Ataerkil toplumlarda kadın bedenine yönelik üretilen söylemlerin ise kadınların özel alanda üretim ve yeniden üretim sürecindeki konumlarını şekillendirdiği görülmüştür. Buradan yola çıkarak, tarihsel süreçte kadın bedenine yönelik toplumsal inanç ve davranışların mekânın cinsiyetçi bir şekilde düzenlenmesinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

1.1.3. Müzakereci Demokrasi Anlayışı ve Kamusal Alana Katılım Hakkı

Habermas (2003) "*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*" adlı eserinde kamusal alan düşüncesinin tarihsel olarak gelişim sürecine odaklanmaktadır. Hukuki, siyasi ve sosyolojik açıdan kamusal, özel, kamu ve kamuoyu kelimelerinin gündelik hayattaki kullanımları birbirinden farklılık arz etmektedir. Her tarihsel süreç içerisinde farklı anlamlar taşıyan bu kavramlar, burjuva toplumunun ortaya çıkışıyla birlikte, terminolojik açıdan belirsiz ifadeler ile kullanılmaya başlanmıştır. En yaygın kullanımıyla *kamu*, özel alandan bağımsız bir alan olarak kendisini ortaya koymaktadır. Herkese açık alanlar *kamusal alan* olarak tanımlanmaktadır. Devlet bu durumda *kamu erki* olarak işlev kazanmaktadır. *Kamuoyu* ise kamu gücünün karşıtı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamuoyunun taşıyıcı gücü ise halktır. Bu noktada medya unsurları, hem devletin hem de halkın iletişimine kaynaklık eden *kamusal organlar* arasında yer almaktadır. 18. yüzyılda *kamu* kelimesi burjuva toplumuna ait bir kavramsallaştırma ile tanımlanmıştır. Aslında özel alan/kamusal alan ayrımı Antik Yunan'dan itibaren varlığını sürdürmektedir. Orta Çağ ile birlikte kamu kavramı, Roma hukukuna kaynaklık etmiş ve *res publica** olarak kullanılmıştır. Kelimenin hukuksal karşılığı ise, modern devletin oluşumu ve burjuva kamusunun siyasal anlamda oluşumuyla klasikleşmiştir (ss. 57-61). İlk olarak Antik Yunan şehir devletlerinde karşımıza çıkan özel ve kamusal alan arasındaki katı ayrım, bir özgürleşme alanı olarak kamunun yüceltilmesiyle anlam kazanmıştır. Orta Çağ toplumunda ise bu ayrım, iktidarların temsil ilkesinden hareketle oluşturulmuştur. Orta

* "*Herkese açık şeyler*" anlamında kullanılmaktadır (Timur, 2012, s. 37).

Çağ'ın feodaliteye dayalı toplumsal yapısı içinde, özel mülkiyete sahip olmak yüceltilmiş ve özel ile kamusal arasındaki katı ayırım kaybolmuştur. Temsili kamunun iktidar ile özdeşleştiği bu dönem için özel alandan bağımsız bir kamusal alandan bahsetmek mümkün değildir.

Tamer Timur (2012) "*Habemas'ı Okumak*" adlı eserinde mutlak monarşilerin kuruluş sürecine dair Habermas'ın analizlerinde, ayrıntılı bir çözümlemeye yer verilmediğinin altını çizmektedir. O'na göre, monarşilerin ortaya çıkışı ile birlikte temsili iktidarların saray hayatında da bir dönüşüm yaşanmıştır. Saraylar bu dönemde bir kamusal alan olarak herkese açık olma vasfını yitirmeye başlamıştır. Eskiden saray içerisinde hayata geçirilen etkinlikler, artık sarayın dışında parklarda gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Dönemsel olarak saray aristokrasisi, kendi iktidarını temsil etme gücünü kaybetmiş ve monarşilerin temsiline hizmet eden bir unsur haline dönüşmüştür. Orta Çağ'da yok olmaya başlayan özel ve kamusal alan ayrımı, 15. yüzyıldan başlayarak 18. yüzyıla kadar devam eden bir süreç içerisinde, devleti oluşturan kuruluşların ortaya çıkışıyla beraber yeniden doğmuştur (ss. 39-40). Habermas (2003) modern anlamıyla özel ve kamusal alanların ayrılması sürecini şu şekilde açıklamaktadır: 18. yüzyılda devlet ile toplum arasında yaşanan ayrışma sonucunda, *temsili kamu* özel bir hukuk haline gelmiştir. Dönem itibarıyla *özel* kelime anlamı olarak devletin dışında bir alanı temsil etmektedir. Bir tarafta kamuya ait binalar, kurumlar ve meslekler diğer tarafta ise, özel şahıslara ait mevkiler, işler ve evler yer almaktadır. Bu koşullarda kilisenin konumu da değişikliğe uğramış ve bir kamu hukuku olarak özerklik kazanmıştır. Tanrıya inanmak ise özel bir mesele olarak görülmüştür. Devletten bağımsız olan meslek grupları da özel özerkliğe tabi bir konum içinde, burjuva toplumunun alanı olarak işlev kazanmıştır (ss. 70-72). Sarayın temsil kuvvetinin daralması ile beraber *edebi kamu*, *temsili kamu* karşısında yükselişe geçmiştir. Bu süreçte, *sosyal eşitlik* kavramının ilk kez hayata geçirildiği kamusal alan artık saraylarda değil, şehir mekânlarında kendisini göstermeye başlamıştır. Dönemsel olarak İngiltere'de *kahvehaneler*, Fransa'da *salonlar*, Almanya'da ise *sohbet toplulukları* burjuva kültürünün *akıl yürütme alanları* olarak ön plana çıkmıştır. Habermas'ın kavramsallaştırmasında, özgür bir tartışma alanı olarak tahayyül edilen bu dönem, 19. yüzyıldan itibaren bireyler açısından bir tahakküm alanına dönüşmüştür.

Burjuva kamusal alanı Habermas'ın terminolojisinde rasyonel iletişimin temelini oluşturmaktadır. O'na göre, yurttaşlar arasındaki özgür bir tartışma ortamı ancak iletişim ile sağlanabilmektedir. Bu anlamda, burjuva kamusu kendisini siyasi egemenliğin

karşısında konumlandığı için baskılara karşı kendini korumak için gizliliği esas almıştır. Dönemsel olarak insanların özgürce tartıştığı *salon* ve *kahvehanelerde* bu amaca hizmet eden bir takım “*ortak kurumsal kriterler*” belirlenmiştir. Bu kriterlerin ilki, sınıf ayrımının ortadan kalkması üzerine temellendirilmiştir. İkincisi ise, geleneksel devlet ve kilisenin ortaya koyduğu resmi bilginin dışına çıkabilme imkânı tanımaktadır. Dolayısıyla bu olgu kendisini *laikleşme* olarak ortaya koymaktadır. Saray aristokrasisinin aksine, burjuva kültürü dönem itibari ile herkesin kendini eşit olarak ortaya koyabileceği edebi sohbetlerin merkezi konumunda özerk bir alan yaratmıştır. Habermas, bu dönemde tiyatro, konser ve müzelerde ağırlığını gösteren burjuvazi toplumunu “*büyük kamu*” olarak tanımlamıştır. Büyük kamuyu oluşturan burjuvazi kültürü ise öznellik ve içtenlik alanı olarak görülen *çekirdek aile* olgusunu merkezine taşımıştır (Timur, 2012, ss. 48-50). Habermas’ın bu analizlerinden hareketle, burjuva kamusunun kurumları olarak işlev kazanan edebi kamusal alanın, zaman içerisinde siyasal bir nitelik kazandığını belirtmemiz gerekir. Bütün bunların sonucunda, burjuva kamusal alanının bir kurumu olarak aile içtenlik ve öznelliği içinde barındıran bir mahremiyet alanı olarak önem kazanmıştır. Bu durum, kadınların özel alanda aile kurumu içindeki konumları dikkate alındığında, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin artarak devam etmesine neden olmuştur. Ataerkil sistemde, özel alanda ailenin reisi olarak belirlenen kişi erkektir. Dolayısıyla burjuva kamusal alanında yer alma hakkı da erkeğe ithaf edilmiştir.

17. yüzyılın sonlarına doğru haberin dolaşımını kolaylaştıracak mektup ve posta hizmetlerindeki gelişmelerin etkisiyle yeni bir iletişim alanı ortaya çıkmıştır. Habermas (2003) göre, haber dolaşımının kamusallaşması ile birlikte basın halkın erişimine açılmıştır. Mal ve haber dolaşımının erken kapitalist dönemde, modern devletin gelişimi ile merkantilist aşamada kendisini ortaya koyduğu görülmektedir. Bu süreçte, gelişen ticari şirketlerin varlığı ve dış ticaret pazarlarının genişlemesi ile birlikte ulus kavramı ön plana çıkmaya başlamıştır. Mali ihtiyaçların sağlanması amacı ile merkantilist politikanın bir sonucu olarak modern ulus devletlerin inşa edilmesi süreci ortaya çıkmıştır. Yönetim ve ordu birimleri ise nesnel duruma getirilmiştir (ss. 77-80). Özetlemek gerekirse, Habermas’ın *büyük kamu* olarak tanımladığı burjuvazinin yarattığı yeni kamusal alanın, modern devletin kuruluşuna öncülük ettiği görülmektedir. Bu dönemde temsili kamunun ortadan kalkması ile *kamu* devlete içkin bir anlam kazanmıştır. Özel şahıslardan oluşan halk ise kamu gücünün muhatapları olarak kabul edilmektedir. 18. yüzyılda burjuva kamusu ile ortaya çıkan özel alan-kamusal alan arasındaki ayrışma, Antik Yunan’dan beri

süregelen karşıtlıktan farklı bir noktaya taşınmıştır. 18. yüzyılda burjuva kamusu özel alanın sınırları dahilinde gelişmiştir. Bu durum, özgül anlamı ile burjuva kamusunun siyasal anlamda varlık göstermesine ve hukuki açıdan kurumsallaşmasına sebep olmuştur.

Burjuva kamusal alanının doğuşu Timur'a (2012) göre, kapitalist üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Habermas'ın kavramsal çözümlemeleri de bu yönde olmasına rağmen, Marx'ın *Kapital*'deki çözümlemelerine kaynaklık etmemektedir. Habermas, mutlakiyetçi devlet anlayışının uygulamaları ile ortaya çıkan burjuvaziyi, Marx'ın ilkel birikim teorisinden hareketle, "*artı-ürünün yaratılması ve el değiştirmesi*" süreci üzerinden değerlendirmemektedir. Habermas, bu dönemde yükselen burjuvaziyi zihinsel açıdan *kültürlü burjuvazi* olarak tanımlamaktadır. Burjuvazi kamusal alanda *sivil toplumu* ön plana çıkartarak, kamu düzenini ve ekonomiyi ilgi ve çıkar meselesi haline dönüştürmüştür. Devlet ile pazar ekonomisinin birleşmesi sonucunda ise, toplumsal ilişkileri değişime uğratan basın dönemsel olarak güç kazanmıştır. Devlet, elinde bulundurduğu kurumlar aracılığı ile basını kendi çıkarları için kontrol altına alırken, burjuvazi de aynı yöntemleri basını "*iktidarın meşruiyetini sağlamaya zorlandığı bir forum*" olarak kullanmıştır (ss. 41-46). Habermas'ın analizlerinde, kapitalizmin merkantilizm aşamasında saray bürokrasisinin güç kazanmış olmasına rağmen, sadece üstyapı ile ilgilendiği görülmektedir.

Habermas'ın *liberal çağ* olarak adlandırdığı *burjuva kamusal alanı* toplumun ve devletin birbirinden ayrıştığı bir dönem olarak yükselmiştir. Oysa 19. yüzyılda kapitalist üretim biçimlerinin etkisi ile toplum ve devlet arasında yeniden bir bütünleşme yaşanmıştır. Habermas bu durumu, *devletin toplumsallaşması* ve *toplumun devletleşmesi* diyalektiğinden yola çıkarak *yeni feodalleşme* süreci olarak tanımlamaktadır. Dönemsel açıdan sermayenin yoğunlaşmasının bir sonucu olarak *kamu hukuku* özelleşmeye başlamıştır. Aile kurumu, iktisadi açıdan özel alanda daha büyük bir önem kazanmıştır. Aile kurumu tüketici niteliği ile ön plana çıkartılırken, çalışma ise kamusal bir karakter kazanmıştır (Timur, 2012, ss. 63-66). Bu bağlamda, kitle iletişim araçlarının ticarileşmesi ile kültürün tüketicisi konumuna dönüşen, eleştirel niteliğini kaybetmiş yeni bir kamusal alan ortaya çıkmıştır.

19. yüzyılda yayıncılık faaliyetlerinin hız kazanması ile basında yapısal olarak bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönemde, ilk gazete holdingleri ortaya çıkmaya başlamıştır.

Haberin dolaşımını hızlandıracak teknik gelişmelerin etkisi ile basın örgütsel anlamda birleşmiş ve yayıncılığın sağladığı tehditkâr gücün farkına varılmıştır. 20. yüzyılda yeni medyanın ortaya çıkışı ile basının ekonomik anlamda tekelleşmesi hız kazanmıştır. Yeni medyanın teknik açıdan kuruluşu bizzat devlet yönetimi ve denetimi altında gerçekleşmiştir. Devletin aldığı önlemler ile bu dönemde, özel kişilerden oluşan özel kurumlar güçlenmiş ve kamusal kuruluşlar olarak işlev kazanmıştır. Bir zamanlar kamusal topluluğun *akıl yürüten* kurumları devletin müdahalesine karşı özel şahısların tekeline geçmiştir (Habermas, 2004, ss. 316-318). 18. yüzyılda burjuva toplumunun yarattığı kamusal alanda basın, iktidarın meşruiyetini denetleyen eleştirel bir kamuoyu gücü olarak işlev kazanmıştır. Oysa 19. yüzyıldan itibaren ekonomi politik açıdan basın, kapitalizmin işleyişine hizmet eden bir araç olarak siyasal anlamda eleştirel niteliğini kaybetmiştir. İlk olarak haberin metalaşmasıyla kendisini gösteren bu durum, 20. yüzyılda yeni medyanın olanakları ile daha da yaygınlık kazanarak reklam ve halkla ilişkiler stratejilerinin bir ürünü olarak işlev kazanmıştır.

İletişimsel Eylem Kuramı adlı kitabında Habermas, *yaşam dünyası* kavramını “*bilişsel, normatif ve estetik*” davranış biçimlerinin ortaya çıktığı bir kültür alanı olarak tanımlamaktadır. *Yaşam dünyası* kavramı Habermas’ın terminolojisinde bir özgürlük alanı olarak tahayyül edilmektedir. Bu alan *araçsal aklın* hâkimiyetinde bir alt-sistem olarak ekonomi ve devletin tam karşısında *iletişimsel aklın* hâkimiyeti altında yer almaktadır. Birey bu alan içerisinde vatandaş ve insan konumu ile iki ayrı hareket alanı oluşturmaktadır. *Yaşam dünyası* kavramı da özel ve kamusal olmak üzere iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Özel alan *çekirdek aile* komşuluk ilişkileri ve sivil toplum örgütlerini kapsamaktadır. İletişim araçları, medya ve kamuoyu ise kamusal alanı oluşturmaktadır. Özel alanın kurumsal yapısını toplumsallaşmış aile oluşturmaktadır. Kamusal alan ise kültürel üretimin yaygınlaşmasını sağlayan kitle iletişim araçlarının alanıdır (Timur, 2012, ss. 195-196). Habermas’ın düşüncesinde özel bir önem atfettiği *yaşam dünyası* kavramı iktisadi bir sistem olarak değil, sosyal etkinliğin ve iletişimin temeli olarak ele alınmaktadır.

Habermas’ın ortaya koyduğu “*İletişimsel Eylem Kuramı*” iki farklı yapıdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki, *bilişsel-araçsal rasyonalite* kavramıdır. Bu kavram, eylemi yönlendiren aktörler arasındaki araçsal olgulara ve stratejilere, eylemcilerin kararlarını etkileyerek tahakküm oluşturmaya dayanmaktadır. İkincisi ise *iletişimsel rasyonalite* kavramıdır. İletişimin altyapısını oluşturan bu kavram, öznelarası iletişim sırasında

aktörlerin birbirlerini anlamasını ve uzlaşmayı sağlamaktadır. Habermas, öznelerarası iletişimin ancak *dil pragmatigi* ile sağlanabileceğine inanmaktadır. Eylemin koordine edilmesi için dil ve *rasyonel argümantasyon* şartlarının yerine getirilmesi gerekmektedir. Habermas, argümantasyon teorisinden hareketle *yaşam dünyası* ve sistem yaklaşımını geliştirmiştir. İletişimsel eylemde yaşam dünyasının üç referans noktası, “*kültür, toplum ve kişilik*” fonksiyonlarına karşılık gelmektedir (Deflem, 2014, ss. 879-880). Benhabib’e (2005) göre, Habermas’ın terminolojisinde önem atfettiği *yaşam dünyası* nosyonu üç referans nokta içermektedir: Bilişsel açıdan yorumlanan bir dış gerçeklik, normatif kural dahilinde yorumlanan bir toplumsal gerçeklik ve bireysel bakış açısı ile olumlanabilen bir öznel alandan oluşmaktadır. Bu referans noktaları, öznelerarası iletişimde anlaşmanın bozulmasına karşı, tartışmak suretiyle yeniden mutabakata varmayı önvarsayar (ss. 214). Özetlemek gerekirse, Habermas’ın *yaşam dünyası* nosyonunun iletişimsel eylemi hem başlatan, hem de iletişimsel eylem sayesinde yaşam dünyasının her seferinde yeniden üretildiği anlaşılmaktadır. Geç modern ya da ileri kapitalist toplumda iletişim ve bilgi teknolojileri yoluyla yaşam dünyasının sömürgeleştirmesine dikkat çeken Habermas, “*İletişimsel Eylem Kuramı*”nda iletişimin rasyonel örgütlenmesini bu toplumlardaki iletişim kopukluklarının önlenmesine yönelik bir çözüm önerisi olarak sunmaktadır. Ancak yaşam dünyasını işgal eden *araç-rasyonel eylemler* sadece gündelik hayatın teknokratik örgütlenmesinde değil, aynı zamanda kamusal alanın dönüşmesini de sağlamaktadır. Özellikle yeni medya araçları gibi akıllı teknolojiler ve bilişim alanlarıyla ilişkili iletişim platformları yarattıkları yeni söylemsel pratiklerle kamusal alanı fiziki topoğrafyadan hızla kopartırken onu algoritma ve yazılımlar içerisine hapsedmektedir.

Habermas’ın kamusal alan kavramsallaştırması 18. yüzyılda ortaya çıkan *burjuva kamusal alanını* idealize ettiği gerekçesiyle her zaman eleştirilerin merkezinde yer almasına neden olmuştur. Habermas’a yönelik bu eleştirileri Özbek (2004) şu şekilde değerlendirmektedir: Türkiye’de kamusal alan literatüründe en sık başvurulan isimlerden biri olan Habermas’ın kamusal alan yaklaşımı, sadece *burjuva kamusal alanına* yönelik çözümlemeleri üzerinden kısmi olarak yorumlanmaktadır. Bunun nedeni ise, Habermas’ın 1962 yılında yayımladığı “*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*” adlı eseri ile onun kamusal alan anlayışının bununla sınırlıymış gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır. Oysa, kavramı yeniden ele aldığı “*İletişimsel Eylem Kuramı*” ve demokratik yöntemlere dair kaygısı gözden kaçırılmaktadır (ss. 38-39). Günümüzde Habermas’ın kamusal alan, müzakereci demokrasi, katılım hakkı ve iletişimsel eylem gibi

nosyonları, feminist eleştirel politika kuramcıları tarafından geliştirilerek farklı kamusal alan yaklaşımları üzerinden yeniden yorumlanmaktadır.

Feminist bir perspektiften özel alan ve kamusal alan karşıtlığını tartışan Benhabib (1996), birbirinden farklı üç kamusal alan modeli ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, Arendt'in kavramsallaştırmasından hareketle oluşturulmuş, erdeme dayanan Cumhuriyeti ve sivil yaşamı esas alan *agonistik* kamu alanı modelidir. İkincisi, liberal gelenek içerisinde Kant'ın "*adil ve istikrarlı kamu düzeni*" düşüncesinde kaynağını bulan *legalistik* kamu alanı modeli olarak belirlenmiştir. Üçüncüsü ise Habermas'ın düşüncesinde temellenen *söylemsel kamu alanı* modeli olarak ön plana çıkmaktadır. Benhabib'e göre, bu üç temel kamusal alan modeli içerisinde, Habermas'ın yaklaşımı ileri kapitalist toplumlarda demokratik açıdan meşruiyet sorunlarına cevap vermesi bakımından önem teşkil etmektedir (s. 238-239). Berktaş'a (2016) göre, Arendt'in politik tahayyülünde eylem, *agonistik (yarışmacı)* bir gayret içinde kişinin kendisini kamusal alanda öne çıkarmasını sağlayan bir cesaret olarak görülmektedir. Bir *görünümler sahnesi* olarak kamusal alan, kişiye kendisini başkalarına sunma, onlar tarafından değerlendirilme ve yargılanma cesaretini göstermesine olanak tanımaktadır. Arendt'e göre, özgürlüğün koşulu kolektif eylem ve birliktir, insanın kendisini söz ve eylemi ile gerçekleştirdiğine inanmaktadır (ss. 178-179). Buradan hareketle belirtmek gerekirse Berktaş, feminist hareketin kamusal alan mücadelesinde, Arendt'çi bir yaklaşımın esas alınması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Benhabib'in feminist eleştirisinin referans noktasını ise, Habermas'tan hareketle ortaya koyduğu *söylemsel kamu alanı* modeli oluşturmaktadır.

Liberal düşünürler ve Habermas'ın düşüncesinde ön plana çıkan ortak nokta kamu diyalogudur. Onlara göre, modern demokratik toplumlarda meşruiyet sadece *kamu diyalogu* ile sağlanabilmektedir. Benhabib'e (1996) göre, liberal paradigmanın aksine Habermas'ın kavramsallaştırmasında *kamu diyalogu* nötrlük kısıtlamalarına tabi değildir. Habermas'ın ortaya koyduğu *pratik söylem* nosyonu liberal nötrlük ilkesinin ortaya koyduğu kısıtlamalardan kurtulmaktadır. Toplumsal yapının politik eylem dair standart kurallarından etkilenen yurttaşlar için pratik söyleme dahil oldukları her yerde ve her koşulda bir kamusal alan doğabilir. Modern toplumsal yapılar içerisinde kamu alanlarının çoğulluğunu esas alan bu model, çoğunluğu kapsayan politikalar ile sivil özgürlüklerin anayasal hakları arasındaki anlaşmazlığı aşabilir. Öte yandan, meşruiyetin ortaya koyduğu söyleme dayalı kamu alanı görüşü ise esaslı bir şekilde prosedüralisttir.

Söylemsel kamu alanı modeli, temel hak ve özgürlükleri basit *çoğunlukçu* kurallarla baskılamadığı sürece toplumsal normlardan etkilenen yurttaşların, bu kararların alınma sürecinde söz sahibi olmaları bakımından önemlidir. Gerçek bir demokratik politikanın varlığında ise her şey kamusal tartışmanın gündemini oluşturabilir (ss 251-253).

Benhabib'in ortaya koyduğu kamusal alan yaklaşımları üzerinden özetlemek gerekirse, günümüzde *agonistik* ve *legalistik* kamusal alan modelleri, kapitalist modern dünyanın sorunlarına karşılık vermemektedir. Habermas'ın düşüncesinden hareketle oluşturulan *söylemsel kamu alanı* modeli ise, liberal hukuk devletinin aksine, var olan sorunlara kamusal alanda söylemsel meşruiyet kazandırılması bakımından önem teşkil etmektedir. Günümüzde feminist mücadelenin en önemli eleştiri alanlarından biri olan, modern hukuk sistemine dayalı liberal demokrasi anlayışı, kadınların özel alanda aile içinde yaşadığı eşitsizliği görmezden gelmektedir. Bu noktada, sahici bir demokrasi anlayışı temel alınarak özel ve kamusal alan arasındaki eşitsizliğin ortadan kaldırılmasına yönelik olarak, etkin bir politika üretilmesi hayati bir önem taşımaktadır. Öte yandan, her ne kadar Benhabib, Arendt'in *agonistik* yaklaşımını günümüz toplumlarında yetersiz bulsa dahi, Arendt'in kamusal alanda eylem ve söze yüklediği tahayyülü, feminist hareketin farklılıklarla kurduğu kolektif dayanışmada önem teşkil etmektedir. Diğer bir açıdan ise liberal demokrasinin kısıtlılıklarına karşı bir alternatif olarak, Habermas tarafından geliştirilen *müzakereci demokrasi* anlayışına karşı geliştirilmiş farklı kamusal alan yaklaşımları da söz konusudur.

Müzakereci demokrasi modeli ve *çıkara dayalı demokrasi* modeli arasında bir karşılaştırma yapan Young (1999) müzakereci demokrasi anlayışından hareketle geliştirdiği *iletişimsel demokrasi* kavramını öne sürmektedir. *Çıkara dayalı demokrasi* modelinde kişi istek ve tercihlerini, kendi çıkarları doğrultusunda bir oy ile tescil etmektedir. Öz çıkara dayalı olan bu modelde kişiler oy kullanırken ötekilerinde kendileri gibi hareket ettiğini varsayarlar. Müzakereci demokrasi modelinde ise "*kolektif sorunlar, hedefler, idealler ve eylemler hakkında konuşmak üzere bir araya gelmiş yurttaşlar*" bu durumu bir kamu meselesi olarak algırlar. Yurttaşlar ortak çıkarlar konusunda kendi aralarında akıl yürütme ve daha iyi bir öneri ortaya koymayı amaçlarlar. Öte yandan, bu durum her zaman yurttaşlar arasında eşit bir söz hakkı yaratmamaktadır. Müzakereci demokrasi anlayışı, her ne kadar müzakerenin kültürel boyutunun tarafsız ve kapsayıcı olduğunu varsaysa bile bu eksik bir değerlendirmedir. Bu koşullarda ideal olan toplumsal

yapıdaki kültürel farklılıkların dikkate alınması ve tartışmaya katkı sağlayacak eşitlikçi bir model olarak *iletişimsel demokrasi* kavrayışının geliştirilmesidir (ss.174-178).

Yukarıda ortaya konulduğu üzere Young, liberalizmin *çıkara dayalı demokrasi* anlayışına bir alternatif olarak düşünülen *müzakereci demokrasi* anlayışının da dışlayıcı tarafları olduğunu savunmaktadır. O'na göre, insanlar arasındaki kültürel farklılıklar ve toplumsal yapı içerisindeki konumları ortadan kalkmadığı sürece eşit bir söz hakkına sahip olmaları mümkün değildir. Sonuçta demokrasi esas olarak ortak meselelere ilişkin konularda bir konsensüs oluşturmayı gerektirir. Fakat ötekilerin azınlıkta kalanların temsili söz konusu olduğunda, *müzakereci demokrasi* anlayışının çoğunluğu esas alan yaklaşımı da ötekinin söz hakkının önüne geçebilir. Patriyarkal kapitalizmin, modern toplumda erkek egemen kurumsal yapıların işleyişinde kendisini ortaya koyduğunu unutmamak gerekir. Bu doğrultuda cinsiyet, kültür ve sınıf farklılıklarının da göz ardı edilmediği, etkin bir iletişimsel demokrasi sürecinin hayata geçirilmesi esas alınmalıdır. Nitekim müzakere süreçlerinde en çok kimin sesinin yükseldiği kapsayıcı bir demokrasi açısından önem teşkil etmektedir. Buradan hareketle Young, müzakereci demokrasi anlayışının handikaplarına karşı bir alternatif olarak *iletişimsel demokrasi* yaklaşımını öne sürmektedir.

İletişimsel bir demokrasi kavrayışının ön koşulu Young'a (1999) göre, birliktir. Bu birliğin hayata geçirilebilmesi için üç koşulun yerine getirilmesi gerekir. Toplumsal yapı içerisinde birlikte yaşayan insanlar arasında "*anlam taşıyan karşılıklı bir bağımlılık*" formel açıdan *eşit saygı* ve üzerinde mutabakata varılmış *usuller* söz konusu olmalıdır. İletişimsel bir demokrasi kavrayışının ayırt edici özelliği ise, farklılıkların kamusal aklın birleştirici kaynağı olarak ön plana çıkartılması ile anlam kazanmasıdır. İnsanlar farklılıklarına rağmen bir araya geldiklerinde ve kendi bakış açılarını bir başkası ile paylaştıklarında bu bir deneyimdir. Bu açıdan deneyim, birbirini dinleyen insanlar arasında yaşanan değişimin temelini oluşturmaktadır. Young'un "*birbirini aşan bakış açıları*" olarak tanımladığı bu durum, Arendt'in kamusal alanın koşulu olarak öne sürdüğü *çoğulluk* kavramına kaynaklık etmektedir (ss. 184-185). Arendt'in düşüncesinde, eleştiri ve tartışma temel bir ilke olarak anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla Young, Arendt'den savla deneyim ve bakış açılarının önemine atıf yapmaktadır.

Kamusal alan-özel alan arasındaki karşıtlığı Weintraub (1997) iki temel kriter üzerinden ortaya koymaktadır. Bu kriterler, *görünürlük* ve *kollektiflik* biçiminde

tanımlanmaktadır. Birinci kriter *görünürlük* gizlenmiş ve açık olan arasındaki farkı gözetmektedir. İkinci kriter *kollektiflik* ise, bireysel olanı ve topluluğun ortak yararına yönelik olanı birbirinden ayırmaktadır. Fakat bu kriterler, kamusal ve özel alan ayrımında farklı söylemsel pratikler ile karışarak birbirinin yerine kullanılabilir. Dolayısıyla, kamusal ve özel alan ayrımını tek bir tanıma sıkıştırmanın mümkün olmadığını ve çoklu anlamlar içerebileceğini ileri sürmektedir (ss. 5-6). Weintraub'un düşüncesinde, bireysel alanında bazı durumlarda kamusal bir anlam taşıyabileceği gerçeği ön plana çıkmaktadır.

Habermas'ın kamusal alan yaklaşımının sınırlılıklarına rağmen, eleştirel kuram tarafından tartışılarak yeniden inşa edilmesi gerektiğini ileri süren Frazer'a (2004) göre, kolektif açıdan yurttaşların kendi kaderini tayin etme alanı olarak tahayyül edilen kamusal alanın sınırlarının *ortak iyi* üzerinden belirlenmesinin yarattığı problemlerin sorgulanması gerekmektedir. Örneğin, feminist hareketin ev içi alanda yaşanan şiddeti kamusal alanın meselesi haline dönüştürme mücadelesi, ilk başta bu meselenin özel alanı ilgilendirdiğini düşünenler tarafından desteklenmemiştir. Fakat zamanla feministlerin "*madun karşıt-kamu*" yaratması ile bu mesele kamusal alanda ataerkil toplumsal yapının sorgulanmasını sağlamıştır. Feministlerin bu konudaki söylemsel mücadelesi sayesinde, aile içi şiddet herkesin ortak meselesi olarak görünür kılınmıştır (s. 124). Bu noktada Frazer'ın, Habermas'ın ortaya koyduğu kamusal alan yaklaşımının *ortak iyi* ile sınırlandırılmış olmasına yönelik olarak temelden bir eleştirisinin söz konusu olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak bütün bu tartışmalardan hareketle belirtmemiz gerekirse, Habermas, burjuva kamusal alanını *ortak iyi* üzerinden sorunların müzakere edildiği, herkese açık bir özgür alan olarak tahayyül etmektedir. Oysa böyle bir tanımlama özel alan ve kamusal alana dair problemlerin belirlenmesini de güçleştirmektedir. Bu noktada, hangi sorunların kamusal politik mesele olarak tanımlanacağı önem teşkil etmektedir. Kapsayıcı bir demokratik politika ile toplumda madun konumda yer alan cinsiyet, cinsel yönelim, ırk, din, dil, mezhep, etnik ve kültürel farklılıkların deneyimlerine söz verilmelidir. Liberal ataerkil hukuk sisteminin evlilik kurumunu özel alanda konumlandırması, kadınların özel alanda aile içinde yaşadığı şiddeti görünmez kılmaktadır. Feminist hareket tarafından ortaya konulan "*özel olan politiktir*" savı ise, temel bir insan hakkı olan kadınların yaşam hakkını, kamusal alana taşıyarak çözüme dair etkin bir politika üretilmesine olanak tanımaktadır.

1.2. Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisinin Feminist Kuram Açısından Eleştirisi

Tarihsel süreçte ilk olarak Batı toplumlarında ortaya çıkan feminist kuramlar, temelde kadın ve erkek eşitliğini odak noktasına almakla birlikte, savunduğu ve ileri sürdüğü argümanlar açısından birbirinden farklılaşmaktadır. Bu bölümde, feminizmin tarihsel gelişimi *liberal feminizm*, *radikal feminizm*, *Marksist* ve *sosyalist feminizm* kuramları üzerinden üç başlık halinde incelenecektir. İlk olarak, liberalizmin etkisi altında ortaya çıkan ve *birinci dalga feminizm* hareketi içinde şekillenen *liberal feminizm* akımı, özel alan-kamusal alan karşıtlığı üzerinden tartışılarak ortaya konulacaktır.

İkinci olarak, tarihsel süreçte *ikinci dalga feminizm* hareketi içinde gelişmiş olan radikal feminizmin ileri sürdüğü önermeler tartışılarak ortaya konulacaktır. Feminist tarih ve kuram açısından *ataerkil* kavramının tartışılmasını sağlayan radikal feministlerin ileri sürdüğü savlar, feminist harekete politik bir ivme kazandırmıştır. Özel alan-kamusal alan ayrımında, kadınların özel alanda yaşadığı baskı ve eşitsizlikler ilk kez radikal feministler tarafından “*özel olan politiktir*” savından hareketle etkin bir şekilde sorgulanma fırsatı bulmuştur.

Son olarak ise Marksist ve Sosyalist feminist kuramların birbirinden farklılıkları ve ayırt edici özellikleri birlikte ele alınarak tartışılacaktır. Öncelikle liberal feminist kuramın ortaya koyduğu argümanlara karşıt oluşturan *birinci dalga feminizm* hareketi içerisinde gelişen Marksist feminist kuramın ileri sürdüğü savlar incelenecektir. Sonrasında uzlaşmacı bir yaklaşım olarak 1960’lı yılların sonlarından itibaren *ikinci dalga feminizm* hareketi içinde radikal feministlerin etkisiyle geliştirilmiş olan sosyalist feminist kuramın ileri sürdüğü önermeler ele alınacaktır. Bu doğrultuda, radikal feminist kuram ve Marksist feminist kuramın ileri sürdüğü savların birleşiminden doğan *iki sistemli kuram* teorisi özel alan-kamusal alan ayrımından hareketle *ataerkil kapitalizm* eleştirisi üzerinden tartışılarak ortaya konulacaktır.

1.2.1. Liberal Feminizm Perspektifinden Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı

Tarihsel bir süreklilik içerisinde bütün toplumların tarihinde ezilen bir grup olarak kadınların maruz kaldıkları ayrımcılık evrensel bir olgu olarak ön plana çıkmaktadır. İlk olarak Christine de Pizan (1364-1430)’da *The Book of The City of Ladies* (1405) “*Kadınlar Kentinin Kitabı*” adlı eserinde Orta Çağ toplumunda ezilen kadınların durumlarını dile getirmiştir. Fakat kadın hakları konusunda ilk bilinçli başkaldırıları ise

17. ve 18. yüzyıllar içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu dönem aynı zamanda burjuva devrimlerinin etkisi ile kapitalizmin ortaya çıkış ve gelişim sürecine tekabül etmektedir. Üretim sürecinin ailenin sınırlarından ayrılarak kamusal alana taşınması ile ev ile iş mekânı birbirinden ayrılmıştır. Burjuva erkekleri üretimin bir parçası olarak kamusal alanda varlık gösterirken, kadınlar özel alanda ailenin merkezinde konumlandırılmıştır. Dönemsel açıdan *eşitlik*, *özgürlük* ve *insan hakları* gibi fikirler gelişmiştir. Kadınların bilinçlenmesi açısından bir dönüşüm yaşanmış ve kadınlar erkeklere verilen bu hakların neden kendilerine de verilmediğini sorgulamaya başlamışlardır (Çakır, 2007, ss. 416-417). Buradan hareketle kadınlar, liberalizmin ortaya koyduğu *eşitlik* ilkesinin dışında bırakılmalarına karşı dünyanın farklı ülkelerinde farklı biçimlerde eşit haklar talep etmeye başlamışlardır.

Donovan (2014) “*Feminist Teori*” adlı eserinde, bilinenin aksine feminizmin tarihinin 18. yüzyıldan önce varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. O’na göre, 15, 16 ve 17. yüzyıllar itibari ile “*tecavüz, cinsel şiddet ve kadınlara karşı şiddet*” gibi konular dile getirilmiştir. 18. yüzyılın sonlarından itibaren ise bugün *birinci dalga* olarak adlandırılan *liberal feminizm* dönemi başlamıştır. Bu dönem, 20. yüzyılın başlarında daha güçlü karşıt bir hareketin ortaya çıkışına kadar sürekliliğini korumuştur. *Birinci dalga feminizm* hareketinin düşünsel motivasyonu, Mary Wollstonecraft’ın “3 Ocak 1792” tarihinde “*A Vindication of the Rights of Woman*” (*Kadın Haklarının Savunusu*) adlı çalışmasını yayınlaması ile başlamıştır. 18. yüzyılda Batı’da yaşanan devrim dalgasının etkisiyle 1776’da *Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi* ve 1789’da ise *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* yayınlanmıştır. Bu durum, her bireyin doğumla elde ettiği *doğal hakları* olduğuna dair bilginin gelişmesine neden olmuştur (ss. 15-22). Yaşanan devrimlerin etkisiyle her ne kadar feodalite bertaraf edilmiş olsa dahi kadınların toplumsal konumlarında bir değişiklik yaratmamıştır. Liberal devlet anlayışının ortaya koyduğu *İnsan ve Yurttaş Hakları* deyiminin kadınları kapsamadığı ilk olarak Olympe de Gouges tarafından dile getirilmiştir. 1791 yılında *Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*’ni ilan eden Gouges, devrimci mahkeme tarafından bir kadın olarak politika yapmaya cüret ettiği gerekçesiyle giyotine gönderilmiştir (Berktaş, 2010, ss. 40-41). Bu bağlamda, *Fransız Devrimi*’nin temelini oluşturan *İnsan ve Yurttaş Hakkı Bildirgesi*’nin kadınların devrimdeki rolünü görmezden gelerek *insan hakları* kavramını erkek bireyler ile sınırlandırdığı görülmektedir.

Feminist kuramın ilk ve en temel eserlerinden biri olarak kabul edilen “*Kadın Haklarının Savunusu*” adlı denemesinde Wollstonecraft, kızların erkekler ile eşit bir eğitim hakkına sahip olmamasına isyan etmiştir. Başta Fransız Devrimini gerçekleştirenler olmak üzere, bütün burjuva ülkelerini bu eşitsizliği yarattıkları için ağır bir biçimde suçlamıştır. Dönemsel olarak J. J. Rousseau’nun ortaya koyduğu kadının doğasına yönelik eğitilmesi doktrini, kadınları özel alanda ev içinde konumlandığı gerekçesiyle Wollstonecraft’ın feminist eleştirilerinin hedefinde yer almıştır (Michel, 1993, ss. 45-46). Wollstonecraft (2019) “*Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*” adlı eserinde Rousseau’nun kızların erkeklerle aynı eğitimi almaları durumunda “*kadınlar erkeklere benzedikçe onlar üzerindeki güçlerini de yitireceklerdir*” sözlerine karşı kendi feminist duruşunu şu şekilde ortaya koymaktadır: “*Benim hedeflediğim de işte tam olarak budur. Kadınların erkekler üzerinde değil, kendi üzerlerinde güç sahibi olmalarını istiyorum*” (s. 96).

Aydınlanma döneminde ortaya çıkan liberal feminizmin temel ilkelerini Donovan (2014) şu şekilde ortaya koymaktadır: Dönemsel olarak Wollstonecraft gibi düşünürler için Akıl ve Tanrı kavramları birbiri ile eş değer anlamda kullanılmaktadır. Akla yönelik inanç tanrısal bir kudret barındırdığı için bireyin vicdanı ile özdeşleştirilmektedir. Sarah Grimke ve Frances Wright gibi feminist kadınlar bu dönemde, bireyin vicdanının yerleşik kurumlar ve geleneklerden daha güvenilir olduğunu ortaya koymuşlardır. Kadın ve erkeğin ontolojik açıdan aynı olduklarını vurgulamışlardır. Toplumsal yapıdaki değişim ve dönüşümün temeli olarak kadın ve erkeğin eşit bir eğitimden geçirilmesi ve eleştirel düşüncenin geliştirilmesini savunmuşlardır. Bireyin özerk bir varlık olarak onuru ve bağımsızlığı için kendi akli ile hareket etmesinin önemini ortaya koymuşlardır. Aydınlanmacı liberal feministler doğal haklar öğretisine bağlı kalmışlardır. 19. yüzyılda esas olarak kadın hareketinin talepleri bu hakların dile getirilmesi ve oy hakkı talebi üzerinde yoğunlaşmıştır (ss. 33-34). *Aydınlanma Düşüncesi*’nin bireyciliğe yüklediği tahayyülü içselleştiren Wooltonecraft’a göre, eleştirel akıl kadınların kendi hayatlarına dair kararlar alabilmesine olanak tanımaktadır. Kadınların özel alanın sınırlarından çıkarak kamusal alana dâhil olabilmeleri ise ancak eğitim almaları ve bir meslek sahibi olabilmeleri ile mümkündür.

Birinci Dalga Feminist hareketin önemli temsilcilerinden Wollstonecraft, 17. yüzyılda hem kadınların erkekler ile eşit eğitim hakkı talebini, hem de toplumsal bir erkek egemenliği altında ezildiklerini güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Fakat bu dönemde dile

getirilen bu talepler, kadının toplumsal anlamda kabul gören eş ve annelik rolleri üzerinden tanımlamasının ötesine geçememiştir. Kadınların eğitim hakkı, oy hakkı, toplumsal ve hukuki açıdan talepleri ancak 19. yüzyılın ortalarında *Seneca Falls* bildirisinde örgütlü kadın hareketinin ilkeleri olarak güçlü bir şekilde dile getirilmiştir (Berkday, 2010, ss. 91-92). ABD’de “19-20 Temmuz 1848”de gerçekleştirilen *Seneca Falls* toplantısından sonra Elizabeth Cady Stanton ve Susan Anthony tarafından kaleme alınan “*Duygular Bildirgesi*” yayınlanmıştır. Kadınların *Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi*’nde yer alan maddelerin kendilerini de kapsayacak bir şekilde taleplerini dile getirdikleri bu toplantı, kadınların ilk kez karşılıklı bir dayanışma ile bir araya gelmeleri bakımından önem teşkil etmektedir. Kadınlar *doğal haklar* doktrinine dayanan bu bildiride, eğitim, çalışma, eşit ücret ve oy hakkı taleplerini dile getirmişlerdir. Bildirinin en önemli özelliği ise evli kadınların yaşadığı eşitsizlikleri ortaya koymuş olmasıdır (Çakır, 2007, ss. 418-420). Aydınlanma döneminin etkisiyle ortaya çıkan feminist düşünürlerin savunduğu fikirler, *Seneca Falls* bildirisinin yayınlanmasının yolunu açmıştır. Dünyada kadınların örgütlü bir şekilde oy hakkı mücadelesi ilk olarak *Seneca Falls* toplantıları ile başlamıştır.

19. yüzyılda kadın hakları konusunda ilk sistematik çalışmaları hayata geçirenler Harriet Taylor ve John Stuart Mill’dir. Bu dönemde, Taylor ve Mill’in üç feminist eser ortaya koydukları bilinmektedir. Evlilik ve boşanma üzerine yazılan ilk metnin Harriet Taylor’a ait olduğu varsayılmaktadır. 1851’de “*The Enfranchisement of Women*” (*Kadına Seçim Hakkının Verilmesi*) adlı makalenin Harriet Taylor tarafından yazıldığı ve 1869’da ise “*The Subjection of Women*” (*Kadınların Bağımlılığı*) adlı makalenin de John Stuart Mill tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Taylor’un evlilik üzerine ortaya konulan yasaların kaldırılmasına yönelik radikal önerileri ve devletin boşanma süreçlerinde beyanda bulunamayacağına dair fikirleri bugün için bile hâlen radikal kabul edilmektedir (Donovan, 2014, s. 60). Liberalizmin en önemli temsilcilerinden biri olan John Stuart Mill, hemcinslerinin aksine kadınların eşitlik talebine karşı farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Evrensel bir gelenek olarak ortaya sürülen kadınların erkeklere bağımlı olmasının kadınların doğası ile ilişkilendirilmesine karşı çıkmıştır. Özel alan-kamusal alan ayrımının kadınlar üzerinde yarattığı eşitsizliğin üzerinde durmuştur (Berkday, 2010, ss. 41-42). Dönemsel açıdan Mill, liberalizmin ortaya koyduğu eşitler arası bir toplum anlayışının vaat edilenden farklı olduğunu ileri sürmüştür.

John Suart Mill “*Kadınların Bağımlılığı*” adlı eserinde kadınların maruz kaldıkları eşitsizliği ortaya koymak için faydacı yaklaşımdan hareketle “*en fazla sayıda insana en fazla iyi*” yaklaşımını kullanmıştır. O’na göre, her hangi bir cinsin diğerinin üzerinde hâkimiyet kurması toplumların gelişimini engellemektedir. Bir cinsin üzerindeki böylesi bir baskı, insanın mutluluk kaynağını yok etmektedir. Kadınların ezilmesinin başlıca alanı olarak ev içi konumlarını işaret etmekle birlikte, kadınlar açısından evlilik içerisindeki konumlarını tiranlık olarak değerlendirmektedir. Mill’de tıpkı Woolstonecraft gibi, kadınların evlilik içerisindeki ikincil konumlarını erkeklerin belirlediğini ortaya koymaktadır. Mill’in fikirleri sonraki süreçte özel alanın ailenin sürekliliğini sağlayıcı konumunu sorgulamadığı gerekçesiyle feminist kuramcılar tarafından eleştirilmiştir (Donovan, 2014, ss. 62-64). Mill’in kadınların kurtuluşu adına ileri sürdüğü yaklaşımına karşı en sert eleştiri Jennifer Ring tarafından ortaya konulmuştur. O’na göre, Mill’in amacı; kadınların kurtuluşu değil, onların temel haklarını sağlamaları durumunda toplumun nasıl bir hal alacağına yönelik olarak bir deney yapmaktır. Buradan hareketle Ring, Mill’in kadınların özgürleşmesi konusunda ileri sürdüğü faydacı yaklaşımın tek amacının; kadınların kurtuluşunun liberal toplumda erkeklere sağlayacağı faydalı sonuçlar olduğunu ileri sürmektedir (aktaran Altınbaş, 2006, ss. 35-36). Bu noktada, Mill’e yönelik en temel feminist eleştirilerin başında onun kadın meselesini erkeklere özgü bir bakış açısıyla yorumlamış olması gelmektedir.

Tarihsel süreçte feminizmin ortaya çıkışı ile modernleşme, yaşanan burjuva devrimleri ve rasyonalitenin yarattığı bireyi esas alan insanın doğal ve değiştirilemez hakları olduğuna dair fikirlerin gelişimi arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Ulus devletlerin ortaya çıkış sürecinde burjuvazinin bu değerleri sadece erkekleri kapsamaktadır. Kadınlar açısından ise dışlayıcı bir nitelik taşımaktadır. Liberal düşünce içerisinde *doğal hukuk* ve *toplumsal sözleşme* teorilerini ortaya koyan John Locke’a göre, kadınların özel alanda aile içerisindeki bağımlı konumları doğal kabul edilmelidir. Çünkü, erkeklerin aile reisi olarak kadınlar üzerinde “*doğal paternal hakları*” söz konusudur ve erkeğin bu doğal hakkının sivil toplum ile bir bağlantısı yoktur. Bu düşünceye göre, kadınlar yurttaş olarak kabul edilmedikleri için Locke’ın ortaya koyduğu liberal *toplumsal sözleşme*’nin tarafı değildir. Kadınlar böyle bir zihniyet karşısında ilk olarak eğitim hakkı talebi üzerinde durmuşlar ve bu noktada erkeklerin desteğini sağlamayı amaçlamışlardır. Kendilerini destekleyen erkeklere göre ise kadınların eğitim almasının tek önemi *ulusun anaları* vasfı ile ulus-devletin bekasını

sağlayacak güvenilir oğullar yetiştirmenin ötesine geçememiştir (Berktaş, 2010, ss. 90-91). Bu noktada, kadınların eşit haklar mücadelesine destek veren liberal erkeklerin de, kadınları eş ve anne kimliği üzerinden ön plana çıkardıkları görülmektedir. Donovan’a (2014) göre, Aydınlanma düşünürleri teorilerini *toplumsal sözleşme* kuramından hareketle ortaya koymuşlardır. Bu kurama göre, bireyler devletle bir sözleşme yaparak tehlikelerden korunma karşılığında ve medeni haklara sahip olmak için kendi doğal özgürlüklerinden vazgeçmektedirler (s. 351).

Liberal kuramcılar ileri sürdüğü savlar, sonraki süreçte feminist kuramcılar tarafından ataerkil toplumsal yapıya hizmet ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Nitekim Carol Pateman (2017) “*Cinsel Sözleşme*” adlı eserinde, liberal demokrasinin ortaya koyduğu *toplum sözleşmesi*’nden önce *cinsel sözleşme*’nin varlık gösterdiğini ileri sürmektedir. Liberalizmin ortaya koyduğu ilk sözleşme erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurmasına ve kadınların bedenleri üzerinde cinsel erişime olanak tanımaktadır. İlk sözleşmenin yarattığı sivil toplum, modern ataerkil bir toplumsal yapıya kaynaklık etmektedir. Bu anlamda, *toplumsal sözleşme* erkek bireylere özgürlüğü vaat ederken *cinsel sözleşme* ise erkeklerin kadınlar üzerinde bir tahakküm kurmasını sağlamaktadır. Liberal toplumda *evlilik sözleşmesi* esas olarak ilk sözleşme olan *cinsel sözleşme*’nin yerini almıştır. Dolayısıyla, “*ilk sözleşme babanın siyasi mağlubiyetinden sonra gerçekleşir ve modern ataerki erkek kardeşliğini yaratır*” (ss. 15-19). Pateman’ın düşüncesine göre, liberalizmin ortaya koyduğu tüm sözleşmeler ilk sözleşmenin tekrarı niteliği taşımaktadır. *Toplumsal sözleşme*, erkekler arasındaki ataerkil dayanışmadan ibarettir. Liberal paradigma erkek egemen sivil toplumu, hane içi alandan ayırmıştır. Bu bakımdan, özel alan ve kamusal alan arasındaki ayrım, sivil toplumu oluşturan erkekler arasında yeniden bir ayrıma tabi tutulmuştur.

Liberal devlet içerisinde kurumsallaşan *evlilik sözleşmesi* bu anlamda karı ve koca arasında gerçekleşmesine rağmen, sözleşme erkekler açısından tek taraflıdır. Sonraki süreçte verilen mücadelenin bir sonucu olarak kadınlar, evlilik içinde gelirleri ve çocuklarının vesayeti üzerinde bir takım haklar elde etmeyi başarmışlardır. Fakat *evlilik sözleşmesi* hala kadınların kocalarına direnme hakkının önüne geçmektedir. Çağdaş hukuk ve yasalar birkaç istisnai durum haricinde hala evlilik içerisinde gerçekleşen tecavüzün varlığını yok saymaktadır (Phillips, 2012, ss. 50-51). Modern toplumun kendisinden önceki toplumlara kıyasla ortaya koyduğu tek yenilik, hakların babaların elinden alınarak kanunen kocaların eline bırakılmış olmasıdır (Sirman, 2011, s. 94).

Liberal devlet ve hukuk sisteminin kadın ve erkek cinsiyetini onların doğalarına gönderme yaparak ayrıştırması, modern toplumda ataerkil zihinsel sürecin bir tezahürü olarak sürekliliğini korumuştur.

Liberal feminizmin eleştirel pek çok tarafı olmakla birlikte oy verme, malvarlığı edinme, boşanma ve velayet konularında kadınlara pek çok yasal haklar sağlaması bakımından önem teşkil etmektedir. Liberal feminizmin ortaya koyduğu talepler ilk olarak 1880’lerde kadınlar açısından yüksek öğretim ve meslek edinme gibi temel haklarda kendisini göstermiştir (Donovan, 2014, ss. 65-66). 19. yüzyılın ortalarında kadınların erkekler ile eşit haklara sahip olma talepleri dünyada kolektif bir mücadeleye dönüşmüştür. İlk olarak kadınların *Birinci Dünya Savaşı* sonunda kazandıkları siyasi haklar, tarihsel süreçte *birinci dalga feminizm* olarak adlandırılmıştır (Çakır, 2007, s. 418). Donovan’a (2014) göre, aydınlanmacı feminist kuramın kazanımları olduğu kadar bazı temel problemleri söz konusudur. Bunların başında, kadınların ezilmesine sebep olan özel alanın yeteri kadar sorgulanmamış olması gelmektedir. Öte yandan, bir diğer eleştiri ise kadın ve erkekler arasındaki ontolojik farkların derinlemesine bir şekilde ortaya konulmamış olmasıdır. Bu noktada, kadınların bağımlı konumlarını devam ettirmelerine sebep olan ataerkil eğitim sistemi, evlilik kurumu ve annelik konumlarına karşı bir alternatif üretmedikleri için diğer feminist kuramlar tarafından eleştirilmiştir. Liberal feminizme yönelik eleştiriler, yüzyılın sonunda Charlotte Perkins Gilman tarafından ortaya konulan radikal bir feminist teori ile ilk kez sorgulanmaya başlanmıştır (s. 66). Özetlemek gerekirse, birinci dalga feminist hareket içerisinde gelişen liberal feminizmin asıl mücadele alanının kadınların oy hakkı üzerine temellendirildiğini söylemek mümkündür.

Feminist kuramın en önemli tartışma noktasını özel alan-kamusal alan karşıtlığı oluşturmaktadır. Liberal teorisyenlerin düşüncesine göre, erkekler kamusal alanda kadınlar ise özel alanda aile içinde erkeğin himayesinde konumlandırılmıştır. Bu anlamda özel alan, erkekler açısından devletin müdahalesinden bağımsız oldukları ve kadınlar üzerinde hâkimiyet kurdukları bir alanı temsil etmektedir. Liberal hukuk sistemine göre, devlet özel alana müdahale etmemektedir. Liberalizme yönelik feminist eleştirilerin temelini ise kadınların özel alanda ataerkil aile kurumu içerisinde yaşadığı eşitsizlikler oluşturmaktadır. Buradan hareketle, 1960’ların sonunda ortaya çıkan radikal feminist kuramın ortaya koyduğu “*özel olan politiktir*” savı ile ilk kez kadınların özel alanda ev içinde yaşadığı eşitsizlikler etkin bir şekilde sorgulanmaya başlanmıştır. Liberal

feminizmin çelişkilerine karşı ortaya çıkan radikal feminizmin ileri sürdüğü önermeler bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

1.2.2. Radikal Feminizm Perspektifinden Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı

İkinci dalga feminist hareket içerisinde gelişen radikal feminist kuramın temel motivasyonu Simon de Beauvoir'ın (1908-1986) ileri sürdüğü fikirleri üzerinden gelişmiştir. Beauvoir, kadınların toplumdaki konumlarını kültürel ve politik açıdan *varoluşçu felsefenin* temel kavramlarını esas alarak feminist kuramın amacına uygun olarak dönüştürmüştür. Kadınların erkek egemen toplumda bir öteki olarak yaşadıkları eşitsizliği gün yüzüne çıkarmıştır. Analizlerinde “*biyolojik verileri, psikanalitiği ve tarihsel metaryalizmi*” Hegel'in felsefesinden hareketle ortaya koymuştur. Kadınların özgürleşmesinin bir koşulu olarak özel alandan çıkmaları ve bir meslek sahibi olmalarının gerekliliğini savunmuştur (Çakır, 2007, ss. 435-436). İkinci dalga çağdaş feminist hareketin öncü isimlerinden Beauvoir'a göre, toplumsal cinsiyet rolleri doğuştan gelen bir farklılık değildir. O'na göre, kadınların biyolojik özellikleri onların toplumsal yapı içerisindeki konumları üzerine geliştirilmiş bir düşünceden kaynaklanmaktadır (Douglas, 1995, s. 48). Simone de Beauvoir (1993) bu görüşlerini ilk olarak 1949'da “*The Second Sex*” (*İkinci Cins*) adlı eserinde ileri sürdüğü “*kadın doğulmaz, kadın olunur*” sözleri ile ortaya koymuştur (s. 231). Sonraki süreçte, Beauvoir'ın toplumsal cinsiyetin doğuştan gelmediğine yönelik bu sözü feminist hareket içerisinde sloganlaşmıştır.

Tarihsel süreçte *ikinci dalga feminizm* hareketi içerisinde gelişen radikal feminist kuramlar, 1960'lı yılların sonlarından itibaren medeni haklar ve savaşa karşı yürütülen kampanyalarda ön plana çıkan kadınlar tarafından New York ve Boston'da geliştirilmiştir. 20. yüzyılda radikal feministler kadınlık bilincinin yükselmesinin etkisiyle *yeni sol* hareketler içinde erkeklerin kendilerine karşı aşağılayıcı davranışlarına yönelik olarak bir tavır almışlardır. Bu anlamda, radikal feminizm *yeni sol* hareketlerin eril örgütlenme biçimlerine karşı bir başkaldırı olarak biçimlenmiştir. Kadınlar bu hareketler içerisinde kendilerine yönelik kullanılan eril dile karşı öznel bir üslup geliştirmişlerdir. Yeni solun ortaya koyduğu toplumsal barış ve adalet gibi meselelerin, kadınların kişisel olan sorunları ile eşit bir öneme sahip olduğu fikrini yerleştirmeye çalışmışlardır. Radikal feminist kuramcılar kişisel olanın politik olduğu tezinden hareketle, ataerkil eril tahakkümün kadınların baskı altında tutulmasının temelinde yer aldığını ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda, kadınların erkeklerden farklı olduğunu,

bambaşka bir üsluba, kültürlere sahip olduklarını ileri sürmüşler ve toplumda köklü bir devrimci değişim yaratmanın ön koşulu olarak feminist bilinçlenmeyi esas almışlardır (Donovan, 2014, ss. 265-266). Buradan hareketle, radikal feminist kuramın yeni toplumsal hareketlerin etkisiyle gelişim gösterdiği görülmektedir. Radikal kuramın feminist harekete en önemli katkısı ise *ataerkil* toplumsal yapının sorgulanması olmuştur.

1960’larda *yeni feminizm* olarak adlandırılan *ikinci dalga feminist* kuramın temel tartışma noktalarını “*beden, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve iş bölümü*” üzerine ortaya konulan fikirler oluşturmuştur. Bu yeni dönem, dünyada kadınların hak talepleri ve kadın tarihi üzerine yapılan araştırmalarda feminist kuramın gelişmesi üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. Dönemsel açıdan ileri sürülen “*özel olan politiktir*” şiarı ile kadınların sadece kamusal alandaki talepleri değil, özel alanda ve *cinsiyete dayalı iş bölümünde* yaşadıkları eşitsizliklerde sorgulanmaya başlanmıştır. Ezilen kadınların ortak sorunlarının, ortak bir mücadele pratiği ile ortaya konmasına dair politikalar geliştirilmiştir. Bu doğrultuda, erkek egemen topluma karşı birlikte meydan okuma amacıyla *kız kardeşlik* nosyonu kadın dayanışmasının kaynağı olarak görülmüştür. Radikal feministler, kişisel deneyimlerin önemine atıf yaparak ve kişisel olanı politikleştirerek çözüm yolu üretmeyi hedeflemişlerdir. Dönemsel açıdan kadınların özel alanda yaşadıkları deneyimleri birbirleri ile paylaşabilmelerinin yoluna açan *bilinç yükseltme grupları* oluşturulmuştur (Berktaş, 2013, s. 6). İkinci dalga feminizm içerisinde kendisine yer bulan radikal feministler, kendisinden önceki hareketlerden farklı bir eylem ve söylem alanı yaratmışlardır. Radikal feminist tezler, var olan kadın hareketini “*kadın kurtuluş hareketi ya da feminist hareket*” olarak kitleselleştirmişlerdir. Kadınların tarihi açısından feminist teoriye de sistematik bir ivme kazandırmışlardır (Çakır, 2007, s. 447).

Bell Hooks (2012) “*Feminizm Herkes İçindir*” adlı eserinde “*feminist doğulmaz, feminist olunur*” önermesinde bulunur. O’na göre, bir kadın sadece dünyaya kadın olarak geldiği için kendisini feminist olarak tanımlamaz. Fakat politik bir tavır olarak feminist politikayı eylem yoluyla tercih edebilir. Dolayısıyla, *bilinç yükseltme* toplantılarının feminist hareketin örgütlenmesi açısından önemi büyüktür. Kadınlar bu toplantılar aracılığı ile sadece erkeklerin değil, kendilerinin de *ataerkil* düşünce ve değerler ile kendi toplumsal konumlarını belirlediklerinin farkına varmışlardır. Feminist tavrın gelişmesi ve kolektif bir örgütlenme biçiminde yaygınlık kazanan *bilinç yükseltme grupları* kadınlar arası iletişim ve diyalogun yolunu açan bu tartışmalar sayesinde feminist bir yöntem olarak önem kazanmıştır (ss. 19-21). Bu bilinçlenme süreçleri feminist mücadele

açısından politik bir eyleme dönüşmüştür. Çakır'a (2007) göre, *ikinci dalga feminizm* kadınların kendi öznel üsluplarını ortaya koyabilecekleri alternatif yayınlar oluşturmaları bakımından da farklı bir söylemsel pratiğe sahiptir. Bunların başında, "*kürtaj, taciz, kadına yönelik şiddet*" gibi meselelerin tartışılmasına olanak tanıyan kampanyaların düzenlenmesi gelmektedir (s. 437).

Radikal feminizmin ileri sürdüğü savlar ilk olarak 1968'de Roxanne Dunbar'ın yazdığı "*Female Liberation as a Basis for Social Revolution*" (*Toplumsal Devrimin Temeli Olarak Dişil Devrim*) adlı makalesinde dile getirilmiştir. O'na göre, kadınların yaşadığı eşitsizlikler küçük ve kişisel sorunlardan ibaret değildir. Bu sorunların kökleri Batı emperyalizminin cinsiyet ayrımcılığında karşılığını bulmaktadır. Sömürgeci Batılı ulus-devletler toprak ve kadınlar üzerindeki eril egemen ilişkilerin bir uzantısı olarak gelişmişlerdir. Kadınlar ve erkekler arasındaki farkları dile getirmiş ve kadınlarla ilgili özdeşleştirilen işlerin kadının anneliğine özgü davranışlar ile biçimlendirildiğini ileri sürmüştür. Radikal feminist kuramın gelişmesinde öncü bir diğer isim ise Dana Densmore'dır. 1971 yılında yayımlanan "*Independence from the Sexual Revolution*" (*Cinsel Devrimden Bağımsızlık*) adlı makalesinde Densmore, kadınlar açısından ruhsal ve düşünsel anlamda gerçekleşen özgürlüğün önemine atıf yapmıştır. Kadınların kendilerine yönelik stereotiplerden ve mahremiyetlerinin ihlal edilmesinden kurtulmalarının cinsel özgürlüklerden çok daha elzem olduğunu vurgulamıştır (aktaran Donovan, 2014, ss. 267-269).

ABD'de 1966 yılında Betty Friedan tarafından kurulan NOW "*National Organisation of Women*" (*Ulusal Kadın Örgütü*) radikal feminist yaklaşımların gelişmesi bakımından önem teşkil etmektedir. Evli ve çocuk sahibi kadınların birlikteliğinden doğan NOW, ev kadınlarının iş hayatında varlık göstermesi, çalışma hakkı ve cinsiyetler arası ücret, aile hukukunda kadınların eşitliği gibi temel problemlerin örgütlü olarak dile getirilmesini sağlamıştır. Öte yandan, dönemsel olarak kitle iletişim araçlarının etkisiyle kadınların reklam piyasasında cinsiyetçiliğe maruz kalması ve kültürel bir aktarım içerisinde anne, eş ve eğitici olarak konumlandırılmalarına karşı mücadele yürütmüşlerdir. NOW'un temel amacı, toplumun kadınlara insan haklarından hareketle, kendi kişisel yeteneklerini geliştirebilecekleri fırsatlar yaratılmasını sağlamaktır. 1967'de NOW'dan ayrılan genç ve evli olmayan kadınlar "*kadınların kurtuluşu hareketi*" olarak (*Women's Liberation Movement*) gibi küçük oluşumlar kurmuşlardır. 1970'lerde ise bu oluşumlar kentlere yayılarak eski toplumsal örgütlenmeleri canlandırmış ve politik bir

baskı grubu yaratarak yeni bir kültür yaratmışlardır. Başta kitle iletişim araçlarında kadınların cinsiyetçi temsili, ücret eşitsizliği ve kürtaj hakkı gibi konularda eylemler düzenlemişlerdir (Michel, 1993, ss. 84-85). Bu mücadele pratiklerinin bir sonucu olarak radikal feministler, kadınların kendi dilini yaratması üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu süreçte, feminist edebiyatın ilk eserleri yayımlanmaya başlamıştır.

Radikal feminist kuramın ortaya koyduğu savlar, 1970’lerde yayımlanan iki radikal feministin eserlerinde karşılığını bulmuştur. Bu eserler, Kate Millett tarafından kaleme alınan *Sexual Politics “Cinsel Politika”* ve Shulamith Firestone tarafından yazılmış olan *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution “Cinselliğin Diyalektiği: Feminist Devrimin Meselesi”* adlı eserler olarak kabul edilmektedir (Donavan, 2014, s. 272). Radikal feminizmin ortaya koyduğu ataerkil ve aile kurumuna yönelik temel eleştiriler dönem itibari ile Firestone ve Millett’in eserlerinde etkin bir tartışma noktası olarak ön plana çıkmıştır. Kate Millett, radikal feminist kuramın temel kaynaklarından biri olan 1970 yılında yayımlanan *“Cinsel Politika”* adlı eserinde ataerkil ideolojiyi şu şekilde açıklamaktadır: Ataerkil toplumsal yapı içerisinde kadınların erkeğe hizmet etmesini normalleştiren ve kadınların bu durumu sorgulamaksızın boyun eğmesini sağlayan erkek hâkimiyetinin ideolojisi olarak tanımlamaktadır. Öte yandan, bu yapının kültürel bir boyutu olduğunu ve kadınlara yönelik tecavüz ve sadistliklerin edebi metinler aracılığı ile dayatıldığını ideolojik şiddet ve pornografi içerdiğini ileri sürmektedir. O’na göre aile, ataerkil ideolojinin yeniden üretiminin ana kaynağıdır (aktaran Donovan, 2014, ss. 273-274). Millett’in cinsel tahakkümü kültürün yaygın bir ideolojisi olarak tanımlaması dönemsel açıdan feminist kurama ayrı bir düşünsel boyut kazandırmıştır. Pornografi ve tecavüz arasındaki ilinti ilk kez radikal feministler tarafından sorgulanmaya başlanmıştır.

Shulamith Firestone (1993) *“Cinselliğin Diyalektiği”* adlı eserinde kadınların özgürlüğünün kısıtlayıcı bir kurumu olarak *ataerkil aile* yapısının oluşum sürecini şu şekilde ortaya koymaktadır: Aile terimi ilk kez Romalılar tarafından kullanılmıştır. Roma’daki mevcut yasalara göre ailenin reisi konumundaki kişi, o ailenin bütün üyeleri üzerinde söz sahibidir. Kadınların biyolojik aile içerisinde ezilmesinin nedeni, çocuk doğurmaları ve çocukların yetiştirilmesinden sorumlu bir konumda yer almalarından kaynaklanmaktadır. Çocuklar ve kadınlar arasındaki özel bağın sebebi ise, her ikisinin de ataerkil çekirdek aile içerisinde baskı altında tutulmalarından ileri gelmektedir (ss. 83-85). Firestone, kadınların özgürlüğünün kısıtlayıcı bir kurumu olarak *ataerkil aile*

yapısındaki ikincil konumlarını, biyolojik açıdan doğurgan olmalarından kaynaklandığını ileri sürmektedir.

Kadın olmanın birleştirici gücüne inanan radikal feministlerin ortaya koyduğu *kız kardeşlik* nosyonu sonraki süreçte feminist hareket içerisinde siyah ve lezbiyen kadınlar tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Donovan'a (2014) göre, siyah ve lezbiyen kadınlar, feminist hareket içindeki beyaz feminist kadınlardan farklı bir baskı ve ezilme biçimine sahiptirler. Bu kadınlar yaşadıkları toplumsal yapı içerisinde hemcinsleri gibi sadece cinsiyetlerinden ötürü değil, ırklarından ve farklı kültürel deneyimleri yüzünden de baskıya maruz kalmaktadırlar (ss. 292-293). Berktaş'a (2013) göre, 1960'ların ikinci yarısında kadınlar arasında birleştirici bir slogan olarak ortaya çıkan *kız kardeşlik* kavramı sonraki süreçte feministler arasında eleştirilere maruz kalmıştır. Zamanla kadınlar arasındaki farklılıkların belirginleşmesi sonucunda ise tekil ve homojen bir kadın anlayışı da sorgulanmaya başlanmıştır (s. 7). Hooks (2012) ise, *kız kardeşlik* nosyonunun ancak beyaz feminist kadınların ırkçılık gerçeğiyle yüzleşebilmeleri ve kendi beyaz üstünlüklerinden vazgeçmeleri ile sağlanabileceğini ileri sürmektedir. O'na göre, feminist hareket ırkçılığa karşı bir tavır almadığı sürece gerçek bir *kız kardeşlik* bağı kurulması mümkün değildir (s. 75).

Carol Anne Douglas (1995) radikal feministlerin görüşlerini iki ayrı grup içerisinde değerlendirmektedir: Bunlardan ilki, Firestone ve Millett gibi isimlerinde aralarında olduğu klasik radikal feministlerdir. Bu gruba göre, erkekler ve kadınlar arasında benzerlikler söz konusudur. Fakat erkekler, üremedeki fonksiyonlarını yücelterek bu durumu kadınlara baskı yapmak için kullanmaktadır. Dolayısıyla, aşk ve cinsellik erkeğin çıkarına hizmet etmektedir. Kadınlar eylem yaparak erkeğin egemenliğine karşı savaşmalıdırlar. İkinci grup ise, *kadın odaklı* ve *biyolojik farklılıklar* olarak adlandırılan lezbiyen feministlerdir (ss. 15-16). Lezbiyen feministler cinsel yönelimi farklı olmayan feministlerin toplumda kabul gören heteroseksüel ilişkiler yaşamının avantajlarından faydalandıklarını ileri sürmektedirler. Onlara göre, kadınların baskı altında tutulması ve ezilmesinin temelinde "*heteroseksüel ilişkilerin kurumsallaşması*" yatmaktadır. Lezbiyen feministler açısından kadınların deneyimleri, davranışları ve değer yargıları erkeklerden köklü olarak farklıdır ve bu nedenle ataerkil kültürel pratikler ile bağdaşamazlar. Kadınlar ve erkekler farklı beyin işlevlerine sahiptir ve cinsel iş bölümüne neden olan faktörler ekonomik değil, biyolojik nedenlerden kaynaklanmaktadır (Yörük, 2009, s. 70). Lezbiyen feministler, erkeklerin doğasında

şiddete yatkınlık olduğunu ileri sürmektedirler. Klasik radikallerden farklı olarak lezbiyen feministler, kadınların erkeklerden ayrı bir hayat yaşaması ve *anaerkil* toplumsal yapılar oluşturmalarının gerekliliğine vurgu yapmaktadırlar.

Feminist hareket ve feminist kuram özel alanı ve kamusal alanı birbirinden ayıran anlayışın sorgulanması açısından ciddi bir yol katetmiştir. Fakat “*özel olan politiktir*” sloganı da tıpkı hareket içerisinde hayat bulan diğer sloganlar gibi mutlaklaştırılma tehlikesi ve sınırlılıkları taşımaktadır. Bu noktada, siyasal alanın özgüllüğünü koruyarak, mahrem ilişkilerin alanından bağımsız, kendine has sürekliliği ve pratikleri olan bir kamusal alan mevcuttur ve feminist hareket bu alanı toplumsal cinsiyet eşitliğinden hareketle dönüştürmelidir (Berktaş, 2010, s. 114-115). Phillips (2012) “*Demokrasinin Cinsiyeti*” adlı eserinde “*özel olan politiktir*” önermesinin 1960’lı yıllarda ortaya çıkışından sonra farklı anlamlar yüklendiğini ve sonraki süreçte feministler tarafından daha ölçülü bir şekilde tartışıldığını ileri sürmektedir. O’na göre, kamusal ve özel alan arasında bir ilişki söz konusudur ve bu alanlar birbirinden bağımsız olarak ele alınamazlar. Özel alanda ev içindeki ilişkiler “*bir dizi kamu politikasıyla (örneğin iskan, sosyal sigorta, eğitim) uyumlu olacak bir biçime sokulur; buna karşılık işyerindeki ve politikadaki ilişkiler, cinsel iktidarın eşitsizlikleriyle yeniden biçimlendirilir*” (ss. 117-118). Bu bağlamda, özel ve kamusal alanlar arasındaki geçişken ilişkiyi reddetmenin, özel alanda yaşanan hak ihlallerinin kamusal bir mesele olarak sorumluluğunu inkâr etmek olduğu anlaşılmaktadır.

Radikal feministler teorilerinde ağırlıklı olarak kadın bedeni, cinsellik, toplumsal cinsiyet üzerinde durmuşlardır. Kadınların tarihsel bir süreklilik içerisinde ezilmesini bütün ezilme biçimlerinin temelini oluşturan evrensel bir fenomen olarak ele almışlardır. Batı siyaset kuramında o güne kadar göz ardı edilen kadınların üreme fonksiyonlarına yönelik sistemli çalışmalarıyla cinsellik, doğurganlık, annelik ve çocuk bakımına yönelik sorunların politik bir alanda tartışılmasını sağlamışlardır. Fakat kadınların farklılıklarını “*sınıfsal, ırksal, etnik*” açıdan dikkate almadıkları gerekçesiyle diğer feminist teoriler tarafından eleştirilmişlerdir. Bazı radikal feministler, kadınların erkeklerden biyolojik olarak daha üstün olduklarını ileri sürerek insan doğasına yönelik olarak özcü ve determinist bir yaklaşım sergilemişlerdir. Üstelik biyoloji bile sabit ve değişmez değildir. Dolayısıyla etkileşim halinde olduğu çevresel koşullar ile birlikte değişir. Bu gibi özcü yaklaşımlar ise ırk, sınıf, kültür, etnik kimlik ve cinsel yönelim gibi deneyim farklılıklarının görmezden gelinmesine neden olmaktadır (Berktaş, 2013, ss. 9-10).

Sonuç olarak, feminizmin tarihsel gelişimi içinde önemli bir politik etki yaratan radikal feminist kuram, kadın mücadelesinin ataerkil toplumsal egemenliğe karşı kolektif bir dayanışmayla bütünleşmesi açısından önem teşkil etmektedir. Kadın olmanın birleştirici gücünden hareketle ortaya çıkan radikal feministlerin sınıf, ırk, etnik kimlik, farklı cinsel yönelimler ve farklı kadınlık deneyimlerinin üzerinde durmaması sosyalist feminist kuramcılar tarafından eleştirilmiştir. Radikal ve liberal feminist teorilere karşıt oluşturan Marksist ve sosyalist feminist teorilerin ileri sürdüğü argümanlar bir sonraki bölümde tartışılarak ortaya konulacaktır.

1.2.3. Sosyalist Feminist Perspektiften Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı

19. yüzyılın ortalarında Marx ve Engels'in kapitalist sistemin temelini oluşturan üretim araçlarının özel mülkiyetine karşı, proletarya devrimi ile kapitalizmin yıkılacağını ve mülkiyetin halkın ortak mülkiyetine dönüşeceğine dair öngörülerini *devrimci sosyalizm* düşüncesinin gelişmesine neden olmuştur. Fakat Marx'ın ortaya koyduğu iktisat politikası, kadınların endüstriye yönelik olmayan ev içi emeğinin göz ardı edilmesine neden olmuştur. Dönemsel açıdan Marx, Engels ve Bebel'in ileri sürdüğü savlar, kadınların kurtuluşunun tek koşulu olarak proletaryanın kurtuluşunu öngörmektedir. Marx ve Engels kadınların var olan haklarının elde edilmesi ve kadın mücadelesine dair bir argüman ileri sürmemişlerdir. Auguste Bebel ise 1880 yılında kaleme aldığı "*Kadın ve Sosyalizm*" adlı eserinde, "*kadının kurtuluşuna, kapitalizmin sosyalizme karşı çıktığı kadar inatla karşı çıkan sosyalistler*" olduğunu itiraf etmektedir. Bu doğrultuda, kadınların kurtuluşuna dair mücadelenin bizzat kadınlar tarafından yürütülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Michel, 1993, s. 57). Marksist feminist kuramın kökleri Karl Marx ve Friedrich Engels'in ortaya koyduğu *bilimsel sosyalizm* öğretisinin içinde temellenmiştir.

Engels, Marx'ın ölümünden sonra kaleme aldığı "*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*" adlı eserinde, kadınların ezilen bir cinsiyet olmasının nedenini şu şekilde açıklamaktadır: Modern toplumda *tek eşli aile* kadınların köleliği üzerine yapılandırılmıştır. O'na göre modern toplumda aile kurumu içinde "*erkek burjuvadır, kadın proletaryayı temsil eder*" (Zetkin, 1988, ss. 17-18). Engels'in düşüncesine göre, modern toplumun yarattığı *tek eşli aile* ile tarih öncesi komün yaşamın bir parçası olan ev ekonomisi özelleşmiş ve toplumsal niteliğini kaybederek özel hizmete dönüşmüştür. Bu bağlamda, Engels'in kadın sorununa yönelik çözümü ise "*toplumun ekonomik birimi*

olan tek eşli ailenin” komünizmle birlikte yok edilmesi, kadınların iş gücüne katılması ve kadınlara ait görülen ev işlerinin toplumsal bir endüstriye dönüştürülmesi olarak çözümlenmiştir. Engels’in sınıflı toplum ve *tek eşli evlilik* arasında kurduğu bu bağ, Marksist feministler tarafından esas alınmıştır. Onlara göre, kadınların kurtuluşu ancak sınıflı toplumun ve kapitalizmin sona erdirilmesi ile sağlanacaktır. İlk Marksist feministler de kadın sorununu Engels’in görüşlerinden hareketle, komünist kuram içinde ele almışlardır. Marksist feminizmin öncü isimleri August Bebel, Lenin, Alexandra Kolontai, Clara Zetkin ve Rosa Luxemburg gibi isimler de kadın sorununu Marx ve Engels’in teorilerinden hareketle ortaya koymuşlardır (Sevim, 2005, ss. 64-66). Bu bağlamda, Engels’in kadın sorununa yönelik temel tezi, Marx’ın “*Kapital*” adlı eserinde ortaya koyduğu kuramlarına dayanmaktadır.

Marksist feminist kuram, liberal ve radikal feministlerin ortaya koyduğu savların kadınlar arasındaki sınıfsal farklılıkları göz ardı ettiğini öne sürmektedir. Kadınlar kadın oldukları için benzer baskılar yaşasalar bile, asıl eşitsizliğin kadınlar arasındaki “*sınıfsal, ırksal, etnik, sosyo ekonomik*” farklılıklardan kaynaklandığını savunmuşlardır. Marksist feministlere göre, kapitalist sistem içinde *cinsiyetçi iş bölümü* ve kadının toplumsal rolü “*çocuk ve yaşlı bakımı, ev işleri sorumluluğu*” kadınların emeğinin yeniden üretimi ile sağlanmaktadır. Dolayısıyla kadınlar ayrı bir toplumsal sınıf olarak, hem ücretli emek piyasasında hem de ev içi emek sürecinde kendi bedenleri üzerindeki denetimlerini yitirerek erkeklerden daha yoğun bir yabancılaşma yaşamaktadırlar. Buradan hareketle sosyalist feministler, çağdaş toplumlarda kapitalist sistem ve ataerkil sistemin karşılıklı olarak birbirlerini desteklediğini ortaya koymuşlardır. Sosyalist feministler, hem sınıfsal farklılığa vurgu yapan Marksizm’in öğretilerini, hem de cinsiyeti ve ataerkil sistemi merkezine alan radikal feminist kuramın ileri sürdüğü önermeleri birleştirerek daha kapsayıcı bir kuram önermişlerdir (Berktaş, 2013, ss. 10-11). Sosyalist feministler *ataerkil kapitalist* sistemin kadınlar üzerinde yarattığı eşitsizliği açıklamak için *iki sistemli kuram* teorisini geliştirmişlerdir.

Çağdaş sosyalist feministler, kadınların ezilmesinin temelini ortaya koymak için Marksist feminist teorinin geliştirilmesine dair daha kapsamlı fikirler geliştirmişlerdir. Bu noktada, sosyalist feministlerin ileri sürdüğü çözümler esas olarak, ev içi emeğin kapitalist sistemdeki önemi, kadınların aldığı ücretlerin üretim biçimleri ile ilişkisi, kadın ve sınıf arasındaki ilişki, aile ve evin toplumsallaşma sürecindeki ideolojik rolü gibi meseleler üzerine daha etkin bir tartışma alanı yaratmışlardır (Donovan, 2014, s.151).

1960'lı ve 1970'li yıllar feminist kuramın cinsiyet körü yaklaşımlara dair olarak geliştirdiği *kadın emeği* kavramının kuramsal açıdan yoğun bir şekilde tartışıldığı dönemdir. Bu bağlamda, kapitalist üretim biçimlerinin toplumsal cinsiyet açısından incelenmesine yönelik yeni bir eleştiri alanı ortaya çıkmıştır. Marksist kuramın temelini oluşturan; “*yeniden üretim, kullanım değeri, değişim değeri, yabancılaşma, metalaşan emek, sömürü, yedek işgücü ordusu gibi temel kurucu öğeleri*” feminist kuram açısından yeni bir kavramsallaştırmayla tartışılarak ortaya konulmuştur. Kadınların ezilmesinin maddi temeline dair yeniden üretim süreci içinde kadının karşılığı ödenmemiş ev emeği, ataerkil sistemin sorgulanması ve kapitalizm ile olan ilişkisi üzerinden yeniden bir incelemeye tabi tutulmuştur (Güneş, 2015, s. 2).

Kapitalist sistem ile birlikte özel alan-kamusal alan arasındaki ayrışma keskinleşmiştir. Bu süreçte, kadınların kapitalist üretim tarzında ev içi emeği *üretici olmayan emek* kategorisinde görüldüğü ve maddi bir değere sahip olmadığı için kadınların ev işlerini karşılıksız yapmaları istenmiştir. Öte yandan, kadınlar endüstriyel üretime katıldıklarında ise erkeklerden daha düşük ücretler karşılığında çalıştırıldıkları için *yedek işgücü* olarak kullanılmaktadırlar (Çakır, 2008, s. 191). Kapitalist *üretim-yeniden üretim* süreciyle birlikte kadınlar kamusal alana çıkış sağlasa bile bu onlar açısından bir özgürleşme yaratmamıştır. Aksine ataerkil kapitalizmin kısıkacında kadınlar hem ev içinde, hem de ücretli işgücü piyasasında daha büyük bir sömürüye maruz kalmaktadırlar.

Kadınların ev içi emeğine yönelik ilk çalışma, Margaret Benston'un 1969 yılında yayımlanan “*Kadınların Kurtuluşunun Ekonomi Polisiği*” (*The Political Economy of Women's Liberation*) adlı eseri olmuştur. O'na göre, kadınların ev içi emeğinin ekonomik açıdan önemli bir etkisi söz konusudur ve kapitalist sistemde hane içinde kullanım değeri üretmeyi sürdürenlerin kadınlar olduğunu savunmuştur. Bu alandaki bir diğer önemli çalışma ise 1973 yılında Lise Vogel tarafından kaleme alınan “*Dünyevi Aile*” (*The Eartly Family*) adlı eseridir. Vogel bu eserinde Benston'un fikirlerini geliştirerek daha kapsamlı bir çözümleme yapmıştır. Kadınların ev içi emeği, kullanım değeri ürettikleri için “*yabancılaşmamış bir emek olarak ev işinin geleceğın yabancılaşmamış emek çevresinde örgütlenmiş toplumunun nasıl olacağına dair bir ufuk sunabileceğini*” ileri sürmektedir (aktaran Donovan, 2014, ss. 151-152). Vogel'in bu yaklaşımı ev içi emeği *yabancılaşmış emek* olarak ele alan diğer feminist kuramcılar tarafından eleştirilerek geliştirilmiştir.

Vogel (1990) “*Marksist Teoride Kadın*” adlı eserinde dönemsel açıdan kadınların ev içi emeğine yönelik tartışmayı şu şekilde değerlendirmektedir: Kapitalist toplumsal yapı içinde kadınların ev içi emeğinin nasıl bir üretim olduğu üzerine Marksist teori açısından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu meselenin temel tartışma noktasını ise, Marksist kuramın ortaya koyduğu “*üretken ve üretken olmayan emek gücü*” kategorisi üzerinden yapılan tartışmalar ve kadınların ev içi emeğinin ücretlendirilmesi üzerine yürütülen görüşler oluşturmaktadır. Dalla Costa gibi bazı feministler, ev emeğinin kadınlar açısından sadece kullanım değeri yaratmadığını aynı zamanda emek gücü olarak özel bir mal üretimi yarattığını savunmuşlardır. Bu bağlamda “*ev emeğinin Marksist anlamda kullanım değerinden öte bir değer yarattığı ve bunun üretken olup olmadığı; kapitalist düzende bu artı-değerin üretkenlik olarak yorumlanıp yorumlanmamasına*” bağlı olarak gelişen alternatif yaklaşımlar ileri sürülmüştür (ss. 29-30). Dalla Costa’nın ev işlerinin ücretlendirilmesine yönelik teorik analizi, dönemsel açıdan kadın mücadelesi içinde ev içi emeğin sorgulanmaya başlanması bakımından önem teşkil etmektedir.

Marx’ın kavramsallaştırmasında *yeniden üretim* nosyonu iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Kapitalist üretim biçiminde proletarya ve burjuvazi, sermaye ve ücretli emek süreci arasında karşılıklı olarak bir ilişki söz konusudur. Marksist literatürde bu ilişki “*toplumsal yeniden üretim*” olarak tanımlanmaktadır. Kapitalist sistem içinde diğer bir *yeniden üretim* biçimi ise, türün doğumu, bakımı ve yetiştirilmesi sürecidir. Marx, kapitalist sistemde *yeniden üretim* süreci içine “*bölüşüm ve mübadele uğraklarını da dahil ederek ücretli emek-sermaye ilişkisinin yeniden üretimini*” somut duruma getirmiştir. Kadınların ev içi emeği ise mübadele edilmediği ve *kullanım değeri* ürettiği için Marksist teori tarafından da göz ardı edilerek doğal bir veri olarak kabul edilmiştir (Savran, 2019, ss. 45-47). Bu doğrultudaki eleştiriler ise dönemsel açıdan ev içi emeğin Marksist kuramda *üretken ve üretken olmayan* emek kategorisi üzerinden *artı değer* yaratıp yaratmadığına yönelik tartışmalarında temelini oluşturmaktadır.

Sosyalist feministlere göre, kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin temelini *ataerkil kapitalist* sistem oluşturmaktadır. Bu görüşü ileri sürenler eleştirilerini iki farklı yaklaşım üzerinden ortaya koymaktadır. Literatürde *iki sistemli kuram (dual-systems theory)* olarak adlandırılan sosyalist feminizmi savunan Juliet Mitchell ve Heidi Hartmann gibi feministler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortaya koymak için kapitalist sistem ve ataerkil sistemin ayrı ayrı ele alınarak tartışılması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu önermeye karşı çıkan Einsenstein ve Young gibi sosyalist feministler ise Hartmann ve

Michell'in aksine, *iki sistemli kuram* yaklaşımına karşı farklı bir görüş ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, kadınların toplumsal yapı içinde ikincilleştirilen konumlarını açıklamak için kapitalist sistem ve ataerkil yapının birlikte ele alınması gerekmektedir (Özdemir, 2017, ss. 397-398).

İkili sistem teorisini benimseyen Juliet Mitchell (1985) ilk olarak 1971 yılında yayımlanan "*Kadınlık Durumu*" adlı çalışmasında kadınların toplumdaki konumlarını açıklayabilmek için dört ayrı sosyal yapı içinde bu sorunu analiz etmektedir: O'na göre, "*Üretim, Yeniden üretim, Cinsellik ve Toplumsallaştırma*" gibi yapılar kadınların hayatlarının baskı altında tutulmasının temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla kadınların kurtuluşu bu sosyal yapıların dönüştürülmesi ile mümkün olacaktır (s. 168). Mitchell'in düşüncesine göre bu yapılar, kadını hem aile içinde konumlandırır hem de birbirleriyle ilişki içerisindedirler. Mitchell (1984) "*Psikanaliz ve Feminizm*" adlı çalışmasında ise kapitalizm ve ataerkil sistemi iki özerk alan olarak ayrı ayrı ele almaktadır: O'na göre, ataerkil ideoloji ve toplumun ekonomik üretim tarzı birbirleriyle ilişki halinde olsalar dahi, birbirlerine özdeş değillerdir. Dolayısıyla, birini yöneten yasalar diğesinde karşılığını bulamayacağı için kapitalizm yıkılsa bile evrensel bir ideoloji olarak ataerkinin varlığını sürdüreceğini vurgulamaktadır. Bu nedenle tıpkı proletaryanın kapitalizmin yıkılışında öncü bir kuvvet olması gibi kadınlarında *devrimci feminizm* hareketi içinde ataerkil ideolojiye karşı mücadele yürütmeleri gerekmektedir. Ataerkil sistemde kadınlar, kendilerine dair yaratılan kadınlık ideolojisi ile baskı altında tutulduğu için bu yanlış bilince karşı devrimci bir kuram ve politika geliştirerek örgütlenmelidirler (ss. 486-488). Mitchell'in ataerkil sistemi kültürel açıdan ideolojik bir yapı olarak ele aldığı görülmektedir.

Heidi Hartmann (2016) "*Marksizm ve Feminizmin Mutsuz Evliliği: Daha İleri Bir Birlikteliğe Doğru*" adlı makalesinde kapitalizm ve ataerki arasındaki ilişkiyi şu şekilde ortaya koymaktadır: Ataerkil sistemin erkeklerin kadınlar üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayan maddi bir temeli söz konusudur. Ataerkil sistemde erkekler, kadınları kaynaklara ulaşmaktan alıkoyarak ve cinselliklerini kısıtlayarak kadınların emek gücü üzerinde kontrol sağlarlar. Erkeklerin heteroseksüel ataerkil evlilik kurumu içindeki konumları, kadınların erkeklere bireysel olarak hizmet etmesi ve erkeklerin kadınların emeğine el koyması üzerine temellendirilmiştir. Kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkileri düzenleyen ataerki, kapitalizmde de varlığını sürdürmektedir. Kapitalist sistemde ataerki

ve sermaye arasında güçlü ve sağlıklı bir ilişki söz konusudur* (ss. 174-176). İkili sistem kuramını savunan Hartmann, Mitchell'in aksine ataerkil sistemi sadece ideolojik açıdan değil, toplumda maddi temelleri olan bir yapı olarak çözümlemektedir.

Kadınların ev içi emeğine yönelik tartışmalarda *iki sistemli kuram* teorisyenlerinin ileri sürdüğü savlara karşı Christine Delphy, 1992 yılında yayımlanan "*Baş Düşman - Patriyarkanın Ekonomi Politikası*" adlı eserinde farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Savran'a (2019) göre Delphy, günümüzde Batılı sanayi toplumlarında ataerkinin maddi temelini *ev-içi üretim tarzı*'nın oluşturduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla, kadınların karşılıksız ev içi emeği ve kapitalizm arasındaki ilişkiden çok erkekler ve kadınlar arasındaki *üretim ilişkisi* üzerine odaklanmaktadır. Bu üretim ilişkisine göre, ataerkil sistemde *ev-içi üretim tarzı* kadınların karşılıksız emeği üzerinden evlilik sözleşmesine tabi olarak varlığını sürdürmektedir. *Ev-içi üretim tarzı* kapitalist sistemden ayrı özerk bir üretim biçimi olarak kadınların emeğinin erkekler tarafından sömürülmesine neden olmaktadır. Toplumsal bir sistem olarak ataerki, toplumda ayrı bir sınıf olan kadınların ortak ezilmişliğinin temelini oluşturmaktadır (ss. 64-65). Delphy'in bu yaklaşımı, kapitalist sistemde kadınların ücret karşılığı çalıştığı işlerde yaşadığı emek sömürüsünü yeterince sorgulamadığı gerekçesiyle sosyalist feminist kuramcılar tarafından eleştirilmiştir.

Feminist teorisyenler, kadınların ev içi *görünmeyen emeği* üzerine ortaya koydukları kuramsal analizlerde, ev hayatının kadınlık deneyimi üzerinde önemli etkileri olduğunu savunmuşlardır. Bu alandaki temel çalışmalardan biri, 1974 yılında Michelle Rosaldo ve Loise Lamphere tarafından kaleme alınan "*Woman, Culture, and Society*" (*Kadın, Kültür ve Toplum*) adlı derlemedir. Bu derlemede Lamphere ve Rosaldo, kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliğine maruz kalmasının temelinde, özel alan-kamusal alan ayrımının yattığını ileri sürmüşlerdir (aktaran Bora, 2010, s. 63). Savran'a (2002) göre, 1970'lerde özel alan kamusal alan ayrımı, erkek hâkimiyetinin temelini oluşturan önemli bir etken olarak ön plana çıkmıştır. Bu doğrultudaki temel tartışma noktası ise şu şekilde ifade edilmektedir: Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı özel ve kamusal alanlar arasındaki

* Silvia Walby ise "*Theorizing Patriarchy*" (*Patriyarka kuramı*) adlı eserinde Hartmann'ın düşüncesinden hareketle "*iki sistemli kuram*" teorisine farklı bir açıdan katkı sağlamıştır. Walby'e göre, kadınların etnik ve coğrafi farklılıklarının, emek piyasasında ortaya çıkan cinsiyetler arası "*dışlama ve ayırıştırma*" stratejilerinin de ayrı ayrı analiz edilmesi gerekmektedir. Kapitalizm ve ataerki arasındaki ilişki sadece özel alanda değil, kamusal alanda da varlığını sürdürmektedir (aktaran Ecevit, 2013, s. 37). Walby'in kadınlar arası etnik ve coğrafi farklılıkların dikkate alınmasına yönelik teorik yaklaşımı, daha kapsamlı bir ikili sistem kuramına dair yapılan tartışmalara katkı sağlamıştır.

hiyerarşik ayırım, bütün toplumlarda erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkinin anlaşılması konusunda önemli bir çerçeve sunmaktadır. Zamanla özel alan-kamusal alan ayırımına yönelik eleştiriler, Modern Çağ'da kapitalist toplumlara özgü olduğunu ileri sürenler ve bu durumun tüm toplumlarda evrensel yapısal bir özellik olduğunu ileri sürenler arasında derin tartışmalara neden olmuştur (ss. 259-260).

Marksist feminist kuram, Marx ve Engels'in kullandıkları kavramların feminist teori ile birleştirilmesiyle gün yüzüne çıkmıştır. *Marksist feminizm* 19. yüzyılda liberalizmin ortaya koyduğu fırsat eşitliğine karşı, sınıflı bir toplumsal yapı içinde fırsat eşitliğinin mümkün olmadığına dair bir argümanla *birinci dalga feminizm* akımı içinde ortaya çıkmıştır. Geleneksel Marksist feminist kuramın kapitalist sistemde kadınların özel alandaki ev içi emeklerini, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini, cinsellik ve ataerkil sistemi açıklamakta yetersiz kalması üzerine sosyalist feministler, daha sorgulayıcı ve kapsayıcı bir kuram geliştirmişlerdir. 1960'ların sonlarında *ikinci dalga feminizm* hareketi içinde gelişen *sosyalist feminizm*, Marksist ve radikal feminist teorinin ileri sürdüğü önermeleri sentezlemiştir. Buradan hareketle, toplumsal bir egemenlik sorunu olan ataerkil sistem ve kapitalizmin karşılıklı olarak birbirlerini desteklediği varsayımından hareketle *iki sistemli kuram* teorisini ortaya koymuşlardır. Kadınların toplumdaki ikincil konumları üzerine evdeki emeğin ekonomik değeri ve özel alan-kamusal alan ayırımından kaynaklanan eşitsizliklere çözüm önerileri geliştirmişlerdir. Sadece sınıfsal farklılıkların değil, ırk, etnik köken, ve cinsel yönelim gibi farklılıkların da politik açıdan daha etkin bir şekilde sorgulanmasını sağlamışlardır. Sosyalist feministler, kadınların kurtuluşunun ve özgürleşmesinin temel koşulu olarak enternasyonalist ve anti-kapitalist mücadelenin esas alınması gerektiğini savunmaktadırlar.

2. BÖLÜM: KADINLARIN KENTSEL KAMUSAL ALANLARI ÖZGÜRCE DENEYİMLEME HAKKI VE MEKÂNIN TEMELLÜK EDİLMESİ

2.1. Sosyolojik Bağlamda Kent Hakkı ve Toplumsal Cinsiyete Dayalı Mekânın Üretimi

Kent sosyolojisine Marksist bir perspektif kazandıran 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Henri Lefebvre'in ilk kez (1968) yılında yayımladığı “*Şehir Hakkı*” adlı eserinde ileri sürdüğü *kent hakkı* kavramı bu bölümün genel temasını oluşturmaktadır. İlk olarak Lefebvre'in *kent hakkı* kavramsallaştırmasında merkezi bir önem taşıyan *kentsel mekân* kavramı ele alınacaktır. Kent sosyolojisinde mekân konusunu ilk kez sol siyaset ve Marksist felsefenin gündemine taşıyan Lefebvre'in (1974) yılında kaleme aldığı “*Mekânın Üretimi*” adlı eserinde ortaya koyduğu *mekân teorisi*, günümüzde toplumsal hareketlerin *kentsel mekân hakkı* ve kamusal alan mücadelesi üzerinden incelenecektir. Buradan hareketle, literatürde kent hakkı kavramsallaştırması üzerine yürütülen tartışmalar David Harvey ve Don Mitchell'in ileri sürdüğü argümanlar üzerinden tartışılarak ortaya konulacaktır.

Lefebvre'nin 1970'lerde genel bir tanım çerçevesinde ortaya koyduğu kent hakkı kavramı, 1980'lerde mekân ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi sorgulayan feminist coğrafya disiplini içerisinde yürütülen tartışmaların da temelini oluşturmaktadır. 1970'lerde feminist kuramda ilk kez toplumsal cinsiyetin kavramsallaştırılmasıyla birlikte, coğrafya disiplini içerisinde de kent sosyolojisinin cinsiyet körü yaklaşımları tartışılmaya başlanmıştır. Toplumsal cinsiyet bağlamında kadınların kent hakkı kavramı öncelikle modernist ve postmodernist kuramda ön plana çıkan Ann Oakley ve Judith Butler'ın ileri sürdüğü cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki üzerinden tartışılacaktır. Feminist coğrafya disiplini içerisinde ‘kadın’ konusunun ilk kez sorgulanması her ne kadar 1970'li yıllarda başlamış olsa dahi, mekân ve toplumsal cinsiyetin karşılıklı olarak etkileşimi ancak 1980'lerde feminist coğrafya disiplini içerisinde etkin bir şekilde sorgulanma fırsatı bulabilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde, kadınların kent hakkı kavramsallaştırması feminist coğrafya literatüründe ön plana çıkan Massey, Mackenzie, Fenster, Buckingham, Torre, Elkin ve Kern'in ileri sürdüğü kuramsal yaklaşımlardan hareketle tartışılacaktır.

2.1.1. Kente Katılım ve Temellük Hakkı

Tarihsel süreçte kentlerin tarihi uzun bir geçmişe sahip olsa da kente katılım ve mekânın sahiplenilmesi düşüncesi 20. yüzyılın ikinci yarısında geliştirilen teorik bir artalanı dayanmaktadır. Bu durumun asıl sebebi çalışmanın ilk alt başlığında aktarıldığı üzere özel alan-kamusal alan ayrımının eşitsiz yapılandırılmış olmasıdır. Cinsiyete dayalı eşitsizliği de kapsayan bu yapılanma şekli genelde mekânın özelde ise kentsel mekânın sahiplenilmesi ve aktüel olarak katılımının her zaman erkek egemen bir sınıfın elinde olmasını sağlamıştır. Bu yapılanma şekli aynı zamanda bilimsel alandaki anlayışı da etkileyerek 1960'lı yıllara kadar kentsel mekânların sosyoloji bilimi içerisinde eleştirel perspektiften ele alınmasına engel olmuştur. Pozitivist sosyoloji kentsel mekânı sadece insanların içerisinde yaşadıkları bir fiziksel topografya olarak tanımlarken göç olgusu gibi mekân üzerinden yer değiştirmeleri, kent ve taşra arasındaki farklılıkları çalışma konusu edinmiştir. Kentsel mekânın yeniden tanımlanması ve kente katılımın politik tahayyülün parçası olduğunun ortaya konulması ise Neo-Marksist bir eleştirel coğrafyanın doğuşu ile mümkün olmuştur.

Lefebvre (2014) "*Mekânın Üretimi*" adlı eserinde tarihin bir ürünü olan mekânı, politik bir alan olarak tahayyül etmektedir. Lefebvre, mekânın zamansal olan karşısında bir önceliği ve ideolojisi olduğunu vurgulayarak sosyoloji alanında o güne kadar baskın görüş açısı olan zaman temelli toplumsal çözümlemelere eleştiriler getirmiştir. Bu anlamda mekân, stratejiktir ve kendisinden önceki dönemlerin izlerini taşımaktadır. Mekâna yönelik diyalektik bakış açısının somut bir örneğini sunan bu açıklamaya göre, mekân görünenin aksine homojen değildir. Diyalektik açıdan mekânın üretimi ve metaların üretimi arasında bir ilişki söz konusudur. Bu bağlamda mekân, hem maddi hem de mali açıdan *mekân-zaman* planlamasının kavuştuğu yerdir. Demokrasi ancak bu planlamanın çatlaklarında yeşerebilir. Mekân hem toplumsal hem de zihinsel olarak üretilen bir üründür. Dolayısıyla, toplumsal ve ekonomik ilişkilere, *üretken-üretici* olan üretim ilişkilerine ve üretici güçlere müdahale eder ve bu ilişkilerin yeniden üretimini gerçekleştirir. Klasik Marksist teoride toplumsal mekân, bir üstyapı olarak ele alınmaktadır. Oysa Lefebvre, mekânı aşağıda şu şekilde açıklamaktadır:

Mekân, üretici güçlere, işbölümüne dahildir. Mülkiyetle ilişkisi olduğu açıktır. Mübadeleyle, kurumlarla, kültürle, bilgiyle ilişkilidir. Satılır, alınır; mübadele değeri ve kullanım değeri vardır. Dolayısıyla, klasik olarak birbirinden ayrılan ve hiyerarşileştirilmiş "düzeyler"in,

"planlar"ın herhangi birinde yer almaz. Demek ki, (toplumsal) mekan kavramı ile mekanın kendisi, "temelyapı-üstyapı" sınıflandırmasının dışında kalır (ss. 14-25).

Kapitalist sermayenin mekânsal olarak örgütlenmesi hem fiziksel hem de toplumsal bir üretim süreci ile ilişki içerisindedir. Mekân, fiziksel olduğu kadar toplumsal gerçekliğin içinde biçimlenen ve toplumu kuran ilişkiler bütünüyle birlikte ele alınması gereken sosyal bir olgudur. Dolayısıyla, her tarihsel süreçte mekânın üretimi ve tüketimi o toplumsal örgütlenmenin sosyo-ekonomik ve politik yapısı içinde farklı şekillerde tezahür etmektedir. Bu bağlamda, *mekânın üretimi* kavramı esas olarak kapitalist ekonomik sistemin yarattığı belirli toplumsal ilişkiler ve örgütlenmeler ile mekâna dair toplumsal bilginin nasıl yaratıldığını ve mekânı nasıl etkilediği ve dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır (Yırtıcı, 2009, ss. 1-2). Lefebvre'in mekân teorisinin temelinde *mekânı dönemselleştirme* ve *mekânsal üçlü* kavramsallaştırması yer almaktadır. Lefebvre (2014) mekânın üretiminin dönemselleştirilmesi sürecini şu şekilde ortaya koymaktadır: "*Mekân üretimi ve mekânın üretimi süreci varsa, tarih de vardır*" Üretici güçler ve üretim ilişkileri, mekânın üretiminde belirleyici bir işleve sahiptir. Hipotez gereği, her üretim tarzı kendine uygun bir mekân yarattığı için diğerine geçiş sırasında yeni bir mekân üretilir (s. 75).

Toplumsal mekân ve mekânsal üçlü kavramsallaştırması Lefebvre'in ortaya koyduğu mekân teorisinde merkezi bir öneme sahiptir. Lefebvre'e (2014) göre *toplumsal mekân*, "*algılanan, tasarlanan, yaşanan*" olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu mekânlardan ilki, bir toplumun "*mekânsal pratikleri*"dir. Mekânsal pratiklere göre, her toplum kendi mekânını yaratır ve gündelik hayat ile kentsel gerçeklik "*çalışma yerlerini, "özel" yaşam ve boş vakit yerlerini birbirine bağlayan güzergah ve ağlar*" algılanan mekânsal pratikler içinde birleşir. Bir dönemde maddi olarak somutlaşan planlama etkinlikleri mekânsal pratikleri oluşturur. İkincisi, "*mekân temsilleri*" olarak tanımlanmıştır. Bu tür bir mekân temsili ise şehir planlamacıları, bilginler, sanatçılar ve teknokratlar tarafından ideolojik açıdan bilimsel bilgi ve kodlar ile tasarlanmış egemen mekânlar üretilmektedir. Nitekim mekânın üretiminde mekân temsilleri ideolojik ya da teknokratik bir bilinç sürecini ifade etmektedir. Üçüncüsü ise "*temsili mekânlar*"dır. Bu mekânlara imgeler ve semboller eşlik eder. Dolayısıyla bu mekânların temelini, yaşayanların ve kullananların tarihi oluşturur. Yaşanan bir mekân olan *temsili mekânlar*, gündelik hayatın içinde şekillenir ve üretici olmadığı için gerçekleşmesinin ardından yok olur. Tutku ve eylemin

yeri olan bu mekânlar zamanı doğrudan içerir (ss. 68-71). Lefebvre'in *mekân üçlemesi*, toplumsal mekânın kavranışında “*algılanan, tasarlanan, yaşanan*” olarak bu üç momentin diyalektik açıdan birbirleriyle etkileşim halinde olduklarını ortaya koymaktadır.

Lefebvre (2021) “*Kentsel Devrim*” adlı kitabında, kent gerçekliği içinde bir araya gelen ve mekâna yerleşen farklılıkları *diferansiyel mekân teorisi* olarak tanımlamaktadır. Bu teoriye göre, “*karşıtlıklar, zıtlıklar, üst üste ve yan yana koyulmalar, mekânsal-zamansal mesafelerin ve uzaklaşmaların*” yerine geçmektedir. Lefebvre'e göre, mekânda *kırsal mekân, endüstriyel mekân ve kentsel mekân* olmak üzere üç ayrı tabaka söz konusudur. Bu tabakalar ise dönemsel açıdan hâkim olan ekonomik faaliyetle birlikte değişikliğe uğramaktadır (s. 119). Bu noktada ise kentsel mekânda tezahür eden *diferansiyel mekân teorisi* ön plana çıkmaktadır. Harvey'e (2013) göre, Lefebvre'in terminolojisinde *heterotopi* kavramı, devrimci bir yol haritasının oluşturulmasında, farklılığa dayalı *heterotopik* toplumsal mekânların yaratılmasına olanak tanır. Bu tip mekânların ortaya çıkması için ise büyük bir devrimin gerçekleşmesine gerek yoktur. Gündelik hayatın anlam arayışı içinde insanların yapıp ettikleri, duyumsadıkları ve hissettikleri her zaman, her yerde farklılığa önem atfeden böyle bir mekân üretme potansiyelleri söz konusudur. Bu anlamda Lefebvre'in *devrimci hareket teorisi* kolektif bir eylem pratiği ile dağınık haldeki *heterotopik* grupların kendiliğinden bir araya gelerek devrimci bir infilak yaratabileceğini öngörmektedir (s.38). Lefebvre'in gündelik hayat ve mekân teorisine temel teşkil eden *devrimci itki* bir olumsuzluk kültüründe toplumun dönüşümüne yönelik imkânları sunan praksis alanının parçası olarak sunulmaktadır.

Diferansiyel mekân teorisi Lefebvre'in terminolojisinde, *izotopi, heterotopi ve ütopya* kavramlarını içermesi ve bu kavramlar arasındaki gerilimin anlaşılması bakımından da önem teşkil etmektedir. Lefebvre'e (2021) göre, *izotopiler* aynı olanın yerleri, *heterotopiler* dışlanmış olanın ötekinin yeri, kavşaklar ve geçiş yerleri ise nötr mekânlardır. Kentsel mekân içinde herhangi bir yerde herhangi bir şeyin gerçekleşme ihtimali her zaman mevcuttur. Dolayısıyla, kentsel mekânda varlık gösteren *anomik* gruplar, hâkim praksis tarafından kontrol altına alınmış olan *heterotopik* mekânları dönüştürebilirler. Bu anlamda yakın düzeni ve uzak düzeni birleştiren ütopya da en az *izotopi* ve *heterotopi* kadar gereklidir ve bütün bunlar kentsel mekânda farklılıkları birleştiren *diferansiyel mekânın* özelliklerini taşır (ss. 122-125). Tutar'a (2021) göre, “*Kentsel planlamada yapılan değişiklikler ve uygulamalar ile bu farklı mekânlar zaman*

zaman kesişir, üst üste biner bunun sonucunda ise kentsel mekândaki ilişki örüntüleri değişir. Yeni karşılıklar ya da birlikler oluşur” (s. 116). Kentsel mekânın *heterotopik* örgütlenmesinin merkezi planlama etkinliklerinin homojenleştirici pratiklerine karşın her zaman yeni mekânsal örüntüler oluşturabildiği görülmektedir.

Lefebvre’in *diferansiyel mekân* kavramsallaştırmasında, *izotopi* egemen ideolojinin mekânıdır. *İzotopi*’nin karşıtı olan mekân ise *heterotopi* olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda *heterotopik* mekân özgürlüğün gerçekleştiği bir *öteki mekân* olarak gündelik hayatta praksisin içinde şekillenir ve devrimci bir potansiyele sahiptir. Değişime ve devinime açıktır. Dolayısıyla direnişin mekânı olarak tahayyül edilmektedir. Diyalektik açıdan *heterotopik* mekân, hem kentsel gerçekliği üretir hem de kentsel gerçeklik tarafından yeniden üretilir. Ütopya ise *diferansiyel* mekânda kentsel gerçekliğin özünü oluşturur. Egemen güçler tarafından ötekileştirilen ve tahakküm altına alınan gruplar ise *heterotopik* mekân içinde kendilerine bir temsil alanı yaratırlar. Bu anlamda, *heterotopik* mekân Lefebvre’in *mekân üçlemesi*’nde ortaya koyduğu *temsil mekânları* ile ilişkilidir. Buradan hareketle belirtmek gerekirse, *temsil mekânları* günümüzde mekânın kolektif olarak deneyimlenmesinde ve gündelik hayatı dönüştüren toplumsal hareketlerin eylem alanlarında ortaya çıkmaktadır. *Temsil mekânları* Lefebvre’in de işaret ettiği gibi, tutku ve eylemin gerçekleştiği yerdir. Türkiye’nin en uzun süreli sivil itaatsizlik eylemini gerçekleştiren “*Cumartesi Anneleri*” tarafından temellük edilen Galatasaray Meydanı, her yıl Taksim’de haziran ayının sonlarında gerçekleştirilen LGBTİ+ bireylerin “*Onur Yürüyüşü*” ve feministler tarafından düzenlenen “*8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü*” toplumsal olarak üretilen bu tip mekânlara örnek olarak gösterilebilir.

Lefebvre (2020) “*Şehir Hakkı*” adlı eserinde şehir* ve kent fenomeni arasındaki ayrımı iki veçheli bir süreç üzerinden şu şekilde ortaya koymaktadır: O’na göre, “*sanayileşme ve şehirleşme*”, “*büyüme ve gelişme*”, “*ekonomik üretim ve toplumsal yaşam*” arasında diyalektik açıdan çatışmalı bir süreç söz konusudur. Bu ikili süreç arasındaki çatışma, sanayileşme sürecinin yarattığı *büyüme* ve kentleşme sürecinin yarattığı *gelişme* üzerinden ortaya çıkmaktadır. Lefebvre’e göre, şehir sanayileşmeden önceki tarihlerde de varlığını sürdürmektedir. Oysa kent, ancak sanayileşmeden sonra söz edilebilir bir duruma gelmiştir. Dolayısıyla, sanayileşme öncesindeki şehri, toplumsal ve

* “Yayın Notu: *Le droit à la ville* tabirinin tam çevirisi “şehir hakkı” olmakla beraber, Türkçe literatürde “kent hakkı” tabirinin de aynı anlamda kullanılmakta olduğu akılda tutulmalıdır. Lefebvre “ville” (şehir) ve “urbain” (kent/kentsel) terimleri arasında ayrıma gittiği için çevirisi de terminolojiyi takip etmeye özen gösterdik” (Lefebvre, 2020, s. 118).

politik yaşam merkezleri olarak bir *yapıt* olarak ele almaktadır ve kullanım değeri olduğunu vurgulamaktadır. Oysa kent bir *ürün*’dür ve *mübadele değeri* vardır (ss. 21-27). Sanayileşme ve şehirleşme arasındaki çatışmayı anlattığı “*Şehir Hakkı*” adlı eserinde Lefebvre, şehir ve kent fenomenini birbirinden ayırmaktadır. Sanayileşme sonrası şehrin kullanım değerinin nasıl yok edilmek istendiğini, Sanayi Devrimi’nin yarattığı etkileri ve sanayileşme yoluyla kentsel niteliği bozulmuş yerleşim birimlerinin, sermaye sahipleri tarafından nasıl kendi çıkarlarına göre düzenlendiğinin analizini yapmaktadır. Bugün içinde yaşanan kentsel düzenin tarihsel süreçte nasıl adım adım kapitalizmin ihtiyaçlarına göre inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

Lefebvre (2021) “*Kentsel Devrim*” adlı eserinde ise kenti ve kentsel gerçekliği anlatan bir eksen ortaya koymaktadır. Kent gerçekliği, hem mekânsal hem de zamansal olarak gelişir ve dönüşür. Her tarihsel dönem kendi mekânını, zamanını ve kendi üretim ilişkilerini yaratır. Lefebvre, kent toplumuna giden süreci bir eksen içinde ele almaktadır. Bunlar; *politik şehir*, *ticari şehir*, *endüstriyel şehir* ve *kritik alan*’dır. Lefebvre’e göre, tarihsel süreçte “*kentsel yoğunlaşma, kırsal göç, kent dokusunun genişlemesi, kırsal olanın kentsel olana bütünüyle tabi hale gelmesi*” bu tarihsel dönem aşamaları sonucunda gerçekleşmiştir (ss. 12-20). Bu doğrultuda, ilk olarak Asya tipi üretim tarzı içinde gerçekleşen *politik şehir* ortaya çıkar. *Politik şehir* tarımsal bir çevreye hâkimdir ve bu bölgeyi örgütler. Hemen yanında “*ticaretin çepçemelelere bırakılmasıyla*” oluşan *ticaret şehri* belirir. Kapitalizmin doğuşuyla birlikte, tarımsal üretim önemini kaybeder. Sanayi şehrinin tarımsal üretim üzerinde yarattığı yıkım sonucunda ise mülksüzleşmiş köylü toplulukları kentlerde makro yoğunlaşmalara neden olur. Toplumun genelinde kentsel tahakkümün ağır basmasıyla birlikte *kent toplumu* kendini gösterir. Bunun sonucunda ise şehirler kırları işgal etmeye başlar. Dolayısıyla şehrin ve kentsel gerçekliğin günümüzdeki sorunsalı bu kritik alanın etrafına yerleşir. “*Şehrin bu şekilde ölçsüz genişlemesi ile geleneksel şehir biçimi dışa doğru patlayarak parçalanır. İkili süreç sanayileşme-şehirleşme, ikili hareketi yaratır. Bunlar; “dışa doğru patlama-içe doğru patlama, yoğunlaşma-dağılma şeklinde olur*” (Lefebvre, 2020, ss. 89-90).

Toplumun bir bütün halinde kentleşmesi hipotezinden hareketle Lefebvre, sanayileşmeden doğan toplumu *virtüel** bir nesne olarak *kent toplumu* şeklinde

* Lefebvre (2021) “*Kentsel Devrim*” adlı eserinde *kent toplumu* kavramının kısaltılmışı olan kenti, “*şimdiki zamanın gerisinde olan tamamlanmış bir gerçeklik olarak değil, aksine bir ufuk, aydınlık bir virtüellik*” olarak kullanmaktadır (s. 21).

tanımlamaktadır. Bu bağlamda, *kent toplumu* ifadesi tarımsal üretimi yok eden ve onun üzerinde egemenlik kuran bir sürecin sonucunda ortaya çıkan toplum anlamında kullanılmaktadır (Lefebvre, 2021, ss. 7-9). Kent, zihinsel ve toplumsal olarak üretilen bir farklılıklar kümesidir. Eşzamanlılığın, bir araya gelmenin ve karşılaşmaların biçimidir. Bu anlamda kent, sanayi üretiminin anlamını taşır. Bir ilişkiler alanı olarak kent, zamanın ve dolayısıyla mekânın *izotopyalar ve heterotopyalar* ile olan ilişkisini içerir. Kent ancak kent sorunsalını, kentsel yaşamın yaygınlaşmasını “*morfolojik, maddi, pratik-duyusal temelinin*” gerçekleşmesini ön plana çıkartan bir strateji ile tanımlanabilir (Lefebvre, 2020, s. 99-100). Dolayısıyla, kent fenomeninin felsefeden hareketle ve bilimsel bilgi temelinde bir bütün olarak sorgulanması gerekmektedir (Lefebvre, 2021, s. 63). Marx’ın (2012) “*Feuerbach Üzerine Tezler*” adlı yapıtının temel çerçevesini oluşturan *bütünsel insan fenomeni* yaklaşımının bir parçasını oluşturan bu sorgulama, kentleşme süreçlerinin toplumsal yaşamı hangi açıdan hareketlendirdiğini kavramak açısından önem teşkil etmektedir. Kent fenomenini kavramak aynı zamanda kentsel mekânda kendisine alan yaratan toplumsal hareketlerin çıkış noktasını anlamamıza da olanak tanımaktadır.

Toplumun sanayiye doğru gelişimi sonucunda tarihsel olarak biçimlenmiş olan geleneksel şehir, artık geri döndürülemez bir şekilde yok edilmiştir. Turistler için bir gösteri, estetik açıdan kültürel bir tüketim nesnesine dönüşmüştür. Şehir, onu anlamaya çalışanlar için bile ölüdür. Oysa, kent henüz oluşum halindedir ve kentin çatlaklarından yeniden doğma potansiyeli vardır. Lefebvre, yeni bir şehrin, yeni temeller üzerinde, başka bir ölçek ve koşullarda, başka bir toplumda yeniden inşa edilebileceğini ortaya koymaktadır. Bu durumda ise ne geriye geleneksel şehre dönüş, ne de ileriye kaçış mümkündür. Çözüm ise yeni yaklaşımlar ortaya koymayı gerektirir. Bayağılıktan arındırılmış, evren ölçeğinde bir şey yaratmak için yeni bir hümanizmaya, praksiye ve başka bir insana, yani kent toplumu insanına doğru ilerlemek gerekir. Bu anlamda etkin reformist kentsel yenileme stratejileri geliştirmek için ise devrimci bir iradeye ihtiyaç vardır. Sadece devrimci inisiyatif alabilen gruplar ve sınıflar sayesinde *ürün* değil, *yapıt* olan bir toplumda şenliği diriltmek mümkün olabilir (Lefebvre, 2020, ss. 120-123).

Kent hakkı kavramı ilk kez Lefebvre tarafından 1968’de kaleme aldığı “*Le droit a la ville*” (*Şehir Hakkı*) adlı eserinde ortaya konulmuştur. Bu kitap, Marx’ın “*Kapital*” adlı eserinin yayımlanmasının 100. yıldönümünde 1968’deki öğrenci hareketlerinin hemen öncesinde kaleme alınmıştır (Mitchell, 2020, s. 36). Bu bağlamda, kent hakkı mücadelesinin de yeni toplumsal hareketler içerisinde şekillendiği görülmektedir.

Lefebvre (2020) şehir hakkı kavramını bir çılgılık ve talep olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla, “*basit bir ziyaret etme ya da geleneksel şehirlere geri dönme hakkı olarak düşünülemez. Sadece dönüşmüş, yenilenmiş kentsel yaşam hakkı olarak formüle edilebilir*” (s. 132). Lefebvre’in eleştirel perspektifinde *kent hakkı*, iktidar ve sermayenin kontrolü altındaki kentsel mekânın kentte yaşayanlar tarafından kendi ihtiyaçlarına göre yeniden yapılandırılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda, kent sakinleri egemen güçler tarafından üretilen kent üzerindeki tahakküme karşı kolektif bir eylem bilinciyle hareket ederek kentsel mekân üzerindeki haklarını talep etmelidirler.

Lefebvre (2020) “*Şehir Hakkı*” adlı eserinde bu hakkı şu şekilde ortaya koymaktadır: “*Şehir hakkı kendini üstün bir hak biçimi olarak ortaya serer: özgürlük hakkı, toplumsallık içinde bireyselleşme hakkı, habitat ve mesken hakkı. Yapıt hakkı, katılım ve sahiplenme hakkı da (mülkiyet hakkından belirgin biçimde farklıdır) şehir hakkının içinde yer alırlar* (s. 151). Mark Purcell (2003) Lefebvre’in *kent hakkı* kavramsallaştırmasında ortaya koyduğu katılım ve temellük hakkını şu şekilde tanımlamaktadır: Katılım hakkı, devletin ve sermayenin mekânın üretiminde, kentte yaşayanlara kentsel mekânın oluşum süreçlerinde karar alma, söz sahibi olma ve kontrol mekanizması oluşturmalarını sağlamaktadır. Temellük hakkı, gündelik hayatta kent sakinlerinin, kentsel mekâna erişme, mekânı kullanma, temsil edilme ve mekâna el koyma hakkı olarak tanımlanmaktadır. Marksist teoriden hareketle temellük hakkı ise, kentsel mekânın kullanım değerinin değişim değeri karşısında en yüksek seviyeye çıkartılmasıdır (ss. 577-578).

Don Mitchell (2020) “*Kent Hakkı*” adlı eserinde kamusal alan ve sosyal adalet üzerine ileri sürdüğü argümanları *kent hakkı* kavramından hareketle şu şekilde açıklamaktadır: Kentler, heterojen bir yapı içerdiği için farklılıklarla bir araya gelmeyi ve karşılaşmayı sağlayan özünde kamusal alanlardır. Kentte ikamet etme hakkı ise her zaman bir mücadelenin konusu olmuştur. Dolayısıyla kentte yaşayan insanlar için kamusal alana katılma hakkı aynı zamanda kenti sahiplenme ile ilgili hakları da kazanmak için kolektif bir mücadeleyi gerektirir. Böylelikle kent bir *oeuvre* olarak tüm yurttaşların katılımıyla yeniden doğar ve farklı insanların yeni yaşama şekilleri, barınma ve yerleşim biçimlerine de olanak tanır. Kent hakkı, kentin kamusal alanlarının kullanımı ve kentin içinde yaşama dolayısıyla barınma hakkıdır. Mitchell’e göre, bu hak kişinin uyumak, bir başkasının iznine tabi olmadan tuvaletini yapmak, dinlenmek ve güvenle hareket edebileceği bir yere sahip olması anlamına gelmektedir. Bu anlamda “*barınma hakkı*

kentin tahsisinin, kişinin kenti kendine mal edebilmesinin bir biçimidir” Lefebvre, bu nedenle temellük hakkı ve temelinde dışlayıcı olan mülkiyet hakkını birbirinden ayırmıştır (ss. 38-39). Mitchell’in düşüncesine göre, kent hakkı elbette ki barınma hakkından ibaret değildir. Fakat barınma hakkını garanti altına almak kent hakkının önemli bir koşuludur.

Chicago Okulu teorisyenlerinden biri olan kent sosyoloğu Robert Ezra Park 1967 yılında yayımlanan *“On Social Control and Collective Behavior”* adlı makalesinde kenti aşağıda şu şekilde tanımlamaktadır:

Kent ve kent ortamı, insanın yaşadığı dünyayı kalbinin arzusuna göre yeniden yaratmak için en tutarlı ve bütünüyle en başarılı denemesini simgeler. Ama kent insanın yarattığı bir dünya ise, bundan sonra içinde yaşamak zorunda olduğu dünyadır. Böylece, dolaylı olarak ve kendi görevinin doğasına dair hiçbir kesin algısı olmadan, insan kenti yaratırken kendini de yaratmıştır (aktaran Harvey, 2012, s. 247).

David Harvey (2019) *kent hakkı* kavramını kent sosyoloğu Robert Ezra Park’ın yaklaşımından referansla şu şekilde ortaya koymaktadır: Kent hakkı, kenti değiştirerek kendimizi değiştirme hakkıdır. Bu kavram, kentin barındırdığı kaynaklara erişim konusunda bireysel erişim hakkından çok daha fazlasını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kent hakkı, bireysel değil kolektif bir hak olarak kenti gönlümüze göre değiştirme ve yeniden yaratma hakkıdır. Kentte yaşayanların, kenti yeniden yaratması ise aynı zamanda kentleşme süreçleri üzerinde, kolektif bir hakkın belirleyici bir güç olarak uygulanmasına bağlıdır. Kendimizi ve kentlerimizi değiştirmek ise aynı zamanda en üstün insan hakkıdır (ss. 43-44). Lefebvre’in var olana erişim hakkı olarak tahayyül ettiği kent hakkı kavramı, Harvey tarafından var olanı değiştirme hakkı olarak tanımlanmaktadır.

Harvey (2013) *“Sosyal Adalet ve Şehir”* adlı eserinde kenti, *“toplumsal artık-değer, iktisadi örgütlenmenin egemen tarzı ve toplumun mekânsal örgütlenmesi arasındaki ilişkiler alanı bağlamında ele almıştır. Kapitalizm kapsamında kent, birikimin ve çelişkilerinin hem yeri hem de dengeleyicisidir”* (s. 12). Kapitalist sistemde, kentleşme süreci sınıfsal bir olgudur. Artı ürün bir yerden ve birileri üzerinden elde edilmiş ve artı ürünün nasıl kullanılacağına denetlenmesi ise her daim küçük bir grubun yetkisinde

olmuştur. Kapitalizm, Marx'ın teorilerine göre, sürekli bir *artı değer** arayışı üzerinde temellenir. Dolayısıyla, sermaye sahipleri artı değer üretmek için artı ürün üretmek zorundadır. Öte yandan, sermaye sahipleri konumlarını korumak için artı değer bir kısmını daha fazlasını elde etmek adına yeniden yatırıma dönüştürürler. Kapitalizmin düzenli işleyebilmesi için sürekli olarak daha karlı iş sahalarına yatırım yapması ve yepyeni emek süreçlerinin ortaya çıkması gerekir. Çünkü eğer *artı değer* üretime çevrilmezse, sermaye sahipleri bir krizle karşılaşır ve bu da sermayenin değer kaybetmesine neden olur. Harvey ise bu noktada, sermayenin artı değer arayışı peşinde ürettiği, artı ürünü soğurmak için şehirleşmeye ihtiyaç duyduğunu ve böylece kapitalizmin gelişim süreci ile kentleşme arasında sıkı bir bağlantı olduğunu ortaya koymaktadır (Harvey, 2019, ss. 45-47). Harvey, Marx'ın "*Kapital*" adlı eserinde kapitalist birikim süreci üzerine ileri sürdüğü argümanları geliştirerek, kapitalist sermaye birikiminin döngüsel analizine mekânsal unsurları da dahil etmiştir. Günümüzde kentleşme süreçlerinin Marksist teoriden hareketle yeniden yorumlanmasını sağlamıştır.

Kentsellik her zaman artı değer in coğrafi yoğunlaşmasını kolaylaştıracak ölçüde bir mekânsal ekonominin oluşmasını gerektirir. Toplumsal olarak belirlenen artı-ürünün coğrafi açıdan bir yoğunlaşması yoksa, kentsellikten söz etmekte mümkün değildir (Harvey, 2013, ss. 216-218). Kapitalist kentsel süreçlerin en önemli etkisi ise, mutenalaştırma, mülksüzleştirme ve yerinden etme şeklinde gerçekleşmektedir. Bu durum sermayenin kentsel yenileme aracılığıyla soğrulmasının yansımasıdır. Artı sermayenin emilmesi sürecinde kentleşme önemli bir rol oynamaktadır. Hızla büyüyen bir coğrafi ölçekte yaratıcı yıkım süreçleri sonucunda, kentli kitleler şehir üzerinde her tür haktan mahrum bırakılmaktadır. Yaratıcı yıkım yöntemiyle hız kazanan kentsel dönüşüm evreleri ise her zaman sınıfsaldır ve süreçten en çok etkilenenler de yoksullar, yoksunlar ve egemen güçlerin marjinalleştirdiği, ötekileştirdiği kesimler olmaktadır. Harvey'e göre çözüm, çeşitli muhalif hareketlerin bir araya gelerek *şehir hakkı* sloganı etrafında birleşmesi ve artı değer in kentleşme yoluyla kullanımı üzerinde demokratik kontrolün sağlaması ile gerçekleşebilir. Bu duruma, mülksüzleşen grupların şehri geri alma arzusundan yeşeren devrimci hareketlerinden biri olan *Paris Komünü* ve 1968'de ABD'den dünyaya yayılan toplumsal isyanları örnek göstermektedir (Harvey, 2019, ss. 58- 66). Bu tip başkaldırıları, günümüzde idaresi zor kent ortamlarında yerel dayanışma

* Marksist teoride *artı değer*, "üretimin toplam değerinin, (üretim araçları, ham maddeler ve iş aletlerini kapsayan) sabit sermaye ve değişken sermaye (emek gücü) çıkarıldıktan sonra kalan kısmıdır" (Harvey, 2013, s. 205).

ağlarının kurulabilmesi ve toplumda bu anlamda değişim yaratabilecek bir algının oluşturulması bakımından temel teşkil etmektedir (Harvey, 2012, ss. 233-234).

Harvey (2019) “*Asi Şehirler*” adlı eserinde şehri, müşterek bir yaşantının üretildiği bir mekân olarak tanımlamaktadır. Kentsel toplumsal hareketlere temel oluşturan ortak alanların yaratılmasının antikapitalist mücadeledeki önemini ortaya koymaktadır. Bu mücadelede öncelikle kamusal mekânın üretiminin, kamusal hizmetlere erişimin kim tarafından ve kimin çıkarları temel alınarak denetleneceğine karar vermek gerektiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda müşterek alan, bir nesne ya da varlık olarak değil, toplumsal bir ilişki biçiminde tasavvur edilmelidir. Kapitalizm karşıtı bir strateji temelinde ortaya konan fikirler günümüzde genellikle, *ortak alanları sınırlandırma*, *kademeli ve hiyerarşik örgütlenme*, *yataylık* ve *konfederalizm* biçiminde ortaya konmaktadır. Oysa toplumsal bir ilişki tesis etmek için *ortaklaştırma* ve *iştirakten* söz edilmelidir. Toplumsal grup ile müşterek alan olarak kullanılan çevrenin ise mutlaka ticarileşmeden arınmış olması gerekmektedir. Kamusal alanlar her ne kadar kapitalist sistemde devletin gücü ve kamu yönetimiyle ilgili bir mesele olsa dahi ortak alana katkı sağlarlar. Bu alanlardan faydalanmak ise şehir sakinlerinin politik eylemini gerektirir (ss. 117-125). Görüldüğü üzere, kapitalizmin yarattığı soyut mekânda, farklılıkların ve hak taleplerinin teminatı olabilecek en etkin güç unsuru mekândan dışlananların kendileri için kolektif mücadele ile bir alan yaratmasıdır. Bu alanın yaratılması ise aynı zamanda temel bir insan hakkı dolayısıyla kent hakkıdır.

Toplumsal hareketler açısından fiziksel anlamda bir alan oluşturmak, hak taleplerinin kurumsallaşması ve bu anlamda hayata geçirilecek kanunların oluşturulması bakımından faydalı sonuçlar doğurmaktadır. Eşit haklar ve eşit yasalar için verilen mücadeleler kapitalizmin yarattığı *soyut alan* hegemonyasına karşı, Lefebvre’in *ayrılmış alan* olarak tanımladığı şeyi üretmek için verilen çabanın bir parçasıdır. Dolayısıyla hak mücadeleleri, *soyut alan* ve *ayrılmış alan* arasındaki diyalektik sürecin belirleyici bir unsuru olarak sosyal eylemler yoluyla kendisine bir alan yaratır. Bu anlamda hak mücadeleleri, alan üretiminde soyutlayıcı hâkim güçlere karşı önemli bir araç işlevi görmektedir (Mitchell, 2020, ss. 54-56). Harvey’e (2019) göre, kapitalist kentleşmenin yarattığı yıkım sürecinin bertaraf edilmesi için sürecin tersine çevrilmesi gerekmektedir. Bu tahribatın önünü geçmek ancak artı ürün üretim ve dağıtımının toplumsallaştırılması yoluyla herkesin faydalanmasına açık yeni bir ortak sermayenin oluşturulmasıyla mümkün olabilir. Bu koşullarda, halk grupları üzerinde, müşterek alanların toplum yararı

için üretilebileceğine ve kullanılabileceğine dair siyasi bir farkındalık, sermayenin gücünün bertaraf edilmesinde öncü bir rol oynayabilir (ss. 140-141).

Bu bölümde, literatürde kent hakkı kavramı üzerine yapılan tartışmalar Lefebvre, Harvey ve Mitchell'in ileri sürdüğü kuramsal tartışmalar üzerinden ortaya konulmuştur. Günümüzde kent hakkı kavramı, herkes için demokratik bir kent toplumunun nasıl yaratılacağına dair etkin bir strateji geliştirilmesinde önem teşkil etmektedir. Öte yandan kent hakkı, aynı zamanda bir kamusal alan hakkıdır. Kamusal alanlar her zaman mücadeleyle kazanılmış ve toplumsal olarak üretilmiş alanlardır. Dolayısıyla, kamusal alanlar hak ve adalet talebinin görünür kılındığı ve demokrasinin sesinin yükseldiği bir alan olarak bu tez çalışmasının çıkış noktasını oluşturmaktadır. Lefebvre'in 1968'de genel bir tanım çerçevesinde ortaya koyduğu kent hakkı kavramı, 1980'li yıllarda başlayan feminist kent çalışmaları açısından cinsiyet, cinsel yönelim ve farklı kimliklere yönelik konuları göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirilerin daima merkezinde yer almıştır. Buradan hareketle çalışmada, kentsel toplumsal hareketler bağlamında, kadınların kamusal alan mücadelesi ile kent hakkı birlikte ele alınacaktır. Bu konudaki tartışmalara ise çalışmanın bundan sonraki bölümünde ayrıntılı olarak yer verilecektir.

2.1.2. Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadınların Kent Hakkı

Çalışmada, kadınların kent hakkı, toplumsal cinsiyet ve mekân arasındaki ilişkiyi sorgulayan feminist coğrafya disiplini içerisinde yürütülen tartışmalar üzerinden ortaya konulacaktır. Günümüzde toplumsal cinsiyetin sosyal ve mekânsal olarak inşa edilmesinde kentlerin önemi daha çok tartışılmaya başlanmıştır. Bu noktada kentler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin en çok hissedildiği alan olarak ön plana çıkmaktadır. Öte yandan, kente dair yapılan tartışmalar toplumsal cinsiyet eşitliği ekseninden hareketle yürütülmediği için kamusal alanda ve gündelik hayatın rutinleri içinde devam eden eril tahakkümün sorgulanmasında hala son derece yetersiz kalmaktadır.

Feminist kuramda toplumsal cinsiyet kavramı, ilk kez İngiliz sosyolog Ann Oakley'in (1972) yılında yayımlanan "*Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum*" adlı kitabında kullanılmıştır. Oakley'e göre, toplumsal cinsiyet kavramı, bir toplumda kadınlar ve erkekler için uygun görülen toplumsal roller ve sorumluluklar, konumlar, davranışlar ve beklentiler olarak tanımlanmıştır. Cinsiyetin toplumsal olarak inşa edildiğini ortaya koyan bu kavram ile feminist teoride, kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsiz ilişki, iktidar, sınıf ve ataerkil sistemle birlikte sorgulanmaya başlanmıştır.

Biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki farkın bu şekilde sorgulanması ile kadınların ezilmesinde asıl belirleyici olan gücün cinsiyet değil, toplumsal cinsiyet olduğu tespit edilmiştir. Bu anlamda toplumsal cinsiyet kavramı, temel ve belirleyici bir iktidar alanı olarak kadın hakları savunucularının ortaya koyduğu tezleri güçlendirmiştir (Ecevit, 2021, ss. 9-10). Feminist teorideki bu yeni kavrayış, cinsiyete dayalı mekânsal ayrışmaların da eleştirel bir perspektiften sorgulanmasını sağlamıştır.

Postmodernist kuramcılar ise toplumsal cinsiyete dair modernist paradigmanda doğal olduğu varsayılan ikili cinsiyet yapısını sorgulamışlardır. 1980’lerde görünürlük kazanan LGBTİ+ hareketi ve 1990’larda yükselişe geçen *queer kuram* ile cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramı, farklı cinsiyet beyanlarını da içerecek şekilde yeniden tartışılmaya başlanmıştır. İlk kez 1990 yılında yayımlanan “*Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Alt Üst Edilmesi*” adlı eserinde Judith Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını sorunsallaştırmıştır. Toplumsal cinsiyeti toplumsal bir performans türü olarak tanımlayan Butler’a (2014) göre, ikili cinsiyete dair doğal kabul edilen toplumsal olgular, siyasi ve toplumsal çıkarlar gereği bilimsel bilgi ile desteklenerek söylemsel pratiklerle üretilmiştir. Toplumsal cinsiyet kavramı, “*verili bir cinsiyetin üzerine kültürün*” anlam inşa etmesi olarak anlaşılmamalıdır. Toplumsal cinsiyet aynı zamanda, cinsiyeti inşa eden üretim mekanizmasının bizzat kendisidir. Butler, bu durumu aşağıda şu şekilde ortaya koymaktadır:

Eğer cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse belki de “cinsiyet” denen bu insanın 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 olmadığı ortaya çıkar (s. 52).

Dünyada coğrafya disiplini içinde kadın ve toplumsal cinsiyet üzerine yürütülen araştırmaların yapılmaya başlanmasıyla 1970’li yıllardan itibaren disiplinlerarası bir niteliğe sahip olan feminist coğrafya çalışmaları günümüzde etkinlik alanını genişletmiştir. Feminist coğrafya, toplumsal cinsiyet ve mekân arasında karşılıklı bir etkileşim olduğundan hareketle, bir alt disiplin olarak feminizm ile coğrafyanın kesişim noktasında ortaya çıkmıştır. Tarih, sosyoloji ve sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında gelişen feminist teori ve feminist metodolojiye dair çalışmaların etkisiyle birlikte, kadın deneyimi üzerine yapılan çalışmalar zamanla feminist coğrafya alanında çalışan kadınların araştırmalarına da yön vermiştir. Günümüzde erkek hegemonyası altındaki

akademik gelenekten gelen coğrafya disiplini içerisinde, bu alanda çalışmalar yürüten feminist araştırmacıların çabasıyla kadınlar için politik bir mücadele alanı yaratılmıştır (Tuncer, 2022, ss. 118-119). Feminist coğrafya alanında yapılan çalışmaların ön plana çıkmasıyla birlikte, kadınların kentsel mekânda gündelik hayattaki etkinlikleri üzerine yapılan çalışmalar hız kazanmıştır.

Toplumsal cinsiyet ve mekân arasındaki ilişkiyi inceleyen Suzanne Mackenzie (2002) “*Kentte Kadınlar*” adlı makalesinde, coğrafya ve feminizm ilişkisine yönelik yapılan ilk yıllardaki çalışmaların daha çok insan ve mal hareketlerinin ampirik açıklamalarından hareketle, geçmiş modellerin kullanılması yoluyla öngörülmeyle çalışıldığını ortaya koymaktadır. Akademideki her disiplin içinde olduğu gibi coğrafyanın da feminizmle ilk tanışması pozitivizme bağlılığın yanı sıra ampirik bir nitelik taşımaktadır. Başlangıçta kadınların henüz tanımlanmamış davranış kalıplarını açıklamaya elverişli olmayan yöntemlerin kullanılması sonucunda ortaya çıkan sorunlar ise ampirik sapmalar olarak değerlendirilmiştir. Bu sapmalara karşı feminist coğrafyacılar, toplumsal cinsiyet kategorisini araştırmalarına dahil ederek kadınların aile ve kentteki hareket örüntülerini parçalara ayırmak suretiyle daha kapsamlı ve elverişli yöntemler geliştirmişlerdir. Bu araştırmalarda kadınların kentlerde daha az yer işgal ettikleri, daha az kaynağa ulaşabildikleri, daha az yolculuk yaptıkları, mekânsal kısıtlılığa maruz kaldıkları için “*veri eril ilkedden sapan kentsel alt-grup*” olarak tanımlamaya yetecek ölçüde çalışmalar yürütülmeye başlanmıştır (ss. 7-9). Coğrafya için yeni bir kuramın, yeni bir yöntemin bulunması ve geliştirilmesi arayışlarına feminist bir bakış açısının eklenmesiyle kadın deneyimine dayalı araştırmaların önü açılmıştır.

Kent sosyolojisinde *gündelik hayat* kavramı ilk kez Henri Lefebvre tarafından kavramsallaştırılmıştır. Lefebvre’e (2007) göre, gündelik olanı anlamak için bazı ön koşullar söz konusudur. Öncelikle, gündelik hayatın içinde yer almak, orada deneyim sahibi olmak ve gündelik hayatın sıradanlığı karşısında eleştirel bir tavır geliştirmek gerekir (s. 87). Lefebvre (2013) kenti, gündelik hayatın mekân ve zaman örgütlenmesinin merkezi olarak tanımlamaktadır. Kent; dinlenmenin, toplumsal ilişkilerin, komşuluğun ve aile yaşamının yeridir. Diğer bir açıdan ise kent, hem yabancılaşmadan kurtulduğumuz hem de yeni yabancılaşmalar yaşadığımız yerdir (ss. 218-221). Kent, bütün bu ilişkileri ve çelişkileri içinde barındırır. Dolayısıyla kent, bütün bu çelişkilerine rağmen Lefebvre’in (2015) işaret ettiği gibi, gündelik hayatın sürekliliğinin, eylemsizliğinin, edilgenliğinin içinde, yerleşik olanı dönüştürmeye de olanak tanımaktadır (s. 97).

Özetlemek gerekirse, Lefebvre'in kenti, gündelik hayatın sıradanlığına karşı potansiyel bir direniş alanı olarak tahayyül ettiği görülmektedir.

Coğrafya disiplini içinde feminist bir kuram ve yöntemin bulunması ve geliştirilmesiyle birlikte feminist coğrafya çalışmalarında *bölünmüş kent* metaforu etkin bir şekilde sorgulanmaya başlanmıştır (Mackenzie, 2002, s. 10). Tarihsel süreçte, Antik Yunan'dan günümüze kentsel alanda, mekânın özel alan-kamusal alan ayrımından hareketle toplumsal cinsiyete göre bölünmesi belirleyici bir etken olmuştur. Bu ayrım, özel alanı kadınların mekânı olarak tanımlayarak ortak kurallar belirlemenin, konsensüs oluşturma, politik ve ekonomik ilişkilerin dışında bırakmıştır. Tarihsel bir süreklilik içerisinde devam eden bu ayrımın etkileri, kent sosyolojisinin tarihinde de eril bir bakış açısından hareketle ele alınmıştır. Oysa, kadınların tarihi erkeklerin tarihi ile aynı değildir. Tarihin önemli kırılma noktaları, kadınlar ve erkekler üzerinde farklı etkiler yaratarak tezahür etmiştir (Alkan, 2000, s. 93). Mekânın özel ve kamusal alan olarak toplumsal cinsiyete göre bölünmesi, kadınların ve erkeklerin kenti farklı şekillerde deneyimlemesine neden olmaktadır.

Toplumsal cinsiyet ve yer, mekân arasındaki ilişkiyi feminist coğrafya literatüründe en etkili şekilde sorgulayan Doreen Massey (1994) "*Space, Place and Gender*" (*Mekân, Yer ve Toplumsal Cinsiyet*) adlı eserinde, mekân ve toplumsal cinsiyetin karşılıklı olarak birbirlerini inşa etme sürecini şu sözlerle ortaya koymaktadır: Mekân, sosyal ilişkilerin ve etkileşimlerin bir sonucudur ve toplumsal olan da mekânsal olarak kurulmuştur. Her türlü toplumsal faaliyet, ilişki veya olgu mekânsal bir biçim ve konum gerektirir. Bu durum, mekânın sosyal ilişkilerin ve etkileşimlerin bir ürünü olduğu ve iktidar tarafından şekillendirildiği gerçeğini gün yüzüne çıkarmaktadır (Massey, 2001, ss. 264-265). Kent coğrafyacısı Jane Darke'in de belirttiği gibi, "*Her yerleşim, onu inşa eden toplumdaki sosyal ilişkilerin mekândaki bir yazısıdır... Şehirlerimiz ataerkilliğin taşa, tuğlaya, cama ve betona yazılmış halidir*" (aktaran Kern, 2020, s. 27). Görüldüğü üzere, mekân ataerkil kültürel pratikler tarafından toplumsal cinsiyet normlarının yeniden üretildiği bir yer olarak şekillenmektedir.

Literatürde ilk kez Henri Lefebvre tarafından kullanılan *kent hakkı* kavramı feminist coğrafya üzerine yürütülen çalışmalarda, kavramın kimlik, toplumsal cinsiyetle bağlantılı güç ve iktidar ilişkilerini kapsamadığı yönündeki eleştirilerin daima merkezinde yer almıştır. Fenster'e (2010) göre, Lefebvre'in *şehir hakkı* kavramı kamuya, kamusal

alanların kullanımına, yani kent sakinlerinin gündelik yaşamlarının yaratıcı bir ürünü ve bağlamı olan yapıt *oeuvre* üzerindeki haklarına atıfta bulunmaktadır. Oysa *oeuvre hakkı*, feminist kuramcılar tarafından kamusal ölçüt aldığı ve “*beyaz, üst-orta sınıf heteroseksüel erkeğin alanı olarak*” görüldüğü için eleştirilmektedir. Fenster ise, kadınların kent hakkı üzerine yürütülen tartışmaların öncelikle ataeril sistemde kadınlar için idealize edilmiş ev ölçeğinden başlatılması gerektiğini ortaya koymaktadır (ss. 66-67). Kadınların kent hakkı kavramının tam olarak anlaşılabilmesi için öncelikle kamusal ve özel alanlar arasındaki güçlü bağların incelenmesi gerektiği gerçeği ön plana çıkmaktadır.

Shelley Buckingham (2010) “*Examining the Right to the City from a Gender Perspective*” adlı makalesinde, toplumsal cinsiyet eşitliğinden hareketle kent hakkına ilişkin ortak bir gündem oluşturabilmek adına kadınların güvenliği açısından bazı kriterler ortaya koymaktadır. Kadınların kent haklarının eşitlik temelinde kullanılmasına yönelik gerçekleştirilmesi gereken genel kriterler şunları içermektedir: Kentsel ortamlarda kadınların güvenliği, kamu altyapısı ve ulaşım sistemi, konut hizmetler ve istihdam bölgeleri arasındaki yakınlık, kadınların hem özel hem de kamusal alanda gerçekleştirdikleri üretim/yeniden üretim faaliyetlerinin kamusal alanda üretken çalışma kapasitesi üzerindeki etkisi sorgulanmalıdır. Bu kriterlerin herhangi birinin veya tamamının karşılandığını garanti altına almak için kadınların yerel yönetim, kentsel planlama ve kentsel çevreleriyle ilgili karar alma süreçlerine dahil olmaları kesinlikle hayati bir önem taşımaktadır. Belirtilen kriterlerin bir kısmı “*Dünya Kent Hakkı Şartı*” maddelerine dahil edilmiştir (ss. 58-61). Fakat bu maddelerin kalıcı bir toplumsal cinsiyet eşitliğiyle mücadelede hala son derece yetersiz kaldığı görülmektedir.

Günümüzde hala kadınların bedenleri kentsel sorunların hem kaynağı hem de işareti olarak görülmektedir. Kadınların kentsel çevrede gündelik yaşamları toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yarattığı “*fiziksel, toplumsal, ekonomik ve sembolik*” bir dizi engelle karşı karşıyadır. Şiddet, taciz ve tecavüz tehdidi kadınların kentsel gündelik yaşamlarını ve

* Kentsel haklar ve hizmetler konusunda uluslararası insan hakları belgelerine toplumsal cinsiyet eşitliğinin dahil edilmesi yakın tarihlere dayanmaktadır. Kent haklarının en açık şekilde deklare edildiği 2000 yılında “*Avrupa Kent İnsan Hakları Koruma Şartı*”, 2005 yılında “*Dünya Kent Hakkı Şartı*” ve 2006 yılında ise “*Montreal Haklar ve Sorumluluklar Şartında*” yer bulan pek çok maddenin yanında toplumsal cinsiyet eşitliğine de bu sözleşmelerde yer verildiği görülmüştür. 2004 yılında hazırlanan “*Kadınların Kent Hakkı Şartı*” ise, kentte toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda kadınların kent hakkına dair doğrudan vurgu yapan ilk kapsayıcı belge olma niteliğine sahiptir. Bu ilk belge, “*kadınların kent hizmetlerine erişimi, güvenlik teminatı, kent demokrasi süreçlerine eşit katılımı ve cinsiyet farkından ortaya çıkan her türlü ayrımcılığın ortadan kaldırılması konularında açık olarak hükümetlere çağrı yapmaktadır*” (Kayuder, 2022, ss. 7-8).

tercihlerini şekillendirmektedir. Kentler, ataerkil aile yapısını, emek piyasasını ve toplumsal cinsiyet normlarına göre erkeklerin hayatını ve tercihlerini kolaylaştırmak üzere düzenlenmiştir. Kadınların yaşadıkları coğrafyanın onların kenti deneyimlemesi üzerinde bıraktığı zihinsel bir emniyet ve tehlike haritası vardır. Her kadın başına bir şey geldiğinde “*O mahallede ne yapıyordun? O barda? Yalnız başına otobüs mü bekliyordun? Neden gece yalnız yürüyordun?*” sorularına maruz kalacağını öngörür. Korku bir kadının hayatını en az gerçek tehditler kadar şekillendirir. Sokakta yürüme, eğlenme, çalışma ve kentte yer kaplama hakkını sınırlandırarak kadınlara daima kente ait olmadıklarını hissettirir (Kern, 2020, ss. 19-23).

Selda Tuncer (2018) “*Kadınların Kent Hakkı Bütün Köşebaşlarını İstemek*” adlı çalışmasında, literatürde kadınların kent hakkı üzerine yapılan çalışmaların genellikle güvenlik bağlamında ele alındığını ortaya koymaktadır. Kent güvenliği elbette ki kadınların kenti deneyimlemeleri üzerinde son derece etkili bir sorundur. Fakat ataerkil söylem ve pratiklerden kaynaklanan toplumsal ve kültürel normlarda kadınların kent hayatına erişimlerinde en az güvenlik sorunu kadar belirleyici bir rol oynamaktadır. Öte yandan, kadınların kent hayatındaki deneyimlerini sadece güvenlik, kentsel planlama ve yönetim düzeyinde tartışmak ise kentin aynı zamanda kadınlar için bir özgürlük ve imkânlar taşıdığı gerçeğini de göz ardı etmektedir.

Coğrafyanın kadınlara yönelik cinsiyetçi söylemi, sokağın kadınlar için tehlikeli olduğu bilgisiyle yeniden üretilir ve suçu kurbanlara yükleyerek cinsel taciz ve şiddeti ataerkil söylem ve yaygın inanışlarla meşrulaştırır. Kadınlara çocukluklarından itibaren sokakta yalnız yürümeleri, geceleri sokağa çıkmamaları, yabancılardan ve şehrin tehlikeli olarak bilinen bölgelerinden daima uzak durmaları öğretilmiştir. Oysa kadınlar sadece kamusal alanda değil, onlar için güvenli olduğu söylenen ev içi alanda da şiddete ve kötü muameleye maruz kalmaktadır. Şiddet, tecavüz ve taciz korkusu ise kadınların sokakla kurduğu ilişkiyi sınırlandırır. Dışarıda olmak, kadınlara kendi sokağında bile güvende olmadığını hissettirmekle birlikte, aynı ölçüde güçlü bir cesaret verir. Bu nedenle kadınlar için tarih boyunca sokak, politik açıdan kazanılması gereken bir alan olmuştur.

Feminist mücadele içinde kamusal alanda kadınlara yönelik şiddet eylemleri ilk kez 1970’lerde Avrupa ve Kuzey Amerika’daki şehirlerde gerçekleştirilen “*Take Back the Night*” (*Geceyi Geri Al*) eylemleri ile hız kazanmıştır (Kern, 2020, s. 25). TBTN

eylemleri, çok sayıda kadının süregelen cinsel şiddete ve buna eşlik eden mağdurun suçlanmasına yönelik tepkinin kamuoyuna duyurabilmesini sağlamak amacıyla hayata geçirilmiş bir protestodur. Kadınlar tarafından kadınlar için düzenlenen halka açık bir protesto olan TBTN yürüyüşleri, kadınların şiddete karşı bir araya gelmesi ve cinsel saldırı, taciz ve diğer şiddet türleri söz konusu olduğunda yaşadıkları korkuyu ve üzerlerine yüklenen sorumluluğu sona erdirmeye isteklerini dile getirmenin bir aracı olarak düzenlenmeye başlanmıştır (Mokami Status of Women Council, 2023). Dünyanın birçok ülkesinde hala düzenli olarak kamusal alanda kadınlara yönelik şiddete karşı TBNT eylemleri düzenlenmektedir. Türkiye’de 2003 yılından itibaren Taksim İstiklâl Caddesi’nde düzenlenmeye başlayan *8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü* TBTN eylemlerinin amacını ve kararlılığını taşımaktadır.

Leslie Kern (2020) *“Feminist Şehir”* adlı eserinde kadınlar için kentin sürekli olarak bir tehlike coğrafyası olarak tahayyül edilmesine karşı *“tehlikelerin canı cehenneme”* manifestosuyla kentin kadınlar için sağladığı imkânları şu şekilde ortaya koymaktadır: Kent, kadınlar için küçük şehirlerde ya da kırsalda asla erişemeyecekleri seçeneklere ulaşabilecekleri bir alan açar. Kentin heterojen özellikleri insana, *“anonimlik, enerji, kendiliğindenlik, tahmin edilemezlik ve evet hatta tehlike”* vaat eder. Kern, kent hayatının kadınlar için sunduğu farklı seçenekleri aşağıda şu şekilde değerlendirmektedir:

İş fırsatları. Dar görüşlü toplumsal cinsiyet normlarından kurtulmak. Heteroseksüel evlilikten ve annelikten kaçınmak. Geleneksel olmayan kariyerlerin ve memuriyetlerin peşine düşmek. Eşsiz kimlikler ifade etmek. Toplumsal ve siyasi davalar üstlenmek. Yeni hısımlık ağları kurmak ve arkadaşlıkları ön plana almak. Sanat, kültür ve medyaya katılmak. Tüm bu seçenekler şehirlerdeki kadınlar için çok daha erişilebilirdir (ss. 25-26).

Lefebvre (2021) sokağın imkân ve sınırlarını *“sokağa karşı”* ve *“sokaktan yana”* argümanı ile şu şekilde açıklamaktadır: Bir buluşma ve gösteri mekânı olan sokak, kentte yaşayanlar için yalnızca bir geçiş ve sirkülasyon yeri değildir. Sokak aynı zamanda anlık bir tiyatrodur. Sokakta hem izleyici hem de aktör olunur. Dolayısıyla, kent bütün bu özellikleri bağrında taşır ve sokak ortadan kalktığında, toplumda parçalanma, bölünme ve kopmalar meydana gelir. Sokak aynı zamanda düzensizliktir. Kentin tüm unsurları sokakta özgürleşir ve sokaktan merkezlere doğru yayılır. Bu yayılma sırasında kaynaşma alanı ortaya çıkar ve bir grup devrimci bir eylemle mekânı sahiplenir. Sokağın

düzensizliği başka bir düzen doğurur. Sokağa karşı sokak, baskının ayrıcalıklı mekânı olarak tüketim için organize edilen kar ve verimlilik sistemine tâbi hale getirilir (ss. 22-24). Lefebvre, iktidarın tahakkümü altındaki yabancılaşmış sokağa karşı, sokaktan yana sokağın gücü ile özgür bir alan yaratılabileceğini ileri sürerken sokağın performatif yönünü vurgulamaktadır.

Lauren Elkin (2022) “*Flanöz* Şehirde Yürüyen Kadınlar*” adlı eserinde, kadınların kent ile ilişkisini kendi flanözlük deneyiminden yola çıkarak şu şekilde değerlendirir: Kentin sokaklarında erkeklerin hiç tepki görmeden yürüdüğü sokaklarda, bir kadın için sokağa çıkmak başlı başına bir itaatsizlik eylemidir. Dolayısıyla, düzeni bozmak isteyen kadınların kapıdan dışarı çıkmasının yeterli olduğunu ileri sürmektedir (s. 33). Mitchell’e (2020) göre ise, “*itaatsiz olmak genellikle sesini duyurabilmenin önkoşuludur*” (s. 85). Rebecca Solnit (2016) “*Yol Aşkısı: Yürümenin Tarihi*” adlı eserinde, yürümeyi kamusal alanın kamusallığını sürdürmeyi sağlayan ilk adım olarak tanımlamaktadır (s. 256). Elkin (2022) kadınlar için sokağa çıkmanın alanı yeniden üretmek üzerindeki etkisini şu şekilde açıklamaktadır: Mekânı kendi koşullarımızda gözlemlene, temellük etme ve düzenleme hakkını da talep ederiz. Kentte kapladığımız alan nötr bir şey değil, feminist bir meseledir. Kentler görünmez sınırlardan ve cinsiyete göre ayrılmış mekânlardan oluşur. Dolayısıyla bu sınırların ayırımına varmak, sorgulamak ve meydan okumak gerekir (ss. 338-340).

Mitchell’e (2020) göre, kent hakkı talebinin görünür olduğu alan halihazırda sadece önceden belirlenmiş verili bir alanın kamusalılığına atıf yapmaz. Bir alanı kamusal yapan unsur, bir grubun ya da bir başkasının alanı sahiplenmesi ve eylemleriyle o alanı kamusal hale dönüştürmesiyle kendisine bir temsil alanı yaratır (s. 64). Butler (2012) “*Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti*” adlı makalesinde kitlesel sokak gösterilerinin ayırt edici özelliğini şu şekilde açıklamaktadır: Bu kalabalıkların sadece kamusal alanda hak talebi için bir araya gelen bedenlerden oluştuğunu iddia etmek, aynı zamanda kamusal alanın verili bir alan olduğunu da varsayar. Elbette ki, bu hareketlerin toplandıkları kamusal alanların halkın toplumsal hafızasında siyasal tarihi olan meydanlarda gerçekleşmesi söz konusudur. Diğer bir açıdan ise kolektif eylemlerin alanı müşterek hale getirdiği ve “*kamusal alan ilan ettiği belli bir uzam üzerinde hak talebinde*” bulunduğu gerçeği gün yüzüne çıkmaktadır. Eylemciler bir araya geldiğinde “*mekanın kamusal karakterinin bir*

* Fransızca *flâner* fiilinden gelen *flâneur* kelimesi, 19. yüzyılın ilk yarısında Paris’in pasajlarında doğmuş ve “*amaçsızca dolaşan kişi*” anlamında erkeğe has bir ayrıcalık ve serbestliğin sureti olarak kullanılmaya başlanmıştır. Walter Benjamin’in *flanör* kavramından hareketle, kenti yürüyerek deneyimleyen bir kadın gezgin olarak yazar ise kelimeyi *flanöz* biçiminde erilden dişile çevirmiştir (Elkin, 2022, ss. 13-17).

ihtilafa, hatta mücadele meselesine dönüştüğünü” kavramamız gerekir. Çünkü, kamusal alanda özgürce hareket etme ve toplanma talebini bedenlerimiz bir araya gelmeden eyleme geçirmek mümkün değildir. Bir diğer önemli nokta ise, meydan ve sokak hem eylemin maddi desteği, hem de kendileri de ön plana çıkartılacak “*kamusal ve bedensel eylem kuramının parçasıdır*” (ss. 28-29).

Susana Torre (1996) “*Claiming the Public Space: The Mothers of Plaza de Mayo*” adlı makalesinde, kentlerin dönüşümünde kadınların kolektif ve bireysel eylemlerinin dönüştürücü etkisini Arjantin’de Askeri Cunta döneminde yakınları zorla kaybettirilen *Plaza de Mayo Anneleri*’nin başlattığı adalet mücadelesi üzerinden ortaya koymaktadır. Torre’ye göre, feminist kent çalışmalarında kadınların aktif bir özne olarak kenti dönüştürme iradesi dikkate alınmamaktadır. Güncel feminist çalışmalar, kadın ve kent arasındaki ilişkiyi genellikle 19. yüzyılda kentlerde yaşayan burjuva kadınlarının inşası üzerinden ele almaktadırlar. Bu çalışmalarda ise kadınlar daha çok erkekler için bir arzu nesnesi ya da tüketim toplumunun bir parçası olarak tasvir edilmektedir. Feminist eleştirmenler ve biyografi yazarları ise kentlerde dönüştürücü rol oynamış kadınları istisnai bireyler olarak ele almakla birlikte, özellikle işçi sınıfı kadınlarını kolektif bir sosyal projenin bilinçsiz araçları olarak tasvir etmektedirler. Oysa, *Plaza de Mayo Anneleri* kentin var olan bir kamusal alanını adalet taleplerinin görünür olduğu bir sahne olarak kullanarak, bu alanın binalarla temsil edilemeyeceğini, toplumsal eylemlerle yeniden üretilebileceğini göstermişlerdir (ss. 241-243). *Plaza de Mayo Anneleri* başlattığı adalet mücadelesi ile kentin toplumsal hafızasında sembolik bir öneme sahip olan bir kamusal alanı, kendi hak mücadelelerinin görünür olabileceği bir alan olarak temellük ederek mekânı yeniden üretmişlerdir. Arjantin’deki *Plaza de Mayo Anneleri*’nin çocukları için başlattıkları mücadele, Türkiye’de benzer bir durum yaşayan *Cumartesi Anneleri**

* Uzunçayırılı-Baysal’a (2018) göre, Arjantin’deki *Plaza de Mayo Anneleri* ile ortak bir kaderi ve acıyı paylaşan Türkiye’deki *Cumartesi Anneleri* arasında çok önemli benzerlikler olmakla birlikte, iki grup arasında eylemi gerçekleştirdikleri kamusal alan konusunda önemli bir fark söz konusudur. *Plaza de Mayo* meydanı, Arjantin’in tarihsel ve toplumsal hafızasını temsil eden bir kamusal alan olarak anneler tarafından direnişin mekânına dönüştürülmüştür. Oysa, Galatasaray Meydanı daha öncesinde kentin kolektif hafızasında bir yere sahip değildir. *Cumartesi Anneleri* tarafından seçilme nedeni ise, Galatasaray Meydanı’nın bir arter alan olarak eylemin görünürlüğünü ve kitlelere daha kolay ulaşmasını sağlamak içindir. *Cumartesi Anneleri* mücadelelerine ilham veren *Plaza de Mayo Anneleri*’nden farklı olarak adalet talepleriyle meydanı yeniden üreterek bir karşı-mekâna dönüştürmüş ve kente kolektif hafızada yeri olan yeni bir kamusal alan kazandırmışlardır.

hareketinin 1995 yılından itibaren başlattıkları sivil itaatsizlik eylemine de esin kaynağı olmuştur.

Kadınların kent hakkı kavramı bu bölümde, toplumsal cinsiyet ve mekân arasındaki ilişkiyi sorgulayan feminist kent çalışmaları içerisinde yürütülen tartışmalardan hareketle ortaya konulmuştur. Kadınların kolektif sokak eylemlerinin kent hakkı mücadelesindeki önemi kentin kadınlara sağladığı özgürleşme olanakları üzerinden tartışılmıştır. Kadınların kolektif sokak direnişlerinin kenti dönüştürmeleri üzerindeki etkisini ortaya koyan *Geceyi Geri Al*, *Plaza de Mayo Anneleri* ve *Cumartesi Anneleri*'nin eylemleri kamusal alan bilginin yeniden tanımlanması gerektiği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Kadınlar tarafından hayata geçirilen bu direnişlerin, mekânsal farklılığa rağmen kendilerinden ilham alan başka toplumsal hareketlerin taleplerini de görünür kılacakları yeni bir kamusal alan yaratma potansiyeli söz konusudur.

2.2. Retrospektif Bir Bakışla Türkiye’de Feminist Hareketin Mücadele Deneyimleri

Türkiye’de feminist hareketin gelişim süreci bu bölümde üç başlık altında tartışılarak ortaya konulacaktır. İlk olarak 1980’lerde Türkiye’de politik bir hareket olarak ortaya çıkan feminist hareketin mücadele deneyimleri dönemin siyasal, ekonomik ve toplumsal yapısı içerisinde tartışılacaktır. 1980’lerde Türkiye’de feminist bilincin oluşmasında etkili olan yayın faaliyetleri, dergiler, dernekler ve özellikle kadınların sokak eylemlerinin başlangıcını oluşturan kampanyalar incelenecektir.

1990’lar Türkiye’de feminist hareketin kurumsallaşma ve örgütlenme sürecinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. 90’larda feminist hareketin örgütlenmesi ise ülkenin içinden geçmekte olduğu siyasal atmosferin etkisiyle şekillenmiştir. 90’lı yıllarda Türkiye’de feminist hareketin gelişim süreci dönemin öne çıkan politik sorunları temelinde tartışılarak ortaya konulacaktır.

2000’li yıllar feminist harekette yasal kazanımların yaşandığı bir dönem olarak şekillenmiştir. Bu dönemde, Türkiye’nin AB üyelik başvurusu ile başlayan uyum süreci sonrasında *proje feminizmi* olarak adlandırılan süreç yaygınlık kazanmış ve hareketin anaakımlaşmasında önemli bir etki yaratmıştır. 2000’li yıllardan günümüze feminist hareketin örgütlenme deneyimleri Türkiye’de 2002 sonrası değişen siyasal ve toplumsal konjonktür ekseninde incelenecektir.

2.2.1. 1980’lerde Türkiye’de Politik Bir Hareket Olarak Feminizmin Gelişim Süreci

Türkiye’de feminizm alanındaki çalışmaların öncü isimlerinden biri olan Şirin Tekeli (2020) “*1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*” adlı eserinde, Türkiye’de feminizmin gelişim sürecini 19. yüzyılın sonlarından itibaren varlık gösteren yüzyıllık bir tarihsel süreç olarak ele almaktadır. O’na göre bu tarihsel evre üç aşamada gerçekleşmiştir. İlk evrede (1908) II. Meşrutiyet Dönemi’nde Osmanlı toplumunda yaşayan kadınlar tarafından kurdukları dernekler ve yayın organları aracılığıyla kadınların hayatlarını sınırlandıran durumlara karşı eğitim, çalışma hakkı, aile içindeki konumları ve toplumsal hayata katılma taleplerini güçlü bir irade ile ortaya koyan Osmanlı kadın hareketi yer almaktadır. İkinci evrede ise bu taleplerin hayata geçirildiği 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun ve 1934 yılında kadınların oy hakkını tanımlayan anayasa değişikliği ile “*devlet feminizmi*” ortaya çıkmıştır. Üçüncü evrede, yeni devletin kuruluşu sırasında kadınların Kurtuluş Savaşı’na sağladıkları katkı görmezden gelinmemiş ve 1935’te Türk kadınlarının artık yurttaşlık hakkına sahip oldukları gerekçe gösterilerek kadın hareketinin Cumhuriyetle bağıni kuran *Türk Kadınlar Birliği* kapatılarak o süreçte var olan tek bağımsız kadın örgütlenmesine son verilmiştir. O tarihten itibaren kadınlar kendilerini ideolojik açıdan feminizmden çok Kemalizmle özdeşleştirmişlerdir. (ss. 28-29).

Türk Kadınlar Birliği’nin (TKB) kapatılması ve kadın hakları örgütlerinin de diğer bütün siyasal örgütlerle birlikte sessizliğe itildiği 1935 yılına kadar devam eden süreç Türkiye’de kadın hakları taleplerinin dile getirildiği *birinci dalga feminizm* dönemi olarak kabul edilmektedir (Sancar, 2014, s. 92). Bu dönemselleştirme şemasında *birinci dalga feminizm* “*Erken Dönem, II. Meşrutiyet Dönemi ve Cumhuriyet Dönemi*” olmak üzere oldukça uzun bir zaman dilimine yayılarak gerçekleşmiştir. 1980 sonrası feminist hareket ise, Türkiye’de *ikinci dalga feminizm* dönemi olarak adlandırılmaktadır (Zihnioğlu, 2003, ss. 20-21). Tekeli’ye (2017) göre, “*1980’lerin ilk yıllarından itibaren gelişmeye başlayan kadın hareketinin tarihini, gizil hazırlık dönemi, uyanış dönemi, meşruluk arayışı dönemi, bir harekete dönüşme gibi alt başlıklar altında ele almak mümkündür* (s. 270). Tekeli’den hareketle, Türkiye’de feminist hareketin 70’lerde uyanış, 80’li yıllarda meşrulaşma, 90’larda ise örgütlenme dönemini yaşadığını söylemek mümkündür.

Serpil Sancar (2014) “*Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*” adlı eserinde, erken modernleşme döneminde siyasal reform süreçlerinde yer

almış kadınların, Türk modernleşmesinin temel yapısının oluştuğu sürecin sonunda kurucu erkeklerle eşit statü ve yurttaşlık konumuna sahip olamadıklarını belirtmektedir. 1924 Anayasası ile siyasal haklarına erişemeyen kadınlar yeni kurulmakta olan devletin önemli kademelerinde yer almamışlardır. Bu durumun en somut örneği ise Türkçü ve milliyetçi hareketin öncü isimlerinden olan Halide Edip Adıvar ve Nezihe Muhittin gibi kadınlara yeni devletin yönetim kadrolarında yer verilmemesidir. Kadınlar kamusal alanın dışında milli kültürün, örf ve adetlerin taşıyıcısı, ulusun anaları olarak konumlandırıldılar. “*Modern Türk kadını*” kimliği eşit bir yurttaşlık konumundan çok milli ve modern Türk kimliğini dünyaya tanıtmak için kültürün göstergesi ve temsilinin sembolü olarak kullanılmıştır. Sancar’a göre bu durum “*kadın hakları söyleminden ideolojik, politik ve kültürel olarak ciddi bir kopuşun göstergesi olarak kabul edilmelidir*” (ss. 111-113). Bu bağlamda, 1980’li yıllarda feminist hareketin en temel eleştiri noktalarından birinin Kemalist modernleşme sürecine yönelik olduğu görülmektedir.

1980’lerde Türkiye’de feminist hareketin gelişim sürecini sorgulamaya girişmeden önce öncelikle 80’li yıllarda Türkiye’de nasıl bir kültürel ortamın yaşandığını ortaya koymamız gerekiyor. Buradan hareketle, bu dönemin kültürel ve siyasal ortamını Nurdan Gürbilek (2001) “*Vitrinde Yaşamak: 1980’lerin Kültürel İklimi*” adlı eserinde şu şekilde değerlendirmektedir: 80’li yılların ayırt edici özelliği hem devletin şiddetinin en ağır şekilde tezahür ettiği hem de diğer dönemlere kıyasla karıştını yaratmasında gizlidir. Dönemin ideolojik bütünsel yapılanması içinde o güne kadar bastırılmış olan kültürel kimliklerin, çoğulluğun ve kültürel taleplerin kamuoyunda görünür kılındığı bir süreci de beraberinde getirmiştir. Kadınların, Kürtlerin, eşcinsellerin kendi söylemsel pratiklerini oluşturmaya başladıkları bir dönemi işaret etmektedir. Türkiye’de 80’li yıllarda *kültürün parçalanması* ile *aşağı kültür* patlaması yaşanmış ve kitle kültürünün ağırlık kazandığı köklü bir değişim yaşanmıştır. Bu değişimin temel nedeni ise toplumun o güne kadar Kemalizm’in idealize ettiği modern kültürel kimlikler tarafından bastırılmış ve tabi kılınmış olanın geri dönüşü dolayısıyla bir özgürleşme talebidir (ss. 101-104).

1980’lerde Türkiye’de dünyada hâkim olmaya başlayan neo-liberal politikalara paralel olarak gelişim gösteren *bireycilik* fikrinin ön plana çıktığı görülmektedir. Devlet müdahalesinin önüne geçilerek bireysel özgürlükleri arttırmayı amaçlayan neo-liberal politikalar, hem bireyi hem de cemaatleri öne çıkartarak kitleleri etkin politikadan uzaklaştırmıştır. Türkiye’de 12 Eylül Askeri Darbesi’nin öncesinde dönemin Başbakanı Süleyman Demirel tarafından Başbakanlık Müsteşarı Turgut Özal’a hazırlatılan 24 Ocak

kararları ile birlikte neo-liberal ekonomi politikaları hayata geçirilmiştir. 1982 ve 1987 yılları arasında Başbakan Turgut Özal'ın iktidarı döneminde 24 Ocak Kararları'nın uygulanmasıyla birlikte, hem yeni bir ekonomik sistem hem de yeni bir politik ve kültürel yapı ortaya çıkmıştır. Türkiye açısından bu yeni süreçte, devlete karşı bir sivil toplumun oluşması ile mücadele alanları modernleşme, ulusal kimlik ve dayanışma gibi konulardan kadın hakları, çevre hakları, insan hakları ve etnik grupların hakları gibi alanlara kaymıştır. Özel radyo ve televizyonların yaygınlaşması ile tartışma platformları ön plana çıkmıştır (Çaha'dan aktaran Şenol, 2010, s. 55).

Kadın hareketi ve bu hareketin bir damarı olan feminist harekette 1935 yılından itibaren başlayan suskunluk dönemi 1970'lerde sosyalist hareket ve örgütlenmelerin mücadele hattında kırılmaya başlamıştır. Türkiye'nin ilk kadın parti başkanı olan Behice Boran 1970'te *Türkiye İşçi Partisi* genel başkanlığına seçilmiştir. Aynı yıl *Türkiye Devrimci Kadınlar Derneği*, 1975 yılında ise *İlerici Kadınlar Derneği* kurulmuştur. Kadınlar bu dönemde legal ve illegal sol sosyalist fraksiyonlar içinde etkin rol alsalar bile ataerkil toplumun yarattığı zihinsel süreçleri tıpkı İslami ve ulusalcı ideolojinin yarattığı pratiklere benzer bir biçimde sol örgütlenmeler içerisinde de yaşamışlardır (Alkan ve Çakır, 2017, ss. 243-244). Türkiye'de kurulan ilk sosyalist kadın örgütlenmesi olan *İlerici Kadınlar Derneği* dönem itibarıyla her ne kadar feminist bir bilince sahip olmasa dahi sonraki süreçte, kadın hareketinin örgütlenmesi ve o tarihe kadar varlığını sürdüren *devlet feminizmi*'nin aşılmasında feminist harekete önemli bir deneyim alanı kazandırmıştır. 1980 sonrası oluşan feminist hareketin *İlerici Kadınlar Derneği*'ne dair en önemli eleştiri noktası ise sınıf sorununu kadın sorununun önüne geçirmiş olmalarına yöneliktir (Keşoğlu, 2020, s. 149). Bu noktada, 1980 öncesi Türkiye sol ve sosyalist örgütlenmeler içinde yer alan kadınların henüz feminist bir bilince sahip olmadıkları gerçeği ön plana çıkmaktadır.

Türkiye'de feminizmin telaffuz edilmesi 1980 Askeri Darbesi'nin Marksist sola ve siyasi kuruluşlarına yönelik gerçekleştirdiği darbenin hemen ardından gündeme gelmiştir. Tekeli'ye göre bu duruma yönelik Türkiye'de iki yaklaşım söz konusudur. İlk yaklaşıma göre, sol kendi içinde bir dönüşüm yaşamış ve bu fraksiyonlar içindeki kadınlar tıpkı Batı toplumlarındaki hemcinsleri gibi bu hareketler içindeki ezilmişliklerinin farkına varmışlardır. İkinci yaklaşım ise solun 12 Eylül'de yaşadığı darbeden hemen sonra feminizmi dillendiren kadınların bu hareketler içindeki eril hegemonyaya karşı kendi söylemlerini ortaya koymalarının güç olacağı yönündeki yaklaşımıdır. Dönemsel açıdan

feminizmin gündeme geliş biçimi solda feminist hareketin “*eylülüst*” olarak damgalanmasına neden olmuştur. Feminizm özünde sol bir toplumsal hareket olmakla birlikte solun dışında bir hareket olarak algılanmıştır (Tekeli, 2020, 30-31). 1980’lerde feminist hareketin, Türkiye Solu’nun kadın sorununa dair yaklaşımına temelden bir eleştiri geliştirdiği görülmektedir.

Fatmagül Berktaş (2020) Türkiye Solu’nu “1980 öncesi ve sonrası” olmak üzere iki dönem içinde değerlendirmektedir. 1980 öncesi Türkiye solundaki örgütlenmeler içinde *kadın sorunu* yoktur. Öncelikli meseleleri sınıf ve devrimdir. Bu dönemde kadınların sol parti ve örgütlenmeler içindeki konumları toplumun geneline hâkim olan kuralların erkekler tarafından belirlendiği ve yürütüldüğü bir toplumsal oluşumdur. Dolayısıyla kadınlar bu örgütlenmeler içinde nadir olarak yönetici konumunda yer alsalar bile karar alma mekanizmalarının dışında bırakılmışlardır. Bu dönemde Türkiye Solu’nda yaygın inanış kadınların toplumdaki ezilmişliğinin feodalitenin egemenliği ve ülkenin geri kalmışlığı yüzünden ortaya çıktığı yönündedir. Türkiye Solu’nda kadının cinsiyeti yüzünden *burjuvalaşmaya* daha yatkın olduğuna yönelik bir rasyonalizasyon söz konusudur. 80’lerin ortalarından itibaren ise Türkiye Solu *kadın sorunu* ile daha gerçekçi bir yaklaşımla ilgilenmeye başlamıştır. Kadın hareketinin, feminist mücadele sayesinde gelişmesi sonucunda ise iki dönem arasında feminizme yönelik saldırılarda farklılık yaşanmıştır. Bu saldırıların bir ucunda “*Eylülüst damgalı bölücü çıkışsızlık*” diğeri ise “*burjuva-demokrat karakterli bir hareket*” eleştirileri yer almaktadır (ss. 279-284).

12 Eylül 1980 Askeri Darbesi’nin ardından Türkiye’de kadın hareketi açısından farklı bir süreç yaşanmıştır. Batı’da genellikle başka toplumsal hareketlerin güçlendiği bir dönemde ivme kazanan feminist hareket Türkiye’de darbe sonrası baskı döneminde kentli, eğitilmiş ve meslek sahibi kadınlar tarafından bağımsız bir hareket olarak radikal bir çıkış gerçekleştirmiştir (Alkan ve Çakır, 2017, s. 245). Tekeli’ye (2020) göre, feminist hareket 1980 Askeri Darbesi’ne karşı toplumsal muhalefetin ilk ve öncü hareketi olarak toplumun demokratikleşme talebi arayışında önemli bir işlev kazanmıştır (s. 31). Bu hareketin ilk eylemleri 1982 yılında feminist *bilinç yükseltme* gruplarının oluşturulması ile *siyaset-dışı* olarak tanımlanan evlerde gerçekleştirilmiştir. *Bilinç yükseltme* grupları aracılığı ile Türkiye’de o güne kadar politika dışı olarak tanımlanan kadına yönelik şiddet, tecavüz, bekaret, pornografi ve medyada kadınların temsili gibi sorunlar ilk kez sesli olarak tartışılarak gündeme getirilmiştir (Alkan ve Çakır, 2017, ss. 245-246). 80’li yıllarda Türkiye’de *bilinç yükseltme* gruplarının evlerde yapılmasının nedeni ise bir

zorunluluktan ileri gelmektedir. Toplantı yasağına aykırı hareket etmekten dolayı tutuklanma tehlikesine karşı kadınlar, yasağı saf dışı bırakmaya karşı bir çözüm olarak bu toplantıları kabul günü görünümünde hayata geçirmişlerdir (Aytaç, 2011, s. 291). 1980'lerin başında feminist hareketin *bilinç yükseltme* toplantıları ilk olarak İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlerde, akademik ve entelektüel çevreler içerisinde gerçekleşmeye başlamıştır.

1980'lerde Türkiye'de kadın hareketi kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrımın sorgulanması bakımından politik mücadele alanını belirlemekle işe başlamıştır. 1960'larda Batı'da ikinci dalga feminist mücadelenin ortaya koyduğu “*Özel Olan Politik*” sloganı Türkiye'de ancak 1980'li yıllarda tartışılmaya başlanmıştır. Kadınların toplumsal cinsiyete dair varoluş problemlerinin ilk kez yüksek sesle tartışıldığı bu dönemi anlatan en doğru betimlemeler “*bilinç yükseltme*”, “*duyarlılık yaratma*” ve “*güçlenme*” olarak tanımlanmaktadır. Bu dönemde ev toplantıları bir kamusal davet aracılığıyla değil, birbiriyle tanışıklığı olan yakın arkadaşlar arasında feminizm üzerine fikir yürüten kadınlar tarafından yapılmaktadır. Bu toplantılarda ağırlıklı olarak akademisyenler, yüksek lisans ve doktora öğrencileri yer almaktadır. Hiyerarşi ve örgütlenme meselesi ise o yıllarda ev toplantılarına katılan kadın grupları arasında temel eleştiri noktalarından birini oluşturmaktadır (Timisi ve Gevrek, 2021, ss. 14-19). 1980'lerde Türkiye'de feminist hareketin oluşum sürecinde *bilinç yükseltme* gruplarındaki feminizm tartışmalarından çıkan teorik sonucu Şule Aytaç (2011) kendi öznel deneyimi üzerinden şu şekilde aktarmaktadır: “*Her zaman, her yerde, her kadın için geçerli olan bir tek biçim yok. Hareket, biçimini kendisi yaratır ama bunun için de bilinç yükseltme yapmak şart, diye düşünüyorum*” (s. 291).

1982 ve 1990 yılları arasında önceleri küçük gruplar halinde İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlerde bir dizi eylem hayata geçirilmiştir. İlk olarak 1982 yılında “*Sınırlı Sorumlu Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim Kooperatifi*” (YAZKO) tarafından İstanbul'da Gazeteciler Cemiyeti'nde düzenlenen “*Kadın Sorunları Sempozyumu*” feminizmin kamuoyu önünde ilk kez ortaya konulması açısından önem teşkil etmektedir. 1983'de ise *Somut Dergisi*'nde feminist kadın sayfası yayımlanmıştır. 1984'de İstanbul'da *Kadın Çevresi* kitap kulübü kurulmuştur (Tekeli, 2020, s. 31). *Kadın Çevresi*'nin kurulmasıyla birlikte dünyada feminist literatürün öncü isimlerinin eserleri yayımlanmaya başlamıştır. Tekeli'ye (2017) göre, YAZKO tarafından çıkartılan haftalık dergide, *Somut*'ta feminist kadınlara bir sayfa önerilmesi ve *Kadın Çevresi*'nin kurulması

feminizmin meşruluk arayışı dönemine damgasını vuran iki önemli gelişmedir (s. 272). 1986'da Türkiye'nin de imzacısı olduğu (CEDAW) “*Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi*”nin uygulanmasını talep eden kadınlar tarafından *Kadınlar Dilekçesi* olarak adlandırılan bir imza kampanyası düzenlenmiş ve binlerce kadının imzasıyla 7 Mart 1986 tarihinde TBMM'ne sunulmuştur. *Kadınlar Dilekçesi* sonraki süreçte feminist hareketin sokak mücadelesinin alanlarda hissedildiği ve kitleselleştiği bir dönemin başlangıcı olmuştur (Keşoğlu, 2020, s. 149). 1980'li yılların başlarında feminizme yönelik ilk çalışmaların yayın faaliyetleri alanında gerçekleştirildiği görülmektedir.

Türkiye'de 1980'li yılların ortalarından itibaren üniversitelerde feminist hareket içinden gelen kadınlar da yer almaya başlamıştır. Bu durum ise hem feminist hareketi hem de akademiye beslemiş ve akademide feminizm çalışmalarının oluşmasında belirleyici olmuştur (Çakır, 2011, s. 518). Önceki dönemlerden farklı olarak gelişen bu yeni oluşumlar, toplumsal sorunlara bakış açısı değişikliği yaratarak farklı mücadele biçimleri oluşturulması konusunda etki yaratmıştır. Ataerkil ilişkilerin hem kavramsal hem de yöntemsel açıdan siyasal, toplumsal ve kültürel yapının gündelik yaşam pratiklerine etkisi analiz edilmiştir. Bu süreçte Duygu Asena tarafından çıkartılan *Kadınca Dergisi* gibi popüler yayınlar toplumun feminist söylem ile tanışmasında önemli bir rol oynamıştır. Dönem itibarıyla Duygu Asena'nın “*Kadının Adı Yok*” adlı eseri 40'ın üzerindeki baskı sayısı ile çok geniş kitlelere ulaşmıştır. 1987 yılında radikal feminist söylemin ilk örneği olan *Feminist Dergisi* kendisinden önceki kadın dergilerinden farklı bir değişim yaratmıştır. Sonrasında sosyalist feminist kadınların yer aldığı *Kaktüs Dergisi*'nin 1988'de yayın hayatına başlaması ile feminist harekete önemli bir tartışma alanı yaratılmıştır (Alkan ve Çakır, 2017, s. 246). 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de feminist hareket açısından dergi deneyimi, kadınların ataerkil kurumsal yapılara karşı kendi yazılmamış tarihlerini ortaya koymaları bakımından önemli bir kolektif hafıza yaratmıştır.

Feminist hareketin sokak eylemlerinin başlangıcını Ankara'da gerçekleştirilen *Dayağa Karşı Kampanya** eylemi ve İstanbul'da 17 Mayıs 1987'de Yoğurtçu Parkı'nda

* Timisi ve Gevrek'in (2021) 1980'lerde Türkiye'de feminist hareketin Ankara çevresini merkeze aldıkları çalışmalarında ortaya koydukları gibi, 87'de İstanbul'da *Dayağa Karşı Dayanışma* kampanyasını desteklemek için Ankaralı feministler tarafından 10 Mayıs 1987'de Anneler Günü'nde kadınların anneliği üzerinden yapılan yüceltmenin politik yanını vurgulamak için Ankaralı feministler, “*Annenizi seviyor karınızı dövüyor musunuz?*” sloganıyla ilk sokak eylemini gerçekleştirmişlerdir (s. 23).

yapılan *Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü* oluşturmaktadır. Bu yürüyüş 12 Eylül Askeri Darbesi’nden sonra gerçekleştirilen ilk izinli ve kitlesel eylemdir (Keşoğlu, 2020, s. 150). 17 Mayıs’ta gerçekleştirilen yürüyüş Çorum’da dördüncü çocuğuna hamile bir kadının kocasından gördüğü şiddet nedeniyle açtığı boşanma davasında hâkimin bölgede “kadının sırtını sopasız, karnını sıpasız bırakmamak gerektiği” yönündeki yaygın inancı gerekçe göstererek boşanma davasını reddetmesi üzerine gerçekleştirilmiştir. Kadınlar bu karara yönelik tepkilerini ilk sokak eylemlerini düzenleyerek hem kadına yönelik şiddeti hem de toplumda kabul gören bu anlayışı protesto etmişlerdir (Tekeli, 2017, s. 275). 12 Eylül Askeri Darbesi’nden sonra gerçekleşen bu ilk yürüyüş Savran’a (2005) göre, Türkiye’de özel alanda yaşananların sorgulandığı ilk politik yürüyüş olma özelliği taşımaktadır. Bu yürüyüşün ardından gerçekleşen kampanyalar ile kadınlar özel alanda yaşadıkları şiddet, taciz ve tecavüz gibi sorunların kamusal alana çekilerek tartışılmasını sağlamışlardır (s. 92). Kadınların ilk kez dayağa karşı bir araya gelerek kamusal alanda bir eylem yapması ise feminist hareketin sokak direnişleri tarihinde mihenk taşıdır.

Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası’nın yarattığı etkinin ardından 4 Ekim 1987’de Kariye Müzesi bahçesinde kadınlar tarafından bir sokak şenliği düzenlenmiştir. Şenliğin en önemli etkisi şiddete maruz kalan kadınların tanıklıklarıyla aile, cinsiyetçilik ve çocuk gibi meselelerin tartışılması olmuştur. Kariye Şenliği’nden elde edilen gelir ile kadınların kendi tanıklıklarından hareketle kaleme alınan “*Bağır, Herkes Duysun*” adlı kitap 3 Mart 1988 tarihinde yayımlanmıştır (Yüksel, 2020, ss. 348-349). 1987 yılında cinsiyete dayalı ayrımcılıkla mücadele amacıyla *Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği* kurulmuştur (Alkan ve Çakır, s. 251). *Kariye Şenliği*’nde açılmasına karar verilen kadınlar arası *Dayanışma Ağları* ise 1989 yılında hayata geçirilmiştir. *Dayanışma Ağları* ile şiddete maruz kalan kadınlar için *Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği*, *Feminist* ve *Kaktüs* dergisi mekânlarında, hem hukuki hem de pratik destek alabilecekleri bir telefon ağı oluşturulmuştur. Bu kampanya şiddete maruz kalan kadınlar için sığınak projesine atılan ilk adımdır (Savran, 2005, s. 84).

İstanbul’da *Dayağa Karşı Yürüyüş* ve *Kariye Şenliği*’ne katılan kadınlar tarafından düzenlenen bu kampanyalar Ankara’da da etkisini göstermiştir. 4 Kasım 1987’de Ankara’da Mülkiyeliler Derneği’nde *Perşembe Grubu** kadınlarını bir araya getiren

* *Perşembe Grubu*, Mülkiyeliler Birliği’nde düzenlenen “*Dayağa karşı kampanya ve kadın şenliği*” adlı toplantıda bir araya gelen Ankaralı feminist kadınların her Perşembe toplanmaya başlamasıyla doğmuştur.

“*Dayağa karşı yürüyüş, şenlik ve feminizm*” başlığı altında bir toplantı gerçekleştirilmiştir (Sirman ve Demirdirek, 2005, s. 173). 8 Mart 1988 tarihinde İstanbul’da bir araya gelen kadınlar gündelik hayatlarının bir parçası olan mutfak araç gereçleri gibi eşyaların kendileri için yabancılaştırıcı etkisini sergilemek amacıyla *Geçici Kadın Müzesi* açılmıştır. Ankara’da *Perşembe Grubu* tarafından 1989 yılında ilk “*Türkiye Feministleri Hafta Sonu Buluşması*” gerçekleştirilmiştir. Farklı feminist grupların kadın politikalarının, örgütlenme ve sorunlarının tartışıldığı bu toplantının ardından *Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi* kaleme alınmıştır. Merkezi bir örgütlenmenin dışında kadına yönelik şiddeti hedef alan farklı kampanyalar arasında koordinasyon sağlayan bir iletişim ağı kurulmuş ve bu sorunlara yönelik bir bülten çıkarılmasına karar verilmiştir (Tekeli, 2017, s. 276). Bora ve Günel’a (2021) göre, Türkiye’de feminist hareket açısından 1989 yılında gerçekleşen “1. Feminist Haftasonu” ve “1. Kadın Kurultayı”ndan sonra kadın hareketinde önemli bir kırılma noktası yaşanmış ve politik açıdan sorunlarla yüzleşmenin, sürekliliği olan yapılar kurmanın ağırlık kazandığı bir dönem başlamıştır (s. 8).

Bu süreçte hayata geçirilen diğer önemli bir kampanya “*bedenimiz bizimdir, cinsel tacize hayır*” sloganlarıyla kadına yönelik şiddet ve tacize dikkat çekmek amacıyla kamuya açık yerlerde kadınlara dağıtılan *mor iğne** kampanyası olmuştur. Bütün bu kampanyalar sonraki süreçte somut adımlar atılarak kadın sığınma evlerinin açılmasında etkili olmuştur. 1989 yılında *Anayasa Mahkemesi* tarafından *Türk Ceza Kanunu*’nun, bir hayat kadınına tecavüz eden bir suçlu için ceza indirimi yapılmasını öngören “438’inci maddesine anayasaya aykırılık gerekçesiyle yapılan bir başvuruyu, “*fuhuşu meslek edinen kadın / iffetli kadın*” ayrımını benimseyerek reddetti” (Alkan ve Çakır, ss. 248-251). Kadınlar bu karara karşı “*iffetli-iffetsiz ayrımını reddediyoruz*” sloganıyla 438. Maddeyi protesto kampanyasına başlamışlardır. Feminist hareket dışında Baro ve *İnsan Hakları Derneği* gibi kurumlar tarafından da bu karara yönelik büyük bir tepki oluşmuş ve sonunda 438. Madde kaldırılmıştır. Yine bu dönemde kadınlar tarafından ilk kez politik nedenlerle *boşanma eylemleri* gerçekleştirilmiştir (Savran, 2005, s. 89). 1989’da kadınlar cezaevlerindeki şiddete karşı başlatılan açlık grevleriyle ilgili olarak Beyoğlu’nu

“*Perşembe Grubu, bilinç yükseltmenin yanı sıra, Ankara’da Ekim 1989’da Sarkıntılığa Hayır Kampanyası’nın asıl yürütücüsü oldu. Medeni Kanun kampanyasında da yer aldılar*” (Karakuş, 2022).

* *Mor iğne* kampanyası cinsel tacizin bir saldırı olduğunu ortaya koymak amacıyla seçilmiş bir semboldür. Bu kampanya ile kadınlar saldırıya maruz kaldıklarında meşru müdafaa hakları olduğunu anlatmaya çalışmışlardır (Savran, 2005, s. 85).

trafiğe kapatarak *siyah eylem* protestosuyla “*devlet erkektir*” sloganını kullanmaya başlamışlardır (Sirman ve Demirdirek, 2005, s.180).

Bütün bu eylemler sonucunda feminist hareket kamuoyunda meşruluğu kabul gören, partiler üstü hareket etmeye özen gösteren, bütün kadınlara açık olma ilkesini hayata geçiren, ademi merkezîyetçi, çoğulcu, katılımcı demokratik yapısı ve örgütlenme biçimiyle toplumsal bir hareket haline dönüşmüştür (Tekeli, 2020, s. 32). 1980’li yıllarda Türkiye’de gelişen yeni feminist hareket, hâkim kültür tarafından belirlenen toplumsal cinsiyet rollerinin eleştirisini yaparak ataerkil sisteme karşı önemli bir ideolojik başkaldırı gerçekleştirmiştir. Bir hareket olarak feminizmin ideolojik etkisi, kadınların yaşam alanları ve alternatiflerinin çoğalmasında, farklı kadınlık kimlikleri ve imgeleri yaratılmasında ve kamuoyunda bu sorunlarının tartışılmasında etkin bir rol oynamıştır (Berktaş, 2004, s. 21). Tekeli’ye (2017) göre, 1980’lerde Türkiye’de feminist hareket, Batı’daki gelişim sürecinden farklı olarak on beş-yirmi yıl süren bir gecikme sonrasında meşruluk kazanmış ve kadınların kurtuluş mücadelesini ortaya koymuştur (ss. 276-277).

1980’ler kitap ve dergi kulübü çevrelerinde, *bilinç yükseltme* toplantılarının etkisiyle kadınlarda ideolojik ve politik açıdan bir birikim oluşturulmasıyla, kamusal alanda gerçekleşen eylemler ve kampanyalarla geçmiştir. Türkiye’de ilk kez 80’li yıllarda feminist bilincin oluşmasıyla birlikte özel alan ve kamusal alan arasında anlamlı bağlantılar kurulmaya ve sorgulanmaya başlanmıştır. 80’lerde feminist hareket 12 Eylül Askeri darbesinin hemen ertesinde kendiliğinden oluşmuş, devletten bağımsız, siyasal açıdan özerk, hiyerarşisiz, kendisi için politika üreten bir toplumsal hareket olarak ortaya çıkmıştır. Feminist hareketin 1980’li yılların ortalarından itibaren yükselen sokak eylemleri ise 90’lı yıllarda bir durağanlaşma süreci yaşamıştır. 80’lerde büyük şehir hareketi olarak gelişen feminist hareket, 90’larda başka şehirlere de yayılarak etkinlik alanını genişletmiştir.

2.2.2. 1990’larda Türkiye’de Feminist Hareketin Kurumsallaşma Süreci

Türkiye’de 1991 ve 2002 yılları arasında koalisyonlar dönemi ve tohumları 1980’lerde atılmış olan etkileri ise ancak 90’larda şiddetlenen bir hegemonya krizi yaşanmaktadır. 90’lı yılların sonuna doğru birikim stratejisi krizinin yanı sıra devlet rasyonalitesi, meşruiyet ve temsil gibi durumları da içeren bir organik kriz şekline almıştır. Bu krizin merkezinde ise burjuvazinin hegemonik çıkarlarını gerçekleştirmek için sergilediği işlev bozukluğu yer almaktadır. 80’li yılların neo-liberal büyüme stratejisi

yeniden yapılandırılan siyasal sistemin ortaya koyduğu dinamiklerin etkisiyle 90'lı yıllarda “*siyasetçi-bürokrat-sermaye üçlüsünün*” ortaya çıkardığı bir yolsuzluk ekonomisine dönüşmüştür. 80'lerde anayasal düzene sıkıştırılan temsili siyaset pratiği, partiler ile temsil ettikleri seçmenler arasındaki bağların zayıfladığı, sağ ve sol partilerin Türkiye'nin gündemindeki siyasi sorunlara çözüm üretemeyen bir iktidar politikasına hapsolmuştur. Dönem itibarıyla “*laik-anti-laik çatışması ile Kürt sorunu*” Türkiye’de kangrene dönüşen iki temel politik sorun olarak gün yüzüne çıkmaktadır. Bu sorunlar temelinde bölünme, kutuplaşma, içine kapanma şeklinde giderek merkezin radikal bir şekilde sağa kaydığı korkunun ve nefretin kışkırtıldığı bir devlet politikasının siyasete hakim olduğu, devletin bekası söyleminin ön plana çıktığı ve sosyal yoksulluğun arttığı bir süreci de beraberinde getirmiştir. 90'ların bir diğer temel özelliği siyasal ve toplumsal çatışmaların küreselleşme eksenini bağlamında şekillenmesidir (Özkazanç, 2017, ss. 93-95).

Türkiye’de feminist hareket açısından 1990’lar *kurumsallaşma dönemi** olarak tanımlanmaktadır. 80’lerde büyük şehir hareketi olarak gelişen feminist hareket 90’larda aynı zamanda politik açıdan toplumsal muhalefetin gerilediği, sokak eylemlerinin azaldığı bir dönemden geçmektedir. 80’lerde feminist hareket içerisinde yer almamış kadınların, Kürt hareketi ve İslami hareketle bağlantılı olarak feminist talepler geliştirdikleri ve örgütlendikleri bir süreç yaşanmıştır. *Kürt kadın hareketi* Türkiye’de milliyetçi hareketin ataerkil tahakkümünün ve feminist hareketin “Türk”lüğünün sorgulanmasında etkili olmuştur. Müslüman feminist kadınlar ise feminist hareketin seçkinci ve tahakkümcü tavrına karşı çıkmışlardır. Türkiye’nin politik gündeminde “*bölücülük ve irtica*” olarak kodlanan bu iki kesimin talepleri kadınlar arasında tartışmalara ve ayrışmalara neden olmuştur. Bu süreçte ortaya çıkan *proje feminizmi* ile 80’lerde yaşanan coşkulu tartışma ortamları yerini birbirinden bağımsız kendi projeleriyle uğraşan gruplara bırakmıştır. Öte yandan, *proje feminizmi* her ne kadar feminist hareketin yaygınlaşmasında etkili bir unsur olsa dahi hareketin politik duruşunun seyrilmesi noktasında eleştirilmektedir (Bora ve Günel, 2021, ss. 8-9). 90’larda feminist harekette yaygınlık kazanan *kurumsallaşma* süreci ve *proje feminizmi*’nin Türkiye’nin Avrupa Birliği süreciyle de bağlantılı olduğunu savunan yaklaşımlar da söz konusudur.

* Silvia Radicioni ve Virginia Virtü’ye göre, “*kurumsallaşma, toplumsal hareket örgütlerinin devletle ya da diğer kurumlarla düzenli ilişkiler kurması ve devletle istikrarlı bağlar kurma sürecini ifade eder*” (aktaran Keşoğlu, 2020, s. 150).

Bu konudaki tartışmalara 2000’lerde Türkiye’de feminist hareketin gelişim sürecinde ayrıntılı olarak yer verilecektir.

Kurumsallaşma ve yasal düzenlemelerin hayata geçirildiği 1990’lı yıllarda farklı kadın gruplarının yer aldığı feminist hareket, Kürt, sosyalist, laik, dindar ve lezbiyen kadınlar da dahil olmak üzere harekette ciddi bir siyasi aktivizm yaratmıştır. Bu dönemde kamuoyunda kadın hakları, yurttaşlık, demokrasi, katılım, eşitlik, özgürlük ve temsil gibi kavramların tartışılmasıyla birlikte devletin ırkı, dini ve cinsiyeti tekrar sorgulanmıştır. 80’li yılların feminist hareketinde odaklanılan taciz, tecavüz, namus cinayeti ve ensest gibi sorunlar 90’lardaki hareket tarafından da kampanyalar yoluyla ön plana çıkartılmıştır. Kadınların ortak bir soruna karşı bir araya gelmesi ve meselenin çözümüne yönelik olarak hedefler belirlemesi ve yeniden bir araya gelmek üzere dağılması dönem itibariyle başlıca stratejilerden biri olmuştur. Bu strateji feminist hareket açısından Türkiye’de demokrasinin gelişmesine ve yeni bir siyaset anlayışına da katkı sağlamıştır. 90’larda feminist hareket ve örgütlenmede bir tarafta “dağınıklık ve parçalılık” diğer tarafta ise ortak iş birliği ve örgütlenme eğilimleri söz konusudur (Alkan ve Çakır, 2017, s. 252).

Feminist harekette bir örgütlenme deneyimi olarak kurumsallaşma sürecinde ilk kurulan dernek *Kadın Kültür Evi* olarak ön plana çıkmaktadır. Özkal’a (2005) göre, *Kadın Kültür Evi* 1989 yılında *Türkiye İşçi Partisi* ve *Türkiye Komünist Partisi*’nin birleşmesiyle kurulan *Türkiye Birleşik Komünist Partisi* üyesi kadınlar tarafından İstanbul Tünel’de açılmıştır (s. 32). Türkiye’de kadın-erkek eşitliğinin ilk kez devlet çatısı altında kurumsallaşma sürecinin başlangıcını ise 1987 yılında *Devlet Planlama Teşkilatı* (DTP) bünyesinde kurulan “*Kadına Yönelik Politikalar Danışma Kurulu*” oluşturmaktadır. Fakat bu kurumun Batı ile kurulan ilişkiler dahilinde kadınların taleplerinden çok uluslararası yükümlülüklerin hayata geçirilmesi için kurulduğu anlaşılmaktadır. 1990 yılında ise Türk modernleşme ideolojisinin bir göstergesi olarak Başbakan’a bağlı “*Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü*” kurulmuştur. (KSSGM) Türkiye’de 1980’lerdeki feminist hareketin etkisi ve ilk kadın bakan olan İmren Aykut’un girişimleri ile kurulmuştur (Acuner, 2021, ss. 126-128).

Kadınların tarihsel görünmezliğine karşı dönem itibariyle “belge yoksa tarih de yok” önermesinden hareketle, yeni bir kurumsallaşmaya gitme gereği ortaya çıkmıştır. Bu amaçla “*Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı*” kurulmuş ve 1991 yılında

kütüphane İstanbul'da açılmıştır (Alkan ve Çakır, 2017, ss. 252-253). Bu dönemde üniversitelerde kadın araştırmaları bölümleri açılmaya başlamıştır. Baro ve mesleki kuruluşlarda kadınların çıkarlarını savunmak amacıyla ayrı ayrı örgütlenmeler oluşturulmuştur (Tekeli, 2017, s. 368). İlk kez 1980'lerde feminist hareket tarafından hem kendi gündemlerine hem de ülke gündemine aldıkları kadına yönelik şiddet ve özellikle aile içi şiddet 90'lardaki hareketin mücadele deneyimlerinde süreklilik kazanmıştır. Bu bağlamda 90'lı yıllarda kurumsallaşmayı sağlayan iki temel özellik ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki, *süreklilik* ikincisi ise, *kurumsallaşma* olarak tanımlanmaktadır. 80'lerden devralınan “*kendi kurumlarını yaratmak*” hedefi 90'larda kadın sığınma evleri ve dayanışma merkezleri oluşturulmasında somutlaşmıştır. İstanbul'da “*Dayağa Hayır!*” kampanyasını yürüten kadınlar tarafından ilk kadın danışma merkezi ve sığınağını açmak üzere kurulan *Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı* ile Ankara'da *Kadın Dayanışma Vakfı* tarafından kurulan *Altındağ Kadın Dayanışma Merkezi ve Sığınmaevi* kurumsallaşmanın en önemli iki örneğini oluşturmaktadır (Işık, 2021, ss. 47-49). *Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı* ve Türkiye'de kurulan ilk bağımsız kadın sığınmaevi olan *Altındağ Kadın Dayanışma Merkezi ve Sığınmaevi* dönem itibariyle kadına yönelik şiddetin görünür kılınmasında ve şiddetle mücadelede öncü bir rol oynamışlardır.

1993 yılında Tansu Çiller Türkiye siyasi tarihinin ilk kadın Başbakanı olmuştur. Aynı yıl işçi ve memur sendikalarında *kadın büroları* kurulmaya başlanmıştır. *İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma Merkezi* tarafından koordine edilen Medeni Kanun'da kadınlar lehine değiştirilmesi için yürütülen kampanyada 110 bin imza toplanmıştır. Bağımsız bir kadın örgütü olan *Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Derneği* kurulmuştur. 1993'de LGBTİ+ Dayanışma Derneği *Lambda İstanbul* açılmıştır. 1994 yılında ise Ankara'da *Kaos GL* kurulmuş ve bugüne kadar aralıksız çıkan tek LGBTİ+'lar için yayın yapan *Kaos GL Dergisi* yayımlanmaya başlamıştır. 1995 yılında İstanbul'da *Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı* tarafından Türkiye'nin ikinci bağımsız kadın sığınağı açılmıştır. Aynı yıl Ankara'da *Başkent Kadın Platformu* kurulmuştur. Dindar kadınların başörtüsü yasağına yönelik sorunlarını tartıştıkları ve dinin erkek egemen yorumlarındaki kadın karşıtlığı gibi konuların devletçi ataerkil söylem pratikleri çerçevesinde tartışıldığı bu platformda, dindar kadın örgütlerini bir araya getiren kadın buluşmaları gerçekleştirilmiştir (Alkan ve Çakır, 2017, s. 261). 1993 yılında Türkiye'de *Kaos GL* ve *Lambda İstanbul*'un faaliyete geçmesiyle birlikte LGBTİ+ hareketi'nin ilk kez kendi adıyla bir örgütlenme deneyimi yaşadığı görülmektedir.

1995 yılında feminist hareket içinde farklı ideolojilerden gelen kadınların, kendileri dışındaki kadınlara ulaşmak için oluşturdukları “*Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi*” yayın hayatına başlamıştır. 1995 ve 2006 yılları arasında toplam 107 sayı yayımlanmıştır. Kadınlar *Pazartesi Dergisi* aracılığı ile kendi sözlerini ve deneyimlerini “*popüler bir söylem*” ile aktarmaya çalışmışlardır (Ceylan, 2020, s. 138). 90’larda kadın hareketinde yaşanan coğrafi dağınıklık, iletişimsizlik ve uygulamalara karşı 1996 yılında farklı kadın grupları arasında köprü oluşturmak ve onları bir araya getirecek imkânlar yaratmak amacıyla *Uçan Süpürge* kurulmuştur (Kardam ve Ecevit, 2021, s. 93).

1990’larda Türkiye’de yükselişe geçen siyasal İslam karşısında kendilerini Atatürkçü olarak tanımlayan siyasal hareketler, kadın hakları ve cinsiyet eşitliğinin temelini geliştirmek yerine bu meseleyi laikliğin savunulmasına indirgeyen bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu durum 90’ların sonunda feminist örgütler ve kendilerini *Kemalist/Atatürkçü* olarak tanımlayan kadın örgütleri arasında yol ayrımı yaşanmasına neden olmuştur. *İslamcı* kadın hareketi ise başörtüsünün bir kadın hakkı ve özgürlük sorunu olduğunu ileri sürerek feministleri kendilerine destek olmaya çağırmışlardır. Dönemsel açıdan bu destek tam anlamıyla karşılığını bulmamıştır. Bu tartışmalar süresince her ne kadar feminist kadınlar başörtüsü sorunu konusunda *Atatürkçü-laikçi* kadın örgütlenmelerinin tarafında yer almasalar bile kadın hareketinin ortak gündeminde başörtüsü sorunu yer almadığı için çözülemeyen bir konu haline dönüşmüştür. 1995 yılından itibaren ise *İslami* kadın hareketi ve feminist örgütler arasında önemli ortak kampanyalar yürütülmüştür (Sancar, 2011, ss. 80-83). 1990’larda feminist hareketin Kemalist, İslami ve Kürt feministler olarak çeşitliliğinin arttığı ve her grubun önceliğinin ise farklı olduğu görülmektedir.

1990’lar aynı zamanda kültürel kimlik vurgusunun ön plana çıktığı bir dönemdir. Bunun nedeni ise hem Türkiye’nin sosyo-ekonomik değişimi hem de küreselleşme süreciyle ilintilidir. 20. yüzyılın sonlarında dünyada bireysel ve grup kimliğine dayalı toplumsal ve politik hareketlerin yükselişe geçtiği bir süreç yaşanmıştır. 1984 yılından itibaren ise Türkiye’nin siyasal konjonktüründe *Kürt sorunu* yer almaktadır. Bu dönemde Kürt siyasal hareketinin kamusal imajında ise kadın özgürleşmesinin önemli bir yeri vardır. Kürt kadınları 1980 sonrası ve özellikle 90’lı yıllarda politik bir özne olarak kitlesel şekilde harekete geçerek kamusal alanda görünürlük kazanmışlardır. Kadınlar *Kürt kadını* kimliğiyle mitinglere, sokak eylemlerine ve siyasi partilere etkin katılım göstermişlerdir. Dönem itibariyle hem akademik alanda hem de kadın hareketinde, Kürt

kadın kimliğine yönelik bir ilgisizlik söz konusudur (Çağlayan, 2017, ss. 17-20). 1980 sonrası feminist hareket içinde aktif rol alan Savran'a (2005) göre, dönemsel açıdan feminist hareketin gündeminde erkek hegemonyasına karşı yürütülen mücadele vardır. Dolayısıyla *Kürt sorunu* hareketin ele alması gereken bir mesele olarak gündeme getirilmemiştir. Fakat harekette Kürt kadınlarına yönelik bir ilgisizliğin olduğu da tespit edilmelidir (s. 99).

Türkiye'de 1990'larda feminist hareketin güçlenmeye başlamasıyla birlikte *Kürt kadın hareketi* tarafından "*Bağımsız Kürt Kadın Grubu*" kurulmuştur. Bu grup dünyadaki diğer feminist örgütlenmeler gibi *bilinç yükseltme*, deneyim aktarma, feminizmi keşfetme ve kadınlıkla ırksal sorunların birlikte ele alındığı eğitim çalışmaları düzenlemiştir. *Bağımsız Kürt Kadın Grubu*'nun üç yıl süren çalışmalarının ardından *Roza*, *Jujin*, *Jiyan* ve *Özgür Kadın* gibi birçok kadın dergisi yayımlanmaya başlamıştır. 1996 yılında çıkan *Roza* dergisi Türkiye'de üzerinde "*Kürt Kadın Dergisi*" yazan ilk yayın olarak ön plana çıkmıştır. *Roza* ve *Jujin* dergilerinin çıkması hem Kürt kadınlarının hem de Türkiyeli kadınların birbirlerini tanımalarına ve feminist mücadeleyi geliştirmelerine zemin hazırlamıştır (Halide ve Canan, 2005, ss. 224-231).

Türkiye'de 1980 Askeri Darbesi'nden günümüze toplam 1.352 kişinin gözetiminde kaybedildiği tahmin edilmektedir. Zorla kaybetmelerin en yoğun yaşandığı dönem ise 1993 ve 1995 yılları arasında gerçekleşmiştir. *İnsan Hakları Derneği*'nin (İHD) 1992 yılında zorla kaybedilenler için "*Kayıplar bulunsun*" sloganıyla başlattığı kampanya, 1995'te *Cumartesi Anneleri*'nin hak arama mücadelesiyle bir harekete dönüşmüştür. İlk kez 27 Mayıs 1995'te gözetiminde kaybedilen *Hasan Ocak** için bir araya gelen *Cumartesi Anneleri*, İstanbul Galatasaray Meydanı'nda her cumartesi saat 12.00'de buluşarak barışçıl oturma eylemi düzenlemeye başlamışlardır (Sessiz Kalma, 2023). Dünyada örnekleri olduğu gibi Türkiye'de de farklı tarihsel ve politik bağlamlarda kadınların annelik kimliği üzerinden kamusal alanda hak talebiyle örgütlenmeleri söz konusudur. Bu örgütlenmeler içindeki kadınlar kendilerini çoğunlukla "*sevgi, şefkat ve sorumluluk*"

* 1995 yılında İstanbul'da 12-15 Mart tarihleri arasında yaşanan Gazi Mahallesi olayları sonrasında gözetim altına alınan Hasan Ocak'ın işkence edilmiş cansız bedeni 15 Mayıs 1995 tarihinde kimsesizler mezarlığında bulunmuştur (Sessiz Kalma, 2023).

gibi özellikleri ile tanımlamaktadırlar. 90’larda Türkiye’de bunun en somut örneği ise *Cumartesi Anneleri* ve *Barış Anneleri* olmuştur. Bu iki örgütlenme biçimi farklı öznel ve farklı amaçlar doğrultusunda hayata geçirilmiştir. *Cumartesi Anneleri*, Arjantin’de askeri darbe döneminde gözaltında öldürülen çocuklarının akıbeti için oturma eylemi gerçekleştiren *Plaza de Mayo Anneleri*’nden esinlenmiştir. *Barış Anneleri* ise 1996 yılında *Kürt sorunu*’nun barışçıl yollardan çözümü için yola çıkmışlardır. 96’da kurulan bu inisiyatif, hem ulusal hem de uluslararası alanda barış taleplerine meşruiyet kazandırmayı amaçlamıştır (İnce, 2014).

Türkiye’de 1997 yılında kurulan Ka-Der ve Ka-Mer ise kurumsallaşmanın en önemli iki örneği olarak ön plana çıkmaktadır. Bora’ya (2021) göre, Ka-Der “*Kadın Adayları Eğitim ve Destekleme Derneği*” 90’larda Türkiye’nin en yaygın çeşitliliğe ve örgütlenmeye sahip kadın derneklerinden biri olarak 1997 Mart ayında orta sınıftan gelen kentli, meslek sahibi kadınlar tarafından kurulmuştur. Ka-Der’in kuruluş amacı, “*siyasette kadın-erkek eşitliğini sağlamak, kadınların sesini ve düşüncelerini seçilmiş meclislere taşımak, bu yolla kadınların ve ülkenin kaderini değiştirmek*” olarak belirlenmiştir. Dernek kurulduğunda ilk genel seçimlerde meclisin yüzde 10’unun kadınlardan oluşmasını ve kadın vekil sayısını en az 55 olarak hedeflemiştir. Ka-Der Türkiye’de *laiklik-irtica* kutuplaşması ve *sistem krizi* yaşandığı ve Cumhuriyetin tehdit altında olduğu algısının güçlendiği bir dönemde kurulmuştur. Ka-Der’in kurulmasına en büyük desteği ise basın vermiştir. Basın mensupları ve köşe yazarları sonraki süreçte de Ka-Der’in kampanya ve etkinliklerini desteklemeye devam etmiştir (ss. 109-117). 1997 yılı aynı zamanda Türkiye siyasal tarihinde *postmodern darbe* olarak adlandırılan 28 Şubat sürecinin başlangıcı olmuştur. 28 Şubat süreci başörtülü kadınların kamusal alandan dışlandığı ve bu hak ihlaline karşı örgütlenerek ilk kez sokak eylemleri düzenlemeye başladıkları bir dönem olarak ön plana çıkmaktadır.

90’ların en önemli bir diğer kadın kuruluşu ise 1997 yılında Diyarbakır’da kurulan kadına yönelik şiddetle mücadeleyle esas alan Ka-Mer (Kadın Merkezi)’dir. Akkoç (2021) Ka-Mer’in kuruluş amacını ve ilkelerini şu şekilde ortaya koymaktadır: Ka-Mer, evrensel insan haklarını her durumda ön planda tutan ve bu hakların kadınlar için de geçerli olması gerektiğine inanan din, dil, ırk ayrımına şiddete ve hiyerarşiye karşı duran kadınlar arası dayanışmayı kuvvetlendirmeyi ilke edinen bir kuruluştur. Ka-Mer, kadınların hakları konusunda bilinçlenmelerini sağlamak, şiddete maruz kalan kadınlara destek olmak, kadınların ekonomik özgürlüklerini sağlamak adına istihdam çalışmaları yürütmek,

sosyal ve kültürel etkinlikler organize etmek, cinsiyetçi eğitime karşı ve çocukları birey olarak kabul eden projeler geliştirmek amacıyla şirket tüzel kişiliğiyle kurulmuştur. 1997 yılı Ağustos ayında çalışmalarını tamamlayan Ka-Mer, şiddet yaşayan kadınlara destek sağlayan *Mor Çatı* gibi kurum ve kuruluşlarla bağlantılı çalışmalar yürütmüştür (ss. 207-211). Bu dönemde feminist hareket tarafından kadına yönelik şiddetle mücadele için farklı kadın örgütleri ile ittifaklar kurularak imza kampanyaları düzenlenmiş ve kamusal alandaki eylemler yoğunlaşmıştır.

1998 yılında kadına yönelik aile içi şiddetle mücadele kapsamında “4320 sayılı *Ailenin Korunmasına Dair Kanun*” yürürlüğe girmiştir. Bu kararla birlikte aile içinde şiddete uğrayan kişiler kamusal korunma hakkı elde etmiş ve şiddet uygulayanlar ise evden uzaklaştırma gibi tedbirlerle karşı karşıya kalmaya başlamıştır. Aynı yıl kadının zinası suç olmaktan çıkarılmıştır. İstanbul’da İlk “*Kadın Sığınakları Kurultayı*” gerçekleştirilmiştir. Kurultayın her yıl başka bir şehirde düzenlenmesine yönelik bir adım atılmıştır. Bu süreçte, “*Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu*” (SHÇEK) *Kadın Konukevleri* yönetmeliği çıkarılmıştır. Bu yönetmeliğe göre, başta şiddet ve çeşitli nedenler ile kadınların evlerini terk etmek zorunda kalması durumunda barınma sağlanabilmesi için kadın misafirhaneleri açılmaya başlamıştır. 1999 yılında Türkiye tarafından CEDAW’a konulan çekinceler kaldırılmıştır. 2000 yılında “*CEDAW İhtiyari Protokolü Türkiye tarafından*” imzalanmış ve 2003 yılında yürürlüğe girmiştir (Alkan ve Çakır, 2017, s. 261). Türkiye’de *Kadın Sığınakları Kurultayı*’nın düzenlenmesi sonrasında kadın hareketinin, bir baskı grubu olarak etkinliğini ve hareket alanını genişletmesine büyük katkıda bulunan bir iletişim ağı gereksinimini karşılayan *Kadın Kurultayı E-grubu* kurulmuştur. Bu elektronik haberleşme ve tartışma grubu, kadınlar arasında iletişim ve iş birliği için önemli bir araç olmuştur (Altınay ve Arat, 2008, ss. 23-24). *Kadın Kurultayı E-grubu* ortak kadın örgütlenmesini sağlamak amacıyla, Türkiye’de kadın hareketinde 2000’li yıllardan itibaren yükselişe geçen *dijital aktivizmin* ilk örneklerinden biri olarak ön plana çıkmaktadır.

80’li yılların feminist hareketinde odaklanılan kadına yönelik şiddet olgusu 90’lardaki hareket tarafından da kurumsallaşma ve projeler yoluyla ön plana çıkartılmıştır. Bu bağlamda 1980’lerde devletten özerk bir hareket olarak gelişen feminist hareketin, 90’ların sonlarında kamu politikalarının kadınlar lehine değiştirilmesi için devlet kurumlarıyla iş birliği yapmaya başladıkları görülmektedir. Türkiye’de kadın

hareketinin* örgütlenme deneyiminin başladığı 90'larda farklı kültür ve ideolojilerden gelen kadınların ortak mücadelesiyle birlikte yasal düzenlemelerin hayata geçirilmesi sağlanmıştır. 90'lar Türkiye siyasi tarihinde önemli bir kırılma noktasının yaşandığı bir dönem olarak şekillenmiştir. Bu durumun feminist harekete yansması ise yukarıda da ele aldığımız üzere hareketin çeşitlenmesine ve farklı ezilme deneyimleri yaşayan kadınların kendi sorunları etrafında örgütlenmesiyle ön plana çıkmıştır.

2.2.3. 2000'li Yıllardan Günümüze Türkiye'de Feminist Hareketin Kesişim Alanları

28 Şubat 1997'de *Millî Güvenlik Kurulu* (MGK) tarafından irticayla mücadele kapsamında alınan bir dizi önlem ile dönemin *Refah-Yol* hükümetine *post-modern darbe* ile müdahale edilmesinin ardından Türkiye siyasi tarihinde önemli bir kırılma noktası yaşanmıştır. Bu müdahalenin ardından *Refah Partisi* 'nden ayrılan Recep Tayyip Erdoğan tarafından *Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP) kurulmuştur. 3 Kasım 2002 genel seçimlerinde AKP'nin tek başına iktidar olmasıyla Türkiye'de yeni bir tarihsel dönem başlamıştır. Bu süreci belirleyen önemli gelişmeler ise AKP'nin iktidar olmasının yanı sıra 1999'da Türkiye'nin AB aday ülke statüsü kazanmasıyla birlikte 2005'te başlayan AB'ye katılım müzakereleri kapsamında uyum sürecinin hızlandırılmış olmasıdır. Diğer taraftan ise neo-liberal ve İslami-muhafazakâr bir çizgide ilerleyen AKP iktidarı ile hükümete karşı yasadışı bir faaliyet içine giren ordu bağlantılı güç odakları arasındaki iktidar mücadelesi bu dönemin belirleyicisi olmuştur. 3 Kasım seçimleri ile AKP iktidarı tarafından "*neo-liberal yeniden yapılanmanın derinleşmesi-rasyonelleşmesi*" süreci ve "*liberal-demokrasinin güçlendirilmesi*" parti politikası temel alınmıştır (Özkazanç, 2017, ss. 95-96).

2002 genel seçimlerinde iktidar olan AKP hükümetinin dönemi Türkiye'de kadın hakları ve kadın hareketi açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Muhafazakâr, ve popülist bir parti olarak AKP, 2000'lerde kadınların insan haklarının korunması adına yasal düzenlemelerin yapıldığı bir dönemde iktidar olmuştur. AKP, "*ideolojisi gereği cinsler arasında bir eşitlik olduğunu kabul etmeyen bir siyasi hareketin mirasçısı*" olarak kadın ve erkek arasındaki eşitliği doğrudan kabul etmeden kadının insan hakları yaklaşımını bir ölçüye kadar benimsemiştir. Bazı noktalarını ise kendi ideolojisine göre yeniden ele almıştır. AKP'nin bu tutumunun mimarı ise İslamcı kadın örgütlerinin kendi

* Bu bölümde kullanılan "*kadın hareketi*" kavramı 90'lı yıllardaki kadın hareketinin çeşitliliğini ifade etmek amacıyla kullanılmıştır.

aralarında kurdukları ittifak ve kadın hareketiyle yakın etkileşim içerisinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, hükümetin politikasının kadın hakları konusunda oldukça sınırlı bir çıkışa olanak sağladığı ve gündelik politik çekişmeler ve uzlaşmalar etrafında şekillenen bir kadın hakları siyasetinin henüz aşılamadığı görülmektedir (Sancar, 2011, ss. 84-85).

1997 ve 2007 yılları arasında Türkiye’de yasal olarak cinsiyet eşitliğinin sağlanmasına yönelik önemli adımlar atılmıştır. *Türk Ceza Kanunu* ve *Medeni Kanun*’un yenilenmesi sürecinde kadın hukukçular ve feminist örgütler tarafından yürütülen ortak bir mücadele ile kadınlar konusunda erkeğe, aileye ve topluma yetki veren ataerkil zihniyete dayalı yasaların önemli bir kısmında kadınlar lehine değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Bu dönem, kamu güçleri ile yürütülen ortak projeler ve kadınların bizzat kamu politikalarını belirlemede etkin olduğu “*toplumsal cinsiyetin anaakımlaştırılması*” (*gender mainstreaming*) süreci olarak ön plana çıkmaktadır (Özkan-Kerestecioğlu, 2018, ss. 56-57). Dönemsel açıdan farklı ideolojik ve kültürel konumlardan gelen kadınlar sorunların çözümünde ortak hareket etmenin olanağını bazı çalışmalarda ortaya koymuşlardır. Özellikle 2000 yılının ortalarından itibaren *Medeni Kanun* ve *Türk Ceza Kanunu*’ndaki ayrımcı maddelerin değiştirilmesi ve *CEDAW Gölge Raporu*’nun hazırlanması sürecinde *laik-dindar* kadın kutuplaşmasının aşıldığı görülmektedir. Yine savaş karşıtı eylemler ve kadın cinayetlerine karşı, *Ailenin Korunmasına Dair Kanun* adıyla yasalaşacak olan düzenleme doğrultusunda kadınlar ortak mücadele yürütmüşlerdir. 2002 yılında ise 50 yıllık bir mücadelenin ardından *Medeni Kanun* değişmiştir (Alkan ve Çakır, 2017, s. 253).

2002 yılında kabul edilen yeni *Medeni Kanun* ile ailenin reisi konumundaki erkeğin üstün konumuna son verilmiştir. Evlilik birliği içinde edinilen mallar, çocukların velayeti, boşanma, çalışma, miras, seyahat hakkı gibi konularda eşitlik esas alınmıştır. 2002 ve 2004 yılları arasında kadınların yasal hakları ve cinsel özgürlükleri için çalışan grupların bir koalisyonu olarak kurulan *TCK Platformu* tarafından yürütülen üç yıllık bir kampanyanın sonucunda 26 Eylül 2004 tarihinde kanun tasarısı kabul edilmiştir. Bu yeni tasarıya göre, “*sözde namus cinayetleri*” adına öldürmede hukuken geçerli olan ceza indirimi uygulamasına son verilmiştir. Yine “*tecavüz ettiği ya da kaçırıp alıkoyduğu kurbanı ile evlenen kişilerin cezasında indirim ya da erteleme yoluna gidilmesine*” yönelik uygulamadan vazgeçilmiştir. Evlilik içi tecavüz, işyerinde taciz suç olarak tanımlanmış ve cinsel suçlarda karar verilirken “*bakire/bakire olmayan ve evli/bekâr*

kadın” ayrımı yapılmasına son verilmiştir (Kandiyoti, 2011, s. 55). Kadınların insan haklarının geliştirilmesi için yapılan bu yasal düzenlemelerin hayata geçirilmesiyle birlikte, Türkiye’de kadınlar ilk kez bedensel ve cinsel özgürlükleri olan bir özne olarak tanınmışlardır.

1990’larda ortaya çıkan *proje feminizmi* 2000’li yıllarla birlikte hareketin içinde daha fazla yer almaya başlamıştır. Türkiye’nin AB süreciyle de bağlantılı olan *proje feminizmi* kavramını Sancar (2011) eleştirel perspektiften hareketle şu şekilde değerlendirmektedir: Kadın hareketinin STK’laşması ve *proje feminizmi* dünyada kadın hareketlerini politik, örgütsel ve ideolojik dönüşüme uğratan en önemli faktörlerden birisidir. Kadın örgütlerinin kadınların sorunlarını çözmek için gereksinim duydukları maddi kaynaklar, çoğu zaman “*kadın fonlarından, deneyim-bilgi-teknik ise kadın projelerinden*” sağlanmaktadır. Fakat bu realite kadın hareketinin öncelikli meselelerinde kırılmalara ve kopmalara yol açmaktadır. Bunun en önemli nedeni ise kadın örgütlerinin bu parasal kaynaklara ulaşmak için örgüt yapılarını, hedeflerini, stratejilerini ve politikalarını değiştirmek zorunda kalmalarıdır. Feminist örgütlenmeler ideolojik açıdan siyasal özerklik ve gönüllü katılıma dayalı olan politik bir duruş yerine uzmanlık, iş bölümü ve salt sorun çözmeye yönelik yeni bir tür kadın örgütlenme modeli yaratılmıştır (ss. 100-101). *Proje feminizmi* kavramı, kadın hareketinin atardamarı olan feminist teoride hareketin politik perspektifinin zayıflatılması noktasında eleştirilerin merkezinde yer almıştır.

Projecilik kavramı feminizmle özdeşleştiğinde; politik söz, bürokrasinin karşısındaki duruşunu yitirmektedir. Elbette ki, somut projelerin hayata geçirilmesi kadınların hayatlarında olumlu gelişmeler yaratmakla birlikte uzun vadede “*yatay ilişkilere dayanan*” kadın dayanışmasını ayakta tutabilecek bir etkiye sahip değildir. Bu bağlamda, bürokratik yapı ve örgüt hiyerarşisi kadın dayanışmasını zayıflatmaktadır. Diğer bir sorun ise devletin yapmakla sorumlu olduğu birçok görev bizzat kadın örgütleri ve sivil toplum örgütleri tarafından üstlenilmektedir. Günümüzde projeler için gerekli ulusal ve uluslararası kaynak havuzu da oldukça daralmış durumdadır. Feminist literatürde “*government organized non-governmental organization*” (GONGO) olarak tanımlanan bu sivil toplum örgütleri ise bu kaynakları kullanarak kadın mücadelesinin kazanımlarına yönelik saldırılar içeren söylem ve projeler üretmektedirler. Öte yandan, feminist bilincin oluşmasında hareketin önemli bir kazanımı olan, üniversitelerin bünyesinde kurulan *Kadın Araştırmaları Merkezleri* de birçok açıdan feminist politikadan uzaklaşmıştır. Bu

bağlamda günümüzde “*sermayeden, devletten, erkeklerden bağımsız*” bir feminist politikanın gerekliliği hiç olmadığı kadar önem arz etmektedir (Özkan-Kerestecioğlu, 2018, ss. 58-59).

Türkiye milli, etnik, dini, sınıfsal ve cinsiyet aidiyetlerinin karmaşık yapılarının ön planda olmasına rağmen, bu karmaşaya indirgemeci yaklaşan tutumların sergilendiği, husumetin öne çıktığı, sınırları sert bir kimlik siyasetinin hâkim olduğu bir ülke olarak tanımlanabilir. Türkiye’de kadın hareketlerinin çeşitliği ve parçalı yapısı ise politik bir olgu olarak ön plana çıkmaktadır. Ülkenin genel siyasi kutuplaşmasına paralel olarak siyasi, dinsel ve etnik açıdan yaşanan çatışmaların feminist hareketi de etkilediği görülmektedir (Özkazanç, 2018, ss. 26-29). Sancar (2006) “*Türkiye’de Kadınların Hak Mücadelesini Belirleyen Bağlamlar*” adlı makalesinde, kadın hakları hareketi içinde *İslamcı kadın hareketi*, *Kürt kadın hareketi* ve kendilerini *Cumhuriyetçi/Kemalist* olarak tanımlayan kadın hareketi örgütlenmelerinin siyasi gündemlerinin birbirlerinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada İslamcı kadın örgütlerinin öncelikleri arasında başörtüsü, inanç ve ibadet özgürlüğü yer almaktadır. Kürt kadın hareketinin önceliği ise anadilde eğitim, işkence ve gözaltındaki insan hakları ihlalleridir. Çoğu zaman Kemalist olarak tanımlanan *milletçi/devletçi* kadın örgütlerinin öncelikli meselesi, kadın hakları savunusu adı altında şeriat propagandası yapılmasına karşı, laikliği savunmak ve kız çocuklarının okutulmasına yönelik hedefler belirlemektir.

Feminist hareket içerisindeki farklılaşma teması, önceleri sadece ideolojik anlamdaki farklılaşmalardan kaynaklanırken, sonrasında kimliğe dayalı kültürel farklılaşmalar öne çıkmıştır. Türkiye’de 90’lar ve 2000’li yıllar arasında siyasi anlamda “*laik-dindar*” ve “*Türk-Kürt*” çatışması bağlamında bir süreç yaşanmıştır. Dönemsel açıdan yürütülen bu tartışmalar ve ABD’de “*siyah feminist*” hareketin varlık göstermesiyle birlikte, kadınlar arasındaki farklılıklar meselesi çözülmeden etkin bir kadın dayanışması ortaya koymanın mümkün olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, feminist mücadele içinde de feminist kuramın heteroseksist yaklaşımına dair *queer kuram* tarafından ileri sürülen eleştiriler dikkate alınmış ve tartışılmıştır. Kadın ve erkek karşıtlığı üzerinden yapılan tartışmaların cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanan ayrımcılığın ortadan kaldırılmasında yetersiz olduğu sorgulanmıştır. Feminist hareket farklılıklar temasını özcü bir noktadan değil, çoğulcu bir yaklaşımdan hareketle ilişkisel bir bağlantı olarak kurmayı başarmıştır. Çünkü feminist hareket, kadınların deneyimlerinin aynı olmadığını ve farklılıklara rağmen bir arada durmanın önemini sorgulayabilme gücüne sahiptir (Özkan-Kerestecioğlu, 2018, ss. 59-

60). Dünyada *üçüncü dalga feminizm* hareketi içinde temel tartışma noktalarından biri olan *kesişimsellik* kavramı, bu hareketler arasındaki farklılıkların giderilmesine yönelik kapsayıcı bir çözüm yolu olarak ön plana çıkmaktadır.

Kesişimsellik kavramı ilk kez Amerikalı hukukçu ve eleştirel ırk teorisyeni, Kimberle Crenshaw tarafından yayımlanan “*Demarginalizing the Intersection of Race and Sex*” adlı makalesinde kullanılmıştır. Crenshaw (1989) Amerikan adalet sistemindeki yargı kararlarını incelediği bu çalışmasında, siyah kadınların uğradığı ayrımcılığın ve yaşadıkları özgül deneyimlerin mahkeme tarafından tanınmadığını ileri sürmektedir. O’na göre, siyah kadınlar hem siyahi hem de kadın oldukları için beyaz kadınlardan ve hatta siyah erkeklerden farklı olarak çoklu bir ezilme biçimine maruz kalmaktadırlar. Siyah kadınların yaşadıkları özgül deneyimlerin, çoğu zaman feminist teoride ve ırkçılık karşıtı hareketlerde göz ardı edildiğini ortaya koymaktadır. Çünkü, *kesişimsel* deneyim ırkçılık ve cinsiyetçiliğin toplamından çok daha fazlasıdır. Dolayısıyla, siyah kadınların yaşadığı ayrımcılığı anlayabilmek için ırk ve cinsiyet kavramlarının birbirleriyle etkileşim içinde olduklarının ortaya konması gerektiğini savunmaktadır (ss. 140-149). Eleştirel bir teori olarak *kesişimsellik* yaklaşımı, günümüzde farklı ezilme deneyimleri yaşayan kadınlar ile dayanışmada, kapsayıcı bir feminist mücadelenin geliştirilmesinde belirleyici olduğu söylenebilir. Cinsiyet, cinsel yönelim, ırk, sınıf, yaş, sosyo ekonomik durum, fiziksel veya zihinsel farklılıklar, din veya etnik kökene dayalı her türlü ayrımcılığın birbiriyle nasıl etkileşime geçtiğini ve kadınların deneyimlerini nasıl şekillendirdiğini kavramak açısından önem teşkil etmektedir.

2001 yılında “*farklılıklarımızla birarada*” sloganıyla kadınlar arasındaki farklılıkların ayrışmaya değil, dayanışmaya yol açması için bu konuda çözüm yolları geliştirilmesini amaçlayan *Amargi* kurulmuştur. Feminist hareketin “*milliyetçilikle, militarizmle, kapitalizmle, heterokseksizmle mücadele etmesi gerektiği fikrinden hareketle dindar kadınlar, Kürt kadınlar, lezbiyen kadınlar gibi pek çok farklı siyasal duruşa ve kimliklere sahip kadınlara kapılarını*” açmıştır. *Amargi*’de gerçekleştirilen atölyeler sayesinde bir araya gelen kadınlar arasında tartışmalar yürütülmüş ve birbirlerini anlamalarına olanak sağlanmıştır (Özkan-Kerestecioğlu, 2018, s. 61). 19 Ağustos 2002 tarihinde kadınların siyasete katılımının önünü açmak ve bu anlamda hayata geçirilecek yeni yöntemler geliştirilmesinin sadece meclis odaklı yapılmasının yetersizliğine vurgu yapan kadınlar aracılığıyla *Kadın Koalisyonu* kurulmuştur. Koalisyonun temel amacı, kadınların eşit siyasal temsilleri için yerel siyasete feminist bir müdahalenin araçlarını

oluşturmak ve daha fazla kadının belediye başkanı ve meclis üyesi olarak seçilmesi hedeflerinin ötesine geçmek olarak tanımlanmıştır (Bora, 2023).

8 Mart 2003 tarihinde İstanbul'da yaklaşık 50 feminist kadın tarafından Irak'ta ABD işgaliyle başlayan savaşa karşı Taksim Tramvay durağından başlayan ve Mis Sokak girişine kadar yapılan yürüyüş, sonraki yıllarda on binlerce kadının katıldığı *Feminist Gece Yürüyüşü* adını almıştır. Aynı yıl LGBTİ+ hareketi de ilk *Onur Yürüyüşü*'nü yaklaşık 50 kişinin katılımıyla Taksim'de düzenlemiştir. Günümüzde ise *Feminist Gece Yürüyüşü* son yirmi yılda feminist mücadelenin patriyarkaya, ataerkil aile kurumuna ve erkek şiddetine karşı yürüttüğü etkin politik gündemler ile elli binden fazla kadının katılım gösterdiği bir yürüyüşe dönüşmüştür (Osmanağaoğlu, 2022). 2000'li yılların ortalarından itibaren LGBTİ+ hareketi'nin ön plana çıkması ve feminist hareket içerisinde *queer* kuramdan hareketle, heteroseksizm, transfobi ve homofobi gibi tartışmaların yürütülmesi ile bir dönüşüm yaşanmıştır (Saygılıgil, 2020, s. 18). 2004 yılında LGBTİ+ hareketi'nin ilk oluşumu olan *Kaos GL* dernek olarak tüzel kişilik kazanmıştır. Ankara Valiliği, Medeni Kanun'da yer alan "*Hukuka ve ahlaka aykırı dernek kurulamaz*" hükmüne dayanarak, Derneğin kapatılması için Cumhuriyet Savcılığı'na başvuru yapmıştır. Savcılık ise derneğe kapatma davası açılmasına yer olmadığına karar vermiştir. 2006 yılında ise *Gökkuşaklı* LGBTİ+ Derneği ve yine aynı yıl Ankara'da LGBTİ+ Hareketi'nin örgütlendiği, trans bireylerin ağırlıklı olduğu *Pembe Hayat Derneği* kurulmuştur. Hukuki açıdan, bu kurulan derneklerde öncekilerle aynı süreci yaşamıştır. İstanbul'da dernekleşen *Lambda-İstanbul* hakkında ise İstanbul Valiliği tarafından Savcılığa yapılan başvuru sonucunda kapatma davası açılmıştır (Alkan ve Çakır, 2017, ss. 262-263).

2006 yılında *Amargi Dergisi*'nin davetiyle bir araya toplanan kadınlar tarafından ilk olarak 2008 yılında *Sosyalist Feminist Kolektif* kurulmuştur. 2019 yılında ise *Barış için Kadın Girişimi*'nin kurulmasıyla birlikte, kadınlar arasındaki ortak ittifak alanları güçlenmiştir. Feminist mücadele ve sendikal hareketlerin bir araya gelmesini sağlayan önemli adımlardan biri ise *Petrol-İş Sendikası* tarafından 2003 yılında çıkarılmaya başlanan *Petrol-İş Kadın Dergisi* olmuştur. Bunun dışında 2006 yılında *Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi* (KEİG), 2010 yılında ise *Göçmen Kadınlarla Dayanışma Ağı* kurulmuştur. Feminist hareket içinde *kadın emeği* üzerinden yürütülen dayanışmanın ön plana çıkmasının başlangıcını ise *Novamed Grevi* oluşturmaktadır (Saygılıgil, 2020, s. 17). Antalya Serbest Bölgesi Novamed işyerinde 81 kadın işçinin katılımıyla 26 Eylül

2016 ve 18 Aralık 2007 tarihleri arasında *Novamed Grevi* gerçekleştirilmiştir. *Petrol-İş Sendikası* desteğiyle yürütülen bu grevin Türkiye tarihinde en önemli özelliği ise kadınlar tarafından hayata geçirilen bir grev olarak ön plana çıkmasıdır. *Novamed Grevi* hem Türkiye’de hem de dünyada kadın örgütleri tarafından sahiplenilmiştir. Bu süreçte *Novamed Greviyle Dayanışma Kadın Platformu* tarafından birçok şehirde dayanışma eylemleri gerçekleştirilmiştir (Saygılıgil, 2011, ss. 4-5).

8 Mart 2007’den itibaren İstanbul’da erkek egemenliğinin yarattığı tahakkümü bir politik mesele olarak ön plana çıkartan ve kadınları bu tahakküm karşısında kolektif bir politik özne olarak inşa etmeyi hedefleyen eylemler düzenlenmiştir. Bu doğrultuda 2005 yılında kurulan “feminist@yahoo.groups.com” mail grubunu kullanan bir grup feminist tarafından, 3 Mart 2007 tarihinde mail grubunda yapılan tartışmalar üzerinden bir feminist buluşma örgütlenmiştir. İlk eylem olarak *Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası*’nın 20. yılına özel bir şenlik düzenlenmiştir. Bu şenliği, 2007 genel seçimlerinde milletvekili adayı olan vesikalı kadınlar için düzenlenen destek kampanyası, *Novamed Grevi* ile Dayanışma Kampanyası, 20 yıl sonra yeniden düzenlenen *Mor İğne Kampanyası* ve (SSGSS*) yasasına karşı yürütülen kampanyalar izlemiştir (Karakuş, 2023). 1990’larda Türkiye’de feminist hareketin kurumsallaşma sürecinin etkisi ile sokak eylemlerinin azaldığı ve 2000’li yıllarda ise feminist hareketin yeniden sokak eylemlerine ağırlık verdiği söylenebilir.

Kadınlara yönelik şiddeti durdurmak adına 2008’de *Biz Erkek Değiliz İnsiyatifi* (BEDİ) kurulmuştur. Bu grubun anti-otoriter üyeleri, hâkim erkeklik biçimlerine, cinsiyetçilik üzerinden dayatılan cins kimliklerine ve homofobiye karşı direniş eylemleri gerçekleştirmiştir. Türkiye’de barış eylemcisi Pippa Bacca’nın tecavüz edilerek öldürülmesinin ardından, *Biz Erkek Değiliz İnsiyatifi* (BEDİ) hegemonik erkekliği sorgulayan bir aktivist grup olarak “*tecavüz etmek erkeklikse biz erkek değiliz*” sloganıyla ortaya çıkmıştır. 2009 yılında ise *Cinsel Şiddete Karşı Kadın Platformu* kurulmuştur. Aynı yıl *Sosyalist Feminist Kolektif*’in süreli yayını olarak *Feminist Politika* dergisi, çıkarılmaya başlamıştır (Alkan ve Çakır, 2017, ss. 255-264). Bu tarihlerde Türkiye’de

* 2008 yılında “*Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Yasa Tasarısı*’nın yeniden TBMM gündemine gelmesiyle, kadın-erkek arasındaki eşitsizliği derinleştirilmesi dolayısıyla, “*Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortasına esastan itirazımız var*” kampanyası başlatıldı. *Sosyal Haklar için Kadın Platformu kuruldu*” (Alkan ve Çakır, 2017, s. 164).

artan kadın cinayetlerine karşı düzenlenen kampanyalar ve sokak eylemleri ağırlık kazanmıştır.

2000’li yıllar Türkiye’de “*feminizmin öznesi kimdir?*” tartışmalarının ağırlık kazandığı bir dönem olarak şekillenmiştir. 1990’larda dünyada *queer* teorisinin de yükselişe geçmesiyle birlikte, feminist kuramda evrensel bir kadın kategorisinin farklı kadınlık deneyimlerini görünmez kıldığı eleştirileri ön plana çıkmıştır. Buradan hareketle Türkiye’de ilk kez 2011 yılında Amargi tarafından düzenlenen söyleşide “*Feminizmin Öznesi Kimdir?*” tartışması gerçekleştirilmiştir. Bu tartışmalarda Ahıska’ya (2011) göre, feminizmin öznesi, politik açıdan feministleşmiş kadınlardır. Fakat ‘kadınlık’ tek bir kategoriye gönderme yapmaz. Dolayısıyla, “*biyolojik olarak değil toplumsal olarak kadın olduğunu iddia edenler, kadınlığı başka türlü icra edenler de feminizmin öznesi olabilir*” (ss. 299-300). Bora’ya (2021) göre ise, “*feminizmin öznesi kadınlar değil, feministlerdir*” Dolayısıyla, bir kadının feminist olması onu politik özne yapar (s. 68). Buradan yola çıkarak, 2000’li yıllarda ‘kadın’ kategorisinin çoklu cinsiyet beyanlarını da içerecek şekilde genişletildiği ve daha kapsayıcı bir kesişimsel politikadan hareketle tartışıldığı söylenebilir.

Türkiye’de 2000’li yıllar erkek şiddeti nedeniyle en ciddi kayıpların verildiği bir dönemdir. 2010 yılında *İstanbul Feminist Kolektif* (İFK) tarafından “*Kadın cinayetlerine karşı isyandayız*” kampanyası düzenlenmeye başlamıştır. Kadın cinayetlerinde fail erkeklere uygulanan *haksız tahrik* indirimine yönelik kampanyalar ön plana çıkmıştır. 2000’li yılların ikinci yarısından itibaren feminist mücadelenin en önemli kazanımlarından biri olan “*Kadının Beyanı Esastır*” ilkesi yaygınlaşmıştır. 2012 yılında 6284 sayılı “*Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair**” Kanun yürürlüğe girmiştir. Fakat dönem itibarıyla hükümetin ailenin korunmasına dair politikaları nedeni ile yasanın yürürlükten kaldırılmasına yönelik girişimler başlatılmıştır.

* Türkiye’de 2011 yılında “*Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi*” ilk olarak İstanbul’da imzaya açılmış ve 2014 yılında yürürlüğe girmiştir. Türkiye’nin ilk imzacısı olduğu *İstanbul Sözleşmesi* uluslararası alanda kadına yönelik her türlü şiddetle mücadelede ilk bağlayıcı belge olarak ön plana çıkmaktadır. 20 Mart 2021 tarihinde ise Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile *İstanbul Sözleşmesi*’nin tek taraflı olarak feshedildiği duyurulmuştur. Bu karar, 23 Mart 2021 tarihinde *Avrupa Konseyi*’ne bildirilmiştir. Cumhurbaşkanlığına bağlı İletişim Bakanlığı tarafından yapılan açıklamada Fesih kararının nedeni ise “*Sözleşme’nin eşcinselliği meşrulaştırıyor olması*” olduğu iddia edilmiştir. Kararın açıklanmasından sonra Türkiye’de kadınlar ve LGBTİ+ bireyler, *İstanbul Sözleşmesi*’ni savunmaya yönelik eylemler gerçekleştirmeye başlamışlardır (Bianet, 2021).

Kadın Bakanlığı, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’na dönüştürülmüştür. Bu dönemde, kürtaj yasağı, boşanmanın zorlaştırılması, nafaka hakkının sınırlandırılması, annelik ve bakım emeği üzerine yürütülen tartışmalar ağırlık kazanmıştır. 2014 yılında “*Cinayetlere Karşı Acil Eylem Grubu*” kurulmuştur. *Sosyalist Feminist Kolektif* “*Erkeklerden alacaklıyız*” ve “*Aile dışında hayat var*” kampanyasını başlatmıştır. 2015’de ise “*Kadınlar hayatlarına sahip çıkıyor*” kampanyası ile hayatta kalmak için öldürmek zorunda kalan kadınların mücadele biçimlerini görünür kılmak amacıyla eylemler düzenlenmiştir (Saygılıgil, 2020, s.18). Feminist hareket bu dönemde artan kadın cinayetlerine karşı, yargısı devam eden davaların takibini yaparak farklı feminist örgütlenmeleri bir araya getiren ortak kampanyalar ve eylemler düzenlemiştir. Özellikle yargıdaki eril tahakkümü ve erkeklere uygulanan iyi hal indirimini sürekli gündemde tutarak kamuoyunun gündemine taşımayı başarmıştır.

90’lı yılların sonlarından itibaren gelişen yeni medya teknolojileri ve internetin yaygınlaşmasıyla birlikte, kadın hareketi içinde de bir dönüşüm yaratan *dijital aktivizm* kavramı ön plana çıkmıştır. *Dijital aktivizm* kavramı, politik bir dönüşüm yaratmak ve direnç oluşturmak amacıyla dijital araçların kullanılması olarak tanımlanmaktadır. Türkiye’de 2000’li yıllarla birlikte feminist hareket açısından *dijital aktivizm* kavramı “*sokağın sesini sanal uzama, sanal uzamı ise sokağa taşıyan*” eylemlerde etkisini göstermiştir. Bu eylemler, 2014 yılında (İFK) üyeleri tarafından hayata geçirilen “*Bacaklarını Topla Yerimi İşgal Etme*” ve “*Cinayetlere Karşı Acil Eylem Grubu*” tarafından başlatılan #*KadınKatliamıVar* hashtag kampanyalarıdır. Diğer önemli bir örnek ise, 2015 yılında öldürülen Özgecan Aslan’ın ardından sosyal medyada başlatılan #*sendeanlat* hashtag kampanyasıdır. Fakat 2016 yılında öldürülen seks işçisi Trans kadın Hande Kader’in Aslan’la aynı işkencelere maruz bırakılmış olmasına rağmen katledilmesinin kamuoyunda aynı ölçüde bir infial yaratmadığı görülmüştür (Candemir, 2020, ss. 158-167). Bu noktada, tıpkı reelde olduğu gibi sanal uzamda da kolektif bir dayanışma yaratabilmek için öncelikle ataerkil toplumsal normlara karşı ortak bir mücadele yürütülmesi ve toplumda bu anlamda bir zihinsel dönüşümün yaşanması gerektiği gerçeği ağırlık kazanmaktadır.

2000’li yıllarda feminist hareketin iletişim ve örgütlenme faaliyetlerinde çevrimiçi alanların ön plana çıktığı görülmektedir. Saygılıgil’e (2020) göre, bu dönemde farklı feminist hareketlerin gündemlerini yansıtan web siteleri, bloglar ve mail grupları ön plana çıkmıştır. 2010 yılından itibaren ise feminizme dair çeviri ve telif kitapların sayıları

artmıştır. Bu süreçte *Ayizi Kitap* ve *Güldünya Yayınları* gibi önemli kadın yayınevleri kurulmuştur. Akademik yayıncılık alanında yer alan *fe dergi*, kadınların tarihine yönelik yapılmış çalışmalara ulaşılmasını sağlayan web sitesi arşivleri kadın araştırmalarına kaynaklık etmiştir. 2000’li yıllar üniversitelerde feminist perspektiften hareketle kadın emeği, şiddet, kimlik, etnisite, erkeklik, beden, militarizm, medya ve milliyetçilik gibi alanların yanı sıra *querr teori* üzerine çalışmaların ağırlık kazanmaya başladığı bir dönem olarak ön plana çıkmıştır (s. 19). Özkan-Kerestecioğlu’na (2018) göre, Türkiye’de 2007 ve 2017 yılları arasında siyasal iktidarın emek ve beden politikalarıyla yeni bir cinsiyet rejimi kurma çabasına karşı feminist hareketin kamu otoriteleriyle ilişkileri *uzlaşma-pazarlık* sürecinden çatışma sürecine girmiştir (s. 57).

2000’li yıllarda Türkiye’de feminist hareket içindeki farklılıklar arasında ortak keşişim alanları yaratıldığı görülmektedir. 2008 yılında üniversitelerde başörtüsü tartışması yeniden gündeme geldiğinde, kamuoyu ile paylaşılan dört bildiriden biri olan “*Hem Özgürlük Hem Laiklik ve Biz Henüz Özgür Olmadık*” adlı bildiri feminist kadınlar ile Müslüman kesimden kadınlar arasındaki yakınlaşmayı ortaya koymaktadır. 2013 yılında ise 57 başörtüsüz kadın “*Haksızlığa son: Erteleme değil, çözüm istiyoruz*” diyerek bir imza kampanyası başlatmıştır. Bu kampanyaya destek veren imzacılar arasında Kürt kadın hareketinden gelen önemli isimlerde yer almıştır. Türkiye’de 2010 ve 2015 yılları arasında ise Kürt kadın hareketi ve feminist hareket arasındaki etkileşim özellikle *barış süreci* sırasında güçlenmiştir. 2013 yılında Gezi ile başlayan ve 2015 Haziran seçimleri ile sonuçlanan süreçte ise, ilk kez bu sert kimlik siyasetinin aşıldığı görülmüştür. Bu kısa süren dönemde feminist hareket, LGBTİ+ hareketi ve farklı toplumsal kesimler arasında köprüler kurulmuştur* (Özkazanç, 2018, ss. 26-31).

Türkiye’de 1990’ların sonlarından itibaren kadınlara yönelik şiddetin önlenmesi ile ilgili kamu politikalarının hayata geçirilmesi için baskı grubu oluşturulmasında, farklı kadın örgütlenmelerinin ortak gündem yaratma ve ortak eylem gerçekleştirme stratejisinin belirleyici bir rolü olmuştur. Bu anlamda kesişimsel olarak en geniş koalisyonların ise *8 Mart Dünya Kadınlar Günü*, *8 Mart Feminist Gce Yürüyüşü*, *25*

* 2013 yılında Gezi’den sonra düzenlenen *21. İstanbul Onur Yürüyüşü*’ne yüz bin kişinin katılması ise Gezi’de ortaya çıkan kesişimsel alanın ne derece güçlendiğinin bir göstergesidir. Feministlerin 7 Haziran seçimleri öncesi HDP’ye verdikleri destek sonrası, HDP listelerinden meclise giren 32 kadın milletvekili ve diğer partilerde dahil toplamda 98 kadının meclise girmesi ile Cumhuriyet tarihinde kadın temsili açısından bir ilk yaşanmıştır (Özkazanç, 2018, ss. 27-28).

Kasım Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Günü kapsamında gerçekleştirilen dayanışma eylemleri sırasında ortaya çıktığı görülmektedir. 2000’li yıllar Türkiye’de hem feminist hareketin kesişimselliği tartışmalarının yoğunluk kazandığı, hem de LGBTİ+ hareketi’nin örgütlenmesi ve hak mücadelelerinin kamusal alanda daha görünür olduğu bir dönem olarak şekillenmiştir. Özellikle Gezi’den sonra feminist hareket, LGBTİ+ hareketi ve sol muhalif, sosyal demokrat ve sosyalist çevreler arasındaki kesişim alanları ve koalisyonların artmış olduğu görülmektedir. Günümüzde hala uluslararası alanda kadına yönelik aile içi şiddetle mücadelede ilk bağlayıcı belge olma özelliğini taşıyan *İstanbul Sözleşmesi*’nin feshedilmesine karşı ortak bir kadın mücadelesi yürütülmektedir.



3. BÖLÜM: 8 MART FEMİNİST GECE YÜRÜYÜŞÜ BAĞLAMINDA KADINLARIN KAMUSAL ALAN VE KENT HAKKININ POLİTİK ANALİZİ

3.1. Araştırmanın Metodolojisi ve Yöntem

Çalışma, metodolojik olarak *Feminist Teori* ve *Neo-Marksist Kent Teorisi* içerisinde yer almaktadır. Dünyada 1960'ların sonunda ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin etkisiyle Lefebvre'in 1968'de genel bir tanım çerçevesinde ortaya koyduğu *kent hakkı* kavramı, 1980'li yıllarda mekân ve toplumsal cinsiyet arasındaki etkileşimi sorgulayan feminist kent çalışmaları açısından önemli bir eleştiri noktası olmuştur. Çalışmada, kadınların kent hakkı kavramı üzerinden mekânın eril tahakkümü feminist eleştirel bir perspektiften hareketle ortaya konulmuştur. Buradan hareketle, cinsiyetleştirilmiş kentsel mekânın, patriyarkal kapitalizmin güç ve iktidar ilişkilerini yansıtan yapısı tartışılmıştır. Yabancı literatürde örneklerine sıklıkla rastlanan toplumsal cinsiyet temelli mekân okumaları gündelik hayatta cinsiyete dayalı eşitsizlikleri mekânsal pratiklerin üretim süreçlerini de göz önüne alarak değerlendirmektedir. Çağdaş toplumların sosyo-kültürel alanını betimleyen *Kültürel Çalışmalar* alanı disiplinlerarası yaklaşımı ile farklı sosyal olguların birlikte ele alınmasına olanak tanımaktadır. Çalışmada bu iki alan birleştirilerek kadınların sesinden kendi deneyimlerini aktarabilecekleri nitel bir araştırma deseni kullanılmıştır.

Sosyal bilimlerde kullanılan üç temel yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımlar *pozitivist*, *yorumlayıcı* ve *eleştirel* yaklaşımlar olarak tanımlanmaktadır. Bu üç temel yaklaşım, sosyal dünyayı açıklamak için farklı teoriler, kavramlar ve yöntemler kullanmaktadır. *Pozitivist yaklaşım* sosyal olguları, *yorumsamacı yaklaşım*, anlam ve deneyime dayanan sosyal yapının inşasını, *eleştirel yaklaşım* ise sosyal olanın özünü dolayısıyla bağlamı esas almaktadır (Kümbetoğlu, 2008, s. 39). Pozitivizm, 19. yüzyılda sosyoloji biliminin kurucu ismi Auguste Comte'in düşünce ekolünden doğmuştur. Birçok toplumsal kuramla ilişkili olan pozitivizm, doğa bilimlerini esas almaktadır. Pozitivist araştırmalarda nicel veriler tercih edilmekle birlikte ağırlıklı olarak deney, tarama ve istatistikler kullanılmaktadır. Tümdengelim ilkesine bağlı nicel araştırmalar kesin, katı ve nesnel ölçümlere dayanan sayılarla hipotezleri test etmek üzerine temellendirilmiştir (Neuman, 2014, s. 120-121). Pozitivist araştırmalar günümüzde hala yaygın olarak kullanılmakla birlikte insan davranışlarını sayılara indirgediği gerekçesiyle eleştirilmektedir.

20. yüzyılın başlarında sosyal bilimlerde yaşanan yeni gelişmeler ve pozitivist yönelim eleştirilerin ön plana çıkmasıyla birlikte, pozitivist ötesi yorumlamacı yaklaşımın doğmasına neden olmuştur. Yıldırım ve Şimşek'e (2011) göre, pozitivist ötesi ve akılcılık ötesi yaklaşımlar, pozitivistin egemen bakış açısından hareketle oluşturulan tek doğruya dayalı bilgi anlayışını reddederler. Özne merkezli ve çoğulcu bir anlayışı esas alan bu yaklaşım, bilginin ve doğrunun sosyal olarak kurgulandığını, insanların anlamların yaratılması sürecinde etkin bir rol oynadıklarını ileri sürmektedir (ss. 28-29). Neuman'a (2014) göre, eleştirel yaklaşım toplumsal gerçekliğin farklı katmanları olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre sosyal bilimin amacı, insanları özgürleştirecek olan saklı bilgiyi açığa çıkarmaktır. İnsan eylemliliğine dair sınırlı özerklik tavrı benimsenmektedir. Bilimsel bilginin ise mükemmel olmasa dahi yanlış bilince karşı koyabileceği varsayılmaktadır. Açıklayıcı eleştiriler için akıl yürütme metodu kullanılmaktadır. Bu açıklamalar insanların eylemleriyle teyit edilmekte ve bilginin dönüştürücü gücü düşünsel-diyalektik bir yaklaşımdan hareketle ele alınmaktadır (ss. 154). Hem pozitivist hem de pozitivist ötesi yaklaşımlara karşı ortaya çıkan eleştirel yaklaşım, diğer sosyal bilim yaklaşımlarını yansız ve sorgulamaktan uzak oldukları gerekçesiyle eleştirmektedir.

Pozitivist yaklaşımı temel alan araştırmalarda niceliksel araştırma yöntemleri tercih edilmektedir. Yorumlayıcı yaklaşım ve eleştirel yaklaşımı temel alan araştırmalarda ise niteliksel araştırma yöntemleri kullanılmaktadır. Kümbetoğlu'na (2008) göre, niteliksel araştırma yöntemleri sosyal hayatın niteliğini anlamak için derinlemesine bir bakış açısını temel almaktadır. İncelemeyi belirli bir yerle sınırlandırarak bütün değişkenleri keşfetme ve baş edilebilir sınırlar koyma amacındadır. Araştırma kapsamında incelenecek olan sosyal ortama karşı araştırmanın sonunda araştırmacının daha bilgilenmiş olmasını hedeflemektedir. Niceliksel ve niteliksel araştırma yöntemleri arasındaki en önemli ayrım, gerçekliğin açıklanması ve yorumlanması sırasında ortaya çıkmaktadır. Niteliksel araştırmalarda, araştırmacının seçtiği konu ve toplumsal duruşu, ürettiği bilginin kimin için olduğunu yansıtması, aynı zamanda araştırmacının kendisi için de bir temsil niteliği taşımaktadır (ss. 23-24). Niteliksel araştırmalarda sosyal bilginin, katılımcıların kendi beyanları ve deneyimlerinden yola çıkarak aktarmalarını sağlayan veri oluşturma teknikleri kullanılmaktadır.

1980'lerden itibaren feminist ve postmodern araştırmaların görünür olmasıyla birlikte, sosyal bilimler alanında bir dönüşüm yaşanmıştır. Bilimin pozitivist eril bakış

açısına karşı eleştirel bir tavır geliştiren feminist araştırmacılar, geleneksel sosyal bilim araştırmalarında yaygın olarak kullanılan bu yaklaşımlara karşı alternatif bir bakış açısı geliştirmişlerdir. 1980’li yıllardan beri sosyal bilimler ve doğa bilimlerinde akademik çalışmalarda Sandra Harding’in (1996) “*Feminist yöntem diye bir şey var mı?**” adlı çalışması üzerinden yürütülen bir feminist metodoloji tartışması söz konusudur. Harding bu çalışmada, sınırları tanımlanmış bir feminist araştırma yöntemi olmadığını altını çizmektedir. O’na göre, feminist araştırmalarda yöntem, yöntem bilim ve bilgi kuramı arasında sıkı bir bağ vardır. Bir araştırmayı feminist kılan ise veri toplama teknikleri, araştırmada kullanılan kuram ve çözümleme, bir de kimin bilen olduğunun saptanması ile mümkündür. Dolayısıyla, feminist araştırmaların bilgi kaynağı olarak kadın deneyimleri üzerinden aktarılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan, feminist araştırmalar kaynağını herhangi bir kadın deneyiminden değil, politik mücadele hattında ortaya çıkan, kadınların kendilerini ve dünyayı anlamalarını sağlayan deneyimlerden yola çıkmaktadır (ss. 35-41). Phillips’in de (2012) belirttiği gibi, “*mutfaqlarda ve yatak odalarında olup bitenler politik değişim talep etmektedir*” (s. 115).

Marie Mies (1996) feminist bir araştırma yürüten araştırmacıların temel alması gereken ilkeleri şu şekilde ortaya koymaktadır: “*bilinçli taraflılık*”, “*aşağıdan bakış*”, “*aktif katılım*”, araştırmayı kadınların kurtuluş mücadelesinin bir parçası olarak kavramak ve var olan eşitsizliklerin değişmesini sağlamaktır. Araştırma süreci hem araştırmayı yapan, hem de araştırmaya katılanlar için bir “*bilinçlenme*” ve “*iç-sorgulama*” süreci olarak ele alınmalıdır. Araştırma kolektif kadın tarihinin gelişmesine olanak tanınmalıdır (ss. 52-56). Özetlemek gerekirse, feminist araştırmaların temel amacı; araştırmanın sorusu, varsayımları ve kuramlarını feminist bir perspektiften hareketle, araştırmacının kendi deneyimlerini de içerecek bir şekilde oluşturmaktır. Cinsiyet ve iktidar ilişkilerinin toplumsal yaşamdaki karşılığını inceledikleri insanların deneyimleri üzerinden aktarmayı hedeflemektedir. Akademik eril bakış açısına karşı, araştırmayı

* Feminist araştırmacıların temel eleştiri noktalarından biri olan pozitivist epistemolojiye dair çalışmalarda yöntem ve kuram arasında bir mesafe söz konusudur. Yapısalcılık sonrası akademik çalışmalar ise aradaki bu mesafeyi azaltmaya çalışmışlardır. Bu durumda, araştırmanın öznesinin kuramla birlikte ele alınması ve yöntemin sadece bir veri toplama aracı olmaktan çıkartılarak bilimsel çalışmanın her aşamasını yeniden kurma gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle, araştırmalarda kuram ve yöntem birlikteliğine feminist duruş tahayyülü de eklenmiştir. Epistemoloji sorunu ise her zaman feminizmin en esaslı meselesi olmuştur. Dolayısıyla, feminist yöntem denilen şeyin aslında “*iyi bilim yapma*” pratiği olduğu gün yüzüne çıkmaktadır (Sirman, 2020, ss. 10-11).

kişisel ve toplumsal anlamda bir değişim yaratmak adına eyleme dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, feminist araştırmacılar sosyal bilimler alanında eleştirel bir yaklaşımdan hareketle, nitel araştırma yöntemlerini ve saha deneyimine dayanan örnek olay çalışmalarını esas almaktadır.

Bu çalışmada nitel araştırmalarda yaygın olarak kullanılan *derinlemesine görüşme yöntemi* kullanılmaktadır. Kümbetoğlu'na (2008) göre, bir veri toplama tekniği olarak *derinlemesine görüşme* açık uçlu soruların sorulması, dinlenmesi, cevapların kaydedilmesi ve konuyla ilişkili olan ek sorularla araştırma konusunun kapsamlı bir şekilde incelenmesini mümkün kılmaktadır. Antropolojinin veri toplama tekniklerinden biri olan *derinlemesine görüşme tekniği*, araştırmacı ve görüşmeci arasında konuşma ve bağ kurma, karşılıklı bir öğrenme ve deneyim aktarımı üzerine temellendirilmiş bir araştırma yöntemidir (ss. 71-73). Çalışmada, nitel bir araştırma deseni üzerinden tanımlanan antropolojik bağlamda hazırlanmış *yarı-yapılandırılmış* sorularla yüz yüze *derinlemesine görüşmeler* gerçekleştirilmiştir.

Sosyal bilimlerde görüşme türleri araştırmanın amacı, detaylı bilgi toplanması, görüşmecilerin özellikleri ve görüşmecilere ayrılacak süreyle yakından ilintilidir. Görüşme türleri *yapılandırılmamış görüşme*, *yarı-yapılandırılmış görüşme* ve *yapılandırılmış görüşme* türleri olarak sınıflandırılmaktadır. *Yapılandırılmamış görüşme*, soruların önceden belirlenmediği ve araştırmacının katılımcı ile sohbet biçiminde gerçekleştirdiği bir görüşme türüdür. Görüşmelerin sohbet biçiminde gelişmesi yanıtların yazılmasını ve kaydedilmesini güçleştirmektedir. Dolayısıyla, her katılımcıdan farklı bir veri elde edilmesine neden olmaktadır. *Yarı-yapılandırılmış görüşme* tekniğinde, araştırmanın konusuna yönelik olarak görüşme öncesi açık uçlu bir soru formu hazırlanarak katılımcılardan aynı türde veri toplanması için yapılan bir görüşme türüdür. Araştırmacı görüşme sırasında katılımcıya ayrıntılı bilgi toplamak için ek sorular yöneltebilir. Görüşme formunda yer alan soruların sıralaması katılımcıyla olan etkileşime göre değiştirilebilir. Yapılandırılmamış görüşmelere kıyasla toplanan verilerin düzenlenmesi ve çözümlenmesi daha sistematiktir. *Yapılandırılmış görüşmede* ise görüşme formunda soruların sıralanışı aynı biçim ve sırada sorulmaktadır. Diğer görüşme türlerine göre katılımcıya esneklik sağlamamakla birlikte verilerin çözümlenmesi ise daha kolaydır (Balaban-Salı, 2018, ss. 144-147).

Çalışmada görüşme sorularının ve formunun hazırlanmasında *yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği* kullanılmıştır. Kümbetoğlu'na (2008) göre, açık-uçlu sorular görüşülen katılımcının konuya dair görüşlerini kendi bakış açısından hareketle, kendi sözcükleri ile ifade edebilmesine olanak tanımaktadır. Takip soruları ise, katılımcıların sorulara verdikleri cevapların peşine düşmek, konuyu derinleştirmek ve elde edilen veriyi zenginleştirmek adına sorulan sorulardır. Görüşmeci katılımcının cevabını anlamadığı ve daha fazla bilgiye ihtiyaç duyduğu durumlarda olayın, olgunun ve sürecin daha iyi anlaşılması için bu soruları kullanılmaktadır. Takip sorularının genel görüşme formunda hazırlanan sorulardan farkı ise bu amaçla hazırlanan soruların genel görüşme formlarında nadiren yer almasıdır (ss. 89-91). Bu çalışma doğrultusunda, derinlemesine bilgi almak amacıyla hazırlanan takip soruları tezin *yarı-yapılandırılmış* soru formuna eklenmiştir.

Çalışmada, nitel araştırma desenlerinde yaygın olarak kullanılan bir veri toplama yöntemi olan *derinlemesine görüşme tekniği* ile katılımcılarla yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşme sorularının ve formunun hazırlanmasında araştırmacıya serbestlik tanıyan *yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği* kullanılmıştır. Bu doğrultuda, çalışmanın amacına, önemine ve kuramsal bölümlerine koşut oluşturan açık-uçlu sorular ile ek sorular hazırlanmıştır. Çalışmaya gönüllü olarak katılan katılımcılar ise çalışmanın örneklemi oluşturan *8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü* eylemine bazı yıllar aksamalar yaşanmakla birlikte, genellikle düzenli olarak katılım gösteren görüşmeciler arasından seçilmiştir.

Çalışmanın veri toplama aşamasında, eyleme katılan 10 kişiye ulaşılmış ve derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde 6'sı sosyo-demografik bilgiler temelinde hazırlanmış *yarı-yapılandırılmış* toplam 16 açık-uçlu soru ve ek sorularla birlikte görüşmecilere yöneltilmiştir. Çalışmanın amacına uygun olarak hazırlanan soru formu, tezin (EK-3) bölümünde ayrıntılı olarak sunulmaktadır. Çalışmanın kuramsal perspektifinden hareketle oluşturulan soruların gruplara göre dağılımında üç temel kategori ön plana çıkmaktadır. Soruların kategorilere göre dağılımına tezin (EK-4) bölümünde yer verilmiştir. Görüşmeler sırasında önceden hazırlanmış soruların bazen sırası değiştirilmiş ve takip soruları kullanılarak çalışmada elde edilen verilerin zenginleştirilmesi sağlanmıştır.

Katılımcılarla önceden belirlenen tarih, saat ve mekânlarda toplam 30 dakika ve 1 saat arasında değişen sürelerde derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. 10 Ekim

2023 ve 20 Kasım 2023 tarihleri arasında katılımcılarla gerçekleştirilen yüz yüze görüşmeler sırasında, katılımcılardan ses kaydı alınması için izin istenmiş ve onay vermeleri dâhilinde ses kayıt cihazı açılmıştır. Görüşmeler esnasında alınan ses kayıtları ve görüşmecilere dair gözlem notları verilerin analiz ve yorumlanması kısmında değerlendirmeye katılmıştır. Görüşmelere başlamadan önce bütün katılımcılara alınan ses kaydı ve gözlem notlarının sadece akademik çalışmanın yayın amacına uygun olarak kullanılacağına dair bilgilendirme yapılmıştır. Görüşmecilere çalışmanın verilerinin analizi sırasında gerçek isimlerinin değil, kod isimlerinin kullanılacağına dair güvence verilmiştir. Bununla birlikte, Üsküdar Üniversitesi* Etik Kurulu'na başvuru dosyasında deklare edildiği üzere, çalışmaya müdahil olan her katılımcıya gönüllü katılım formu imzalatılmış ve araştırmaya kendi istekleri ile katıldıkları teyit edilmiştir. Tezin savunulmasından sonra çalışmanın görüşmeye katılanlarla paylaşılacağı bilgisi verilmiştir. Bu amaçla çalışmaya ulaşmak isteyen katılımcılar için iletişim bilgileri alınmıştır. Son olarak, görüşmeler sırasında toplam 386 dakika 48 saniyelik ses kaydı deşifre edilerek tezin analiz bölümünde, çalışmanın kuramsal ve kavramsal çerçevesinden hareketle değerlendirilmiştir.

3.2. Araştırmanın Amacı

Çalışma, tarihsel bir süreklilik içerisinde sistematik olarak cinsiyetleştirilmiş kentsel kamusal mekânın, feminist hareket tarafından sadece hak ve özgürlük taleplerinin dile getirildiği bir eylem alanı olmaktan çok daha fazlası olduğunu ortaya koymak amacındadır. Bu doğrultuda çalışmada, patriyarkanın sokağını temellük eden kadınlar için eylem, aynı zamanda heteronormatif eril tahakküm altında ezilen, farklı kadınlık deneyimleri ile bir karşılaşma ve kolektif dayanışma oluşturma alanı olduğu varsayımından hareketle metodolojik ve yöntembilimsel olarak yapılandırılmıştır.

3.3. Araştırmanın Önemi

Günümüzde *Kültürel Kuram*'dan hareketle disiplinlerarası araştırmalar sosyal bilimler alanında öne çıkan bir akademik eğilimi nitelemektedir. Ülkemizde güncel akademik çalışmalar içerisinde artan bu eğilimi temel alan çalışmalar ele aldıkları sosyal

* Görüşmeler gerçekleştirilmeden önce Üsküdar Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurul Başkanlığı'na başvuru yapılarak çalışma için etik kurul onayı alınmıştır. Etik kurul onayına tezin EK-2 bölümünde yer verilmiştir.

fenomenlerin çok boyutlu yapısına uygun bir araştırma deseni içerisinde konuya yaklaşmakta ve geçmişten çok daha bütüncül açıklamalar getirmektedir.

Çalışmada, ataerkil toplumlarda kadınların eve ait olduğu yönündeki hâkim inanışlara ve kentlerin kadınlar için tehlikeli bir mekân olarak kurgulanmasına karşı, kentin kadınlar için sağladığı özgürleşme olanakları ön plana çıkartılmıştır. Güncel feminist kent çalışmalarında, kadınların kendilerine biçilen geleneksel rollerin dışına çıkarak, kolektif bir politik özne olarak hem kenti hem de kendilerini dönüştürme gücü göz ardı edilmektedir. Buradan hareketle, kadınların performatif sokak eylemleri temelinde kentte hak iddia etmeleri ve kendilerini özgürce ifade edebilecekleri bir alanı geçici süreliğine temellük etmeleri bu çalışmanın ayırt edici yönünü oluşturmaktadır.

Çalışmanın kuramsal perspektifinden hareketle amacı ve önemine uygun olarak temel bir araştırma sorusu belirlenmiştir. Bu soru temelinde hazırlanan 4 ayrı araştırma sorusu ise aşağıda şu şekilde listelenmiştir:

1. Feminizmin temel eleştiri noktalarından biri olan özel alan-kamusal alan ayrımının kadınların sokağı deneyimlemesi üzerindeki etkisi nedir?
 - 1.1. Feminist hareketin sokak eylemleri ve kadınların kent hakkı talebi arasında nasıl bir ilişki vardır?
 - 1.2. Feminist hareketin sokak eylemlerinin kadınların kendilerini kolektif bir politik özne olarak inşa etmeleri üzerindeki etkisi nedir?
 - 1.3. Mekânın politik karakterinin eylemin harekete geçirilmesi üzerindeki etkisi nedir?
 - 1.4. Örgütsüz ve örgütlü hareketlerden gelen kadınlar arasındaki feminist bilince dair söylemsel farklılıklar nelerdir?

3.4. Araştırmanın Varsayımları

Niteliksel araştırma yöntemlerinde kullanılan tanımlar genel ve esnek bir yapı gösterdiği için teoriye ulaşmayı hedefleyen varsayımlara araştırma sürecinde ulaşılmaktadır (Kümbetoğlu, 2008, s. 37). Bu çalışmanın kuramsal perspektifinden hareketle, araştırma sürecinde ortaya çıkan varsayımlar aşağıda şu şekilde listelenmiştir:

1. Feminist kuram tarafından ortaya konulan *özel olan politiktir* savı, kadınların özel alanda yaşadıkları hak ihlallerini kamusal alana taşıyarak çözüme dair etkin bir politika üretilmesine olanak tanımaktadır.

2. Tarihsel süreçte kadın bedenine yönelik üretilen ataerkil söylemsel pratiklerin mekânın cinsiyetçi bir şekilde düzenlenmesinde etkili olduğu görülmektedir.
3. Şiddet, tecavüz ve taciz korkusu kadınların kenti özgürce deneyimlemeleri üzerinde oldukça etkili bir tahakküm yaratmaktadır.
4. Kentsel mekânı taşra yaşantısından ayırt edici unsur farklı yaşam deneyimlerine olanak sağlamasıdır.
5. Politik bir ürün olarak mekân, toplumsal hareketlerin sokak eylemleriyle yeniden üretilmektedir.
6. Feminist hareket için eylemler, farklı kadınlık deneyimleri ile bir karşılaşma ve kolektif dayanışma oluşturma alanıdır.

3.5. Araştırma Evreni ve Örneklem

Bu çalışmanın evrenini, İstanbul'da feminist hareket tarafından kamusal alanda gerçekleştirilen bütün sokak eylemleri oluşturmaktadır. Çalışmanın amacına uygun olarak, 2003 yılından beri Taksim İstiklal Caddesi'nde gerçekleştirilen *8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü* örnek olay olarak seçilmiştir. Çalışmada görüşülecek kişilerin seçimi için niteliksel araştırmalarda sıklıkla tercih edilen *kartopu örneklem tekniği* kullanılmıştır. Neuman'a (2014) göre, *kartopu örneklem tekniği*, araştırmacının bir örnek olayla ilgili görüştüğü kişilerden aldığı bilgilerle konuyla bağlantısı olan diğer kişilere ulaşmasını sağlayan çok aşamalı bir tekniktir. Bir ya da birkaç kişi ile başlayıp zamanla yeni kişilere ulaştıkça örneklemin kartopu gibi büyümesi söz konusudur. Aynı zamanda "*zincirleme gönderme*" olarak da tanımlanmaktadır (ss. 324-325). Kartopu örneklem tekniğinin dezavantajı ise referans gösteren kişiler vasıtasıyla diğer kişilere ulaşıldığından dolayı sadece aynı özellikleri taşıyan kişilere yönlendirilme riski taşımasıdır (Kümbetoğlu, 2008, ss. 99-100).

Çalışmada örneklem olarak seçilen *Feminist Gece Yürüyüşü*'ne müdahil olan görüşmeciler iki temel kategori üzerinden belirlenmiştir. Bu doğrultuda, görüşmeciler örgütsüz ve örgütlü hareketlerden gelen kendisini 'kadın' olarak tanımlayan kişiler arasından seçilerek örnekleme dahil edilmiştir. Görüşmecilerin seçiminde heterojen bir temsil grubu oluşturulmasına özen gösterilmiştir. Örgütlü kadın mücadelesi içerisinde gelen görüşmecilerin farklı örgütlü* hareketlerden olmalarına dikkat edilmiştir. *8 Mart*

* Örgütlü kadınlar hem feminist hareket, hem de kadın hareketi içerisinde gelen görüşmeciler arasından seçilmiştir.

Feminist Gece Yürüyüşü eylemine katılan örgütsüz ve örgütlü hareketlerden gelen görüşmeciler arasındaki niteliksel farklar sonuç kısmında ortaya konulmuştur.

3.6. Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışmada, *Feminist Gece Yürüyüşü*’ne bazı yıllar aksamalar yaşanmakla birlikte, genellikle düzenli olarak katılım gösteren 10 kişi ile yüz yüze *derinlemesine görüşmeler* gerçekleştirilmiştir. Yürüyüşe düzenli olarak katılım gösteren görüşmecilere erişim konusunda yaşanan sıkıntılar ve çalışmanın zaman kısıtlılığında kaynaklanan nedenlerle örnekleme dahil edilen görüşmeci sayısının 10 kişi ile sınırlandırılması, bu çalışmanın sınırlılığını oluşturmaktadır. Diğer bir önemli nokta ise çalışmaya katılan görüşmecilerin beyan esastır ilkesinden hareketle, kendisini ‘kadın’ olarak tanımlayanlarla sınırlandırılmış olmasıdır. Bilinçli taraflılık gereği cis-hetero erkekler bu çalışmanın örneklem grubuna dahil edilmemiştir. Söz konusu sınırlılık hali örgütsüz ve örgütlü hareketlerden gelen görüşmecilerin sayılarının birbirine eşit tutulması, heterojen bir temsil grubu oluşturulması ve elde edilen verilerin kadın deneyiminden yola çıkılarak bütüncül bir perspektiften yorumlanması ile aşılmaya çalışılmıştır.

3. 7. Araştırma Verilerinin Değerlendirilmesi

Çalışma doğrultusunda yapılan saha araştırmasından elde edilen verilerin analizi çalışmanın kuramsal ve kavramsal perspektifinden hareketle oluşturulan üç temel kategori üzerinden değerlendirilmiştir. Soruların kategorilere göre dağılımına tezin (EK-4) bölümünde yer verilmiştir. Çalışmada verilerin analizi için oluşturulan ilk temel kategori “*Taksim’in Politik Bir Mekân Olarak Toplumsal Hareketler ve İktidarlar Açısından Analizi*” olarak belirlenmiştir. Bu kategori altında, çalışmanın örneklemini oluşturan *Feminist Gece Yürüyüşü* eyleminin gerçekleştirildiği Taksim Meydanı’nın görüşmecilerin kolektif hafızasında nasıl bir etkiye sahip olduğu Lefebvre’nin *mekân teorisi* ve *yeni toplumsal hareketler* yaklaşımlarından hareketle tartışılmıştır.

Çalışma kapsamında belirlenen ikinci kategori ise, “*Feminist Gece Yürüyüşü Bağlamında Kadınların Kent Hakkı Mücadelesinin Politik Analizi*” olarak belirlenmiştir. Bu kategori başlığı altında, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı özel alan-kamusal alan ayrımının görüşmecilerin kentsel mekânları deneyimlemesi üzerindeki etkileri, tezin birinci ve ikinci bölümünde yer verildiği üzere, feminist kuram ve feminist coğrafya disiplini içerisinde yürütülen tartışmalardan hareketle ortaya konulmuştur.

Üçüncü ve son kategori ise, “*Kolektif Bir Politik Öznenin İnşası Ekseninde Feminist Gece Yürüyüşü’nün Kapsayıcılığını Sorgulamak*” başlığı olmuştur. Bu kategori altında, çalışmanın örneklemini oluşturan *Feminist Gece Yürüyüşü* eyleminin görüşmecilerin kendilerini kolektif bir politik özne olarak inşa etmeleri üzerindeki etkileri, çalışmanın ikinci bölümünde retrospektif bir bakış üzerinden Türkiye’de feminist hareketin mücadele deneyimleri bölümünde yer verilen “*feminizmin öznesi kimdir?*” tartışmaları temel alınarak eylemin kapsayıcılığı sorgulanmıştır. Çalışmada belirlenen bu kategoriler temelinde görüşmecilerden elde edilen veriler, çalışmanın birinci ve ikinci bölümünde ortaya konulan kuramsal yaklaşımlarla desteklenmiştir.

3.7.1. Taksim’in Politik Bir Mekân Olarak Toplumsal Hareketler ve İktidarlar Açısından Analizi

Türkiye’de Beyoğlu ilçesi tarih boyunca kentleşme süreçlerinde ve halkın kolektif hafızasında her daim önemli bir yere sahip olmuştur. Bu anlamda Taksim Meydanı, Cumhuriyetin simgesel anlamda önem taşıyan yapılarından biri olan Atatürk Kültür Merkezi ve Taksim Cumhuriyet Anıtı ile özdeşleşmiş toplumsal hareketlerin eylemlerine sahne olan bir kamusal mekân olarak karşımıza çıkmaktadır (Arslan, 2013, s. 88). Türkiye’de Taksim Meydanı 1 Mayıs 1977’de İşçi Bayramı’nda yaşanan katliam nedeniyle işçi sınıfı ve sosyalist hareketlerin mücadele tarihinde mekânsal olarak önemli bir yere sahiptir. 1980 yılında yaşanan askeri darbe sonrasında ise devlet ve yerel yönetimlerin iş birliğiyle, Taksim Meydanı toplumsal hareketlerin gösterilerine yer verilmeyecek şekilde yeniden bir düzenlemeye tabi tutulmuştur. Günümüzde işçi sınıfının 1 Mayıs’ı Taksim Meydanı’nda kutlamak için yürüttüğü mücadele, kentsel dönüşüm süreçlerine karşı yürütülen HES karşıtı direnişler, kent hakkı mücadelesine örnek teşkil eden Emek Sineması ve Taksim Gezi Parkı’nı korumaya yönelik gerçekleştirilen eylemler dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi, Türkiye’de de sokağın politik anlamda taşıdığı önemin toplumsal hareketler tarafından yeniden sahiplenildiğini göstermektedir. Bu anlamda, günümüzde Taksim Meydanı’nın toplumsal hareketlerin kolektif hafızasında bir direniş mekânı olarak tahayyül edildiği, iktidara karşı söz söylemenin kamusal mekânı olarak sembolik bir öneme sahip olduğu görülmektedir (Fırat ve Muti, 2014, ss. 126-130).

Taksim Meydanı’nın en büyük kentsel müdahaleye maruz kaldığı süreçlerin başlangıcını Menderes dönemi, Bedrettin Dalan’ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı yaptığı dönemde gerçekleştirilen “*Tarlabası Yıkımları*” ve 2004 yılından beri

AKP iktidarı tarafından hayata geçirilen kentsel dönüşüm süreçleri oluşturmaktadır. AKP iktidarı döneminde 2011 yılında ülke tarihinde en önemli kamusal alanlardan biri olan Taksim Meydanı'nı yayalaştırma projesi kapsamında yeniden inşa edileceği haberi kamuoyunda tepki yaratmıştır. Sermaye birikimi için kentlerin neo-liberal politikalar ile bir rant merkezine dönüştürülmesine karşı sivil toplum kuruluşları ve meslek örgütleri toplumun kolektif hafızasında yeri olan bu tarihi mekânların yıkımına karşı eylemler gerçekleştirmeye başlamışlardır. Bu eylemlerin en önemlileri bir kent hakkı savunması olarak Emek Sineması'nın yıkımına karşı başlatılan eylemler ve 28 Mayıs 2013 tarihinde başlayan Gezi Parkı eylemleri olmuştur (Arslan, 2013, ss. 88-92).

Türkiye toplumunun kolektif hafızasında toplumsal hareketlerin eylemleriyle üretilen Taksim Meydanı, 2013 yılında gerçekleştirilen Gezi Parkı protestolarından sonra toplumsal muhalefetin eylemlerine kapatılmıştır. Taksim Meydanı yayalaştırma projesi kapsamında Gezi Parkı eylemlerinden hemen önce ilk olarak işçi sınıfının 1 Mayıs kutlamalarına valilik kararıyla izin verilmemiştir. Günümüzde ise İstiklal Caddesi 2015 yılından itibaren LGBTİ+ bireyler tarafından her sene haziran ayının sonlarında gerçekleştirilen Onur Yürüyüşü'ne, Galatasaray Meydanı ise 2018 yılından beri Cumartesi Anneleri'nin sivil itaatsizlik eylemlerine kapatılmıştır. Bu çalışmanın örneklemini oluşturan *Feminist Gece Yürüyüşü* ise 2019 yılından beri uygulanan engel ve yasaklamalara rağmen hala Taksim İstiklal Caddesi'nde gerçekleştirilmeye devam etmektedir.

Toplumsal hareketler kavramı, dünyada siyasetin kurumsal mekanizmaları içerisinde kendilerine temsiliyet alanı bulamayan kadınlar, eşcinseller, azınlıklar, kent yoksulları, çevre hareketleri ve benzerlerinin kendileri için alternatif bir siyaset alanı yaratma çabaları olarak tanımlanmaktadır. Bu noktada, köklerini 19. yüzyılın siyasal dinamiklerinden alan toplumsal hareketler eski ve yeni tür toplumsal hareketler olmak üzere iki farklı tarihsel döneme tekabül etmektedir. Eski toplumsal hareketler daha çok sınıfsal temeli olan emek ve sendikal hareketler, kendi kaderini tayin hakkı bağlamında ortaya çıkan halk hareketleri, ulusal bağımsızlık ve sivil halk hareketlerinden oluşmaktadır. Eski toplumsal hareketler esas olarak "*Marksizm, liberalizm, milliyetçilik/ulusçuluk*" ideolojilerinden etkilenen eşitlik ve özgürlük hareketleri olarak tanımlanmaktadır. Yeni toplumsal hareketler ise, 1970'lerden itibaren yeni sol hareketler içerisinde şekillenen, küresel ölçekte kimlik ve farklılık siyasetini benimseyen bir ölçekte gelişim göstermiştir. Bu hareketler, erkek egemenliğine karşı mücadele yürüten kadınlar, ekoloji hareketleri, küreselleşen savaş eğilimine karşı silahsızlanmayı savunan barış

yanlısı, kapitalizm karşıtı, kentsel haklar için mücadele yürüten ve bu anlamda protestolar düzenleyen siyasi örgütlenmelerden oluşmaktadır. Bu tür siyasal hareketler eşit ve özgür bir yaşam için 20. yüzyıldan itibaren görünürlüklerini arttırarak güçlenmişlerdir (Sancar, 2011, ss. 61-62). Buradan hareketle, erkek hegemonyasına karşı mücadele yürüten feminist hareketin ve kent hakkı mücadelesinin birbiriyle son derece ilişkili olduğu ve bu mücadelelerin yeni toplumsal hareketler içerisinde dönüşerek politik açıdan şekillendiği görülmektedir.

Yeni toplumsal hareketler kavramsallaştırmasında ön plana çıkan Alain Touraine (2016) toplumsal hayatın yeni bir temsili olarak tanımladığı bu hareketleri şu şekilde açıklamaktadır: Birbiriyle egemenlik ilişkileri ve çatışma ortamında karşı karşıya gelen, aynı kültürel yönelime sahip olan ve bu kültürün ürettiği etkinlikler üzerinde toplumsal kontrolü sağlamak amacıyla mücadele eden aktörlerin hareketi olarak tanımlamaktadır (ss. 38-39). Offe (2016) göre ise, yeni toplumsal hareketler, liberal teorinin ortaya koyduğu özel ve kamusal alan ikiliğinin kurumsal sınırlarını aşarak, gündelik hayatın içinde yaşananları politik bir alana taşımaktadır (s. 55). Yeni toplumsal hareketler, gündelik hayatın içinde kolektif mücadele için özerk bir karşılaşma alanı yaratmıştır. Bu hareketlerin ortaya çıkışı kültürel bir çatışmaya dayandığı için hareketin kendisi bizzat hâkim iktidar güçlerine karşı politik bir mesajdır (Melucci, 2016, ss. 85-86). Yeni toplumsal hareketlerin geleneksel toplumsal hareketlerin örgütsel yapısını değiştirdiği ve gündelik hayatı dönüştüren eylemlerde aktörün kolektif kimliğinin ön plana çıktığı görülmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde tartışıldığı üzere Lefebvre'e (2014) göre, politik bir ürün olan mekân, hem toplumsal hem de zihinsel olarak üretilmiştir. Buradan hareketle, çalışma kapsamında görüşme sağlanan kadınların tamamı tarafından Taksim'in politik bir mekân olarak tahayyül edildiği görülmüştür. Bu durum, *Feminist Gece Yürüyüşü*'nün gerçekleştirildiği Taksim'in Türkiye toplumunun kolektif hafızasında, toplumsal eylemler yoluyla yeniden üretildiği şeklinde yorumlanabilir. Görüşmeci Deniz'in politik bir mekân olarak tanımladığı Taksim'in hem toplumsal hareketler hem de kendi kolektif hafızasındaki önemini aktardığı şu sözleri bu durumu desteklemektedir:

Taksim toplumsal hareketlerin direnişleri açısından kolektif hafızada önemli bir mekân. Mesela haziran direnişi var bir meydan olarak bir kere zaten çok dolu bir mekân. Galatasaray Meydanı Cumartesi Anneleri'nin eylemleriyle bütünleşmiştir. Galatasaray Meydanı

Feminist Gece Yürüyüşü'nün yapıldığı mekânın hemen aşağısındadır. Aynı zamanda çok farklı kesimlerin birbiriyle kesiştiği bir alandır. Örneğin, Taksim'in arka sokakları Tarlabası gibi trans bireylerin yoğun yaşadığı bir mekândır. Bunun dışında Taksim eğlence ve alışveriş amaçlı da kullanılan bir mekân. Ama mesela Taksim denildiğinde benim kendi hafızamda ilk aklıma gelen olay, İHD Başkanı Akın Birdal'ın vurulmasıdır. Ben o dönemde Karaköy'de çalışıyordum. Olayı duyar duymaz çok hızlı bir şekilde toplanarak İstiklal Caddesi'ne çıktık. O kadar öfkeliydik ki, çok kısa bir sürede o kadar kişi hızlıca İstiklal Caddesi'ne çıkıp direkt orada eyleme geçtik. Dolayısıyla, Taksim benim için çok dolu bir mekân (Örgütsüz, Feminist).

Görüşmecilerden Bahar da Deniz ile benzer bir şekilde, Taksim'in toplumsal hareketler ve iktidarlar açısından önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

Taksim İstiklal Caddesi senelerce toplumsal hareketlerin eylemlerine ev sahipliği yapmış, bu anlamda politik bir mekândır. 1 Mayıs 1977'de işçi hareketlerinden, Cumartesi Annelerine, kadın yürüyüşlerine ev sahipliği yapmış ve ona göre şekillenerek politikleşmiştir. Fakat Taksim'in var olan kültürel tarihi ve dokusu şu an kapitalizme yönelik olarak dönüştürülüyor. Bunun en önemli göstergesi ise zincir mağazalardır. Taksim günümüzde insanların yürüyemeyeceği bir şekilde düzenleniyor. Oysa, kadınların, engellilerin ve yaşlıların kullanımına uygun olarak düzenlenmesi gerekir. Öte yandan, kentlerin bir kültürel ve toplumsal dokusu var mesela. Taksim tam da böyle bir mekândır ve günümüzde o doku bozuluyor. [...] Örneğin, benim üniversite okumak için İstanbul'a ilk geldiğim yıllarda Taksim'de Cumartesi Anneleri'nin eylemleri ve F tipi cezaevlerine karşı yürütülen eylemler yapılıyordu. Her cumartesi Galatasaray postanesinden kart atılıyordu. Dolayısıyla o meydan bir simgedir benim için. 2003'te başlayan gece yürüyüşleri ve sonrasında da 25 Kasım Kadın Platformu eylemleri de hem tünel tarafından hem de meydan tarafından kadın yürüyüşlerinin mekânı olmuştur. Bunların hepsi mücadele ile kazanılmıştır. Dolayısıyla, İstiklal Caddesi'nin Türkiye'de toplumsal mücadelelerin tarihinde de anlamlı bir yeri var. Zaten bunu ortadan

kaldırmaya çalıştıkları çok açık. Orada zaten çok ciddi bir devlet tahakkümü var (Örgütlü, Feminist).

Lefebvre'e (2014) göre mekân, algılanan *mekânsal pratikler*, tasarlanan *mekân temsilleri* ve yaşanan bir mekân olan *temsil mekânları* olarak üçe ayrılmaktadır (ss. 68-71). Lefebvre'in *mekân üçlemesi*, toplumsal mekânın kavranışında bu üç mekânın diyalektik açıdan birbirleriyle etkileşim halinde olduklarını ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere, kadınlar Taksim'i hem toplumsal hareketlerin mücadele tarihindeki eylemler, hem de kendi kişisel tarihlerinde bizzat katılım gösterdikleri eylemler ile tanımlamaktadır. Lefebvre'e (2014) göre, yaşanan bir mekân olan temsil mekânlarına imgeler ve semboller eşlik eder. Bu mekânların kökenini "*bir halkın ve bu halka mensup her bir kişinin tarihi*" oluşturur (s. 70). Taksim'in kadınların kolektif hafızalarında bir *temsil mekânı* olarak tahayyül edildiği görülmektedir. Diğer bir açıdan ise, görüşmeciler tarafından Taksim'in iktidar tahakkümü altında olduğu ve kapitalizme yönelik olarak şekillendiği ifade edilmektedir. Bu durum ise Lefebvre'in de (2014) ortaya koyduğu üzere, egemen mekânlar olarak tanımlanan *mekân temsilleri* kavramı ile açıklanabilir. Görüşmecilerin Taksim'e dair değerlendirmeleri, Taksim'in hem toplumsal eylemler yoluyla, hem de iktidar ve sermayenin mekânı olarak yeniden üretildiği şeklinde yorumlanabilir.

Tezin ikinci bölümünde tartışıldığı üzere, Kern'e (2020) göre, "*direnış ruhu bazı yerlerin adeta içine işlemiştir; oradaki toplulukların demografisi değişmiş olsa bile protesto geçmişi topluluklara nüfus etmiştir*" (s. 154). Buradan yola çıkarak, her şehrin direnişinin hayata geçirildiği mekânların, o şehirde yaşayanların kolektif hafızasında güçlü bir yer edindiği söylenebilir. Görüşmeci Zeynep ise Taksim'in fiziksel ve demografik yapısında yaşanan değişime rağmen kendisi için önemini aşağıda şu sözlerle açıklamaktadır:

Taksim benim açımdan çok politik bir mekândır. Hem toplumsal açıdan, hem de kendi gençliğim açısından çok fazla kullandığım bir yer olduğu için eski ve yeni hali arasında bir kıyaslama yapabiliyorum. Ama değişen yapısına rağmen hala buradan vazgeçmiyorum. Çoğu insan Taksim'de yapılan fiziksel değişimden ve demografik değişimden sonra buradan uzaklaştı. Politik açıdan Taksim benim hafızamda Gezi direnişi, Cumartesi Anneleri, kent eylemleri ve Emek Sineması eylemleridir. Mesela benim için Sinop'ta nükleer santral

yapılmasına karşı yürütülen eylemlerdir. Çünkü ben bu eylemlere bizzat katıldım. 1 Mayıs kutlamaları vardı hep bir İstiklal Caddesi'ne sahip çıkma durumu söz konusuydu. Mesela 25 Kasım Kadın Platformu eylemleri de burada yapılıyor. Ben hala kendi kolektif hafızamda Taksim'i bu eylemlerle hatırlıyorum. Her şeye rağmen de hala öyle olduğuna inanıyorum. Dolayısıyla, burası benim için politikanın merkezlerinden biridir. [...] Aynı zamanda, karma bir alan farklılıklar ve karşılaşmalar var (Örgütlü, Feminist).

Görüşmecilerin ifadelerinden anlaşılacağı üzere, mekânın yaşayanların toplumsal hafızasında, toplumsal hareketlerin eylemleriyle kazanılmış bir alan olduğu ve direnişin mekânı olarak tahayyül edildiği görülmektedir. Taksim gümümüzde iktidar ve sermayenin tahakkümü altında fiziksel olarak kapitalist sisteme göre düzenlenmektedir. Lefebvre'e (2014) göre, burada daha çok mekânın meta biçimi öne çıkmaktadır. Marksist anlamda meta somut bir soyutlama biçimi olarak paraya benzer bir şekilde kapitalist etkinlik içerisinde planlanmaktadır (s. 344). Meta'nın taşıdığı mübadele ağları ve para toplumsal yaşamın bir bileşeni olarak mekânı oluşturmaktadır. Bu durum öncelikle kapitalist sistemin devamında ise mekâna bağlı olarak bir yaşam tarzının yeniden üretimini içermektedir. İstanbul özelinde 1980'li yıllarla başlayan küresel topluma eklemlleme çabasının bir ürünü olarak Taksim Meydanı günümüzde içerdiği politik bağlamdan bilinçli olarak koparılarak, tüketime dayalı bir yaşam tarzının merkezi ve turistik bir ziyaret alanı haline getirilmeye çalışılmaktadır. Buna rağmen kadınlar açısından ise hala toplumsal hareketlerin mücadele tarihiyle bütünleşen sembolik bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Diğer bir açıdan ise görüşmeci Zeynep'in de yukarıda işaret ettiği üzere, Taksim'in karma bir alan olması, farklılıkların karşılaşmasını ve bir araya gelmesini de mümkün kılmaktadır. Lefebvre'in de (2020) belirttiği gibi bir farklılıklar alanı olarak kent, bir araya gelmenin, eşzamanlılığın ve karşılaşmaların biçimidir (s. 99).

Toplumsal hareketlerin toplandıkları ve eyleme geçtikleri kamusal alanların Antik Yunan'dan günümüze halkın toplumsal hafızasında siyasal tarihi olan meydanlarda gerçekleşmesi söz konusudur. Arendt'e göre, insanların birlikte eylemesinden doğan *Polis*, "*bir tür örgütlenmiş hatırlama alanıdır*" (Berktaş, 2016, s. 163). Dolayısıyla, İstanbul'un agorası konumundaki Taksim Meydanı'nın görüşme sağlanan kadınlar açısından da, direnişin ve mücadelenin sembolü konumunda yer alan örgütlü bir hatırlama mekânı olarak tahayyül edildiği görülmektedir.

Tezin ikinci bölümünde yer verildiği üzere, Harvey (2019) ise şehri, müşterek bir yaşantının üretildiği bir mekân olarak tanımlamaktadır. Kentsel toplumsal hareketlere temel oluşturan ortak alanların yaratılmasının antikapitalist mücadeledeki önemini ortaya koymaktadır. Bu anlamda müşterek alan, bir nesne ya da varlık olarak değil, toplumsal bir ilişki biçiminde tasavvur edilmektedir (ss. 117-125). Görüşmeci Elif de Taksim’i kadın mücadelesinin ve LGBTİ+ hareketinin önemli örgütlenmelerine ev sahipliği yapan bir mekân olarak aşağıda şu sözlerle değerlendirmektedir:

Taksim elbette ki, politik bir mekân. Fakat benim yaşıma tutmuyor mesela geçmişteki o politik eylemlere ben denk gelmedim. Taksim benim için Feminist Gece Yürüyüşü ile başladı. Ama şunu çok duyuyorum mesela Taksim, Barış Anneleri’nin ve Cumartesi Anneleri’nin eylemleriyle bütünleşmiştir. Mesela ben ilk kez bu hafta sonu Cumartesi Anneleri’nin eylemlerine katıldım. Fakat kadın mücadelesi ve LGBTİ+ hareketinin STK boyutunda örgütlenmesi açısından önemli bir mekân olduğunu düşünüyorum. Mesela seninle Taksim’de bulduğumuz bu sokak, bir yanında feminist mekân, diğer yanında Amargi, onun iki bina yanı Lambda İstanbul arada ise Mor Çatı vardı. Sonra Amargi ve Lambda İstanbul kapandı. Mor Çatı ise taşındı. İki sokak ötesinde İstanbul LGBTİ+ derneği vardı. Mesela o derneklerde kapandı (Örgütlü, Feminist).

Görüşmecinin ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Taksim’in feminist hareket ve LGBTİ+ hareketinin örgütlenme deneyimlerinde kendileri için kolektif bir müşterek alan yarattıkları şeklinde yorumlanabilir. Bu durum, kapitalizmin yarattığı soyut mekânda, farklılıkların ve hak taleplerinin teminatı olabilecek en etkin güç unsuru olarak, mekânın dışında bırakılanların kendileri için müşterek bir alan yaratmalarının önemini açıklamaktadır. Stavrides (2019) müşterek mekân kavramını, *“insanların, dahil oldukları topluluğu barındıran, destekleyen ve yansıtan bir ortak dünya kurma çabasıyla ürettikleri”* eşik mekânları olarak tanımlamaktadır (s. 63). Buradan hareketle, Taksim’in mekânsal olarak hak arayışı içerisindeki sivil toplum kuruluşlarının örgütlü mücadelesi için ortak bir dünya kurma çabasına olanak sağladığını söylemek mümkündür.

Tezin ikinci bölümünde tartışıldığı üzere, Mitchell’e (2020) göre, kent hakkı talebinin görünür olduğu alan halihazırda sadece önceden belirlenmiş verili bir alanın kamusalılığına atıf yapmaz. Bir alanı kamusal yapan unsur, bir grubun ya da bir başkasının alanı sahiplenışı ve eylemleriyle o alanı kamusal hale dönüştürmesiyle kendisine bir

temsil alanı yaratır (s. 64). Bu bağlamda, görüşmeci Seher'in şu ifadeleri bu tespiti doğrulamaktadır:

Taksim İstiklal Caddesi'nde çok fazla eyleme katıldığım için sadece 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü ile özdeşleştiremem. Ben Taksim İstiklal Caddesi'ne her zaman bir gündemle çıktığım için bütün eylemler kafamın içinden geçiyor. Mesela bunun en somut örneği Gezi direnişidir. Gezi direnişi orada başladı çünkü, oradaki parkın ağaçları kesiliyordu. Buradaki parkın ağacını kessinler yürüyüş buradan başlar. Oradaki amaç, ağaç katliamını betonu önlemek için bir eylem yapıldı (Örgütsüz, Feminist Değil).

Görüşmeci Sevilay da Seher ile benzer bir şekilde bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

Benim açımdan eylemin nerede yapıldığı çok fark etmiyor. Eylem eylemdir. Taksim'de olur, Kadıköy'de olur, Maltepe'de olur fark etmez. Eylem nerede başlatılırsa orada olur. Şu an Maltepe'de, Tuzla'da insanlar toplansa yürüse eylem orada olur. Ama şöyle de bir durum var elbette ki, eylemin Taksim'de olması aynı zamanda bir güç göstergisidir. Çünkü, devlet orada yapılan hiçbir eyleme izin vermiyor. Üstelik sadece Feminist Gece Yürüyüşü'ne değil, ne 1 Mayıs'lara, ne LGBTİ+ların Onur Yürüyüşüne izin veriliyor. Dolayısıyla, Taksim artık devlet ile eylemciler arasında bir çekişme konusuna dönüşmüş durumda. Yani meydana çıkarım, çıkamazsın şeklinde bir çekişmeye dönüşmüş durumda. Üstelik meydana çıkamıyorsak gider başka yerde eylem yaparız. Mesela geçen sene Feminist Gece Yürüyüşü'nde meydana çıkamayanlar Cihangir'de eylemi gerçekleştirdiler (Örgütsüz, Feminist Değil).

Görüşmecilerin ifadelerinde, eylemin her zaman ve her yerde hayata geçirilebileceğinin önemine atıf yaptıkları görülmektedir. Bu durum, kamusal alanın verili olmadığı ve kolektif bir mücadeleyle bir araya gelen eylemciler tarafından her zaman, her yerde yeni bir kamusal alan üretilebileceği şeklinde yorumlanabilir. Lefebvre (2006) "*Diyalektik Materyalizm*" adlı eserinde, Marksist yaklaşımdaki praksis'in önemini vurgulayarak iki tanımlama geliştirmiştir. Bunlardan ilki yabancılaşmadan kurtulan insanı belirten "*total insan*" tanımı iken ikincisi "*teorik insan*" tanımıdır (ss. 118-121). Total insan, özgür bir cemaatteki özgür bireyi nitelerken teorik insan ise kendi teorik, soyut ve formel benliğini dünyaya açan insanı işaret etmektedir. Bu kişi felsefi bir

soyutlama veya kurgunun ötesinde gerçek eyleme gereksinim duyan, insan varlığının ve bilincinin bütün öğelerini harekete geçiren kişidir. Buradan hareketle görüşmecilerin, Lefebvre'in total ve teorik insan tanımlamalarında vurgulanan toplumsal yaşamın yabancılaştırıcı doğasından uzaklaşabilmiş ve felsefi bir spekülasyonun ötesinde kendi politik varlığını kamusal alanda bağımsız bir şekilde ortaya koyan kadınlar oldukları söylenebilir.

Diğer bir açıdan ise, dünyada gerçekleştirilen pek çok protesto gösterisinin tıpkı Gezi'de olduğu gibi halkın toplumsal hafızasında önemi olan meydanlarda gerçekleştirilmesi söz konusudur. Bu bağlamda, görüşmeci Sevilay'ın yukarıda vurguladığı üzere, *“elbette ki, eylemin Taksim'de olması aynı zamanda bir güç gösterisidir. Çünkü, devlet orada yapılan hiçbir eyleme izin vermiyor.”* sözleri önem teşkil etmektedir. Tezin ikinci bölümünde tartışıldığı üzere, Butler'a (2012) göre, eylemciler bir araya geldiğinde *“mekânın kamusal karakterinin bir ihtilafa, hatta mücadele meselesine dönüştüğünü”* kavramamız gerekir (s. 28). Bu durum, Taksim'in kazanılmasının hem toplumsal hareketler, hem de siyasal iktidarlar tarafından bir mücadeleye dönüştüğü şeklinde yorumlanabilir.

Buradan hareketle, görüşmeci Hülya da Taksim'in toplumsal hareketler ve iktidarlar açısından önemini aşağıda şu sözlerle dile getirmektedir:

Taksim elbette ki toplumsal hafızada çok önemli bir mekân. Bunun en güncel örneği ise Gezi'dir. Gezi parkındaki ağaçlara sahip çıkmak üzere başlayan bu direnişin kaynağının Gezi olması tesadüf değildir. İstanbul bu ülkenin en büyük Metropol kentlerinden biridir. İstanbul'un en merkezi yeri Taksim Meydanıdır. Gezi parkı da oradaki bir parktır. Çünkü, merkezi yerlerin meydanların çok eski tarihlerden beri büyük bir önemi vardır. Büyük topluluklar halinde insanların bir araya geldiği, haklarını ifade ettiği, çeşitli oturumların düzenlendiği kamusal mekanlardır. [...] Kadınlar açısından da yürüyüşün Taksim'de yapılmasının mekânın politik hafızasında böyle bir yere işaret ettiğini düşünüyorum. Bu yüzden hep Taksim'deki yürüyüşler engellenmeye çalışılır. Başka yerler engellenmiyor da Taksim Meydanı neden bu kadar kapatılmaya çalışılıyor? Çünkü Taksim, bir tür güç ilişkilerinin, iktidar ilişkilerinin hegemonya kurmaya çalışıldığı mekânsal yerlerden biridir. Üstelik Cumartesi Anneleri eyleminin yasaklanmaya çalışılması

da bunun bir örneğidir. Taksim Meydanı önemli bir çatışma ve politik bir alandır. (Örgütlü, Feminist).

Tezin ikinci bölümünde* yer verildiği üzere, Elkin'e (2022) göre, "*Protestonun iki unsuru var: yürüyüş ve barikat. İleri doğru bir hareket ve direniş. Bir gösteri, güvenlik güçlerinin onların hayırlarına hayır cevabı vermedikçe bir protestoya dönüşmez. İki tarafta kendi rolünü oynar.*" (s. 245). Görüşmecilerin ifadelerinden savla belirtmemiz gerekirse, iktidarın olduğu her yerde direnişin olacağı şeklinde yorumlamak mümkündür. Çünkü, kamusal alanlar toplumsal ilişkiler yoluyla üretilmiş dolayısıyla halka ait mekânlardır. Tarih boyunca kamusal alanlar, hem iktidar güçleri tarafından hem de toplumsal hareketler tarafından elde tutulması gereken bir mekân olarak çekişmelere sahne olmuştur. Görüşmecilerin yürüyüşü ısrarla Taksim'de yapma inadı, iktidar ve sermaye odaklarının mekân üzerindeki stratejik tahakkümüne karşı, mekânı da bu mücadeleye dahil ettikleri şeklinde yorumlanabilir.

Lefebvre'in (2014) *toplumsal mekân* kavramı bağlamında oluşturduğu bir diğer tanımlama *stratejik mekân* planlanmasıdır. Toplumsal mekânda ideolojik bir pratik olarak hegemonik unsurlar dışındaki tabakalar ve toplumsal sınıflar birbirinden ayrılmaktadır (ss. 375-376). Taksim, stratejik mekân planlaması üzerinden söz konusu grupların temaslarının engellenerek toplumsal mekânın devlet iktidarıyla soyut bir şekilde geometrik, görsel ve fallik düzeyde inşa edildiği bir alanı ifade etmektedir. Görüşmecilerin açıklamalarında Taksim'in bu sembolik anlamına dikkat çekilerek mekânın kadınlar tarafından temellük edilmesi yönündeki çabaların sürdürüldüğü görülmektedir. Bu çabalar sadece farklı toplumsal sınıfların ve grupların mekân mücadelesinin bir parçası değil, aynı zamanda mekânın patriyarka tarafından planlanan ve fallosantrik imgelemine karşı duruş olarak yorumlanabilir.

Görüşmeci Leyla ise Taksim'in bir temsil mekânı olarak önemini aşağıda şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Taksim, bütün ezilenler, işçiler, Cumartesi Anneleri, kadın hareketi, bütün dışlanmış gruplar için ırkçılığa karşı gösteriler, aynı şekilde başka bir açıdan da her ne kadar marjinalleştirilmiş gruplar ön plana çıkartılsa da, inançlarla ilgili özgürlüklerinde rahatlıkla savunulduğu bir

* Bu konudaki ayrıntılı bilgi için tezin "*Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadınların Kent Hakkı*" adlı başlığına bkz.

mekândır. Mesela İslamofobi üzerine yapılan eylemler, Charlie Hebdo ile ilgili gösteriler, Filistin halkıyla dayanışma gösterileri hepsini temsil eden bir alan. Ben orayı çok çeşitliliği olan bir yer olarak görüyorum. Ama aynı zamanda psikolojik açıdan bir tık ürkütücü buluyorum. Çünkü, Taksim’de yapılan eylemlerde polislerin daha orantısız bir güç kullandıklarını düşünüyorum. O yüzden orada katıldığım eylemlerde daha dikkatli olmaya çalışıyorum. Mekân benim için politik ve açıkçası mekânın simgesel olarak bu politik doğasını kaybetmesinden de çok korkuyorum. Umarım Taksim hiçbir zaman bu yapısını kaybetmez (Örgütsüz, Feminist).

Buradan yola çıkarak, görüşmecinin Taksim’i tarihsel ve toplumsal olarak bütün farklılıkları bir araya getiren ve çeşitliliğe alan açan bir mekân olarak tahayyül ettiği görülmektedir. Mitchell’e (2020) göre, eşit haklar ve eşit yasalar için verilen mücadeleler *soyut alan* hegemonyasına karşı, Lefebvre’in *ayrılmış alan* olarak tanımladığı şeyi üretmek için verilen çabanın bir parçasıdır. Dolayısıyla hak mücadeleleri, *soyut alan* ve *ayrılmış alan* arasındaki diyalektik sürecin belirleyici bir unsuru olarak sosyal eylemler yoluyla kendisine bir alan yaratır. Bu anlamda hak mücadeleleri, alan üretiminde soyutlayıcı hâkim güçlere karşı önemli bir araç işlevi görmektedir (ss. 54-56). Görüldüğü üzere, bir temsil mekânı olarak Taksim’in, kadınların hak taleplerini görünür kılmak için kolektif bir özne olarak alanı sahiplenmelerine ve temellük etmelerine olanak sağladığını belirtmek mümkündür.

Öte yandan, *Feminist Gece Yürüyüşü* dışında başka toplumsal eylemlere de katıldığını beyan eden görüşmeci Leyla’nın şu ifadeleri dikkat çekicidir: “*Taksim’de yapılan eylemlerde polislerin daha orantısız bir güç kullandıklarını düşünüyorum. O yüzden orada katıldığım eylemlerde daha dikkatli olmaya çalışıyorum.*” Buradan hareketle, Taksim’in Türkiye siyasal tarihinde sol ve sosyalist fraksiyonlar içinde toplumsal hareketlerin direnişleriyle simgesel bir önem kazanmasının, iktidar güçleri tarafından meydanın toplumsal muhalefetin eylemlerine kapatılmasında belirleyici olduğu söylenebilir.

Taksim’i ilk kez bir toplumsal eyleme müdahil olduğu mekân olarak tanımlayan görüşmeci Hande’nin yaşadığı polis şiddetine dair deneyimi ise bu tespiti desteklemektedir:

Ben 2014-2015 yılında üniversiteye başladım. Genel olarak İstanbul, özel olarak da Taksim mesela benim için ilk kez bir sokak eylemine katıldığım mekândır. Soma katliamının sonrasında düzenlenen eylem benim Taksim’de katıldığım ilk eylemdi ve çok ciddi bir polis müdahalesi oldu. Ben orada başımdan gaz kapsülü yemiştım ve hastaneye götürüldüm. Çok gençtim henüz 19 yaşında falandım. Bir yandan da politikleşmenin, direnmenin mekânıydı benim için Taksim. Çünkü, Cumartesi Anneleri orada eylem yapıyordu ve basın açıklamaları hep orada gerçekleşiyordu. Mesela benim ilk kez 2015 yılında katıldığım LGBTİ+’ların Onur Yürüyüşü Taksim’de gerçekleşen son Onur Yürüyüşüydü. Orada gerçekleşen bir eylemin parçası olmak, aynı zamanda şehirle de bir bağ kurabilmek açısından önemli olduğunu düşünüyorum (Örgütsüz, Feminist).

Görüldüğü üzere, kadınların ifadelerinde ağırlıklı olarak Taksim’deki eylemlerin polis şiddeti ile tanımlandığı görülmektedir. Diğer bir açıdan ise, görüşmecilerin Taksim’i sadece feminist mücadelenin sokak eylemlerinin merkezi konumunda bir mekân olmanın ötesinde, toplumda ezilen, ötekileştirilen bütün hak mücadelelerinin alanı olarak tahayyül ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, görüşmeye katılan kadınların büyük bir kısmının kendisini feminist olarak tanımlaması ve *Feminist Gece Yürüyüşü* dışındaki başka hak eylemlerine de müdahil olduklarını beyan etmeleri söz konusudur. Bu durum, görüşmecilerin Türkiye’de ezilen ve hak ihlaline uğrayan tüm kesimler ile ortak bir mücadele hattı oluşturdıkları şeklinde yorumlanabilir.

Lefebvre’e (2021) göre, kent gerçekliği içinde bir araya gelen ve mekâna yerleşen farklılıklar *diferansiyel mekân teorisi* olarak tanımlanmaktadır (s. 119). *Diferansiyel mekân teorisi* Lefebvre’in terminolojisinde, *izotopi*, *heterotopi* ve *ütopya* kavramlarını içermesi ve bu kavramlar arasındaki ilişkinin anlaşılması bakımından da önem teşkil etmektedir. Lefebvre’in *diferansiyel mekân* kavramsallaştırmasında, *izotopi* egemen ideolojinin mekânıdır. *İzotopi*’nin karşıtı olan mekân ise *heterotopi* olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, *heterotopik* mekân toplumdan dışlananların kendileri için bir özgürleşme alanı yaratmalarına imkân sağlamaktadır. Harvey’in de (2013) belirttiği üzere, Lefebvre’in terminolojisinde *heterotopi* kavramı, devrimci bir yol haritasının oluşturulmasında, farklılığa dayalı *heterotopik* toplumsal mekânların yaratılmasına olanak tanımaktadır (s. 38). Buradan hareketle, görüşmeci Merve’nin görüşmeler sırasında dile getirdiği mekânsal deneyimi ise bu yaklaşımı desteklemektedir:

Biz translar için eskiden Taksim’de üç gettomuz vardı. Bunlar Pürtelaş Sokak, Başkurt Sokak ve Ülker Sokak olarak biz transların gettosuydu. 90’larda biz translar Hortum Süleyman tarafından saldırıya uğradık ve trans bireyler olarak ilk sokak eylemlerimizi gerçekleştirdik. O olaylardan sonra translara yönelik saldırılar oldu ve evleri basılmaya başlandı ve yavaş yavaş transların gettoları dağılmaya başladı. Ekonomik açıdan da ben dahil bir çok trans arkadaşımız ve o dönemde zaten Beyoğlu’nda yaşayan ve bu sistemin dışında olan herkes Kurtuluş tarafına kaymaya başladı. Şu anda bizi buradan bile atmaya çalışıyorlar. Kiraları yükselterek dolaylı yoldan bizi buradan da atmaya çalışıyorlar. Bizleri artık şehrin çeperlerine atmaya çalışıyorlar. Ama biz direniyoruz Taksim’de de direndik burada da direniyoruz. Bir gün hep birlikte bütün ezilenler olarak bu düzeni değiştireceğiz. Taksim hem toplumsal hareketler açısından hem de bizim gibi sistemin dışına itilenlerin gettosu olarak elbette ki politik bir mekândır ve zaten bu yüzden Taksim’in bu yanını yok etmeye çalışıyorlar. Taksim bütün farklılıkları, etnik kökenlileri, cinsel farklılıkları birleştiren bir mekân. Ama aslında şu an mesela Kurtuluş’ta öyle bir mekân. Çünkü bizler Beyoğlu’ndaki gettolarımızdan buraya sürüldük. Burada da öyle bir getto yarattık ve bu yüzden bizi şimdide buradan uzaklaştırmaya çalışıyorlar (Örgütlü, Feminist).

Yukarıda görüşmecinin ifadelerinde, Taksim’i toplumsal olarak bütün farklılıkları birleştiren ve sistemin dışına itilenlerin gettosu olarak tanımladığı görülmektedir. Dolayısıyla, egemen güçler tarafından ötekileştirilen ve tahakküm altına alınan grupların Taksim’de kendileri için Lefebvre’den savla, *heterotopik* bir temsil alanı yarattıkları ifade edilebilir. Bu durum, Taksim’in cinsel yönelimlerinden, cinsiyet kimliklerinden dolayı toplumda sürekli olarak hedef gösterilen, sistematik bir dışlamaya maruz bırakılan trans bireyler açısından kendilerini özgürce ifade edebilecekleri, güvenli bir öteki mekân yaratmalarına olanak sağladığı şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan, sadece Taksim’de değil, gündelik hayatta farklılıklara önem atfeden böyle bir alan yaratma potansiyelinin ötekilerin bir araya geldiği her zaman, her yerde muhtemel olduğunu da söylemek mümkündür. Diğer bir açıdan ise, trans bireylerin 90’lı yıllarda Beyoğlu’nda yerlerinden edilme sürecinin, analizin başlangıcında da ortaya konulduğu üzere, Büyükşehir Belediye Başkanı Bedrettin Dalan döneminde gerçekleştirilen Tarlabası yıkımları süreciyle de ilintili olduğu söylenebilir.

Trans bireylerin Ülker Sokak'tan dışlanma süreci üzerine yaptığı araştırmada Selek (2014) bu durumun nedenlerini şu şekilde ortaya koymaktadır: Uluslararası bir organizasyon olan Habitat'ın gerçekleşmesinin hemen öncesinde gelişen bu olaylarda, trans bireylerin kendileri için yarattıkları gettolardan dışlanmasına neden olan birçok etken söz konusu olmuştur. Bu etkenler, Beyoğlu'nun yeni ihtiyaçlar temelinde yeniden yapılandırılması, medyanın trans bireyleri hedef göstermesi, egemen güçlerin alt kültürel gruplara yönelik dışlama ve ötekileştirme eğilimleri, çeşitli grupların bu mahallelerdeki ekonomik ve siyasi çıkarları, trans bireylerin görünürlüğüne yönelik inkar ve yok sayma politikaları olarak tanımlanabilir (ss. 129-130). Görüldüğü üzere, trans bireylerin 90'lı yıllarda Beyoğlu'nda kendileri için yarattıkları *heterotopik* mekânda, devletin ve sivil çıkar gruplarının müdahalesiyle gerçekleşen sistematik bir dışlamaya maruz kaldıkları söylenebilir.

Günümüzde Taksim'de gerçekleştirilen kentsel dönüşüm süreci de bu duruma örnek teşkil etmektedir. Harvey'e (2019) göre, kapitalist kentsel süreçlerin en önemli etkisi mutenalaştırma, mülksüzleştirme ve yerinden etme şeklinde gerçekleşmektedir. Bu durum, sermayenin kentsel yenileme aracılığıyla soğrulmasının bir yansımasıdır. Hızla büyüyen bir coğrafi ölçekte yaratıcı yıkım süreçleri sonucunda, kentli kitleler şehir üzerinde her tür haktan mahrum bırakılmaktadır. Yaratıcı yıkım yöntemiyle hız kazanan kentsel dönüşüm evreleri ise her zaman sınıfsaldır ve süreçten en çok etkilenenler de yoksullar ve egemen güçlerin marjinalleştirdiği, ötekileştirdiği kesimler olmaktadır (ss. 58- 66). Bu durum aynı zamanda analizin başında ortaya koyduğumuz üzere, yeni toplumsal hareketler içerisinde şekillenen kent menşeli hareketlerin ortaya çıkış süreciyle de ilişkilendirilebilir. 1980'lerden itibaren Türkiye'de neo-liberal kentleşme süreçlerinin kilit mekânlarından biri olan Taksim Beyoğlu bölgesinin iktidar ve sermaye odakları tarafından kapitalizme yönelik olarak şekillendirildiğini söylemek mümkündür.

Tezin ikinci bölümünde yer verildiği üzere, Butler'a (2012) göre, siyaset ancak bedenın tezahür etmesiyle dolayısıyla, bedenlerin birbirlerine görünmesi ve bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Bu anlamda, *“Devletin meşruiyeti kamusal alanda görünme yoluyla sorgulandığında, beden, hak olmayan bir hakkı kullanmış olur; başka bir söyleyişle, askeri güç tarafından aktif olarak itiraz ve yok edilen bu hak, güce karşı direnişle direnme hakkını ifade eder (s. 35).* Sokakta kolektif bir direnişin parçası olmak aynı zamanda performatif bir nitelik taşımaktadır. Görüşmeci Deniz de bu durumun önemini aşağıda şu sözlerle vurgulamaktadır:

Sokakta o eyleme geçebilme halini yaşamak sadece orada kalmıyor. Bunu eve, işe ve diğer topluluk ilişkilerine de taşıyan bir etki yaratıyor benim üzerimde. Gün içerisinde koşturma halinde hissedemediğim o kadın olma halini de hissediyorsun eylem alanında. O dayanışma ve güçlü hissetme duygusu hem ruhen, hem de bedenen bana iyi hissettiriyor (Örgütsüz, Feminist).

Görüşmeci Zeynep de Deniz ile benzer bir şekilde, sokakta kolektif bir direnişin parçası olmanın kendisi açısından önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

Sokakta kolektif bir eylemin parçası olmak beni pozitif bir yerden dönüştürüyor. Her şeyden önce yalnız olmadığını bilmek zihinsel ve bedensel olarak bence çok iyileştirici bir etki yaratıyor ve güçlendiğimi düşünüyorum (Örgütlü, Feminist).

Görüşmeci Sevilay ise sokakta bir eyleme müdahil olmanın kendisinde yarattığı etkiyi şu sözlerle dile getirmektedir:

Sokakta bir eyleme katılmak beni çok rahatlatıyor. O içimdeki hıncı, öfkeyi, sevinci hepsini birkaç saatliğine oraya bırakıp sonra normal hayatıma geri dönüyorum. Oldum olası eylemler, direnişler bana bedensel olarak bir haz vermiştir. Bir direnişçi ruhum var. O yüzden, eyleme katılamadığım da gerçekten üzüldüm ve kötü hissedirim. Hak savunuculuğu başka bir şey. Ama insan bir konserde bile herkesle birlikte, bağıra bağıra şarkı söylediğinde bile bir rahatlama yaşar. Kaldı ki, kendi haklarım için bir eylemde olduğumda ve üstelik orada yalnız değilim. Bütün kadınlar ve LGBTİ+’lar, hayvan hakları için bunu yaparken gerçekten daha büyük bir haz duyuyorum ve bedensel olarak mutlu hissediyorum (Örgütsüz, Feminist Değil).

Görüşmeci Hande ise sokakta bir eyleme katılmanın önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

Aslında eyleme gitmeden önce insanda bedensel bir gerginlik hali oluyor. Sonuçta orada polis gücü var ve örgütlülük halinde gitmiyorsan ufak bir gerginlik hissediyorsun. Ama bir süre sonra oradaki enerjinin içerisine girdiğinde, burada bir ruh var diyorsun. Elbette ki, eylem alanında karşında bir polis gücü olduğunun farkındasın. Onların da amacı bu zaten korkutmak istiyorlar. Mesela eylem alanında barikata yüklen dendiğinde yüklenemeyebilirsin ama yine de orada kalıp oradan gitmeme cesaretini de gösterebiliyorsun. Orada sadece geçirdiğin bir

yarım saatlik sürede bile bedeninde bir rahatlama güç hissediyorsun
(Örgütsüz, Feminist).

Buradan yola çıkarak belirtmemiz gerekirse, kadınların sokakta kolektif bir eyleme müdahil olmanın kendilerinde yarattığı etkiyi, zihinsel ve bedensel olarak güçlendirici bir süreç olarak tanımladıkları görülmektedir. Butler'ın da (2012) belirttiği üzere, sokakta direnen bedene yönelik her türlü saldırı aynı zamanda hakkın kendisine yönelik bir saldırdır. Devletin meşruiyetine karşı sokakta direnen bedenler bir alanı işgal ettikleri ve işgali sürdürdükleri sürece karşı duruşları aynı zamanda bedenseldir (s. 35). Dolayısıyla, görüşmecilerin ifadeleri Butler'ın *direnme hakkı* yaklaşımı ile açıklanabilir. Eylemlerin aynı zamanda devletin gücü karşısında, bedenin direnme hakkının hayata geçirildiği müşterek bir dayanışma alanı yaratarak, kadınların kendi bedeniyle kurduğu ilişkiyi dönüştürmesine ve kendilerini kolektif bir özne olarak güçlendirmelerine olanak tanıdığı söylenebilir. Diğer bir açıdan ise, beden eyleme geçtiğinde kamusal bir görünürlük kazanır ve bu durum direnen bedenin siyasal taleplerinin herkes tarafından farkına varılmasına yol açabilir.

Yürüyüşe katılan kadınların kolektif bir direnişin parçası olarak kendi bedenlerine yönelik tanımlamaları, tezin ikinci bölümünde de tartışıldığı üzere, aynı zamanda Lefebvre'in de (2014) belirttiği gibi, beden ve mekân analojisini akla getirmektedir. Lefebvre'e göre, felsefi soyutlamalar tözsel bir mekânı ele alır ve bu mekânın hiçbir içeriği yoktur. Oysa mekânı işgal eden beden söz konusudur. Bedenin kendisi aynı zamanda bir mekân olup imgesel ya da temsil edilen mekânlardan önce 'Ben'in algıladığı ve 'Ben' için algılanan bir mekân vardır (ss. 193-200). Toplumsal açıdan mekânın ikili doğası öncelikle benim bedenim ve bedenimin ötekisi üzerinden tanımlanmaktadır. İkinci aşamada, kapitalist toplumun çalışma mekânı içerisinde soyut sistemlerin yabancılaştırıcı etkisiyle ortaya çıkan bir toplumsal mekân söz konusudur. Bu manada beden mekândan mekânın içindeki bedene geçiş ideolojik bir manaya sahiptir. Görüldüğü üzere, kadınlar toplumsal hareketlerin direnişlerine müdahil olduklarında, kendilerini daha aktif ve sinerjik hissettiklerini beyan etmektedirler. Bu durum gündelik hayatın yabancılaştırıcı doğası içinde, kendi kolektif gücünün farkında olmayan kadınların bir yürüyüş sırasında diğer bedenlerle kurdukları etkileşimsel yakınlık olarak yorumlanabilir.

Sonuç olarak, bu analiz başlığı altında Lefebvre'in mekan kavramsallaştırması temel alınarak, *Feminist Gece Yürüyüşü* eyleminin gerçekleştirildiği Taksim İstiklal Caddesi'nin görüşmecilerin kolektif hafızasında mekânsal olarak nasıl bir öneme sahip

olduğu tartışılmıştır. Görüşmeler sırasında kadınların ağırlıklı olarak Taksim Meydanı'nı toplumsal muhalefetin direnişlerine ev sahipliği yapan politik bir mekân olarak tanımladıkları görülmüştür. Bu anlamda, Taksim Meydanı'nın Türkiye sol ve sosyalist hareketlerinin mücadele deneyimlerini görünür kılan bir temsil mekânı olarak, görüşmeciler açısından toplumsal hareketlerin mücadele tarihiyle bütünleşen sembolik bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Günümüzde Taksim Meydanı iktidar güçleri tarafından toplumsal hareketlerin eylemlerine kapatılsa dahi, görüşme sağlanan kadınlar açısından eylemin inatla Taksim'de gerçekleştirilmesi aynı zamanda bir mekân savunması olarak yorumlanabilir. Son olarak, kadınların sokakta kolektif olarak bir eyleme müdahil olmanın kendilerinde yarattığı etkiyi, zihinsel ve bedensel olarak güçlendirici bir süreç olarak tanımladıkları görülmüştür.

3.7.2. Feminist Gece Yürüyüşü Bağlamında Kadınların Kent Hakkı Mücadelesinin Politik Analizi

Bu araştırmada örnek olay olarak seçilen *8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü*'nün tarihçesine geçmeden önce öncelikle *8 Mart Dünya Kadınlar Günü*'nün tarihçesini ve feministler için anlamını ortaya koymamız gerekir. Karakuş'a (2011) göre, tarihsel olarak 8 Mart kutlamaları hem emekçi kadınlar günü, hem de dünya kadınlar günü olarak adlandırılmaktadır. Bu iki ayrı yaklaşım ise 8 Mart'ın tarihsel süreci ile yakından ilişkilidir. Bu konuda çelişkiler olmakla birlikte, 1857 yılında ABD'de bir tekstil fabrikasında 40.000 dokuma işçisi kadın tarafından daha iyi çalışma koşulları için başlatılan grev sonrasında yaşanan polis saldırısı sırasında yangın çıktığı ve toplamda 129 kişinin hayatını kaybettiği belirtilmektedir. Diğer bir açıdan, bu yangının aslında 1911 yılında meydana geldiğine dair bilgilerde söz konusudur. Clara Zetkin 1910 yılında "*Uluslararası Sosyalist Kadınlar Konferansı*"nda bu olayı gündeme getirerek Mart ayının bir gününü kadınlar günü olarak kutlamayı önermiş ve toplantıda bu önerge kabul edilmiştir. Türkiye'de ilk kez 8 Mart kutlamaları 1921 yılında *Komünist Fırkası* tarafından kutlanmıştır. Birleşmiş Milletlerin 1975 yılını kadınların 10 yılı olarak ilan etmesine kadarki süreçte bir daha kutlanmamıştır. Türkiye'de 1975 yılında 8 Mart'ı kutlayan ilk grup *İlerici Kadınlar Derneği* olmuştur. 1977 yılında ise BM tarafından 8 Mart "*Barış ve Uluslararası Kadın Hakları Günü*" olarak ilan edilmiştir (ss. 57-59). Türkiye'de 8 Mart kutlamaları sosyalist örgütler, sendikalar tarafından 1977 yılına kadarki süreçte daha çok *Uluslararası Emekçi Kadınlar Günü* olarak kutlanmıştır. 1980 yılında gerçekleşen askeri darbe sonrasında ise yasaklanmış ve 1984 yılında Türkiye

feminist hareketinin ilk örgütlenmesi olan *Kadın Çevresi*'nin kurulmasıyla birlikte yeniden kutlanmaya başlamıştır.

8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü ise Türkiye’de ilk kez 2003 yılında feministlerin çağrısıyla Irak savaşına karşı bir sloganla Taksim’de gerçekleştirilmiştir. 2005 yılında çoğunluğu partiler, sendikalar ve siyasi örgütlenmelere mensup kadınlar tarafından düzenlenen 8 Mart Dünya Kadınlar Günü için yapılan eylemlere dair tartışmalarda ortak bir konsensüs sağlanamamıştır. 8 Mart mitinglerinde feminist sözün ön plana çıkartılması gerektiğini savunan bağımsız feministler tarafından ayrı bir eylem yapılmasına karar verilmiştir. Bu noktada 2005 yılından itibaren hedefinde patriyarkaya karşı örgütlenme ve sadece feminist taleplerin dile getirilebileceği 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü için çağrı yapılmıştır. Feministlerin kolektif iradesiyle örgütlenen bu yürüyüş, tüm feministlere açık olmakla birlikte, örgüt temsiliyetine, alanda kortej halinde yürünmesine kapalıdır. Yürüyüşün örgütlenmesinde erkeklerden, sermayeden ve devletten özerk bir feminist yaklaşım ön plandadır. Patriyarkanın suç ortağı cis*-erkeklere kapalı olan yürüyüşte ilke olarak heteroseksizme, transfobiye, kapitalizme ve milliyetçiliğe karşı bütüncül bir politik duruş esas alınmaktadır. 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü’nde öne çıkan slogan ve feminist talepler ülkenin gündeminden seçilmektedir (Büyükgöze, 2021). Türkiye’de gerçekleşen en kitlesel eylem olma özelliğini taşıyan *Feminist Gece Yürüyüşü*, cinsiyetlendirilmiş kent mekânına karşı, feminist mücadelenin bir sembolü olarak her 8 Mart gecesi Taksim İstiklal Caddesi’nde binlerce kadının katılımıyla gerçekleştirilmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde yer alan kuramsal perspektife koşut oluşturan özel alan-kamusal alan ayrımının Antik Yunan’dan günümüze cinsiyetçi bir şekilde örgütlendiği ortaya konulmuştur. Özel alan-kamusal alan ayrımında, kadınların özel alanda yaşadığı baskı ve eşitsizlikler tarihsel süreçte ilk kez radikal feministler tarafından *özel olan politiktir** savından hareketle etkin bir şekilde sorgulanma fırsatı bulmuştur. Buradan hareketle, görüşmeci Hülya özel alan-kamusal alan ayrımının kendisi için ne anlam ifade ettiğini aşağıda şu sözlerle açıklamaktadır:

* “Cisgender (“Cis”): Tr. Natrans veya cis. (“Sis” şeklinde okunur.) Sahip olduğu cinsiyet kimliği, doğumda kendisine atanan cinsiyetle örtüşen kişilere denilir” (Kaos GL, 2020, s. 17).

* Bu konuda ayrıntılı bilgi için tezin birinci bölümünde yer alan “Radikal Feminizm Perspektifinden Özel-Kamusal Alan Ayrımı” başlığına bkz.

Özel alan-kamusal alan ayrımı benim için, karşı karşıya olduğumuz eşitsizliğin, toplumsal cinsiyet rollerinin özellikle özel alanda yeniden üretildiği ve birçok meselenin özel alandaki eşitsizliğin üzerini örttüğünü ifade ediyor. [...] Bu yüzden özel olanın politik olduğunu söylüyoruz. Kamusal alan ve özel alan ayrımının yapılmaması gerektiğini, bu ayrımın aslında bir mahrem alan yaratılarak ve çeşitli suçların ve eşitsizliklerin, haksızlıkların üzerinin örtüldüğünü ve buradan bir meşruiyet zemini yaratıldığını görüyoruz. Bunun güncel aktüel politikadaki karşılığı son günlerdeki aile şuralarının yapılması ve patriyarkal aile merkezli tek tip aileyi dayatıcı politikalar ileri sürülmesidir. [...] Dolayısıyla bu eşitsizliğin etkilerinin en yoğun olarak özel alanda yaşandığını düşünüyorum. [...] Bana göre, özel alan-kamusal alan ayrımının en uç sonucu kadın cinayetleridir (Örgütlü, Feminist).

Görüldüğü üzere, görüşmecinin ifadelerinde özel alan-kamusal alan ayrımında kadınlar için idealize edilen ‘aile’ kurumu üzerine temelden bir eleştirisi söz konusudur. Berktaş’ın da (2010) vurguladığı gibi, liberal hukuk sistemine göre, kamusal alan hukuki düzenlemelerin alanı iken özel alan bu düzenlemelerden bağımsızdır. Dolayısıyla özel alanda konumlanan ‘aile’ ve o ailenin reisi konumundaki erkek açısından ev içi hukuktan bağımsız bir özgür alanı temsil etmektedir (s. 39-40). Bu durum, tarihsel süreçte özel alan-kamusal alan ayrımının, kadınlar için idealize edilen ‘aile’ kurumu içerisinde yaşanan şiddetin ve eşitsizliğin görmezden gelinmesine, devletin müdahale alanı dışında bırakılan özel alanın ise erkeğin ataerkil tahakkümüne zemin hazırladığı şeklinde yorumlanabilir.

Hülya ile benzer bir biçimde, Zeynep de özel alanın politikleştirilmesinin önemini heteroseksüel evlilik kurumu ve kadının ev içi emeği üzerinden şu şekilde değerlendirmektedir:

Bu ayrımın eleştirisi bana çok doğru geliyor. Çünkü, özel alan politiktir söylemine inanıyorum. Tam da özel alanın ev içinin değersizleştirildiği, ilişkilerin kişiselleştirildiği, anlamsızlaştırıldığı, oradaki problemlerin görünmez kılındığı noktada hayır aslında burada bir problem var demek açısından önemli. Kadınların o alanda yaşadığı şiddetin psikolojik ya da fiziksel, maruz kaldıkları manipülasyon, kadının ev emeğinin sömürülmesi, temizlik, yemek gibi işler, heteroseksüel evlilik üzerine

kurulmuş ilişkiler olarak düşünürüz özel alanı. [...] Özel alan politiktir demek zaten onu oradan çıkartıp kamusalılaştıran bir yere evrilmesini sağlar. [...] Ama mesela ben en büyük kavgamı hayatta babamla verdim. Dolayısıyla o çekirdek aile denilen yapı benim özel alan-kamusal alan ayrımını en yoğun hissettiğim yerd diyebilirim (Örgütlü, Feminist).

Tezin birinci bölümünde tartışıldığı üzere, 1960'lı ve 1970'li yıllar feminist kuramın kadınların karşılığı ödenmeyen ev içi emeğine dair olarak geliştirdiği *kadın emeği** kavramının kuramsal açıdan yoğun bir şekilde tartışıldığı bir dönem olarak şekillenmiştir. Feminist kuramda, kadınların hem sınıfsal hem de ekonomik koşullarını çözümlemelerine dair eden sosyalist feministler, emeğin yeniden üretimi ve evdeki emeğin ekonomik değeri üzerine daha kapsamlı çalışmalar yürütmüşlerdir. Hartmann'ın da (2016) ileri sürdüğü gibi, erkeklerin heteroseksüel ataerkil evlilik kurumu içindeki konumları, kadınların erkeklere bireysel olarak hizmet etmesi ve erkeklerin kadınların emeğine el koyması üzerine temellendirilmiştir (s. 176). Görüldüğü üzere, görüşmecilerin ifadeleri Hartmann'ın bu çıkarımını desteklemektedir. Dolayısıyla, ataerkil toplumlarda kadınların heteroseksüel evlilik kurumu içindeki konumlarının, toplumsal cinsiyet normlarına göre belirlendiğini, ev içi üretim tarzının ise bizzat kadınların karşılıksız emeği üzerinden sürdürüldüğünü söylemek mümkündür.

Görüşmeci Bahar ise özel alanda yaşanan hak ihlallerinin kamusal alana taşınarak görünür kılınmasının önemini aşağıda şu şekilde ifade etmektedir:

Bu mesele kadın hareketinde çok başat bir mücadeledir hepimiz için. Çünkü, bizim toplumda kol kırılır yen içinde kalır, babandır, kocandır, o iş zaten kadınların görevi gibi ataerkil söylemler mevcut. Kadınlar arasında bile hala ev içindeki sorunların doğallaştırılması, oradaki eşitsizliklerin, şiddetin doğallaştırılması, ev içi emeğin görev olduğu bilinci söz konusu. Dolayısıyla, bunu göstermek, görünür kılmak, sesini yükseltmek Türkiye'de feminist hareketin en temel mücadele alanlarından birisidir. Çünkü erkek şiddetine erkek şiddeti demektir. [...] Bazen gündelik hayatımızda çok kişisel olduğunu zannettiğimiz

* Bu konuda ayrıntılı bilgi için tezin birinci bölümünde yer alan “Sosyalist Feminist Perspektiften Özel-Kamusal Alan Ayrımı” adlı başlığa bkz.

düşündüğümüz şeylerin politik olduğunu, bir sistemle belirlendiğini ve onların bizim hayatımıza yön verdiğini hayatımızı kısıtlayabildiğini yaşam biçimlerimizi, varoluşumuzu belirlediğini bilmek onunla daha kolay mücadele etmeyi sağlar ve meseleyi görünür kılar (Örgütlü, Feminist).

Görüşmecinin ifadelerinden hareketle, özel alanda yaşananların kamusal alana taşınarak görünür kılınmasının Türkiye’de feminist hareketin en temel mücadele alanlarından biri olduğu söylenebilir. Tezin birinci bölümünde, özel alan-kamusal alan ayrımı üzerine yürütülen tartışmalara ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Frazer’in de (2004) belirttiği gibi, feminist hareketin ev içi alanda yaşanan şiddeti kamusal alanın meselesi haline dönüştürme mücadelesi, ilk başta bu meselenin özel alanı ilgilendirdiğini düşünenler tarafından desteklenmemiştir. Fakat zamanla feministlerin *madun karşıt-kamu* yaratması ile bu mesele kamusal alanda ataerkil toplumsal yapının sorgulanmasını sağlamıştır (s. 124). Dolayısıyla, görüşme sağlanan kadınların ifadelerinin Frazer’in yaklaşımını nitelediğini söylemek mümkündür.

Görüşmeler sırasında ağırlıklı olarak açığa çıkan vurgu, özel alanda yaşananların politik olduğu gerçeğidir. Toplumsal cinsiyete dayalı özel alan-kamusal alan ayrımından kaynaklanan eşitsizliğin etkilerinin en yoğun özel alanda aile içinde kadınların maruz kaldığı şiddet ve ev içi emek üzerinden ifade edildiği görülmektedir. Kadınların özel alanda ev içinde maruz kaldıkları şiddet ve cinsiyetçi iş bölümü gibi hak ihlallerinin kamusal alana taşınarak görünür kılınması, kadınların tamamı tarafından feminist hareketin sokak mücadelesinin en temel meselelerinden biri olarak tanımlanmıştır. Bu durum, kadınların özel alanda patriyarkal aile kurumu içerisinde yaşadıkları hak ihlallerinin kamusal alanda görünür kılınmasının görüşmeciler açısından hayati bir önem taşıdığı şeklinde yorumlanabilir.

Görüşmeci Leyla ise özel alan-kamusal alan ayrımının yarattığı eşitsizliği ağırlıklı olarak kamusal alanda iş hayatında yaşadığını aşağıda şu sözlerle ifade etmektedir:

Özel ve kamusal alan ayrımı kadınların her iki alanda da ayrı ayrı yaşadıkları ayrımcılığı ifade ediyor benim için. Fakat ben özel alan-kamusal alan ayrımının etkisini en yoğun kamusal alanda ve özellikle iş hayatında yaşıyorum. Çünkü, özel alandaki ayrımcılıktan, kadın hareketi sayesinde bilinçlenip bu döngüye dur diyebiliyorum. Aile evinden uzaklaşıp tek başıma yaşayabildiğim ve eğitime öncelik

verdiğim için bu bilinçlenme ev hayatındaki kırılmayı geri planda bıraktı. Ama ben kamusal alandaki bu kırılmayı engelleyemiyorum. Çünkü bu kırılma benim iradem dışında gerçekleşiyor ve oraya hükmedemiyorum. Özellikle ben bu ayrımın etkilerini iş konusunda çok yaşadım. Bir dönem medyada bir kanalda çalışıyordum. Maaşlarımız İşkur üzerinden günlük olarak ödeniyordu ve sigorta yapılmıyordu. Halbuki aynı kanalın erkek çalışanları için böyle bir ayrım söz konusu değildi. Onlar gerektiğinde dış çekime ve gereksiz uzayan saatlere uyum sağlamak zorunda değildiler (Örgütsüz, Feminist).

Yukarıda da görüldüğü üzere görüşmeci, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı özel alan-kamusal alan ayrımından kaynaklanan eşitsizliğin etkilerine en yoğun kamusal alanda iş hayatında maruz kaldığını ifade etmektedir. Çakır'ın da (2008) belirttiği gibi, kapitalist sistemde kadınlar iş hayatına katıldıklarında erkeklerden daha düşük ücretler karşılığında çalıştırıldıkları için *yedek işgücü* olarak kullanılmaktadırlar (s.191). Görüşmeci Leyla'nın ifadeleri Çakır'ın yaklaşımını açıklamaktadır. Bu durum, ataerkil kapitalist sistemde kadınların işgücü piyasasında, eşit işe karşı eşit ücret alamadıkları için daha büyük bir emek sömürsüne maruz kaldıkları olarak yorumlanabilir.

Tezin ikinci bölümünde* tartışıldığı üzere, bütün toplumsal hareketlerin mücadele tarihinde olduğu gibi sokak, Türkiye'de 1980'lerde yükselişe geçen feminist hareketin mücadele deneyimlerinde de belirleyici bir öneme sahiptir. Keşoğlu'na (2020) göre, Türkiye'de feminist hareketin sokak eylemlerinin başlangıcını Ankara'da gerçekleştirilen *Dayağa Karşı Kampanya* eylemi ve İstanbul'da 17 Mayıs 1987'de Yoğurtçu Parkı'nda yapılan *Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü* oluşturmaktadır (s. 150). Türkiye'de kadına yönelik ev içi şiddetin ilk kez bu eylemle kamusal alanda görünürlük kazandığını söyleyebiliriz.

Türkiye'de feminist hareketin kamusal alan mücadelesinin bugünkü durumuna yönelik olarak görüşmeci Elif ise sokağın feminist mücadele açısından önemini 80'lerdeki hareketin mücadele deneyimlerine atıf yaparak şu sözlerle aktarmaktadır:

80'lerde başlayan ve ev içinde kendi hayatımızda, özel olan ve sadece kadınların bir takım meseleleriymiş gibi olan şeyin politikleşmesinin

* Tezin ikinci bölümünde “*Retrospektif Bir Bakışla Türkiye’de Feminist Hareketin Mücadele Deneyimleri*” başlığı altında tartışılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.

çok önemli bir mücadelenin ana hattını oluşturduğunu düşünüyorum. [...] Benim açımdan en önemli şeylerden biri meselenin görünür kılınması ve bunun sokakta kolektif olarak mücadelesinin verilmesidir. [...] Özel alanı yani kamunun meselesi haline getirmek için on yıllardır sokakta inanılmaz bir mücadele irade ve direnç var. Bu anlamda tam da burada sokakta olmanın çok önemli olduğunu düşünüyorum. Benim için feminist mücadelenin çok önemli bir hattı sokakta olmak. Yaşadığımız maruz kaldığımız şiddetin sokakta dile getirilmesi bu mücadelenin çok önemli bir parçası. [...] Çünkü feminizm Türkiye’de 80’lerde yola çıktığında dayığa karşı kampanya ile yola çıkmış. Dolayısıyla, ben de bu geleneği ve bu tarihi benimsiyorum ve sahipleniyorum (Örgütlü, Feminist).

Tezin birinci bölümünde yer verildiği gibi, kamusal alan-özel alan arasındaki karşıtlığı Weintraub (1997) iki temel kriter üzerinden *görünürlük* ve *kollektiflik* biçiminde ortaya koymaktadır (s. 5) Görüşmecinin özel alanda ev içinde kadınların maruz kaldıkları şiddet ve cinsiyetçi iş bölümü gibi hak ihlallerinin kamusal alana taşınarak görünür kılınması ve sokakta kolektif olarak verilen mücadelenin önemine dair sözleri Weintaub’un yaklaşımını açıklamaktadır. Arendt (2018) ise Weintraub’a benzer bir şekilde kamu terimini açıklarken herkes için görünür bir gerçeklik alanı ve insan eseri ortak bir dünyada yaşama düşüncesini vurgulamaktadır (ss. 92-95). Bu bağlamda, kamusal alan bir görünüm sahnesi ve kolektif yaşam formu olarak öne çıkmaktadır. Her iki yaklaşımdan hareketle, kadınların kolektif sokak mücadelelerinin özel alanda yaşanan eşitsizliğin sorgulanması ve sorunun çözümüne dair etkin bir politika üretilmesi açısından belirleyici bir role sahip olduğu söylenebilir.

Türkiye’de feminist hareketin kamusal alan mücadelesinin bugünkü durumuna yönelik olarak görüşmeci Bahar ise kadınların 2000’li yılların ortalarından itibaren yükselen sokak mücadelesinin güçlenmesinin nedenlerini şu şekilde ortaya koymaktadır:

Kadınların sokak mücadelesinin çok güçlendiğini düşünüyorum. 2010 sonrası özellikle kürtaj yasaklaması girişiminden sonra Türkiye’de Avrupa Birliği baharının estiği 2000’lerin ortasından itibaren o sürecin çok hızla bir şekilde değiştiğini düşünüyorum. [...] Henüz barış görüşmeleri bitmemişti ve o dönem Erdoğan, kadın erkek eşit değildir fitratında yok demişti. 2011 yılından itibaren kadın hareketinin siyasal iktidar karşısında haklarını korumaya yönelik hareketi gelişmeye

başladı. Örneğin, bu noktada kürtaj yasağı kadın hareketinde bir sıçrama yarattı. Çünkü, kadınlar için çok hayati bir meseleydi ve dolayısıyla karşısında çok güçlü bir yanıt gelişti. Zaten o dönem Türkiye’de toplumsal hareketler geliyordu. LGBTİ+ hareketi, ekoloji hareketi ve sonrasında gezi direnişi de başka bir ivme kazandırdı. Sokağı kullanmaktan vazgeçmiyoruz. Çünkü sokak bizim için hayati, direnmemiz gerekiyor. Üstelik dünyada da kadınların kazanımları zaman zaman çok geriye gitmiş. Geri çekilirsek kaybedeceğimiz çok şey var (Örgütlü, Feminist).

Türkiye’de 2002 genel seçimlerinde AKP’nin iktidar olması ve 2005 yılında başlayan AB müzakere süreciyle birlikte, kadın hareketi açısından yeni bir tarihsel dönem başlamıştır. Özkan-Kerestecioğlu’nun (2018) belirttiği gibi, Türkiye’de 2007 ve 2017 yılları arasında siyasal iktidarın emek ve beden politikalarıyla yeni bir cinsiyet rejimi kurma çabasına karşı feminist hareketin kamu otoriteleriyle ilişkileri *uzlaşma-pazarlık* sürecinden çatışma sürecine girmiştir (s. 57). Yukarıdaki görüşmecinin ifadeleri de Özkan-Kerestecioğlu’nun çıkarımını desteklemektedir. 2000’li yıllarla birlikte, Türkiye’de değişen siyasal konjonktürün etkisi ve kadın bedeni üzerinden ortaya konulan politikalara karşı, feminist hareketin iktidar odaklarının yaratmaya çalıştığı ‘makbul kadın’ anlayışına karşı bir muhalefet olarak sokak eylemlerinin artış gösterdiği söylenebilir. Günümüzde toplumsal muhalefetin, kitle örgütlerinin ve solun üzerinde artan baskılar nedeniyle sokaktan çekilmelerine karşın, görüşme sağlanan kadınların çoğunun feminist hareketi toplumsal muhalefetin belirleyici unsuru olarak işaret ettikleri görülmüştür. Örneğin, görüşmeci Hande’nin şu sözleri bu durumu açıklamaktadır:

Bana göre, toplumsal muhalefetin sokaktan çekilmesi ve pasifize edilmesiyle birlikte, şu an toplumsal muhalefetin belirleyici öznesi feminist harekettir (Örgütsüz, Feminist).

Çalışmanın ikinci bölümünde yer verildiği üzere, Lefebvre (2020) kent hakkını “*bir çılgılık ve talep*” olarak tahayyül etmektedir. Harvey (2019) ise kent hakkını, en üstün insan hakkı olarak tanımlamaktadır. Lefebvre’in 1968’de genel bir tanım çerçevesinde ortaya koyduğu kent hakkı kavramı, 1970’li yıllarda başlayan feminist kent çalışmaları açısından önemli bir eleştiri noktası olarak ön plana çıkmaktadır. Görüşmeci Bahar ise *Feminist Gece Yürüyüşü*’nde ön plana çıkan “*Geceleri de, Sokakları da, Meydanları da*

Terk Etmiyoruz” sloganının doğrudan kadınların kent hakkı talebine gönderme yaptığını aşağıda şu sözler ile ifade etmektedir:

Ben eylem yapma, meydanı kullanma, sokakta yürüme hakkının bir kent hakkı olduğunu düşünüyorum. [...] Bu slogan yürüyüşün ana sloganlarından biri zaten. Kadınlara makbul kadın simgesiyle dayatılan normlara karşı geceleri, sokakları, meydanları terk etmiyoruz demek temel bir insan hakkıdır. [...] Mesela sokaklar kadınlar geceleri sokakta olmamalı söylemi üzerinden bu genel kaniya göre düzenleniyor. Sokağın aydınlatması, otobüs seferleri, durak mesafeleri dahil olmak üzere bunların hiçbirisi kadınların güvenliğine göre düzenlenmiyor. Çünkü zaten senin bir kadın olarak orada olmaman gerekiyor. O genel ataerkil söylem kadını ev içinde özel alanda, erkeği kamusal alana ait gören anlayış doğal olarak mekânı da ona göre düzenliyor. Son yıllarda kadınların kent hakkı daha çok konuşuluyor. Fakat bu alanda yapılan çalışmalar ve düzenlemeler ne kadar karşılığını buluyor o önemli bence (Örgütlü, Feminist).

Buckingham’ın da (2010) vurguladığı gibi, toplumsal cinsiyet eşitliğinden hareketle kadınların kentsel alanlardaki güvenliği için kamu altyapısı, ulaşım sistemi, konut hizmetleri ve istihdam bölgeleri arasındaki mesafelerin dikkate alınarak düzenlenmesi gerekmektedir (ss. 58-61). Bu bağlamda yukarıda görüşmecinin ifadeleri de, ataerkil toplumlarda kentlerin erkeklerin ihtiyaçlarına göre düzenlendiğinin altını çizmektedir. Kadınların kent güvenliği üzerine yapılan düzenlemelerin hala son derece yetersiz olduğu gerçeği kadınların ifadelerinde ön plana çıkmaktadır. Tarihsel olarak Antik Yunan’dan günümüze mekânın özel alan-kamusal alan ayrımından hareketle, toplumsal cinsiyet normlarına göre bölünmesinin kadınların kenti özgürce deneyimlemeleri üzerinde oldukça etkili bir tahakküm yarattığı söylenebilir.

Tezin ikinci bölümünde tartışıldığı üzere, Fenster (2010) kadınların kent hakkı üzerine yürütülen tartışmaların öncelikle ataerkil sistemde kadınlar için idealize edilmiş ev ölçeğinden başlatılması gerektiğini ortaya koymaktadır (s. 67) Bu durum, sokağın kadınlar için tehlikeli bir mekân olarak kurgulanmasına karşı, kadınlar için idealize edilen ataerkil aile kurumu içinde yaşanan psikolojik ve fiziksel şiddetinde en az kentlerin güvenliği kadar kadınlar için hayati bir mesele olduğu şeklinde açıklanabilir. Özel alanda ataerkil kültürel pratiklerin sınırlayıcı etkisi, kadınların kent hayatına erişimlerinde ve kenti özgürce deneyimlemeleri üzerinde en az sokağın güvenliği kadar belirleyici bir etki

yarattığı söylenebilir. Bu bağlamda, görüşmeci Deniz'in de ataerkil toplumlarda kadınlar için güvenli olduğu addedilen özel alana dair eleştirileri, bu tespiti güçlendirmektedir:

Aslında kadına yönelik şiddet olaylarına ve kadın cinayetlerine baktığımızda, çoğunun özel alanda evde en yakınlarındaki erkekler tarafından gerçekleştirildiğini görüyoruz. Dolayısıyla kentlerin, gecelerin, sokakların kadınlar için güvensiz olduğu söyleminin ideolojik olarak inşa edildiğini düşünüyorum. Eğer sokak kadınlar için güvensiz ise saldırı ihtimali erkekler içinde söz konusu soygun vesaire gibi. Ama kadınlar açısından bu tehlike daha korkutucu oluyor. Çünkü hepimiz Pippa Bacca'nın başına gelenleri biliyoruz. [...] Mesela gecenin ikisinde ya da üçünde تنها bir sokağa çıktığımda elbette ki tedirgin olurum. Bir kadın olarak her zaman sokakta taciz ve cinsel şiddet riski altında hissedirim (Örgütsüz, Feminist).

Tezin ikinci bölümünde tartışıldığı üzere, Mitchell (2020) Lefebvre'in *kent hakkı* kavramını kamusal alanla ilişkilendirirken merkezi iktidarlar tarafından yürütülen bir güvenlik-risk paradigmasını öne sürmektedir. Özellikle medya üzerinden verilen temsillerle çağdaş kent hayatı ve kamusal alan suçla ilişkilendirilmektedir (ss. 26-29). Yukarıda görüşmeci Deniz'in ifadeleri de bu çıkarımı desteklemektedir. Görüldüğü üzere, kentsel yaşamın güvenlik ve risk söylemi üzerinden yeniden inşa edilmesi sürecinde kadınlar dezavantajlı bir konuma sürüklenirken, egemen ideoloji içerisinde toplumsal cinsiyet rolleri yeniden inşa edilmektedir.

Görüşmeci Merve'nin görüşmeler sırasında kendi kişisel deneyimi üzerinden aktardığı şu ifadeleri ise dikkat çekicidir:

Kadınların en çok maruz kaldıkları şeylerden biridir mesela gece vakti, o saatte, orada ne işin vardı sorusu. Ben kendim bu soruya birebir geçirdiğim bir trafik kazasından sonra mahkeme sürecinde maruz kaldım. Bana gece üçte arabasıyla çarpan kişi, mahkemede hâkime onunda gece vakti, o saatte, orada ne işi vardı dedi (Örgütlü, Feminist).

Görüşmeci Hande ise kenti tedirgin ve ürkek bir şekilde deneyimlediğini aşağıda şu sözlerle ifade etmektedir:

Mesela ben çok feminen giyinen bir kadın değilim. Bazen dışarı çıktığımda mini etek giymek, hafif bir makyaj yapmak gibi bir ihtiyaç hissediyorum. Örneğin, ben Kurtuluş'ta yaşıyorum. İstanbul'un birçok

yerine göre daha güvenli bir yer kadınlar için fakat yine de sokakta tek başına yürürken tedirgin oluyorum. Mesela ben kulaklıkla yürüyemiyorum. Çünkü her an her yerden tehlike gelebilir. Sürekli olarak erkeklerin bakışlarına maruz kalıyorum ve laf atıyorlar. Dolayısıyla bu durum, sürekli tedirgin ve ürkek bir şekilde şehri deneyimlememe neden oluyor. [...] Birkaç ay önce canım sıkıldığında gidip evime yakın bir parkta çimlere yatmak istedim. Çimlere oturmuş müzik dinliyordum ve normalde güvenli bir alan olmasına rağmen, hemen adamlar gelip rahatsız ettiler. Bir kadın olarak asla görünmez olamıyorsun şehirde yalnız başınayken. Bu tip durumlar yaşadığımda şehirde görünmez olabilmeyi istiyorum. Beni görmesinler ve birinin radarına takılmadan hareket edeyim istiyorum ve bunun çok cinsiyetli bir durum olduğunu düşünüyorum (Örgütsüz, Feminist).

Kern'e (2020) göre, kadınların kentsel çevrede gündelik yaşamları toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yarattığı *"fiziksel, toplumsal, ekonomik ve sembolik"* bir dizi engelle karşı karşıyadır. Şiddet, taciz ve tecavüz tehdidi kadınların kentsel gündelik yaşamlarını ve tercihlerini şekillendirmektedir. Kentler, ataerkil aile yapısını, emek piyasasını ve toplumsal cinsiyet normlarına göre erkeklerin hayatını ve tercihlerini kolaylaştırmak üzere düzenlenmiştir. Kadınların yaşadıkları coğrafyanın onların kenti deneyimlemesi üzerinde bıraktığı zihinsel bir emniyet ve tehlike haritası vardır. Her kadın başına bir şey geldiğinde *"Neden gece yalnız yürüyordun?"* sorularına maruz kalacağını öngörür (ss. 19-23). Görüşme sağlanan kadınların açıklamaları ise Kern'in ileri sürdüğü bu yaklaşımı nitilemektedir. Öte yandan, kadınların büyük bir çoğunluğu gece sokakta olmayı çok sevmelerine rağmen, şiddet, taciz ve tecavüz korkusu yaşadıklarını beyan etmişlerdir. Cinsel tacize uğrama tehdidi kadınların giyim kuşam tercihlerini bile şekillendirmektedir. Kadın bedenine yönelik üretilen ataerkil söylemlerin, kadınların kentsel mekânda gündelik hayattaki deneyimlerini etkilediği ve en az kentlerin güvenliği kadar belirleyici olduğu görülmektedir. Buradan hareketle, bu çalışmanın örneklemini oluşturan *Feminist Gece Yürüyüşü* eyleminde öne çıkan *"Geceleri de, Sokakları da, Meydanları da Terk Etmiyoruz"* sloganının kadınların kent hakkı mücadelesinin belirleyici bir talebi olarak ön plana çıktığı söylenebilir.

Çalışmanın ikinci bölümünde tartışıldığı üzere, kadınların kent hakkı* üzerine yürütülen tartışmaların sadece kadınların güvenliğini sağlamaya yönelik altyapı hizmetleri ve düzenlemeleri ile sınırlandırmak, kentin aynı zamanda kadınlara sağladığı imkânların da göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Buradan hareketle, görüşmeci Zeynep kentin sınırlılıkları ve imkânlarını aşağıda şu sözlerle ifade etmektedir:

Kentlerin küçük şehirlere ya da kırsala göre, kozmopolit bir tarafı olsa bile başka bir açıdan kadınlara son derece kapalı bir şekilde dizayn edildiğini ve erkek merkezli alanlar olduğunu düşünüyorum. [...] Kent yaşamını çok seven bir insanım. Öğrencilik hayatımı küçük bir kentte Muğla'da geçirdim. İstanbul'dan oraya ilk gittiğimde ben sosyalleşme alanları konusunda çok zorlanmıştım. [...] Bence kentin kadınlara sağladığı imkânlardan en önemlisi sosyalleşme alanları yaratmasıdır. Elbette ki bütün insanlara sağlıyor bu imkânı fakat ben kadınlara sağlamanın daha ayrı bir önemi olduğunu düşünüyorum. Kadınların kültürel alanlarda sinema, tiyatro, konser gibi olanaklara ulaşmasını ve kamusal alanda var olmasını kolaylaştırıyor. Kadınların kendini gerçekleştirme açısından kentin imkânlar sağladığını düşünüyorum (Örgütlü, Feminist).

Görüşmeci Leyla da Zeynep ile benzer bir bakış açısından hareketle, kentin küçük şehirlere ya da kırsala göre kadınlara daha büyük özgürleşme olanakları sağladığını aşağıda şu sözlerle değerlendirmektedir:

Ben 10 yaşına kadar Mardin Merkez'de yaşadım. Metropolde insanlar küçük şehirlerdeki gibi çok fazla birbirlerinin dedikodusunu yapacak, özel hayatına karışacak bir alan bulamıyorlar. Kentlerde insan sirkülasyonu çok olduğu için mecburen bireyselleşiyorsun. Bence bu kadınlar için avantajlı bir durum. Çünkü görünmez olabiliyorlar. Kentler kadınlara kırsalda ya da küçük şehirlerde daha yoğun yaşanan fişlenme, ayıplanma, toplum ve aile baskısından bir tık uzaklaşma imkânı sağlıyor. Fakat onun dışında büyük kentlerde bir kadın olarak başına bir şey gelme korkusunu daha çok taşıyorsun. Sistemik ve uzun vadeli sorunlarda ise büyük kentlerde kadın hareketinin ve

* Bu konudaki ayrıntılı bilgi için tezin "*Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadınların Kent Hakkı*" adlı başlığına bkz.

dayanışmasının etkilerini görmekte büyük bir avantaj diye düşünüyorum (Örgütsüz, Feminist).

Bu bağlamda, görüşmeci Sevilay ise kentlerdeki örgütlü kadın mücadelesinin önemini şu şekilde dile getirmektedir:

Ben küçük bir kentte Eskişehir’de büyüdüm. Üniversiteye kadar büyükşehir deneyimim olmamıştı. Benim doğup büyüdüğüm şehirde gece yarısı evinize gidebilirsiniz ve kendinizi güvensiz hissetmezsiniz. Kadınların güvenliği açısından küçük şehirleri daha avantajlı buluyorum. [...] Öğrenciliğimden beri İstanbul’da yaşıyorum ama kendimi hiç güvende hissetmiyorum. İstanbul’da kadınların çoğunluğu bence bir toplu taşımada yalnız kaldığında ya da yalnız başına bir taksiye bindiğinde korkuya kapılıyordur. Ama kentin elbette ki, kadınlara sağladığı önemli imkânlar olduğunu düşünüyorum. Mesela ben bugün sokakta kalsam şiddet görsem bakıma ve yardıma muhtaç kalsam, başımı sokacak bir sivil toplum kuruluşu, kadın sığınma evi, bir kadın örgütü bulurum. Onlara bir şekilde ulaşırım. Ama Anadolu’da bu yok gerçekten. Anadolu’da müthiş bir imkânsızlık var kadınlar için. Türkiye’de çok fazla il gezdim ve kadınların üzerinde ciddi bir erkek baskısı olduğuna gördüm. Yapılabilecek bütün kötülükler yapılıyor ve kadınlar eğer aileleri onlara sahip çıkmıyorsa, ya da o şehirde bir kadın sığınma evi yoksa o şiddeti yaşamaya devam ediyorlar (Örgütsüz, Feminist Değil).

Görüşmeci Hülya ise kentte yaşayan kadınların kendi hayatlarına daha fazla sahip çıktıklarını aşağıda şu şekilde açıklamaktadır:

Türkiye’de kadın cinayetlerinin eğitimsizlikten olduğuna, kırsal kesimde daha çok yaşandığına yönelik genel bir yaygın kanı vardır. Örneğin biz kadın cinayetlerinin sebeplerini anlamaya çalışırken verilerimizde en çok kadın cinayetlerinin metropol kentlerde işlendiğini gördük. Çünkü metropol kentlerde kadınlar haklarının daha fazla bilincine varıyorlar. Teknolojinin gelişmesi, ekonominin bir düzeyde ilerlemiş olması, kadınların eğitim alabilmeleri, çalışma hayatına dahil olabilmeleri, özgür olmak istemeleri çok daha belirleyicidir. Kentlerde kadınlar kendi hayatlarına daha fazla yön vermek istiyor. Çünkü bir çok değişkenin ve olanağın farkına varıyorlar. Bu da kendi hayatını sorgulamasına neden oluyor. O yüzden kentlerdeki kadınların daha

avantajlı ve daha önlerinin açık olduğunu düşünüyorum. Açıkçası kentin kadınlar için bir dezavantaj taşıdığını düşünmüyorum (Örgütlü, Feminist).

Kern'e (2020) göre kent, kadınlar için küçük şehirlerde ya da kırsalda asla erişemeyecekleri seçeneklere ulaşabilecekleri bir alan açar. Kentin heterojen yapısı insana, "*anonimlik, enerji, kendiliğindenlik, tahmin edilemezlik ve evet hatta tehlike*" vaat eder. Kent hayatı kadınlara, iş ve eğitim olanakları sunmakla birlikte, ataerkil aile kurumu ve toplumsal cinsiyet normlarından kurtulabilecekleri, geleneksel olmayan kariyerler yapabilecekleri bir alan açar. Kültür, sanat gibi yeni sosyalleşme alanları yaratır. Farklı insanlarla karşılaşmaya yeni arkadaşlıklar kurmaya, farklı kimlikler inşa etmeye olanak tanır. Kentler kadınlar için toplumsal ve politik davalar üstlenerek kendilerini gerçekleştirmelerine imkân sağlar (ss. 25-26). Görüşmecilerin kentin kadınlar için sağladığı imkânlarla dair verdikleri bilgiler, Kern'in yaklaşımını desteklemektedir.

Görüşme sağlanan kadınların yukarıdaki ifadelerinde, daha önce küçük kentlerde yaşamış olduklarını beyan ettikleri görülmektedir. Kadınların güvenliği açısından ise büyük kentler küçük yerleşimlere kıyasla daha tehlikeli olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda, görüşmecilerin çoğu tarafından kentlerin kadınlar için daha fazla özgürleşme imkânı sağladığını ifade ettikleri söylenebilir. Diğer bir açıdan ise, görüşmeci Leyla ve Sevilay'ın kadın dayanışmasını merkeze alan ifadeleri, Türkiye'de politik açıdan kitlesel bir kadın dayanışmasının kent merkezli geliştiği şeklinde yorumlanabilir. 1980'lerde Türkiye'de politik bir hareket olarak ortaya çıkan feminist mücadelenin, İstanbul ve Ankara özelinde kentli, eğitilmiş ve meslek sahibi kadınlar içerisinde gelişim gösterdiği gerçeği söz konusudur. Görüşmeler sırasında kadınların bir kısmı feminist bilinçle üniversitede tanıştıklarını beyan etmişlerdir. Bu durum, büyük kentlerin ve üniversite eğitiminin kadınların feminist bilinçlerinin oluşmasında ve ilk kez kitlesel bir sokak mücadelesine müdahil olmalarında etkili olduğu şeklinde yorumlanabilir. Örneğin, görüşmeci Hande'nin aşağıdaki şu ifadeleri bu tespiti desteklemektedir:

Ben küçük kent ile büyük kent arasındaki ayrımı kendi kişisel deneyimim açısından aile formu üzerinden kurabilirim. Mesela benim açımdan küçük kent ailemle yaşadığım yerdir. Büyük kent ise üniversiteyi kazanınca ailemden ayrıldığım ve tek başıma yaşadığım bir yer olarak biçimleniyor. Fakat kadın mücadelesi ile karşılaşmam ve feminist bilincimin oluşması üniversiteye geldikten sonra başladı.

Kadınlar için küçük şehir deneyimleri çok sınırlı oluyor (Örgütsüz, Feminist).

Özetlemek gerekirse çalışmada, kadınlarla yapılan derinlemesine görüşmeler neticesinde elde edilen veriler analiz edilmiştir. Kadınların toplumsal cinsiyete dayalı özel alan-kamusal alan ayrımından kaynaklanan eşitsizliğin etkilerini en yoğun özel alanda aile içinde kadınların maruz kaldığı şiddet ve ev içi emek üzerinden tanımladıkları görülmüştür. Kadınların tamamı tarafından özel alanda yaşanan hak ihlallerinin politik olduğu ve bu meselelerin kamusal alana taşınarak görünür kılınmasının feminist hareketin en başat mücadele alanlarından biri olduğu ifade edilmiştir. Öte yandan, görüşmecilerin ifadelerinde, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanan özel alan-kamusal alan ayrımının kadınların kentsel mekânları kullanmaları üzerinde oldukça etkili bir tahakküm yarattığı gerçeği ağırlık kazanmıştır. Bu durum, toplumda kadın bedeni üzerine üretilen ataerkil söylemlerin, kadınların gündelik yaşamlarını ve tercihlerini şekillendirdiği şeklinde yorumlanabilir. Günümüzde toplumsal muhalefetin üzerinde artan baskılar nedeniyle sokaktan çekilmelerine karşı, görüşmecilerin feminist hareketi Türkiye’de toplumsal muhalefetin belirleyici bir öznesi olarak ön plana çıkardıklarını söylemek mümkündür. Buradan hareketle, çalışmanın örneklemini oluşturan *Feminist Gece Yürüyüşü* eyleminde öne çıkan “*Geceleri de, Sokakları da, Meydanları da Terk Etmiyoruz*” sloganının doğrudan kadınların kent hakkı talebine gönderme yaptığı ve kadınların kamusal alan mücadelesinde sokağın kazanılmasının belirleyici olduğu söylenebilir.

3.7.3 Kolektif Bir Politik Öznenin İnşası Ekseninde Feminist Gece Yürüyüşü’nün Kapsayıcılığını Sorgulamak

Politik bir hareket olarak feminizm, tahakküme dayalı egemenlik ve iktidar ilişkilerinin karşısında konumlandığı için herhangi bir başka politik hareketin alt başlığı olarak tanımlanamaz. Toplumun temel kurucu ögesi patriyarkayı doğrudan hedef alan feminist hareket, özel alan-kamusal alan ayrımının kadınlar üzerinde yarattığı etkiyi ve patriyarkal kapitalizmin ekonomi politiğini eleştirel bir perspektiften ortaya koyan bir hareket olduğu için de politik bir özne yaratır. Dolayısıyla feminizm, kadınların özgürlüğü için politik bir mücadele yürütürken onlar adına politika yapmaya kalkışmaz. Asıl hedefi, giderek daha fazla kadının kendi kurtuluşunun öznesi haline dönüşmesidir.

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisine karşı farklı ezilme biçimleri yaşayan kadınlar arasında feminist bilinç ve politika üzerinden köprüler kurularak, ortak bir kadın dayanışmasıyla kolektif bir politik öznenin kendisini kurması mümkündür (Acar-Savran, 2011, ss. 20-21).

Tezin üçüncü bölümünde feminist metodoloji kısmında tartışıldığı üzere, Mies (1996) feminist bir araştırma yürüten araştırmacıların temel alması gereken ilkeleri şu şekilde ortaya koymaktadır: “*bilinçli taraflılık*”, “*aşağıdan bakış*”, “*aktif katılım*”, araştırmayı kadınların kurtuluş mücadelesinin bir parçası olarak kavramak ve var olan eşitsizliklerin değişmesini sağlamaktır. Araştırma süreci hem araştırmayı yapan hem de araştırmaya katılanlar için bir “*bilinçlenme*” ve “*iç-sorgulama*” süreci olarak ele alınmalıdır (ss. 52-56). Buradan hareketle, çalışma kapsamında örneklem olarak seçilen *Feminist Gece Yürüyüşü*’nün hem katılımcısı hem de araştırmacısı olarak Mies’in feminist araştırmacılar için belirlediği temel ilkeleri esas aldığımı belirtmek yerinde olacaktır.

Kern’e (2020) göre, feminist mücadele içinde kamusal alanda kadınlara yönelik şiddet eylemleri ilk kez 1970’lerde Avrupa ve Kuzey Amerika’daki şehirlerde gerçekleştirilen “*Take Back the Night*” (*Geceyi Geri Al*) eylemleri ile hız kazanmıştır (s. 25). Dünyada *Geceyi Geri Al* eylemleri, kadınların kamusal alanda yaşadıkları şiddet, taciz ve cinsel saldırılara karşı kitlesel bir eylemle bir araya gelerek yaşadıklarını kamuoyuna duyurabilmesini sağlamak amacıyla hayata geçirilmiş bir protestodur. Bu anlamda, Türkiye’de 2003 yılından itibaren Taksim İstiklâl Caddesi’nde düzenlenmeye başlanan *Feminist Gece Yürüyüşü*’de *Geceyi Geri Al* eylemlerinin amacını ve kararlılığını taşımaktadır. Gece yürüyüşleri, kadınların kent hakkı mücadelesinin ilk kez sokaklarda kolektif bir direnişe dönüşmesinin somut bir örneği olmuştur.

Buradan hareketle, görüşmeci Bahar *Feminist Gece Yürüyüşü*’nün kendisi için önemini aşağıda şu sözlerle açıklamaktadır:

Feminist Gece Yürüyüşü bizim senede bir kerelik gerçekleşen karnavalımızdır. Mücadelemizin yükseldiği ve kendimizi en özgür ve bir arada olduğumuz, güçlü hissettiğimiz anlardan biridir. Bir sürü kadın eylemi yapıyoruz ama Feminist Gece Yürüyüşü çok başka çok güçlü hissettiğimiz bir alan ve son yıllarda polis şiddetine rağmen çok güçlü hissettiğimiz bir alan Feminist Gece Yürüyüşü (Örgütlü, Feminist).

Görüşmeci Hülya ise Bahar ile benzer bir şekilde yürüyüşün önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü katılım yönüyle son derece kitlesel gerçekleşen önemli bir eylemdir. Mekânsal olarak eylemin ısrarla Taksim’de gerçekleştirilmeye çalışılması açısından bir basınç noktası, bir direngi noktalarından biri olduğunu düşünüyorum. Burada bir tür politik sonuçlarından bağımsız olarak da kadınların senenin bir günü olsa dahi bu düzeyde katılım gösterip kendi renkliliğiyle ses çıkartarak kadın olarak ve kadın olma paydasında buluşarak bir tür festivale dönüşmüş ve gelenekselleşmiş bir yürüyüş olmasının bir kuvvet olarak böyle bir kitlesel buluşmanın önemli olduğunu düşünüyorum (Örgütlü, Feminist).

Görüşmecilerin *Feminist Gece Yürüyüşü*’nü, senede bir gün düzenlenen bir kadın festivali* olarak tanımlaması, Lefebvre’in devrimci eylemler olarak adlandırdığı şenlik kavramı ile açıklanabilir. Lefebvre’in de (2015) işaret ettiği gibi, gündelik hayatın sürekliliğinin, eylemsizliğinin, edilgenliğinin içinde, yerleşik olanı dönüştürmeye olanak tanıyan devrimci bir potansiyel söz konusudur (s. 97). Bu bağlamda, karnavallar, şenlikler ve toplumsal hareketlerin eylemleri gündelik hayatın sıradanlığına karşı görüşmeci Hülya’nın da altını çizdiği üzere bir direngi noktası yaratabilir. Mitchell de (2020) Habermas’ın kamusal alan kavramının tek boyutlu olduğunu belirterek sadece etkileşim hâlinin kamusal alan oluşması için yeterli olmadığını dile getirerek bir grubun belirli bir alanı ele geçirmesi ve eylemleri sonucunda kamusal alanın oluşacağını vurgulamaktadır (s. 64). Görüldüğü üzere, kadınlar yılda bir gün de olsa Türkiye’nin en büyük metropolünün merkezi konumundaki bir bölgesini devrimci bir potansiyel ile ele geçirmeye çalışmaktadır. Bu durum, *Feminist Gece Yürüyüşü*’ne katılım gösteren kadınların, gündelik hayatlarını dönüştüren bir eyleme dahil olarak, gündelik hayatlarını devrimci bir praksisle yeniden ürettikleri şeklinde yorumlanabilir.

Görüşmeci Seher ise *Feminist Gece Yürüyüşü*’nün kendisi açısından önemini şu sözler ile dile getirmektedir:

* Tarih boyunca kadınlar kapatıldıkları her alanda kendilerini özgürleştirecek bir alan yaratmışlardır. Bu durumun en önemli göstergelerinden biri Antik Atina’da gerçekleştirilen *Adonia* ve *Thesophoria* kadın ritüelleridir. Bu konudaki ayrıntılı bilgi için tezin “*Beden ve Mekân Etkileşiminde Kamusal Alanı Tanımlamak*” adlı başlığına bkz.

Bana göre bu yürüyüş bir isyan. Orada bir karşı duruş, varlığı ispat, o alanda bir direnme söz konusu. Çünkü, her sene başka bir coşkuyla, daha büyük bir kalabalıkla, Feminist Gece Yürüyüşü yapılıyor. Son yıllarda yürüyüş alanında daha büyük bir polis baskısı var. Daha zor geçiyor belki ama kadınların meydana çıkma inadını hiçbir şey durduramıyor (Örgütsüz, Feminist Değil).

Arendt'e (2018) göre; isyan, en esaslı eylem biçimidir (s. 293). Görüşmecilerin ifadelerinde ağırlıklı olarak bu yürüyüşü feminist bir isyan olarak tanımladıkları söylenebilir. Patriyarkanın sokağını geçici olarak temellük eden kadınlar için isyan etmek, çoğu zaman kamusal alanda sesini duyurabilmenin en etkili yoludur. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yarattığı ayrımcı politikalara, hetero patriyarkal aile kurumu içinde yaşanan hak ihlallerine, hem özel hem de kamusal alanda tezahür eden erkek şiddetine karşı isyan etmenin, kamusal alanda eylemi harekete geçiren en temel motivasyon kaynağı olduğu görülmektedir. 2019 yılından beri *Feminist Gece Yürüyüşü*, güvenlik önlemleri gerekçe gösterilerek engellenmeye çalışılmaktadır. Kadınlar ise polis barikatına, biber gazlı müdahalelere ve gözaltılara rağmen meydana çıkmaya ve eylemi gerçekleştirmeye devam etmektedirler.

Buradan hareketle, görüşmeci Leyla da Seher ile benzer bir şekilde, *Feminist Gece Yürüyüşü*'ne yönelik uygulanan yasak ve engellemelere rağmen, meydana çıkmanın önemini şu sözlerle aktarmaktadır:

Benim açımdan bütün yasaklamalara rağmen, eylemin hala devam ettirilmesinin bir simge olması açısından çok önemli olduğunu düşünüyorum. Feminist Gece Yürüyüşü'nü son kalemiz gibi hissediyorum. Meydana çıkmaya devam etmeliyiz. O yüzden az kişiyle de olsa, yasak da olsa, bir şekilde kadınların o alana girmeye çalışması ve yürüyüşü gerçekleştirmeleri taraftarıyım (Örgütsüz, Feminist).

Harvey de (2019) kamusal alanda toplanan direnişçilerin kolektif gücünün, diğer bütün erişim araçları engellendiğinde dahi, hala en esaslı muhalefet aracı olduğunu vurgulamaktadır (s. 223). Görüldüğü üzere, kadınların kamusal alanda eyleme geçmenin önemine dair ifadeleri Harvey'in ortaya koyduğu yaklaşımı desteklemektedir. Görüşmecilerin tamamı *Feminist Gece Yürüyüşü*'nün yasaklanmasına ve polis engeline rağmen yürüyüşe katılmaya devam edeceklerini beyan etmişlerdir. Toplumsal muhalefetin sokaktan çekildiği bir dönemde, yürüyüşe inatla katılma iradesi gösteren

kadınların kayda değer bir cesaret örneği sergiledikleri söylenebilir. Buradan yola çıkarak, görüşmeci Zeynep ise bu durumun önemini şu sözlerle vurgulamaktadır:

2019 yılından beri biliyorsun eylem yasaklandı. Tabi bizler de bir takım yöntemler buluyoruz meydana çıkmak için. Her ne kadar saldırıya uğrasak da, meydan yasaklansa da, bu eylemin bana hala çok iyi gelen bir tarafı var. Çünkü büyük bir irade yasağa rağmen hala toplanıyor ve o iradenin kendisi zaten çok umut verici. Farklı temalı, farklı amaçlı bir sürü eyleme katılıyorum. Fakat içinde kendimi en rahat en neşeli, en özgür ve ait hissettiğim yürüyüş benim için Feminist Gece Yürüyüşüdür. Üstelik bunun bana özgü bir durum olduğunu düşünmüyorum. Oraya gelen her kadın ve LGBTİ+ bireyler içinde bu durumun geçerli olduğunu düşünüyorum. Feminist mücadele kendimizi rahatlıkla ifade edebileceğimiz bir alan açmış bize ve biz de o alanı sahiplenmeye devam ediyoruz (Örgütlü, Feminist).

Mitchell'e (2020) göre, toplumsal hareketler açısından fiziksel anlamda bir alan oluşturmak, hak taleplerinin kurumsallaşması ve bu anlamda hayata geçirilecek kanunların oluşturulması bakımından faydalı sonuçlar doğurmaktadır. Bu açıdan, sosyal eylemler yoluyla hak mücadeleleri, alan üretiminde soyutlayıcı hâkim güçlere karşı önemli bir araç işlevi görmektedir (ss. 54-56). Görüşmecilerin ifadelerinde ağırlıklı olarak ön plana çıkan vurgu ise eylemin kadınlar ve LGBTİ+ bireyler açısından kendilerini gerçekleştirebilecekleri özgür bir dayanışma alanı olarak tanımlanmasıdır. Dolayısıyla, görüşmeciler açısından yürüyüşün kadınlar ve LGBTİ+ bireyler için kendilerini özgürce ifade edebilecekleri geçici bir temsil alanı oluşturdukları ve bu alanda hem kendilerini hem de taleplerini görünür kılmayı sağladıkları söylenebilir.

Çalışmanın ikinci bölümünde tartışıldığı üzere, Lefebvre'in eleştirel perspektifinde *kent hakkı*, iktidar ve sermayenin kontrolü altındaki kentsel mekânın kentte yaşayanlar tarafından kendi ihtiyaçlarına göre yeniden şekillendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda kent sakinleri egemen güçler tarafından üretilen ekonomik, sosyal ve politik tahakküme karşı kolektif bir eylem bilinciyle hareket ederek kentsel mekân üzerindeki haklarını talep etmelidirler. Purcell (2003) ise Lefebvre'den hareketle temellük hakkını, gündelik hayatta kent sakinlerinin, kentsel mekâna erişme, mekânı kullanma, temsil edilme ve mekâna el koyma hakkı olarak tanımlamaktadır (ss. 577-578). Buradan hareketle, görüşmeci Elif'in aşağıdaki ifadeleri ise bu durumu desteklemektedir:

Feminist Gece Yürüyüşü benim için bir karşılaşma alanından çok daha fazlasını ifade ediyor. Kadınların ve LGBTİ+'ların bir parçası olduğunu hissettikleri ve kendilerini ifade edebildikleri bir alan olduğunu düşünüyorum. Gece sokakta ne zaman bu kadar rahat bağırıp bu kadar beraber eğlenip bir caddeyi bir sokağı şehri işgal edebiliyoruz. Aslında bir alanı hep beraber kitliyoruz. Bunu da tamamen hakkımız olan şeyleri bağıra bağıra saatlerce söyleyerek ve eğlenerek yapıyoruz (Örgütlü, Feminist).

Görüşmeci Deniz de Elif ile benzer bir şekilde *Feminist Gece Yürüyüşü*'nü sokağı ele geçirmek olarak tanımlamaktadır:

Ben çok seviyorum gece yürüyüşlerini başından beri katılıyorum. Eskiden gündüz yürüyüşlerine de katılırdım. Ama gece yürüyüşünün bir sürü anlamı var benim için. Gece yürüyüşü başlarda daha az katılımlı bir yürüyüştü. Ama artık çok daha geniş, çok daha kitlesel bir yürüyüş olarak gerçekleşiyor. [...] Sokağı ele geçirmek, gece dışarıda olmak hep birlikte sokakları da istiyoruz demek, bütün olmak, toplu halde hareket edebilmek, sloganları paylaşmak çok önemli. Orada hem örgütsel sınırlar, hem diğer sınırlar, sloganlar ve talepler üzerinden kadınlar arasındaki yaş sınırı da aşıyor. Bir tür özgürleşme pratiği bir deneyim ve öğrenme haline dönüşüyor ve bir tür eyleme faillik duygusunu artırıyor (Örgütsüz, Feminist).

Görüldüğü üzere, kadınların ifadeleri Lefebvre'in kent hakkı kavramsallaştırmasında ön plana çıkan "*temellük hakkı*" ile açıklanabilir. Buradan yola çıkarak, kadınların kolektif sokak eylemlerinin alanı yeniden üretmek üzerinde oldukça etkili olduğunu söyleyebiliriz. Kentler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin en yoğun yaşandığı ve hissedildiği alanlardan biri olarak düzenlenmiştir. Kadınların kolektif bir dayanışmayla kendilerine kapatılan geceleri, sokakları ve meydanları temellük etmesi ise cinsiyetlendirilmiş kenti kendi arzularına göre şekillendirme hakkı olarak yorumlanabilir.

2000'li yıllar Türkiye'de feminizmin öznesinin kim olduğu sorusunun tartışıldığı bir dönem olarak şekillenmiştir. Bu konudaki tartışmalara tezin ikinci bölümünde yer verilmiştir. Feminist özne* tartışması, Türkiye'de kadın hareketi ve feminist hareket

* Bu konudaki ayrıntılı bilgi için tezin ikinci bölümünde yer alan "*2000'li Yıllarda Türkiye'de Feminist Hareketin Kesişim Alanları*" adlı başlığa bkz.

tarafından sokağa taşınan eylemlerde, yürüyüşün kimlere açık olacağı ve ‘kadın’ kategorisinin kimleri kapsayacağı yönündeki tartışmaları da açığa çıkarmaktadır. Bu tartışmalar özelinde ağırlıklı olarak LGBTİ+ hareketi ve trans kadınlar ‘kadın’ kategorisinin feminizmin ortaya koyduğu “*kadının beyanı esastır*” ilkesinden hareketle, farklı cinsiyet beyanlarını da içerecek şekilde genişletilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Görüşmeci Merve ise bu durumun önemini aşağıda şu sözlerle vurgulamaktadır:

Bana göre eylemin öznesi kadınlar ve trans kadınlar ama mesela ben cinsel yönelimleri sıradanlaştırdığım için kadınları ve trans kadınları ayrı tutmuyorum zaten. O yüzden kadınlar terimi benim için hepsini kapsıyor. LGBTİ+’lar da öyle ben hiçbirimizi ayrı görmüyorum. Çünkü hepimizin sorununun ortak olduğunu düşünüyorum. [...] Mesela eyleme cis erkeklerin katılımı yasak ve ben de bir trans kadın olarak bu durumu destekliyorum. Eylemin öznesi hetero erkekler değil çünkü. Onlar kurdukları erkek egemen sistemde benim söz hakkımın önüne geçemez. Sözü o işin öznesi söyler. Ben zaten ikili cinsiyet sistemine de inanmıyorum. Bana göre zaten heteroseksüel diye bir şey yoktur. İnsanların çoğunun biseksüel olduklarına inanıyorum (Örgütlü, Feminist).

Butler’a (2014) göre, ikili cinsiyete dair doğal kabul edilen toplumsal olgular, siyasi ve toplumsal çıkarlar gereği bilimsel bilgi ile desteklenerek söylemsel pratiklerle üretilmiştir (s. 52). Yukarıda görüşme sağlanan Merve’nin ikili cinsiyete dair eleştirisi Butler’ın (2014)’de belirttiği üzere, çoklu cinsiyet beyanlarını esas alan yaklaşımını nitelemektedir. 1990’lı yıllarla birlikte queer kuramın öncü isimlerinden Butler’ın ileri sürdüğü argümanlar, Türkiye’de feminist hareket içinde de ikili cinsiyet sistemi üzerinden ‘kadın’ kategorisinin sorgulanmasına neden olmuştur. 2000’li yıllarda LGBTİ+ hareketi ve feminist hareket arasında kesişimsel bir alan yaratılmasına zemin hazırlayan ittifak alanları oluşmuştur. Diğer bir açıdan ise, kadınlarla yapılan derinlemesine görüşmelerde ağırlıklı olarak ‘kadın’ kategorisinin özcü bir yaklaşımdan hareketle değil, aksine cinsel kimlikleri ve yönelimleri, farklı kadınlık deneyimlerini kapsayıcı bir zemin üzerinden ifade ettikleri görülmüştür. Yürüyüşün ilkesel olarak cis erkeklerin katılımına kapalı olması ise görüşme sağlanan kadınların tamamı tarafından

desteklenmektedir. Bu noktada, görüşmeci Leyla'nın ifadeleri de bu tespiti doğrulamaktadır:

Hem kamusal alanda hem de özel alanda sorunlar yaşayan bütün kadınlar, LGBTİ+ bireyler, trans kadınlar, kendisini kadın hissedenler ve dolayısıyla kadın kelimesi etrafında şekillenen herkes bana göre Feminist Gece Yürüyüşü'nün öznesidir. [...] Ama mesela yürüyüşe cis erkeklerin katılmaması gerektiğine inanıyorum. Aslında ilk başlarda böyle hissetmiyordum. Yani erkekler de bize destek verebilir diye düşünüyordum ama sonra bunun suistimal edildiğini gördüm. En azından öyle bir gecede cis erkeklerin desteğine ihtiyacımız olduğunu düşünmüyorum (Örgütsüz, Feminist).

Görüşmeci Zeynep ise *Feminist Gece Yürüyüşü*'nün öznesini aşağıda şu sözlerle ifade etmektedir:

Biz geceyi komisyon olarak örgütlediğimiz zaman bizim önceliğimiz feminist sözü yaygınlaştırmak, feminist sözü görünür kılmak, feminist politikayı herkese ulaştırmaktı. Dolayısıyla, aslında 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü olarak feministlere çağrı yapıyoruz. [...] Feminizme merak duyanlar, sempati duyanlar ve öğrenmeye çalışanlar bir yandan da yürüyüş bunlara tekamül ediyor. Bu anlamda bana göre, yürüyüşün öznesi feministlerdir (Örgütlü, Feminist).

Tezin ikinci bölümünde de yer verildiği üzere, Bora'dan (2021) savla, “*feminizmin öznesi kadınlar değil, feministlerdir*” Bir kadının feministleşmesi yani “*kendi için kadın*” olması, onu politik bir özne yapar (s. 68). Hooks (2012) ise “*feminizm herkes içindir*” önermesinde bulunur. Bu durum, dünyaya sadece kadın olarak gelmenin ötesinde, eylem ve söz yoluyla kişinin kendisini gerçekleştirmesi, feminist bir politik tavır olarak eyleme geçmesiyle mümkün olabilir. Çalışmaya müdahil olan kadınların çoğu görüşmeler sırasında kendilerini feminist olarak tanımladıklarını beyan etmişlerdir. Dolayısıyla, eyleme katılan kadınların “*kendi için kadın*” olarak feminist politikayı içselleştirdikleri ortak bir kolektif kadın dayanışmasını esas aldıkları söylenebilir.

Görüşmeci Seher ise diğer katılımcılardan farklı olarak *Feminist Gece Yürüyüşü*'nün sadece kadınlarla yürütülmesi gerektiğini aşağıda şu sözler ile ifade etmektedir:

Feminist Gece Yürüyüşü sadece kadınların yürüdüğü bir alan olmalıdır fikrini savunanlardan birisiyim. Ama biz bunu savunduğumuzda

TERF* oluyoruz. Fakat ben cinsiyet karşıtı değilim. LGBTİ arkadaşların, trans kadınların varlığını kabul ediyorum. Bu benim açımdan bir dışlama değil. Adı üzerinde bu bir kadın yürüyüşü ise eğer kadınlarla yürünmeli diye düşünüyorum. Çünkü yıllar önce başladığında erkekler korteje alınmıyordu. Bu mevzular o dönem çokça tartışılmıştı. Bugün biz kadınların günü, isyan günümüz diye tartışılmıştı ve bence çok doğru bir tartışmaydı. Ben sadece kadınların yürümesi gerektiğine inanıyorum ve TERF ifadesini ise ayrımcı buluyorum (Örgütsüz, Feminist Değil).

Görüşmeci Seher'in ifadeleri son yıllarda *Feminist Gece Yürüyüşü*'nün katılımcı profiline kapsayıcılığı konusunda yaşanan tartışmaları ortaya koymaktadır. Tezin birinci bölümünde yer verildiği üzere, yürüyüşün farklı kadınlık deneyimlerini kapsayıcılığı konusunda yaşanan tartışmaların 1960'ların sonunda ortaya çıkan radikal feminizme dair eleştirilerinde temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Radikal feminizmin odak noktasında kadın olmanın birleştirici gücü vurgulanmaktadır. Berktaş'ın da (2013) belirttiği gibi, radikal feminizmin özcü ve determinist yaklaşımına karşı zamanla kadınlar arasındaki farklılıkların belirginleşmesi sonucunda tekil ve homojen bir kadın anlayışı da sorgulanmaya başlanmıştır. Bu gibi özcü yaklaşımlar ise ırk, sınıf, kültür, etnik kimlik ve cinsel yönelim gibi deneyim farklılıklarının görmezden gelinmesine neden olmaktadır (ss. 7-10). *Feminist Gece Yürüyüşü*'nün temel ilkeleri Büyükgöze'den (2021) savla şu şekilde belirtilmiştir: Yürüyüş, patriyarkanın suç ortağı cis-erkeklerle kapalıdır. Yürüyüş alanında ilkesel olarak heteroseksizme, transfobiye, kapitalizme ve milliyetçiliğe karşı bütüncül bir politik duruş esas alınmaktadır. Bu durum, yürüyüşün ilkelerinin kesişimsel feminist bir yaklaşımdan hareketle oluşturulduğu şeklinde yorumlanabilir.

Yürüyüşün düzenlenme komitesinde yer aldığını ifade eden görüşmeci Elif ise son yıllarda *Feminist Gece Yürüyüşü*'nde LGBTİ+ bireyler ve trans kadınlar özelinde yaşanan tartışmaları aşağıda şu şekilde değerlendirmektedir:

Feminist Gece Yürüyüşü'nün öznesi feministler ve LBTİ+lardır. Yürüyüşe elbette gay arkadaşlarda geliyor ve kimseyi o anlamda alanın dışına çıkarmıyoruz. Fakat o eylem alanı cis erkeklerin alanı değil. [...]

* "T.E.R.F. (Trans Exclusionary Radical Feminist): Tr. "TERF," TDRF" (Trans Dışlayıcı Radikal Feminist). Radikal feminizm içinde kökü 1970'lere uzanan bir tartışmadan doğmuş olan bu transfobik hareket, kendisini "toplumsal cinsiyete karşı eleştirel feminizm" (İng. gender-critical feminism) olarak tanımlamaktadır" (Kaos GL, 2020, s. 50).

Alan elbette ki, kadınların, transların ve non-binary bireylerinde alanı ama kadınlarında alanı yani bunu da belirtmek gerekiyor. [...] LGBTİ+ların yaşadığı şiddet ve maruz kaldığı ayrımcılık aslında feminizminde temelden bildiği bir politikadır. Feminizm bununla da savaşıyor elbette ama aynı zamanda barışın yanında ve Kürt kadınları ile de birliktedir. Aynı zamanda savaş karşıtı olmaktır. Ev içi kadın emeğine dair bir söz söylemektir. Göçmen kadınlarla dayanışmak ve oradaki ayrımcılığı ve ırkçılığı öne koymaktır. Benim inandığım feminizm ve Feminist Gece Yürüyüşü'nün feminizmi de bütün bu saydığım meselelere bütünlüklü bir yerden bakan bir feminizmdir (Örgütlü, Feminist).

Yukarıda görüşmecinin ortaya koyduğu feminizm anlayışı, dünyada üçüncü dalga feminizm hareketi içinde ortaya çıkan *kesişimsellik** kavramı ile açıklanabilir. Crenshaw'a (1989) göre, kesişimsel deneyim ırkçılık ve cinsiyetçiliğin toplamından çok daha fazlasıdır (s. 140). Eleştirel bir teori olarak *kesişimsellik* yaklaşımı, günümüzde farklı ezilme deneyimleri yaşayan kadınlar ile dayanışmada, kapsayıcı bir feminist mücadelenin geliştirilmesinde hayati bir önem taşımaktadır. Bu anlamda, yürüyüşe katılım gösteren kadınların ifadelerinde ağırlıklı olarak, yürüyüşün öznesini kadınlar ve LGBTİ+'lar şeklinde tanımladıkları ve alanda farklı kadınlık deneyimleri ile dayanışma içinde olduklarını beyan ettikleri görülmüştür. Dolayısıyla yürüyüşün çoklu ezilme deneyimlerine sahip özneler ile kapsayıcı bir kesişimsel mücadele alanı oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Feminist Gece Yürüyüşü'nün düzenlenme komisyonunda yer aldığını beyan eden görüşmeci Zeynep de Elif ile benzer bir feminist tahayyülden hareketle, eylem alanındaki farklılıkların dayanışmasını şu sözler ile ifade etmektedir:

Bu dayanışmanın etkisini eylem alanında en rahat gördüğümüz yer bence dövizlerdir. Kimi katledilen bir kadını anıyor. Kimi bir yere selam gönderiyor. Kimi ise umutsuzluğa kapılırsan bu kalabalığı hatırla diyor. Her şeyden önce komisyon olarak mesela göçmen kadınlar, Kürt kadın hareketi, trans kadınlar, LGBTİ+'lar ile kurduğumuz dayanışma ve kürtaj meselesinde birlikte durduğumuz yer önemli. Patriyarkanın farklı biçimlerde ezdiği kadınları düşündüğümde, hepsiyle aslında

* Bu konuda ayrıntılı bilgi için tezin ikinci bölümünde yer alan “2000’li Yıllarda Türkiye’de Feminist Hareketin Kesişim Alanları” adlı başlığa bkz.

totalde kapsayıcı bir dayanışma içinde olduğumuzu düşünüyorum. [...] Eylem alanında hiç tanımadığın biriyle çok rahat iletişime geçebiliyorsun ve herkesin dayanışmaya açık olarak geldiği bir alan orası benim için. [...] Bizim eyleme yönelik komisyonumuz her yıl yenilenen bir komisyon. Ama biz geceyi örgütlerken, trans kadınlar kadındır noktasında çok net bir duruş sergiliyoruz. Bu bizim komisyon olarak politik açıdan durduğumuz yeri gösteren ve hepimizin ortaklaştığı bir noktadır (Örgütlü, Feminist).

Tezin birinci bölümünde tartışıldığı üzere, Arendt (2018) politikanın alanı olan eylem ve sözün temel koşulunu, çoğulluk olarak belirlemiştir. Çoğulluk ise eşitlik ve farklılık gibi temel özelliklere sahiptir (ss. 258-259). Günümüzde Arendt'in politika anlayışının özünü oluşturan *çoğulluk* kavramı, feminist hareketin kapsayıcılığı ve toplumun en temel kurucu tahakküm sistemi olarak varlık gösteren patriyarka tarafından, farklı biçimlerde ezilme deneyimleri yaşayan kadınlar ve LGBTİ+’lar ile kurduğu çoğulcu dayanışmanın da temelini oluşturduğu söylenebilir. Mitchell de (2020) toplumsal adaletsizliğin nedenini kişisel gelişim üzerindeki kurumsal kısıtlamalar ve tahakküm rejimi olarak tanımlamaktadır (s. 59). Çalışmada, görüşme sağlanan kadınların ifadelerinde ağırlıklı olarak patriyarkal sistem karşısında ortak bir kolektif dayanışmanın önemine atıf yaptıkları görülmüştür.

Feminist Gece Yürüyüşü’nün düzenlenmesi toplantılarında yer aldığını belirten görüşmeci Bahar ise yürüyüş alanında feminist hareket ve LGBTİ+ hareketi arasındaki dayanışmayı şu şekilde açıklamaktadır:

Feminist hareket çok gelişti ve hareket geliştikçe de yeni tartışmalar ve farklılıklar açığa çıkmaya başladı. Ben bunu normal karşıyorum. Öte yandan, hareketin örgütlenmesi ya da feminist gece yürüyüşünün örgütlenme sürecini de hala daha yeterince kolektif yapabildiğimizi düşünmüyorum. Örgütlenme süreci için çağrılar her yıl açık yapılıyor. Bizlerde örgütlerimizle değil, yürüyüşün ilkelerine uygun bir şekilde bireyler olarak orada bulunuyoruz. Fakat bu tip toplantılara LGBTİ+ hareketinden katılımın artması gerektiğini düşünüyorum. [...] Örneğin, İstanbul'da Taksim'de en fazla kişinin yürüdüğü yürüyüş, 2013 yılında Gezi'den sonra yapılan Onur Yürüyüşüdür. [...] Son yıllarda aslında feminist gece yürüyüşleri, onur yürüyüşlerine yönelik polis şiddeti ile toplanılamaz hale getirilmesinden dolayı aynı zamanda bir onur

yürüyüşü gibi de gerçekleşiyor. Orada çok kaynaşık bir harekete dönüşmüş vaziyette feminist hareket ve LGBTİ+ hareketi, bu iki hareket arasındaki ittifak ve dayanışma açısından da ben gece yürüyüşlerinin çok anlamlı olduğunu düşünüyorum (Örgütlü, Feminist).

Tezin ikinci bölümünde Özkazanç'ın (2018) ifade ettiği gibi, 2013'de gerçekleşen Gezi direnişinden sonra feminist hareket ve LGBTİ+ hareketi arasında köprüler kurulmuştur (ss. 26-27). Yukarıda görüşmecinin ifadeleri de Özkazanç'ın bu çıkarımını desteklemektedir. Diğer bir açıdan ise görüşmeci, yürüyüşün düzenlenme toplantılarının ve örgütlenme sürecinin hala yeterince kolektif yapılamadığının altını çizmektedir. Bu durum, tezin ikinci bölümünde tartışıldığı üzere, 90'larda hareketin çeşitlenmesi ve her grubun önceliğinin farklı olması nedeniyle farklı kadın örgütleri arasında ortak bir konsensüs sağlanamadığı şeklinde açıklanabilir. Bu bağlamda, görüşmeci Hülya'nın şu sözleri ise bu tespiti doğrulamaktadır:

Ben gece yürüyüşüne yönelik kendime göre eleştirimi de ifade etmek isterim. Sonuçta gece yürüyüşü bir kurumun ya da kurumların bir araya gelip karar alıp organize ettiği bir eylem değil. Dolayısıyla oraya çeşitli kurumlardan kadınlar da katılıyor. Bireysel olarak katılanlarda var. Organize eden komite zaten kurumlardan bağımsız bireysel katılımdan oluşturulan bir komite. Ben böyle olmasını da eleştiriyorum zaten. Çünkü bir kişi bir fikre aidiyet hissediyorsa onun adına da katılabilmeli. Bu zaten fikirlerle ilgili bir meseledir. Bir diğer yönüyle de meseleyi daha örgütlü kılmak konusunu daha fazla önemsiyorum. En önemlisi de bence yürüyüşe dair bir eleştiri olarak politik bir hedef ortaya çıkamıyor ve işte ben de bunun örgütsüzlükten ötürü ortaya çıkamadığını düşünüyorum (Örgütlü, Feminist).

Feministlerin kolektif iradesiyle örgütlenen bu yürüyüş, tüm feministlere açık olmakla birlikte, örgüt temsiliyetine, alanda kortej halinde yürünmesine kapalıdır (Büyükgöze, 2021). Yukarıdaki ifadelerden hareketle, görüşmecinin *Feminist Gece Yürüyüşü*'nün ilkesel olarak örgütlerden bağımsız bir katılımı temel almasına yönelik olarak bir eleştirisinin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu noktada, görüşmeci Hande ise Hülya'dan farklı olarak *Feminist Gece Yürüyüşü*'nün örgütlerden bağımsız olmasının önemini şu sözler ile vurgulamaktadır:

Ben Feminist Gece Yürüyüşü'nün kadınlar açısından bir kazanım yarattığını düşünüyorum. Özellikle 8 Mart yürüyüşleri daha örgütlü hareketlerin katıldığı bir yürüyüşken şu an yürüyüşe her kesimden katılımın arttığını düşünüyorum. Özellikle AKP politikalarına karşı muhalif kesimler tarafından da benimsenmesi ve feminist sözün yaygınlaşmasında etkili oldu. Son yıllarda yürüyüşün yasaklanmasına rağmen kadınların bir şekilde diretip meydana çıkması bence çok önemli (Örgütsüz, Feminist).

Görüşmeci Deniz ise *Feminist Gece Yürüyüşü*'nün kitleselleşmesinin kadınların taleplerinin görünürlük kazanmasında oldukça etkili olduğunu şu sözler ile dile getirmektedir:

Feminist Gece Yürüyüşü kadınların somut taleplerinin kamusal alanda görünür olması açısından önemlidir. Şiddet hala devam ettiği için direk bir kazanım elde ettiğimizi söylemek zor belki ama hiç değilse görünür oldu. Feministler sayesinde artık herkes, her yerde iktidar, muhalefet, demokratik kitle örgütleri dolayısıyla herkes bunu bir mesele olarak aldı ve hatta namus cinayeti değil, kadın cinayeti gibi bir söylem değişikliği ile bakış açısını değiştirdi. Feminist Gece Yürüyüşü de bu taleplerin kitleselleşmesi ve özellikle genç kadınlara yayılmasında oldukça etkili oldu. [...] Yürüyüşte daha çok feministler olarak birlikte olmak, böyle belli grupların, örgütlerin birlikteliği değil de, tam da feminist hareketin beden politikalarını şiddeti bütün bunları öne çıkaran güçlendirici bir dayanışma süreci olduğunu düşünüyorum (Örgütsüz, Feminist).

Görüşmecinin yukarıdaki açıklamaları, *Feminist Gece Yürüyüşü* için komite tarafından belirlenen ilkelerin önemine atıf yapmaktadır. Tezin birinci bölümünde Berktaş'ın da (2016) ifade ettiği gibi, Arendt'in "*ilkeli dayanışma savı*" kamusal alanda eylemi harekete geçiren esin kaynağıdır (s. 174). Bu durum, kadınların müdahil oldukları eylemin temel ilkelerini benimsedikleri ve eylemin ilkesinin kalıcı bir dayanışmaya dönüştüğü şeklinde yorumlanabilir.

Tezin ikinci bölümünde yer verildiği üzere, Türkiye'de 1990'lı yılların sonlarından itibaren gelişen yeni medya teknolojileri ve internetin yaygınlaşmasıyla birlikte, feminist

hareket içinde de bir dönüşüm yaratan *dijital aktivizm** kavramı ön plana çıkmıştır. Günümüzde dijital aktivizmin feminist hareketin örgütlenme deneyimlerine etki ettiği görülmektedir. Buradan hareketle, görüşmeci Sevilay feminist mücadele açısından dijital aktivizmin önemini aşağıda şu sözlerle ifade etmektedir:

Ben dijital aktivizmin kadın mücadelesinde etkili olduğunu düşünüyorum. Artık herkesin elinde bir telefon var. Dolayısıyla herkesin bir sosyal medyası var. Belki benim atacağım bir tweet Anadolu’da bir sığınma evi bulamayan bir kadının hayatını değiştirebilir. O yüzden dijital aktivizm kampanyalarını önemli buluyorum. Ama elbette ki sadece sosyal medyada tepki göstermekle olmaz. Hem dijital, hem de bedensel anlamda eylemsel olarak kadınların bir şeyler yapması gerekiyor. Ama sokaktaki hareketin görünürlüğünü sağlamak ve sesimizi başkalarına duyurmak için dijitalin etkili olduğuna inanıyorum. [...] Ben eyleme yönelik haberleri genellikle Twitter’den takip ediyorum. Hatta şöyle bir anım var. Geçen yıl yürüyüşe yalnız geldim. Hangi sokağa girdiysem polis barikatıyla karşılaştım. Direkt Twitter’den 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşü platformuna yazdım. Beni hangi yolların açık olduğu konusunda hemen bilgilendirdiler (Örgütsüz, Feminist Değil).

Mitchell’in de (2020) belirttiği gibi, tarihsel olarak sosyal medyada gerçekleşmiş bir devrim yoktur. Devrimler sokağa çıkmayı ve kamusal alanı temellük etmeyi gerektirir (s. 214). Bu bağlamda, görüşmeci Merve’nin mücadelenin sosyal medyada değil, sokakta verilmesi gerektiğine dair şu sözleri bu durumu desteklemektedir:

Elbette ki sosyal medyayı da aktif olarak kullanmalıyız ama sokakta bedenlerimizde birbirine dokunabilmeli diye düşünüyorum. Çünkü, mücadele sosyal medyada değil, sokakta kazanılır. Ama sosyal medyayı da örgütlü mücadelemizin özellikle sokak eylemlerini duyurmak için elbette ki kullanıyoruz. Teknolojiyi yok sayamayız. Onu daha fazla etkileşim sağlamak ve örgütlenmek için kullanmamız gerekir (Örgütlü, Feminist).

* Ayrıntılı bilgi için “2000’li Yıllarda Türkiye’de Feminist Hareketin Kesişim Alanları” başlığına bkz.

Görüşmeci Sevilay ile benzer bir noktadan konuyu değerlendiren görüşmeci Hande ise politikanın sadece sosyal medya üzerinden yapılmasının apolitikleştirici etkisini aşağıda şu sözlerle ifade etmektedir:

Ben eyleme yönelik gelişmeleri genellikle Twitter'dan takip ediyorum. Dijital aktivizmin feminist hareketin örgütlenmesi üzerinde olumlu bir etki yarattığını düşünüyorum. Yani dijitalleşmeye kategorik olarak karşı değilim. Fakat bir yandan da özellikle Türkiye'de sokak hareketlerinin geri çekilmesi noktasında politikanın sadece sosyal medya üzerinden yapılmasını ve orada bu durumun bir güç gösterisine dönüşmesini de apolitikleştirici buluyorum (Örgütsüz, Feminist).

Dijital aktivizmin feminist hareketin örgütlenme deneyimlerine etkisini görüşme sağlanan kadınların, etkileşim sağlamak, sesini duyurmak ve sokaktaki eylemlerin görünürlüğünü arttırmak açısından bir araç olarak kullanılması gerektiği biçiminde tanımladıkları görülmektedir. Bu durum, sokakta güçlü bir feminist mücadele varsa şayet, dijitalin bir araç olarak hareketin sokak eylemlerinin yaygınlaşmasına etki edebileceği şeklinde açıklanabilir. Görüşmecilerin dijitalleşmeye karşı olmamakla birlikte, sokağın önemine ve bedenin eylemsel performatifliğine atıf yaptıkları görülmektedir. Elkin'e (2020) göre, haklar sosyal medyada, sınıfta ya da seçim politikalarıyla değil, sokakta bir araya gelen bedenlerin mücadelesiyle kazanılır (s. 159). Görüşmecilerin dijital aktivizme dair eleştirel yaklaşımları, Elkin'in ifadelerini desteklemektedir. Öte yandan, bu durum kadınların, aynı zamanda aktif bir sokak direnişine müdahil olmalarının, yeni medya platformları ve dijital aktivizme dair eleştirel yaklaşımlarını şekillendirdiği şeklinde yorumlanabilir. Çalışmada görüşme yapılan kadınların çoğu *Feminist Gece Yürüyüşü*'ne dair gelişmeleri ağırlıklı olarak Twitter üzerinden takip ettiklerini beyan etmişlerdir.

Çalışmanın bu analiz kategorisinde, *Feminist Gece Yürüyüşü* eyleminin kadınların kendilerini kolektif bir politik özne olarak inşa etmeleri üzerindeki etkileri tartışılmıştır. Görüşmecilerin ifadelerinde ağırlıklı olarak patriyarkaya karşı ortak bir kadın dayanışmasını temel aldıkları görülmüştür. Eyleme müdahil olan kadınların çoğunluğu tarafından yürüyüşün öznesinin kadınlar ve LGBTİ+ bireyler olarak tanımlanması söz konusudur. Bu doğrultuda, *Feminist Gece Yürüyüşü*'nün patriyarkal sistem karşısında, farklı ezilme deneyimleri yaşayan kadınlar ve LGBTİ+ bireyler ile kapsayıcı bir kesişimsel kolektif dayanışma alanı oluşturduğunu söylemek mümkündür. Görüşmecilerin ifadelerinde ağırlıklı olarak 'kadın' kategorisinin çoklu cinsiyet

beyanlarını da içerecek şekilde kapsayıcı bir feminist politikadan hareketle kullanıldığı söylenebilir. Buradan yola çıkarak, yürüyüşe müdahil olan kadınların kendilerini kolektif bir politik özne olarak “*kendi için kadın*” feminist bilince sahip olarak inşa ettiklerini söylemek mümkündür.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bir kamusal alan olarak sokak, Türkiye’de 1980’lerden itibaren yükselişe geçen feminist hareketin kamusal alan mücadelesi tarihinde belirleyici bir öneme sahiptir. Türkiye’de feminist hareketin ilk kitlesel sokak eyleminin başlangıcını 1987 yılında İstanbul’da Kadıköy Yoğurtçu Parkı’nda gerçekleştirilen *Dayağa Karşı Dayanışma Yürüyüşü* oluşturmaktadır. Türkiye toplumunda kadına yönelik şiddet yerleşik ve üstü örtülen bir toplumsal sorundur. Bu nedenle, dönemin politikleştirilen en temel sorunlarından biri kadına yönelik şiddet ve özellikle ev içi şiddetin görünür kılınması üzerine yürütülen kampanyalar olmuştur. Kadınların ilk kez özel alanda yaşadıkları şiddet ve hak ihlallerini kamusal alana taşıyarak görünür kılması, sonraki süreçte feminist hareketin kolektif dayanışmayla sokağı deneyimlemesi üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Çalışmada, örneklem olarak seçilen *Feminist Gece Yürüyüşü* ise kadınların sokak mücadelesinin bir parçası olarak günümüzde hala Taksim İstiklal Caddesi’nde Türkiye’nin en kitlesel katılımlı eylemi olarak gerçekleştirilmeye devam etmektedir.

Bu bağlamda, çalışmanın kuramsal ve kavramsal perspektifinden hareketle oluşturulan soruların gruplara göre dağılımında birbiriyle ilişkili üç temel kategori belirlenmiştir. Çalışmada yapılan saha araştırmasından elde edilen verilerin analizi bu temel kategoriler altında değerlendirilmiştir. Görüşme sağlanan kadınlardan elde edilen bulguların analizi için belirlenen ilk kategori çerçevesinde *Feminist Gece Yürüyüşü* eyleminin gerçekleştirildiği Taksim’in kadınların kolektif hafızasında nasıl bir öneme sahip olduğu ve mekânın hem toplumsal hareketler hem de iktidarlar açısından önemi değerlendirilerek analiz edilmiştir.

Görüşme sağlanan kadınlar tarafından Taksim’in toplumsal hareketlerin eylemleriyle kazanılmış, ezilenlerin ve sistemin dışına itilenlerin gettosu, farklılıkları bir araya getiren politik bir temsil mekânı olarak ön plana çıkartıldığı görülmüştür. Diğer bir açıdan ise Taksim’in kazanılmasının hem toplumsal hareketler hem de iktidar ve sermaye odakları tarafından bir çekişmeye dönüştüğü ve Taksim’de yapılan eylemlerde polisin orantısız güç kullandığı kadınlar tarafından deklare edilmiştir. Bu bağlamda, mekânın ağırlıklı olarak 1 Mayıs 1977’de yaşanan katliam, *Cumartesi Anneleri*, *Emek Sineması* ve *Gezi Parkı* protestoları, *Feminist Gece Yürüyüşü*, *Onur Yürüyüşü* ve *25 Kasım Kadın Platformu* eylemleri ile hatırlandığını söylemek mümkündür. Mekânın Türkiye toplumsal tarihinde kırılma noktası yaratan direnişler ve bizzat kadınların kendi kişisel tarihlerinde

müdahil oldukları eylemler ile özdeşleştirildiği görülmüştür. Çalışmada, görüşmecilerin sosyo-demografik bilgilerinin değerlendirilmesinde, yaş sınırının 27-57 yaş grubu aralığında değişkenlik gösterdiği ortaya çıkmıştır. Görüşme sağlanan kadınların oldukça geniş bir yaş aralığına sahip olduğu söylenebilir. Kadınlar arasındaki yaş farkının, eylemin gerçekleştirildiği Taksim Meydanı'nı kendi kişisel tarihlerinde bizzat tanıklık ettikleri eylemler ile özdeşleştirmelerinde etkili olduğu görülmüştür. Buradan hareketle, Taksim'in mekânsal olarak toplumsal hareketlerin mücadelelerinin bir bütünü olarak tahayyül edildiği ve mekânın bizzat mücadele ve direnişin bir parçası olarak ön plana çıkartıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışma doğrultusunda belirlenen araştırma sorularında mekânın politik karakterinin eylemin harekete geçirilmesi üzerindeki etkisi bu kategori başlığı altında tartışılmıştır. Politik bir mekân olarak Taksim'in kadınların kolektif hafızasında Türkiye'de toplumsal hareketlerin mücadele tarihiyle bütünleşmiş ve toplumsal eylemler yoluyla üretilmiş bir temsil mekânı olarak tanımlandığı görülmüştür. İktidara karşı söz söylemenin, direnişin ve başkaldırının mekânı olarak tahayyül edilen Taksim'in kazanılmasının hem toplumsal hareketler, hem de siyasal iktidarlar tarafından bir mücadeleye dönüştüğü sonucu ortaya çıkmıştır. Kadınların yürüyüşü ısrarla Taksim'de yapma inadı, iktidar ve sermaye odaklarının mekân üzerindeki stratejik tahakkümüne karşı, mekânı da bu mücadeleye dahil ettikleri şeklinde yorumlanabilir. Bu kategoriden elde edilen bulgular sonucunda, eylem ve mekân arasında doğrudan bir ilişki olduğu ve eylemin harekete geçirilmesinde mekânın politik karakterinin kadınların yürüyüşü polis engeline rağmen ısrarla Taksim'de gerçekleştirmesinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Mekânın politik yönünün görüşmeciler tarafından vurgulanması mekân sosyolojisinde bu çalışmanın kuramsal bakış açısını oluşturan *Neo-Marksist Kent* yazınının teorik açılımlarıyla uyumlu olup ampirik veriler mekânın toplumsal üretim koşullarını tarihsel süreçte ortaya koymaktadır.

Çalışmanın ikinci analiz kategorisinde, *Feminist Gece Yürüyüşü* bağlamında kadınların kent hakkı talebinin politik analizi gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerde elde edilen bulgular sonucunda, eyleme müdahil olan kadınların çoğu tarafından özel alan-kamusal alan ayrımından kaynaklanan toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliğin etkilerini en yoğun özel alanda 'aile' içinde yaşadıklarını beyan ettikleri görülmüştür. Bu bağlamda, görüşme sağlanan kadınların tamamı tarafından özel alanda yaşanan hak ihlallerinin politik olduğu, özel alanda yaşanan şiddet ve cinsiyetçi iş bölümü gibi hak ihlallerinin

kamusal alana taşınarak görünür kılınmasının ise feminist hareketin sokak mücadelesinde başat bir öneme sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Görüşmecilerin ataerkil toplumlarda kadınlar için idealize edilen ‘aile’ kurumu üzerine temelden bir eleştirilerinin söz konusu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, ikinci bölümün analizinde özel alanın politik olduğu savı, ataerkil aile eleştirisi ve kadınların görünmeyen ev içi emeği eleştirileri ön plana çıkmıştır. Bu analiz kategorisinde, kadınların ağırlıklı olarak radikal feminist kuram ve sosyalist feminist kuramın ortaya koyduğu yaklaşımlardan yola çıkarak özel alan-kamusal alan ayrımını tanımladıkları sonucuna ulaşılmıştır. Diğer bir açıdan ise *Feminist Gece Yürüyüşü*’nde pankartlarda kadına yönelik şiddet ve ataerkil kapitalizm eleştirisi ön plana çıkmaktadır. Buna rağmen görüşmelerde, kapitalist sistemde kadınların emek piyasasında yaşadığı eşitsizliğe çok fazla yer verilmediği sonucu ortaya çıkmıştır.

Görüşmecilerin sosyo-demografik bilgilerinde yer verildiği üzere, görüşme sağlanan kadınlardan 7’si kendisini bekar olarak tanımlamıştır. Çalışmada sadece 3 kadın evli olduğunu beyan etmiştir. Kadınların eğitim durumları dikkate alındığında, lisans ve yüksek lisans mezunu, lisans ve doktora öğrencisi, 2 kişinin ise ortaokul ve lise mezunu oldukları ortaya çıkmıştır. Meslek beyanlarının ise geniş bir yelpazede farklılaştığı görülmüştür. Bu çalışmanın odak noktalarından biri olan özel alan-kamusal alan ayrımından kaynaklanan toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliğin etkilerini 8 kadın en yoğun özel alanda yaşadıklarını beyan etmiştir. Bu bağlamda, kadınların eğitim düzeylerinin yüksek olması ve bir mesleklerinin olmasının dahi ataerkil aile kurumu içindeki toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bertaraf edilmesinde yetersiz kaldığı söylenebilir. Diğer bir açıdan ise kadınların feminist bilinç ve politikaya hâkim olmalarının özel alanda ev içinde yaşanan eşitsizliklerin daha fazla ayrımına vardıkları şeklinde yorumlanabilir. Kadınların özel alanda yaşadıkları baskının kamusal alanda yaşananlarla iç içe geçtiği ve ataerkil aile kurumunun hem evli hem de bekar kadınlar tarafından eşitsizliğin ve tahakküm ilişkilerinin merkezi konumunda bir alan olarak görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmanın ana sorunsalından hareketle, feminizmin temel eleştiri noktalarından biri olan özel alan-kamusal alan ayrımının kadınların sokağı deneyimlemesi üzerindeki etkileri tartışılmıştır. Kadınların ifadelerinde ağırlıklı olarak sokakta şiddet, taciz ve tecavüz korkusu yaşadıklarını beyan ettikleri ortaya çıkmıştır. Cinsel tacize uğrama tehdidinin kadınların gündelik hayatlarını, gece sokakta yer işgal etmelerini, giyim kuşam tercihlerini bile şekillendirdiği görülmüştür. Kadınların özel alana ait olduğuna dair

Üretilen ataerkil söylemlerin kadınların kentsel mekânda gündelik hayattaki deneyimlerini etkilediği ve en az kentlerin güvenliği kadar belirleyici olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanan özel alan-kamusal alan ayırımının kadınların kentsel mekânları deneyimlemeleri üzerinde etkili bir tahakküm mekanizması olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kadınların sosyo-demografik bilgilerinde yer verildiği üzere, yaş aralığı değişkenlik göstermesine rağmen, sokağa dair korkularının ve gündelik hayatta sokağı deneyimleme biçimlerinin birbirine benzer şekillerde ifade edildiğini söylemek mümkündür. Çalışmaya katılım gösteren görüşmecilerin tamamı İstanbul’da ikamet etmektedir. İstanbul’un farklı ilçelerinde ikamet eden görüşmecilerin, ikamet ettikleri ilçeler ağırlıklı olarak şişli ve Kadıköy ilçesi olarak ön plana çıkmıştır. Bu ilçelerin İstanbul’da kadınların kamusal alana daha rahat dahil oldukları ilçeler olduğu söylenebilir. Bunun dışında Sarıyer, Maltepe ve Bayrampaşa’da ikamet ettiğini beyan eden görüşmeciler söz konusudur. Kadınların İstanbul’da yaşadıkları ilçelerin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel açıdan farklılık göstermesine rağmen, bir kadın olarak sokakta yaşadıkları tedirginliğin ve deneyimlerin birbirine çok benzer şekillerde ifade edildiği ortaya çıkmıştır.

Çalışmanın ikinci kategorisinde, feminist hareketin sokak eylemleri ve kadınların kent hakkı talebi arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuna yanıt aranmıştır. Bu bağlamda, çalışmanın rneklemi ni oluşturan *Feminist Gece Yürüyüşü*’nde ön plana çıkan “*Geceleri de, Sokakları da, Meydanları da Terk Etmiyoruz*” sloganının doğrudan kadınların kent hakkı talebine gönderme yaptığı sonucuna ulaşılmıştır. Kadınların kamusal alan mücadelesinde sokağın kazanılmasının en esaslı mesele olarak ön plana çıktığı görülmüştür. Sokağın kadınlar için tehlikeli bir mekân olarak kurgulanmasına karşı gece sokakta yer işgal etmenin kadınlar açısından bizzat patriyarkaya başkaldırı niteliği taşıdığı ortaya çıkmıştır. Buradan yola çıkararak, *Feminist Gece Yürüyüşü* bağlamında kadınların kolektif sokak eylemlerinin kadınların kent hakkı mücadelesinin bir parçası olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmada sahadan elde edilen verilerin analizi için belirlenen üçüncü kategoride ise, çalışmanın rneklemi ni oluşturan *Feminist Gece Yürüyüşü* eyleminin kadınların kendilerini kolektif bir politik özne olarak inşa etmeleri üzerindeki etkileri tartışılmıştır. Görüşmeler sırasında kadınların ağırlıklı olarak eylemi, feminist isyan, mekân işgali ve patriyarkaya karşı ortak bir kadın dayanışması şeklinde tanımladıkları görülmüştür. Bu kategorinin değerlendirilmesinde ise kesişimsel feminizm vurgusu ön plana çıkmıştır.

Görüşmecilerin çoğu tarafından yürüyüşün öznesi kadınlar ve LGBTİ+ bireyler olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda, yürüyüşü kadınlar ve LGBTİ+ bireyler açısından heterojen bir birlikteliğin içerisindeki hak arayışı olarak tanımlamak mümkündür. *Feminist Gece Yürüyüşü* eyleminin günümüzde çokça karşılaşılan homojen bir topluluğun tek sesli söylemi olarak değil, farklılıklar temelinde çoğulcu bir praksis üzerinde öznelliklerini inşa eden büyük bir kamusal sesin haykırışı olarak ön plana çıktığı söylenebilir.

Çalışmanın üçüncü kategorisinde, feminist hareketin sokak eylemlerinin kadınların kendilerini kolektif bir politik özne olarak inşa etmeleri üzerindeki etkisi sorgulanmıştır. Buradan hareketle, *Feminist Gece Yürüyüşü* 'ne müdahil olan kadınların feminist bilinç ve politikayı içselleştirdikleri, patriyarkal sistem karşısında farklı ezilme deneyimleri yaşayan kadınlar ve LGBTİ+ bireyler ile kapsayıcı bir kesişimsel kolektif dayanışma alanı oluşturdukları ortaya çıkmıştır. Kadınların ifadelerinde ağırlıklı olarak 'kadın' kategorisinin biyolojik özcü bir yaklaşımdan hareketle değil, çoklu cinsiyet beyanlarını da içerecek şekilde kapsayıcı bir feminist politikadan hareketle kullanıldığı söylenebilir. Feminist hareketin sokak eylemlerinin kadınların kendilerini kolektif bir politik özne olarak inşa etmeleri üzerinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmada örneklem olarak seçilen *Feminist Gece Yürüyüşü* 'ne katılan görüşmeciler, hem örgütsüz hem de örgütlü hareketlerden gelen kişiler arasından seçilerek örnekleme dahil edilmiştir. Örgütsüz ve örgütlü hareketlerden gelen kadınlar arasındaki söylemsel farklılıklar incelendiğinde, her iki grup açısından da feminist bilincin içselleştirildiğini söylemek mümkündür. Fakat örgütlü hareketlerden gelen kadınların feminizmin temel eleştiri noktalarından biri olan özel alan-kamusal alan ayırımına dair feminist kuramsal bilgiye daha hâkim oldukları görülmüştür. Görüşmeler sırasında kendisini feminist olarak tanımlayanlar ve feminist olmadığını ifade eden kadınlar arasında da benzer bir söylemsel farklılık olduğu ortaya çıkmıştır. Kendisini feminist olarak tanımlayan kadınların feminizmin kuramsal bilgisine daha hâkim oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Diğer bir açıdan ise örgütlü mücadele içerisinde gelen görüşmecilerin ifadelerinde 'biz' kelimesine daha sık yer verdikleri görülmüştür. Bu anlamda, örgütlü hareketlerden gelen görüşmecilerin örgütsel bağlılık ilkesini ön plana çıkardıklarını söylemek mümkündür. Eylemin kapsayıcılığı konusunda ise hem örgütsüz hem de örgütlü hareketlerden gelen kadınların çoğunluğu tarafından *Feminist Gece Yürüyüşü* eyleminin öznesi kadınlar ve LGBTİ+ bireyler şeklinde tanımlandığı görülmüştür. Eylem alanında örgütsüz ve örgütlü

hareketlerden gelen kadınlar arasında kuvvetli bir dayanışma ağı oluşturulduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışma, kentlerin kadınlar için tehlikeli bir mekân olarak kurgulanmasına karşı, kentin kadınlar için sağladığı özgürleşme olanaklarını ön plana çıkartarak alanyazına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Feminist kent çalışmalarında, kadınların performatif sokak direnişlerinin kenti dönüştürmeleri üzerindeki etkisi göz ardı edilmektedir. Bu nedenle çalışmada, kadınların kolektif sokak eylemleri temelinde kentte hak iddia etme cesareti ve alanı sahiplenmeleri ön plana çıkartılmıştır.

Buradan hareketle çalışma, Türkiye’de feminist mücadelenin sokak eylemlerini merkezine taşıyarak kadınların kent hakkına dair bazı öneriler geliştirmektedir. Özel alanda ataerkil kültürel pratiklerin sınırlayıcı etkisi, kadınların kent hayatına erişimlerinde ve kenti özgürce deneyimlemeleri üzerinde en az sokağın güvenliği kadar belirleyici bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, kentlerin kadınların güvenliğine ve ihtiyaçlarına göre düzenlenmesi ve kadınların kentsel planlamalar ile ilgili karar alma süreçlerine dahil olmaları elbette ki, kadınların kent hayatına katılımlarını ve kente dair aidiyet ilişkilerini güçlendirebilir. Fakat asıl mücadele kadınların kolektif bir feminist özne olarak kendilerine kapatılan her alanı temellük ederek kentte kendileri için hak iddia etmesiyle gerçekleşebilir. Kentin kadınlara göre düzenlenmesi, ataerkil toplumsal yapıyla mücadelede tek başına etkili olmayabilir. Bu anlamda, öncelikle toplumda ataerkil kültürel normlara karşı zihinsel bir dönüşüm yaşanması gerektiği gerçeği ön plana çıkmaktadır. Kadınların kentsel kamusal mekânları kullanım hakkı ve kente dair alınan kararlara katılım hakkı, kentin güvenliğine dair alınan önlemler öncelikle kadınlar için güvenli olduğu addedilen fakat şiddetin ve eşitsizliğin merkezi konumunda yer alan ev içinden başlatılması gerektiği gerçeği ağırlık kazanmaktadır.

Çalışmada, *Feminist Gece Yürüyüşü* eylemine müdahil olan kadınların deneyimlerinden yola çıkılarak, birbiriyle ilişkili üç temel kategori altında değerlendirmeler ortaya konulmuştur. Feminist epistemolojiden hareketle, mekân ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye odaklanan ve kadınların deneyimlerini merkeze alan bu çalışmada, eylem ve mekân arasında doğrudan bir ilişki söz konusu olduğu ve kolektif bir politik öznenin de mekânın bir parçası olarak inşa edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Kadınların kent hakkı mücadelesinin belirleyici bir unsuru olarak ön plana çıkan *Feminist Gece Yürüyüşü* tarihsel süreçte erilleştirilmiş kentin pasif kullanıcıları olan kadınları mekânın öznesi olarak yeniden inşa etmektedir. Sonuç olarak, en yüksek

politik düzey öznenin kendi söz ve eylemiyle harekete geçmesidir. Alan ve hak başkaları tarafından verilen bir şey değildir, her ikisi de mücadeleyle kazanılır. Dolayısıyla, feminist mücadele ve kent hakkı mücadelesi birbirine içkindir. Günümüzde hala *Feminist Gece Yürüyüşü* cinsiyetlendirilmiş kent mekânına karşı feminist bir başkaldırının sembolü olarak her 8 Mart gecesi Taksim İstiklal Caddesi'nde kadınların ve LGBTİ+'ların gücüne güç katmaya devam etmektedir.



KAYNAKLAR

- Arendt, H. (2018). *İnsanlık durumu*. (9.Baskı). (B. S. Şener, Çev.). İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1958).
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle gelecek arasında*. (4. Baskı). (B. S. Şener, Çev.). İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1961).
- Ahıska, M. (2011). Feminizmin Öznesi Kimdir?. E. Özdemir ve S. Bayraktar (Haz). *İstanbul amargi feminizm tartışmaları* içinde (ss. 295-316). Amargi Yayınevi.
- Ayşe, S. (2005). *Feminizm*. İnsan Yayınları.
- Aytaç, Ş. (2011). İsyanı nisvan - 80'ler türkiye'sinde feminist hareketin ortaya çıkışı. E. Özdemir ve S. Bayraktar (Haz.). *İstanbul amargi feminizm tartışmaları* içinde (ss. 277-294). Amargi Yayınevi.
- Alkan, A. ve Çakır, S. (2017). 1920'den osmanlı imparatorluğu'ndan modern türkiye'ye cinsiyet rejimi: süreklilik ve kırılmalar. F. Alpkaya ve B. Duru (Ed.). *1920'den günümüze türkiye'de toplumsal yapı ve değişim* içinde (4. Baskı ss. 229-271). Phoenix Yayınevi.
- Altınay, A. G. ve Arat, Y. (2008). Türkiye'de kadına yönelik şiddet (2. Baskı). Punto Baskı Çözümleri. (Orijinal eserin yayın tarihi: 2007).
- Acuner, S. (2021). 90'lı yıllar ve resmi düzeyde kurumsallaşmanın doğuş aşamaları. A. Bora ve A. Günal (Ed.). *90'larda türkiye'de feminizm* içinde (7. Baskı, ss. 125-158). İletişim Yayınları.
- Akkoç, N. (2021). Diyarbakır ka-mer'in kuruluş hikayesi ve yürüttüğü çalışmalar. A. Aksu ve A. Günal (Ed.). *90'larda Türkiye'de feminizm* içinde (7. Baskı, ss. 205-216). İletişim Yayınları.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet belası: Feminizm ve kimliğin altüst edilmesi*. (4. Baskı). (B. Ertür, Çev.). Metis Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1990).
- Beauvoir, D. S. (1993). *Kadın "ikinci cins" I genç kızlık çağı*. (7. Baskı). (B. Onaran, Çev.). Payel Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1949).
- Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, norm ve ütopya*. İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1986).

- Berkday, F. (2004a). Çoğulluk Yeryüzünün Yasasıdır. M. Özbek (Ed.), *Kamusal alan* içinde (s. 551-557). Hil Yayınları.
- Berkday, F. (2004b). Kadınların insan haklarının gelişimi ve türkiye, sivil toplum ve demokrasi konferans yazıları. *Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi*, 7(1).
- Berkday, F. (2010). *Tarihin cinsiyeti*. (3. Baskı). Metis Yayıncılık (Orijinal eserin yayın tarihi: 2003).
- Berkday, F. (2016). *Dünyayı bugünde sevmek: Hannah arendt'in politika anlayışı*. (2. Baskı). Metis Yayınları (Orijinal eserin yayın tarihi: 2012).
- Berkday, F. (2013). Feminist teoride açılımlar. Y. Ecevit ve N. Karkıner (Ed). *Toplumsal cinsiyet çalışmaları* içinde (2. Baskı, s. 2-23). Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Berkday, F. (2020). Türkiye solu'nun kadına karşı bakışı: Değişen bir şey var mı?. Ş. Tekeli (Ed.). *1980'ler türkiye'sinde kadın bakış açısından kadınlar* içinde (7. Baskı, ss. 279-290). İletişim Yayınları.
- Bora, A. (2010). *Kadınların sınıfı: Ücretli ev emeği ve kadın öznelliğinin inşası*. (3. Baskı). İletişim yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 2005).
- Bora, A. ve Günal, A. (2021). Önsöz. A. Bora ve A. Günal (Der.). *90'larda türkiye'de feminizm* içinde (ss. 7-11). İletişim Yayınları.
- Bora, A. (2021a). Bir yapılabirlik olarak ka-der. A. Aksu ve A. Günal (Ed.). *90'larda Türkiye'de feminizm* içinde (7. Baskı, ss. 109-124). İletişim Yayınları.
- Bora, A. (2021b). *Feminizm kendi arasında*. T. Bora (Ed.). İletişim Yayınları.
- Buckingham, S. (2010). Examining the right to the city from a gender perspective. A. Sugranyes and C. Mathivet (Ed.). In *Cities for All* (pp. 57-62). Habitat International Coalition.
- Candemir, D. M. (2020). 2000'lerde feminizm: Türkiye'de feminist hareketler ve dijital aktivizm. T. Bora (Ed.). *Modern türkiye'de siyasi düşünce cilt 10 feminizm* içinde (ss. 158-183). İletişim Yayınları.
- Ceylan, D. (2020). Kadınlara mahsus gazete pazartesi. T. Bora (Ed.). *Modern türkiye'de siyasi düşünce cilt 10 feminizm* içinde (ss. 138-142). İletişim Yayınları.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. *University of Chicago Legal Forum*, 1989 (1), 139-167.

- Çakır, S. (2007). Feminizm: Ataerkil iktidarın eleştirisi. B. Örs (Ed.), *Modern siyasal ideolojiler* (ss. 412-475) içinde. Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çakır, S. (2011). Feminist tarih yazımı: tarihin kadınlar için, kadınlar tarafından yeniden inşası. S. Çakır (Der.). *Birkaç arpa boyu... 21. yüzyıla girerken türkiye’de feminist çalışmalar, prof. dr. nermin abadan unat’a armağan* içinde (ss. 505-533). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Çağlayan, H. (2017). *Analar, yoldaşlar, tanrıçalar kürt hareketinde kadınlar ve kadın kimliğinin oluşumu*. (6. Baskı). İletişim Yayınları (Orijinal eserin yayın tarihi: 2007).
- Debord, G. (1996). *Gösteri toplumu*. (1. Baskı). (A. Ekmekçi ve O. Taşkent, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1967).
- Donovan, J. (2014). *Feminist teori*. (8. Baskı). (A. Bora, M. A. Gevrek ve F. Sayılan, Çev.). İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1985).
- Douglas, C. A. (1995). *Sevgi ve politika: radikal feminist ve lezbiyen teoriler*. (N. Aydoğan, Çev.). Kavram Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1990).
- Elkin, L. (2022). *Flanöz: Şehirde yürüyen kadınlar*. (D. Doğan, Çev.). Nebula Kitap. (Orijinal eserin yayın tarihi: 2018).
- Ecevit, Y. (2013). Emek. Y. Ecevit ve N. Karkıner (Ed). *Toplumsal cinsiyet çalışmaları* içinde (2. Baskı, s. 24-47). Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Fenster, T. (2010). The Right to the City and Gendered Everyday Life, A. Sugranyes and C. Mathivet (Ed.). In *Cities for All* (pp. 63-76). Habitat International Coalition.
- Frazer, N. (2004). Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı. M. Özbek (Ed.). (M. Özbek ve C. Balcı, Çev.). *Kamusal alan* içinde (s. 103-132). Hil Yayınları.
- Firestone, S. (1993). *Cinselliğin diyalektiği*. (2. Baskı). (Y. Salman, Çev.). Payel Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1970).
- Fırat, D. ve Muti, Ö. (2014). 1980 askeri darbesinin bellek mekânları. D. Fırat (Der.). *Sokağın belleği* içinde (ss. 117-137). Dipnot Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve bireysel kimlik: Geç modern çağda benlik ve toplum*. (1. Baskı). (Ü. Tatlıcan, Çev.). Say Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1991).

- Güzelcan-Şenol, S. (2010). *Türkiye’de 1980 Sonrası Kadın Hareketi ve Feminist Yayıncılığın Oluşum Süreci: Pazartesi Dergisi Deneyimi*. (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Gazetecilik Bilim Dalı).
- Gürbilek, N. (2001). *Vitrinde yaşamak: 1980’lerin kültürel iklimi*. (3. Baskı). Metis Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1992).
- Halide ve Canan. (2005). Feminist kürt kadın oluşumları (roza ve jujin dergileri). D. Çakır (Ed.). *Özgürlüğü ararken: kadın hareketinde mücadele deneyimleri* içinde (ss. 221-237). Amargi Yayınevi.
- Habermas, J. (2003). *Kamusal yaşamın yapısal dönüşümü*. (5. Baskı). (T. Bora ve M. Sancar, Çev.). İletişim Yayınları (1997).
- Hartmann, H. (2016). Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği. G. A. Savran, ve N. T. Demiryontan (Haz.), *Kadının görünmeyen emeği: Maddecî bir feminizm üzerine* içinde (3. Baskı, ss. 157-206). Yordam Kitap.
- Harding, S. (1996). Feminist yöntem diye bir şey var mı?. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı feminizmler açısından kadın araştırmalarında yöntem* içinde (ss. 34-47). Sel Yayıncılık.
- Harvey, D. (2013). *Sosyal adalet ve şehir*. (4.Baskı). Metis Yayınları (Orijinal eserin yayın tarihi: 1973).
- Harvey, D. (2019). *Asi şehirler: şehir hakkından kentsel devrime doğru*. (4.Baskı). (A. D. Temiz, Çev.). Metis Yayınları (Orijinal eserin yayın tarihi: 2012).
- Harvey, D. (2012). *Sermayenin mekânları: eleştirel bir coğrafyaya doğru*. Sel Yayıncılık (Orijinal eserin yayın tarihi: 2001).
- Işık, S. N. (2021). 1990’larda kadına yönelik aile içi şiddetle mücadele hareketi içinde oluşmuş bazı gözlem ve düşünceler. A. Bora ve A. Günel (Ed.). *90’larda türkiye’de feminizm* içinde (7. Baskı, ss. 41-72). İletişim Yayınları.
- Karakuş, F. (2011). 8 mart. E. Özdemir ve S. Bayraktar (Haz.). *İstanbul amargi feminizm tartışmaları* içinde (ss. 55-84). S.S. Amargi Yayınevi.
- Kandiyoti, D. (2011). Türkiye’de toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları: gelecek için geçmişe bakış. S. Sancar (Der.). P. Özer (Ed.). *Birkaç arpa boyu... 21. yüzyıla girerken türkiye’de feminist çalışmalar*, prof. dr. nermin abadan unat’a armağan içinde (ss. 41-60). Koç Üniversitesi Yayınları.

- Kardam, F. ve Ecevit, Y. (2021). 1990'ların sonunda bir kadın iletişim kuruluşu: uçan süpürge. A. Bora ve A. Günal (Ed.). *90'larda türkiye'de feminizm* içinde (7. Baskı, ss. 87-108). İletişim Yayınları.
- Keşoğlu, B. T. (2020). Yalnızlıktan meşruiyete... 1980 sonrası kadın hareketi ve kurumsallaşma. T. Bora (Ed.). *Modern türkiye'de siyasî düşünce cilt 10 feminizm* içinde (ss. 148-157). İletişim Yayınları.
- Kern, L. (2020). *Feminist şehir*. (B. S. Aydaş, Çev.). Sel Yayıncılık. (Orijinal Eserin Yayın Tarihi: 2019).
- Kılınç, T. N. (2003). Arendt, Hannah. A. Cevizci (Ed). *Felsefe ansiklopedisi cilt 1* içinde (ss. 541-547). Etik Yayınları.
- Kümbetoğlu, B. (2008). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. (2. Baskı). Bağlam Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi: 2005).
- Lefebvre, H. (2006). Diyalektik materyalizm. (1. Baskı). (B. Yıldırım, Çev.). Kanat Kitap. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1949).
- Lefebvre, H. (2007). *Modern dünyada gündelik hayat*. (2. Baskı). K. Şahin (Haz.). (I. Gürbüz, Çev.). Metis Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1968).
- Lefebvre, H. (2013). Gündelik hayatın eleştirisi II: Gündelik hayat sosyolojisinin temelleri. (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1947).
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın üretimi*. (2. Baskı). (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık (Orijinal eserin yayın tarihi: 1974).
- Lefebvre, H. (2015). Gündelik hayatın eleştirisi III: Moderniteden modernizme (gündelik hayatın meta-felsefesi). (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1947).
- Lefebvre, H. (2021). *Kentsel devrim*. (7. Baskı). (S. Sezer, Çev.). Sel Yayıncılık (Orijinal eserin yayın tarihi: 1970).
- Lefebvre, H. (2020). *Şehir hakkı*. (4. Baskı). (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık (Orijinal eserin yayın tarihi: 1968).
- Massey, D. (2001). *Space, Place, and gender*. University of Minnesota Press Minneapolis. (Original work published: 1994).
- Marks ve Engels, K., F. (2012). *Alman ideolojisi [feuerbach] materyalist ve idealist anlayışların karşıtlığı*. (2. Baskı). Eriş Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1976).

- Mackenzie, S. (2002). Kentte kadınlar. (A. Alkan ve B. Duru, Çev. ve Der.), *20. yüzyıl kenti* içinde (ss. 249-283). İmge Yayınevi. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1989).
- Melucci, A. (2016). Çağdaş hareketlerin sembolik meydan okuması. K. Çayır (Ed.). *Yeni sosyal hareketler* içinde (2. Baskı, ss. 75-100). Kaknüs Yayınları.
- Michel, A. (1993). *Feminizm*. (Ş. Tekeli, Çev.). İletişim Yayınları.
- Mitchell, J. (1984). *Psikanaliz ve feminizm*. (A. Kurtulmuş, Çev.). Yaprak Yayınları.
- Mitchell, J. (1985). *Kadınlık durumu*. (G. İnal, G. Savran, Ş. Tekeli, F. Tınç, Ş. Torun ve Y. Zihnioğlu, Çev.). Kadın Çevresi Yayınları.
- Mitchell, D. (2020). *Kent hakkı: sosyal adalet ve kamusal alan mücadelesi*. (A. Çavdar, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1979).
- Mies, M. (1996). Feminist araştırmalar için bir metodolojiye doğru. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Kadın araştırmalarında yöntem* içinde (ss. 48-63). Sel Yayıncılık.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma yöntemleri: Nitel ve nicel yaklaşımlar 1 cilt*. (7. Baskı). (S. Özge, Çev.). Yayınodası Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi: 2006).
- Offe, K. (2016). Yeni sosyal hareketler: Kurumsal politikanın sınırlarının zorlanması. K. Çayır (Ed.). *Yeni Sosyal Hareketler* içinde (2. Baskı, ss. 47-73). Kaknüs Yayınları.
- Özbek, M. (2004). Kamusal Alanın Sınırları. M. Özbek (Ed.), *Kamusal alan* (s. 19-93) içinde. Hil Yayınları.
- Özkal, S. (2005). İlerici kadınlar derneği. D. Çakır (Ed.). *Özgürlüğü ararken: kadın hareketinde mücadele deneyimleri* içinde (ss. 21-35). Amargi Yayınevi.
- Özkazanç, A. (2017). Cumhuriyet döneminde siyasal gelişmeler: tarihsel-sosyolojik bir değerlendirme. F. Alpkaya ve B. Duru (Ed.). *1920'den günümüze türkiye'de toplumsal yapı ve değişim* içinde (4. Baskı, ss. 71-105). Phoenix Yayınevi.
- Özkazanç, A. (2018). Türkiye'de kadın hareketi ve kesişimsellik yaklaşımı kesişimsellik tartışması. *Duvarları yıkmak, köprüleri kurmak: yeni küresel feminizmin yükselişi ve imkânları* içinde (ss. 24-36). Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği.
- Özkan-Kerestecioğlu, İ. (2018). Türkiye'de güncel feminist hareket içindeki ayrışmalar ve tartışmalar. N. Berber (Ed.). *Duvarları yıkmak, köprüleri kurmak: yeni küresel feminizmin yükselişi ve imkânları* içinde (ss. 54-63). Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği.

- Pateman, C. (2017). *Cinsel sözleşme*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1988).
- Phillips, A. (2012). *Demokrasinin cinsiyeti*. (2. Baskı). (A. Türker, Çev.). Metis Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1991).
- Solnit, R. (2016). *Yol aşkı: Yürümenin tarihi*. (E. Kıvılcım, Çev.). Encore Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 2000).
- Stavrides, S. (2019). *Müşterek mekan: Müşterekler olarak şehir*. (2. Baskı). (C. Saraçoğlu, Çev.). Sel Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi: 2016).
- Salı-Balaban, J. (2018). Verilerin toplanması. A. Şimşek (Ed.). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri içinde* (ss. 134-161). *Anadolu Üniversitesi Yayınları*.
- Savran, G. (2005). 80’li yılların kampanyaları ve özel alanın politikası (sorunlar ve sorular). D. Çakır (Ed.). *Özgürlüğü ararken: kadın hareketinde mücadele deneyimleri içinde* (ss. 81-99). Amargi Yayınevi.
- Savran, A. G. (2019). *Beden emek tarih*. Dipnot Yayınları.
- Saygılıgil, F. (2020, Aralık, 19-20). 2000’li yıllarda feminist olmak. E. Üner (Ed.). *Feminizmin yerelleşmesi konferansı içinde* (ss. 15-19). Havle Kadın Derneği.
- Sancar, S. (2006). Türkiye’de Kadınların Hak Mücadelesini Belirleyen Bağlamlar. *Sivil Toplum Geliştirme Merkezi*. Ankara, Türkiye. <http://panel.stgm.org.tr/vera/app/var/files/t/u/turkiyede-kadinlarin-hak-mucadelesi-serpil-sancar.pdf>.
- Sancar, S. (2011). Türkiye’de Kadın Hareketinin Polisiği: Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler. S. Sancar (Der.). *Birkaç arpa boyu... 21. yüzyıla girerken türkiye’de feminist çalışmalar, prof. dr. nermin abadan unat’a armağan içinde* (61-120). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Sancar, S. (2014). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti: erkekler devlet, kadınlar aile kurar*. (3. Baskı). İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 2012).
- Selek, P. (2014). *Maskeler süvariler gacılar: Ülker sokak: bir alt kültürün dışlanma mekânı*. (2. Baskı). Ayizi Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi: 2001).
- Sennett, R. (1999). *Gözün vicdanı: kentin tasarımı ve toplumsal yaşam*. (S. Sertabiboğlu ve C. Kurultay, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1991).

- Sennett, R. (2008). *Ten ve taş batı uygarlığında beden ve şehir*. (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları (Orijinal eserin yayın tarihi: 1994).
- Sennett, R. (2020). *Kamusal insanın çöküşü*. (7.Baskı). (S. Durak ve A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları (Orijinal eserin yayın tarihi: 1977).
- Sirman, N. ve Demirdirek, A. (2005). Perşembe grubu deneyimi. D. Çakır (Ed.). *Özgürlüğü ararken: kadın hareketinde mücadele deneyimleri* içinde (ss.173-186). Amargi Yayınevi.
- Sirman, N. (2011). Kadınların milliyeti. E. Özdemir ve S. Bayraktar (Haz.). *İstanbul amargi feminizm tartışmaları* (ss. 85-100) içinde. Amargi Yayınevi.
- Sirman, N. (2020). Sunuş. (E. Erdoğan ve N. Gündoğdu (Haz.). *Türkiye’de feminist yöntem* içinde (2. Baskı, ss. 9-13). Metis Yayınları.
- Tekeli, Ş. (2017). *Feminizmi düşünmek*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tekeli, Ş. (2020). 1980’ler türkiyesi’nde kadınlar. Ş. Tekeli (Haz.). *1980’ler türkiye’sinde kadın bakış açısından kadınlar* içinde (7. Baskı, ss. 15-46). İletişim Yayınları.
- Timur, T. (2012). *Habermas’ı okumak*. (2.Basım). Yordam Kitap. (Orijinal eserin yayın tarihi: 2008).
- Timisi, N. ve Gevrek, M. A. (2021). 1980’ler türkiye’sinde feminist hareket: ankara çevresi. A. Bora ve A. Günal (Ed.). *90’larda türkiye’de feminizm* içinde (7. Baskı, 13-39). İletişim Yayınları.
- Torre, S. (1996). Claiming the Public Space: The Mothers of Plaza de Mayo. D. Agrest, P. Conway and L. K. Weisman (Ed). In *The sex of architecture* (ss. 241-250). London and New York: Routledge.
- Touraine, A. (1999). Toplumdan toplumsal harekete. K. Çayır (Ed.). *Yeni sosyal hareketler* içinde (2. Baskı, ss. 31-46). Kaknüs Yayınları.
- Tutar, C. (2021). *Televizyonda gündelik yaşam dinamikleri: Reality programlarda postmodern zaman ve mekân manzaraları*. Doruk Yayınları.
- Tuncer, S. (2022). Disiplinler ötesi bir yaklaşım olarak feminist coğrafya. M. A. Toprak (Haz.). *Eleştirel beşeri coğrafya: Toplum, mekan, coğrafya* içinde (ss. 118-142). Bağlam Yayıncılık.
- Vogel, L. (1990). *Marksist teoride kadın*. (M. Öngören, Çev.). Pencere Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1983).

- Yüksel, Ş. (2020). Eş dayacı ve dayaca karşı dayanışma kampanyası. Ş. Tekeli (Ed.). *1980'ler türkiye'sinde kadın bakış açısından kadınlar içinde* (7. Baskı, ss. 303-310). İletişim Yayınları.
- Young, I. M. (1999). İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde. S. Benhabib (Ed.). (Z. Gürata ve C. Gürsel, Çev.). *Demokrasi ve farklılık siyasal düzenin sınırlarının tartışmaya açılması* (s. 174-196) içinde. Demokrasi Kitaplığı.
- Yırtıcı, H. (2009). *Çağdaş kapitalizmin mekânsal örgütlenmesi*. (2. Baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (Orijinal eserin yayın tarihi: 2005).
- Yıldırım, A. ve Simsek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (8. Baskı). Seçkin Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1999).
- Zetkin, C. (1988). *Kadın sorunu üzerine*. (İ. Yarkın, Çev.). İnter Yayınları.
- Zihnioğlu, Y. (2003). *Kadınsız inkılap*. Metis Yayınları.
- Weintraub, J. (1997). The theory and politics of the public/private distinction. J. Weintraub & K. Kumar (eds.). *Public and private in thought and practice: Perspectives on a grand dichotomy*. (pp.1-42). University of Chicago Press.
- Wollstonecraft, M. (2019). *Kadın haklarının gerekçelendirilmesi*. (11. Baskı). (D. Hakyemez, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1792).

DERGİLER

- Acar-Savran, G. (2002). Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: ikilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru. *Praksis*, (8), 255-306.
- Acar-Savran, G. (2011). "Feminizmin Politik Öznesinde Kimler Var?", *Feminist Politika*, Sayı (9), 20-21.
- Altınbaş, D. (2006). Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, (9), 21-52.
- Alkan, A. (2000). 'Özel Alan-Kamusal Alan' Ayrımının Feminist Eleştirisi Çerçevesinde Kentsel Mekân, Kültür ve iletişim, sayı: 3/1, 71-95.
- Arslan, A. S. (2013). Kent Hakkı Bağlamında Kamusal Alanın Yeniden Talebi ve Kamusal Alanda Sanat. *İdeal Kent Dergisi*, 4(10), 86-107.
- Benhabib, S. (1996). Kamu Alanı Modelleri. *Cogito*, (8), 238-258.

- Butler, J. (2012). Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti. (B. Kovulmaz, Çev.). *Cogito: Dostluk*, (68-69), 28-51.
- Çakır, S. (2008). Kapitalizm ve Patriyarkaya Karşı: Sosyalist feminizm. *Toplum ve Demokrasi Dergisi*, 2(4), 185-196.
- Deflem, M. (2014). Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı'nda Hukuk. (Ü. Yükselbaba, Çev.). *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 72(1), 877-893.
- Gambetti, Z. (2007). Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi. *Birikim Dergisi*, (217), 46-54.
- Güneş, F. (2015). Toplumsal Yeniden Üretim ve Karşılığı Ödenmeyen Emek. *TTB Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi*, 15 (57), 2-9.
- Olgun, H. B. (2017). Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett'in Kamusal Alan Yaklaşımları. *Sosyolojik Düşün*, 2(1), 45-54.
- Özdemir, Ö. (2017). İki Sistemli Kuram Olarak Sosyalist Feminizm. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 395-414.
- Purcell, M. (2003). Citizenship and the right to the global city: Reimagining the capitalist world order. *International journal of urban and regional research*, 27(3), 564-590.
- Saygılıgil, F. (2011). Novamed Grevini Hatırlamak. *Feminist Politika*, (9), 4-5.
- Yörük, A. (2009). Feminizm/ler. *Sosyoloji Notları*, 7(1), 63-85.
- Wolin, S. S. (2013). Hannah Arendt: Demokrasi ve Politik Olan. (H. Şen, Çev.). *Sosyoloji Dergisi*, (29), 135-149.

WEB KAYNAKLARI

- Bianet, (2021, 30 Nisan). "İstanbul sözleşmesi'nin feshi" resmi gazete'de. <https://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/243318-istanbul-sozlesmesi-nin-feshi-resmi-gazete-de> adresinden 28 Ağustos 2023 tarihinde alınmıştır.
- Bora, A. (2023, 19 Ağustos). 19 Ağustos 2002: Kadın Koalisyonu kuruldu. Çatlak Zemin. <https://catlakzemin.com/19-agustos-2002-kadin-koalisyonu-kuruldu/>
- Büyükgöze, S. (2021, 5 Ocak). *Feminist Gece Yürüyüşü*. Feminist Bellek. <https://feministbellek.org/feminist-gece-yuruyusu/>

- Ecevit, Y. (2021). Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin Temel Kavramları. CEİD Yayınları. <https://ceidizler.ceid.org.tr/dosya/toplumsal-cinsiyet-esitliginin-temel-kavramlaripdf.pdf>
- İnce, E. (2014, 15 Aralık). *90'ların Hak Mücadeleleri/ Özlem Aslan Anlattı 90'lardan Bugüne Barışa Yürüyen Anneler*. Bianet. <https://bianet.org/bianet/siyaset/160754-90-lardan-bugune-barisa-yuruyen-anneler>.
- Kayuder, (2022). “Kent Hakları İzleme Platformları İçin” Kent Hakları İzleme Rehberi. Karadeniz Yeni Ufuklar Derneği. <https://dspace.ceid.org.tr/xmlui/handle/1/1956> adresinden 10 Eylül 2023 tarihinde alınmıştır.
- Karakuş, F. (2022, 4 Kasım). *4 Kasım 1987: Ankara’da feminist ‘Perşembe Grubu’ toplanmaya başladı*. Çatlak Zemin. <https://catlakzemin.com/4-kasim-1987-ankarada-feminist-persembe-grubu-toplanmaya-basladi/>
- Karakuş, F. (2023, 1 Mart). *1 Mart 2008: İstanbullu feministlerden ‘8 Mart 2008’e Merhaba!*. Çatlak Zemin. <https://catlakzemin.com/1-mart-2008-istanbullu-feministlerden-8-mart-2008e-merhaba/>
- Kaos GL, (2020). LGBTİ+ Hakları Alanında Çeviri Sözlüğü. D. Gedizlioğlu (Haz.). OnAda Tanıtım Basım. www.kaosgldernegi.org/images/library/cevirisozlugu2020 adresinden 3 Aralık 2023 tarihinde alınmıştır.
- Mokami Status of Women Council. (2023). *Take Back the Night*. <https://www.mokamiwomen.ca/home/take-back-the-night.htm> adresinden 8 Eylül 2023 tarihinde alınmıştır.
- Tuncer, S. (2018, 31 Aralık). Kadınların Kent Hakkı: Bütün Köşebaşlarını İstemek. TESEV İyi Yönetişim Tartışmaları. <https://www.tesev.org.tr/tr/research/kadinlari-kent-hakki-butun-kosebaslarini-istemek/>
- Osmanağaoğlu, H. (2022, 1 Mart). *Feminist Gece Yürüyüşü Yirminci Yılında*. Jin Dergi. <https://kadineki.com/anasayfa/>
- Sessiz Kalma, (2023, 27 Temmuz). *Cumartesi Anneleri/İnsanları*. <https://www.sessizkalma.org/tr/savunucu/cumartesi-anneleriinsanlari> adresinden 31 Ağustos 2023 tarihinde alınmıştır.
- Toker, N. (2006, 24 Aralık). *Hannah Arendt’de Politik Sorumluluk ve Yurttaş Sorumluluğu*. Birikim Dergisi. <https://birikimdergisi.com/guncel/1004/hannah-arendt-te-politik-sorumluluk-ve-yurttas-sorumlulugu%202006>

Toker, N. (2011, 15 Eylül). *Hannah Arendt Niye Feminist Olmadı?*. Amargi Dergi. <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1266>

Uzunçayırılı-Baysal, C. (2018, 7 Aralık). *Bir Kent Meydanını Kim Kurar? Agoralarını Yitiren Toplum*. 1+1 Express Dergisi. <https://birartibir.org/agoralarini-yitiren-toplum/>

GÖRSEL KAYNAKLARI

Adal, H. (2023, 9 Mart). Fotoğraflarla 21'inci 8 mart gece yürüyüşü. Bianet. <https://bianet.org/haber/fotograflarla-21-inci-8-mart-gece-yuruyusu-275392>

Bianet, (2020, 8 Mart). *Kadınların açıklaması: Bizlere dayatılan makbul hayatları reddediyoruz*. <https://bianet.org/haber/kadinlarin-aciklamasi-bizlere-dayatilan-makbul-hayatları-reddediyoruz-221106> adresinden 10 Şubat 2024 tarihinde alınmıştır.

Kepenek, E. (2021, 8 Mart). "Feminist isyan her yerde" Bianet. <https://bianet.org/haber/feminist-isyan-her-yerde-240504>

Kısa Dalga, (2022, 18 Mart). "20. feminist gece yürüyüşü: "feminist isyan büyüyecek" https://kisadalga.net/podcast/detay/20-feminist-gece-yuruyusunde-ciddi-hak-ihlali-ve-siddet-yasandi_26337 adresinden 10 Şubat tarihinde alınmıştır.

EKLER



EK -1: Feminist Gece Yürüyüşü’nden Görseller



Görsel 1: 18. Feminist Gece Yürüyüşü



Görsel 2: 19. Feminist Gece Yürüyüşü



Görsel 3: 20. Feminist Gece Yürüyüşü



Görsel 4: 21. Feminist Gece Yürüyüşü

EK-2: Etik Kurul Onayı



EK-3: Görüşme Soruları

Çalışma doğrultusunda hazırlanan soruların niteliği sosyo-demografik bilgilerden oluşan sorular ve çalışmanın kuramsal bölümlerine koşut oluşturan toplam 16 adet açık uçlu soru ve ek sorulardan oluşmaktadır. Çalışmanın amacına uygun olarak hazırlanan sorular aşağıda şu şekilde formüle edilmiştir:

Sosyo-Demografik Sorular:

- a) İsmiiniz?
 - b) Yaşınız?
 - c) Medeni Durumunuz?
 - d) Eğitim Durumunuz?
 - e) Mesleğiniz?
 - f) İkametgahınız?
1. Kendinizi biraz tanıtabilir misiniz?
 - 1.1. Herhangi bir feminist hareket ya da kadın hareketi örgütlenmesi içinde misiniz?
 - 1.2. Feminist misiniz?
 2. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı özel alan-kamusal alan ayrımı sizin açınızdan ne anlam ifade ediyor?
 - 2.1. Özel alan-kamusal alan ayrımından kaynaklanan eşitsizliğin etkilerini en yoğun hangi alanda yaşıyorsunuz?
 - 2.2. Özel alanda ev içinde kadınların maruz kaldıkları hak ihlallerinin kamusal alana taşınarak görünür kılınması sizin için ne anlam ifade ediyor?
 3. Feminist Gece Yürüyüşü sizin açınızdan nasıl bir öneme sahip?
 - 3.1. Düzenli olarak her yıl Feminist Gece Yürüyüşüne katılıyor musunuz?
 - 3.2. Feminist Gece Yürüyüşü'nün öznesi kimdir?
 - 3.3. Eylem alanındaki dayanışmayı nasıl tanımlarsınız?
 - 3.4. Son yıllarda Trans kadınlar ve LGBTİ+ bireyler özelinde Feminist Gece Yürüyüşü'nün katılımcı profilinin kapsayıcılığı konusunda yaşanan tartışmaları nasıl değerlendiriyorsunuz?
 - 3.5. Yürüyüşün cis-erkeklerin katılımına kapalı olması konusunda ne düşünüyorsunuz?
 4. Feminist Gece Yürüyüşü'nde öne çıkan “*Geceleri de, Sokakları da, Meydanları da Terk Etmiyoruz*” sloganı sizin açınızdan ne anlam ifade ediyor?

- 4.1. Kadın bedenine yönelik üretilen ataerkil söylemler sizin kentsel mekânda gündelik hayattaki deneyimlerinizi nasıl etkiliyor?
- 4.2. Hiç küçük bir şehirde ya da kırsalda yaşadınız mı?
- 4.3. Size göre kentin sınırlılıkları ve imkânları nelerdir?
5. Size göre Feminist Gece Yürüyüşü'nün somut talepleri ve kazanımları nelerdir?
6. Sokakta kolektif bir direnişin parçası olmak sizin kendi bedeninizle kurduğunuz ilişkiyi nasıl dönüştürüyor?
7. Eylemin gerçekleştirildiği Taksim İstiklal Caddesi sizin kolektif hafızanızda nasıl bir öneme sahip?
8. Feminist Gece Yürüyüşü'ne yönelik gelişmeleri hangi dijital medya platformları üzerinden takip ediyorsunuz?
 - 8.1. Dijital aktivizmin feminist hareketin örgütlenme deneyimlerine etkisini nasıl değerlendiriyorsunuz?
9. Son yıllarda Feminist Gece Yürüyüşü'nün yasaklanmasına ve polis barikatına rağmen yürüyüşe katılmaya devam ediyor musunuz?
10. Son olarak Türkiye'de feminist hareketin kamusal alan mücadelesinin bugünkü durumuna yönelik olarak neler söylersiniz?

EK-4: Görüşme Sorularının Kategorilere Göre Dağılımı

Çalışmanın kuramsal perspektifinden hareketle oluşturulan soruların gruplara göre dağılımında üç temel kategori ön plana çıkmaktadır. Soruların kategorilere göre dağılımı aşağıda şu şekilde listelenmiştir:

1. Taksim'in Politik Bir Mekân Olarak Toplumsal Hareketler ve İktidarlar Açısından Analizi

- a) Eylemin gerçekleştirildiği Taksim İstiklal Caddesi sizin kolektif hafızanızda nasıl bir öneme sahip?
- b) Sokakta kolektif bir direnişin parçası olmak sizin kendi bedeninizle kurduğunuz ilişkiyi nasıl dönüştürüyor?

2. Feminist Gece Yürüyüşü Bağlamında Kadınların Kent Hakkı Mücadelesinin Politik Analizi

- c) Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı özel alan/kamusal alan ayrımı sizin açınızdan ne anlam ifade ediyor?
- d) Türkiye’de feminist hareketin kamusal alan mücadelesinin bugünkü durumuna yönelik olarak neler söylersiniz?
- e) Feminist Gece Yürüyüşü’nde öne çıkan “*Geceleri de, Sokakları da, Meydanları da Terk Etmiyoruz*” sloganı sizin açınızdan ne anlam ifade ediyor?

3. Kolektif Bir Politik Öznenin İnşası Ekseninde Feminist Gece Yürüyüşü’nün Kapsayıcılığını Sorgulamak

- f) Kendinizi biraz tanıtabilir misiniz?
- g) Feminist Gece Yürüyüşü sizin açınızdan nasıl bir öneme sahip?
- h) Size göre Feminist Gece Yürüyüşü’nün somut talepleri ve kazanımları nelerdir?
- i) Feminist Gece Yürüyüşü’ne yönelik gelişmeleri hangi dijital medya platformları üzerinden takip ediyorsunuz?
- j) Son yıllarda Feminist Gece Yürüyüşü’nün yasaklanmasına ve polis barikatına rağmen yürüyüşe katılmaya devam ediyor musunuz?

EK-5: Görüşmecilerin Sosyo-Demografik Bilgileri

İsim	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	İkametgah
Seher	45	Evli	Lise Mezunu	Devlet Memuru	Yeldeğirmeni
Bahar	43	Bekar	Lisans Mezunu	Part Time İşler	Sarıyer
Elif	27	Bekar	Lisans Mezunu	İletişim ve Yayın Sorumlusu	Osmanbey
Zeynep	38	Bekar	Lisans Mezunu	Çalışmıyor	Bayrampaşa
Deniz	53	Evli	Doktora Öğrencisi	Mühendis	Kadıköy
Hande	28	Bekar	Yüksek Lisans	İçerik Üreticisi	Şişli
Sevilay	31	Evli	Lisans Mezunu	Bütçe ve Pazarlama Uzmanı	Maltepe
Leyla	28	Bekar	Yüksek Lisans	Emlak Danışmanı	Şişli
Hülya	35	Bekar	Lisans Öğrencisi	Reklam Ajansı	Şişli
Merve	57	Bekar	Ortaokul Mezunu	Yardım Sağlık Personeli	Kurtuluş