

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**URSULA K. LE GUİN'İN ROMANLARINA
EKOFEMİNİST YAKLAŞIM**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEDİHA TUNAY

DANIŞMANI: Doç. Dr. Nilfen Gökçen

İZMİR-2019

YEMİN TUTANAĞI

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum *Ursula K. Le Guin'in Romanlarına Ekofeminist Yaklaşım* adlı yüksek lisans tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Mediha TUNAY

İmza



T.C.EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

ÖĞRENCİNİN

Adı Soyadı : Mediha TUNAY
Numarası : 92110005682
Anabilim Dalı : Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı
Tez Başlığı (Türkçe) : Ursula Le Guin'in Romanlarına Ekofeminist Yaklaşım
Tez Başlığı (İngilizce) : An Ecofeminist Approach to Ursula K. Le Guin's Novels
Tez Savunma Tarihi : 18.01.2019
Tez Başlığı Değişikliği Varsa Yeni Başlık:

JÜRİ ÜYELERİ

Jüri Başkanı

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Nilfen GÖKÇEN
Karar : Başarılı Başarısız Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Dilek DİRENÇ
Karar : Başarılı Başarısız Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA
Karar : Başarılı Başarısız Düzeltme
İmza :

TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ

(Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır)

Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma;

Oybirliğiyle

Oy çokluğuyla

Başarılıdır

Düzeltilmelidir

Başarısızdır

- Bu tutanak üç (3) işgünü içerisinde jüri üyelerinin raporlarıyla beraber Anabilim Dalı Başkanlığı üst yazısıyla Enstitü Müdürlüğüne gönderilmelidir.
- Tezli yüksek lisans programlarında düzeltme alan öğrencinin 3 (üç) ay içerisinde yeniden savunmaya girmesi zorunludur.

ÖZET

Bu tezde ekoloji ve feminizm hareketlerinin kökenlerinden ekofeminizme uzanan yol incelenmiştir. Eski çağlardan günümüze kadın ve doğa arasında bir bağ bulunduğu vurgulanmıştır. Paleolitik dönem haricinde, Neolitik dönemden günümüze uzanan dilimde bu kadim bağ olumsuzlanmıştır. Ekofeminizm, bahsi geçen bu bağın olumlanmasını ve açıklığa kavuşmasını temel ilke edinerek, her türlü savaş karşıtı, sömürgeci, ötekileştiren düşünce tarzını reddetmektedir. Esasında tezin amacı, kadının ve doğanın maruz kaldığı baskıyı tersine çevirme ve olumsuzlanan bu eski bağı yeniden olumlamanın olanağını ekofeminist bir yaklaşımla göstermektir. Kuramsal ve eylemsel olarak bu görevi üstlenen ekofeminizm akımı, edebiyat alanındaki yeniden yazım tekniği ve bilim kurgu gibi türler aracılığıyla başka bir dünyanın mümkün olabileceğini göstermektedir. Tezde yeniden yazım örneği olarak Ursula Kroeber Le Guin'in *Lavinia'sı*, bilim kurgu örnekleri olarak ise *Dünyaya Orman Denir* ve *Hep Yuvaya Dönmek* romanları ekofeminist bir perspektif sunmaktadır. Ekofeminist bir bakış açısı ile tartışılan bahsi geçen eserler ataerkil ve kapitalist pratikler tarafından bugüne dek seçilen yolların, yalnızca kadını ve doğayı değersizleştirmekle kalmayıp dünyadaki tüm yaşamı tehdit eden sonuçlarına karşı birer uyarı niteliğindedirler.

Anahtar kelimeler: Ekofeminizm, Ursula K. Le Guin, Kadın, Doğa, *Lavinia*, *Dünyaya Orman Denir*, *Hep Yuvaya Dönmek*

ABSTRACT

In this thesis a path extending from the roots of ecological and feminist movements to ecofeminism is explored. A profound connection has existed between woman and nature from the ancient times to the present. Since the Neolithic era that archaic Paleolithic connection between woman and nature and the intrinsic value of both have been negated. Ecofeminism, adopting the affirmation and clarification of the aforesaid connection as a core principle, rejects all sorts of otherizing thinking, which has led to war-mongering ideologies and colonizing practices. In fact, the aim of this thesis is to show the oppression to which woman and nature are exposed and the possibility of reversing this negated connection with an ecofeminist approach. In practice and theory, taking on this task, ecofeminism shows that another world is possible often with the help of rewriting and science fiction in the field of literature. Ursula Kroeber Le Guin's literary contributions to ecofeminist literature deploy both of the techniques of rewriting and the genre of science fiction. In this thesis, three of her works will exemplify the efforts to challenge the negation of nature and women. Her *Lavinia* as an example of rewriting, *The Word is For World is Forest* and *Always Coming Home* as examples of science fiction, provide ecofeminist perspectives. With ecofeminist points of view, three of the novels function as a warning demonstrating the results of the paths selected by patriarchal and capitalistic practices that extend to the present day that not only devalue women and nature but also threaten all life forms on earth.

Key words: Ecofeminism, Ursula K. Le Guin, Woman, Nature, *Lavinia*, *The Word for World is Forest*, *Always Coming Home*

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1
I. EKOFEMİNİZM NEDİR?	9
1. Ekoloji.....	9
1.1 Çevreci Bakış ve Ekolojik Bakış	12
2. Feminizm	13
2.1 Feminizmin Doğuşu.....	14
2.2 Birinci Dalga Feminizm.....	15
2.3 İkinci Dalga Feminizm	16
2.4 Üçüncü Dalga Feminizm	17
3. Ekofeminizm	19
3.1 Ekofeminizmin Doğuşu	19
3.2 Ekofeminizmin Temel Varsayımları	22
3.3 Ekofeminizm bir Kurtuluş mudur?	23
II. KADIN VE DOĞA BAĞLANTISININ KÖKENLERİ.....	25
1. Paleolitik Dönemde Doğa	25
2. Neolitik Dönemde Doğa	28
3. Eski Yunan Düşüncesinde Kadın ve Doğa bağlantısı.....	29
3.1 Platoncu Kuramda Kadın ve Doğa Bağlantısı	33
3.2 Aristoteles Düşüncesinde Kadın ve Doğa Bağlantısı	38
4. Roma Toplumunda Kadın ve Doğa Bağlantısı	39
5. Ortaçağ Döneminde Kadın ve Doğa İlişkisi	40
6. Rönesans ve Aydınlanma Dönemlerinde Kadın ve Doğa Bağlantısı.....	45
III. URSULA LE GUİN ROMANLARI VE EKOFEMİNİZM	50
1. Bilim Kurgu ve Fantastik Edebiyat Yazarı Olarak Le Guin	50
2. Büyük Bir Destanda Küçük Bir Rolü Olan Güçlü Kadın: <i>Lavinia</i>	52
3. Anasoylu ve Ekolojik Bir Toplum: <i>Dünyaya Orman Denir</i>	68
4. "Ütopyalar İmkânsızdır, Ama Yazabiliriz": <i>Hep Yuvaya Dönmek</i>	87
SONUÇ	111
KAYNAKÇA	120
ÖZGEÇMİŞ	129
SON NOTLAR	130

GİRİŞ

Ekolojik problemler, başlangıçta “bir orta sınıf hevesi” ve “gerçek sorunlar çözülmüş olduğu zaman meşgul olunacak ek bir yarar” olarak nitelendirilmişlerdir.ⁱ 70’li yıllardan günümüze kartopu misali katlanarak gelen bu problemler, önemli olmadıkları gerekçesiyle göz ardı edilmişlerdir. Ekolojik problemlerin bir sonucu olan kriz, doğanın baskı altına alınması, mekanik bir nesne olarak algılanması gibi çoğaltılabilen nedenlerden kaynaklanmaktadır. Atlanmaması gereken önemli nokta ise, bu krizin yaratıcılarıdır: “Ekolojik krizi doğuran ekonomik, askeri ve politik sistemler, içlerinden bir kısmı onlara katılmış ve nimetlerinden yararlanmışsa da, kadınlar tarafından yaratılma[mıştır]” (Mellor, 1993, s. 25). Krizin sonuçları kadınlarla birlikte çok sayıda erkeği de sömürü altına almış olsa da, “iktidar yapıları erkek çıkarları ve önceliklerinden yola çıkmaktadırlar” (Mellor, 1993, s. 25). Yaratıcısının kadınlar olmadığı, ancak kadınları fazlasıyla hedefine alan ve baskı altında bırakan krizin nedeni olan eril bakış, ekoloji ve feminizm birlikteliğinin zeminini hazırlamıştır.

Yukarıda bahsi geçen erkek çıkarlarının ve önceliklerinin, kadınları ve doğayı baskı altında tutması elbette sadece 40-50 yıl öncesine giden yeni bir durum değildir. Kadınların ve doğanın aynı zihniyetçe baskılanması yeni olmadığı gibi, çözümlenebilmiş ve sona ermiş bir durum da değildir. Doğa ve kadın üzerindeki baskılar ve sömürüler, çözüm yolları bulmaya ve hak arayışlarına uzanarak ekoloji ve feminizm hareketlerine dönüşmüştür. Bu çalışmanın başlangıcında, ekofeminizmin kökenini oluşturdukları düşüncesinden hareketle, ekoloji ve feminizm akımlarının tanımları, alt başlıkları yer almıştır. Bu iki hareketin 70’li yıllarda bir araya gelişi ile ortaya çıkan ekofeminizmin akabinde, ekofeminizm hareketinin doğuşuna ve varsayımlarına yer verilmiştir. Çalışmada gelecek vaad eden bir akım olarak ekofeminizmin, tahakkümlerden bir sıyrılış olabileceği ancak bu sıyrılmanın ekoloji ve feminizm hareketlerinin birlikte hareket etmesi ile mümkün olabileceği belirtilmiştir. Bu noktada ekoloji ve feminizm hareketlerinin hiçbir değişime uğramadan bir araya gelmediğini belirtmek gerekir, “ekofeminizm, ekoloji ve toplumsal cinsiyet kuramlarını birleştiren yeni bir sentez olsa da, bu basitçe iki akımın yan yana getirilmesinden ibaret değildir” (Demir, 2013, s.15). Aynı ayrı ilerleyen ekoloji ve feminizm hareketleri

karşılıklı bir eleştirinin ürünüdür. Feminizmin görüş alanının dışında kalan doğa üzerindeki tahakkümü ve ekolojinin görüş alanının dışında kalan kadın üzerindeki tahakkümü gözler önüne serecek biçimde eleştirmek, bu iki hareketi tüm tahakküm türlerine bütünlüklü bir karşı çıkış olarak bir araya getiren eleştirel bakışın altında yatar. Bu iki hareket, her ne kadar eksik oldukları konular bakımından birbirlerini eleştirseler de, ortak bir sorun olan eril tahakküm ile mücadele etmekte ve bu mücadeleden olumlu bir sonuç alabilmenin yolunu ayırarak mümkün görmemektedir. “Ekofeminizme göre toplumsal cinsiyet ilişkileri çevresel sorunların tecrübe edilmesinde son derece aktiftirler” (Demir, 2013, s. 16). Nitekim, “çevresel sorunları düşünürken, toplumsal cinsiyet faktörü askıya alınamaz, dolayısıyla ekolojik hareketler toplumsal cinsiyet perspektifi ile birleşmelidir” fikrinden hareketle ekoloji ve feminizmin birlikteliği kaçınılmaz hale gelmiştir (Demir, 2013, s.16). *Feminist Teori*'de, “Karşılıklı Dayanışma Bildirgesi” adını taşıyan ekofeminist manifestonun bitiş bölümü de bu birliktelikle kurtuluşun mümkün olabileceğine gönderme yapmaktadır: “İnsan türünün hayatın ipliğiyle dokunmuş tek tür olmadığını kabul ediyoruz; biz bu dokumada bir ipliğiz. Dokuma için yapacağımız her şeyi, kendimiz için yapıyoruz. Yeryüzünün başına gelecek her şey yeryüzü ailesinin başına gelir” (Donovan, 2014, s. 404). Amerikalı ekofeminist Rosemary Radford Ruether'in de belirttiği üzere, “kadınların, temelleri tek bir egemenlik üzerinden kurulu bir toplumda, onlar için bir kurtuluş olmadığını ya da ekolojik kriz için bir çözüm bulunmadığını anlamaları gerekmektedir”ⁱⁱ (akt. Kümbet, 2012, s. 172). Ekofeminizmin 20. yüzyılda doğuşuna sebebiyet veren kadın ve doğa üzerindeki tahakkümlere bağlı ötekileştirmeler ve akıl dışı kavramlarla ilintilendirmeler bu çalışmanın ikinci bölümünde tarihsel süreç bazında incelenmiştir. Sorunları kökeniyle ele alabilmek ve ekofeminist bakış açısı ile edebi bir inceleme yapabilmek adına kadına ve doğaya atfedilen olumsuz özelliklerin kökenleri ortaya konulmuştur. İncelenmiş olan bölümlerden Paleolitik dönem haricinde, Neolitik dönemden Aydınlanma'ya kadar uzanan zaman diliminde kadın ve doğa paydaşlığının ne derecede olumsuzlandığı görülecektir. Oldukça gerilere giden bu olumsuz algılara büründürülen kadın ve doğa esasında, ekofeminizmin mücadele ettiği eril, ötekileştiren, cinsiyetler ve cinsler arası ayrımlar yaratıp hiyerarşiler kuran bakışın bir yansımasıdır.

Dişi özellikler atfedilen doğanın, doğurma yetisine sahip kadınlar ile benzerliği ve ortaklığı ekofeminist hareket tarafından, Batı kültürünün düşüncelerinin karşısında durarak, olumlanmaktadır. Çalışmanın son ve üçüncü bölümünde bilim kurgu ve fantezi alanlarında vazgeçilmez bir yere sahip olan Ursula Kroeber Le Guin'in, roman türündeki üç eseri *Lavinia*, *Dünya'ya Orman Denir*, *Hep Yuvaya Dönmek* aracılığıyla bu olumlanmanın izinde bir analiz yapılmıştır. Eserlerinde kurgusal dünyaları gerçekliğe bağlayan köprüler kuran yazar, eril zihniyeti kadını ve doğayı sömürülecek bir ürün ve kendisi dışındaki her şeyi ötekileştirdiği gerekçesiyle eleştirmektedir:

Uygar Erkek: Ben Benlik'im, Ben Efendi'yim, geriye kalan herkes Öteki'dir; altta, aşağıdadır, astır. Ben sahip olurum, ben kullanırım, ben keşfederim, ben sömürürüm, ben kontrol edrim. Önemli olan benim yaptığımıdır. Her şey benim isteklerim için vardır. Ben benim, gerisi de, dilediğimce kullanacağım, kadınlar ve yaban. (Le Guin, 2018, s. 241)

Le Guin'in bu sözleri romanlarına ayna tutar niteliktedir. Sözü geçen “uygar adam” efendi kimliği ile kendisi dışında kalan her şeyi dışlamakta, sömürmektedir ve bu dışlayıp sömürme hali yeni bir tablo değildir. Hemen her dönemde kendini gösteren efendi kimliği ve bu kimliğin merkezde oluşu doğaya ve kadına nesne statüsü yüklemiştir. Bilim kurgu, Le Guin'in var olan düzeni sorgulatan bir süreci başlatmasında rol oynar ve doğayı ve kadını metalaştıran sistemi, sorular aracılığı ile irdeleyen bir türdür. “Toplumsal Cinsiyet Gerekli mi? Yeniden” adlı çalışmasında Le Guin, bilim kurgunun temel işlevine açıklık getirir:

Fizikçiler düşünce deneylerine sık başvurur. Einstein hareket halindeki kutuya ışık ışını yollar; Schrödinger kediyi kutuya koyar. Asansör yok, kedi yok, kutu yok. Soru zihinde soruluyor, deney zihinde yapılıyor. Einstein'ın asansörü, Schrödinger'in kedisi ve benim Gethenlilerim; hepsi yalnızca birer düşünme biçimi. Hepsi bir soru sadece, cevap değil; durağanlık değil, süreç. Bana kalırsa bilim kurgunun temel işlevlerinden biri tam da bu soru sorma biçimidir: alışılmış düşünme biçimimizin tersine çevrilmesi, dilimizde henüz karşılığı olmayan kelimeler için kullanılan metaforlar, imgelemdeki deneyler. (Le Guin, 2018, s. 28)

Bilim kurgu, yaşanan dünyanın kanıksanan ya da doğallaştırılan pratiklerine ve çeşitli biçimlerde saklanan tahakküm biçimlerine en dışarıdan bakma imkânı sunar. Bu imkânın kazandırdığı nesnel bakış açısı ile Le Guin, romanlarında sorular sordurur,

okuyucusunu açtığı yolda bir düşünme sürecine sevk eder. Kimi zaman cinsiyetsiz bir toplum sunan, kimi zamansa tarihin arka odalarında sessizleştirilmiş ama önemli bir konuma sahip bir kadına konuşma olanağı sağlayan yazar, düşünce akışında eril iktidarı olumlayan bir dili veya bu dili olumlayan bir yaşam tarzını tekrar tekrar inşa etmez. Hâlihazırda mevcut bulunan algıları yıkmayı, bambaşka pencereler açmayı yarattığı yeni dünyalarla mümkün kılan Le Guin, kadın ve doğanın ötekileştirilip tahakküm altına alınması temasını romanlarına, kurgu dünyalarına –kimi zaman dolaylı kimi zamansa doğrudan– taşımakta, yarattığı kurgu dünyalarında, cinsiyet rollerini alaşağı etmekte ve okuyucuya farklı perspektiflerden bir izlenim sunmaktadır. Üretken bir yazar olarak Ursula K. Le Guin, bilim kurgu sayesinde insanların kültürel olarak inşa edilmiş kalıplarından çıkabildikleri görüşünü savunmakta, bu durumun bilim kurguyu geleneksel romanın ötesine taşıdığını öne sürmektedir (McCaffery ve Gregory, 1984, s. 64). Diğer edebi türleri ilgi çekici bulmadığını söyleyen yazar, bilim kurgunun okuyucuya başka kültürlerden bambaşka insanların yerine geçme olanağı sağladığının altını çizmektedir (McCaffery ve Gregory, 1984, s. 65).

Karen Warren, *Ecofeminism Women, Culture, Nature*'da “Wittgenstein gibi pek çok filozofun kullandığımız dilin kendimizi ve dünya algımızı yansıttığını ve algılarımıza ayna tuttuğunu tartıştıklarını” vurgular (1997, s. 12).ⁱⁱⁱ “Dil cinsiyetçi ya da doğacı (naturist) olduğunda, erkek, eril ya da ‘insan’ (yani erkek) olarak tanımlanandan daha aşağı görülen daha az saygınlığa ya da statüye sahip olarak kadın ve insan olmayan doğa algısını yansıtır” (Warren, 1997, s. 12).^{iv} Le Guin'in ortaya koyduğu dil, bu düşünceye paralel olarak, yazarın dünya algısını gözler önüne sermektedir. Romanlarında farklı dünyaları okuyucuyla buluştururken Le Guin, zihinlerdeki kalıplaşmış rolleri, dünya algılarını yerle bir etmeye olanak sağlamaktadır. *Karanlığın Sol Eli* ve *Mülksüzler* gibi Le Guin'in en bilinen romanları da bu anlamda oldukça göze çarpmaktadır. Le Guin'in *Kadınlar Rüyalarda Ejderhalar* kitabının önsözünde Bülent Somay, Le Guin'in yazı dilini şöyle betimler:

Le Guin bizimle rüyaların diliyle konuşur, kadınların ve ejderhaların öykülerini anlatır. Henüz gerçek olmamış öykülerdir bunlar. Konuştuğu dil ise hepimize tanıdık gelir. Bazılarımız dehşet içinde duymamaya çalışır, dinlemez, anlamaz. Bazılarımız ise dinler. Cesareti olanlarımız o dili doğduğundan beri bildiğini fark eder. Henüz isimlendirilememiş olanı,

henüz yaşanmamış olanı, görülüp de algılanamamış olanı, hep duyulup da gürültü zannedileni söyler o dil. Grameri insanlık kadar eskidir; kelimeleri ilk kez duyduğumuzda bile tanıdık gelir. O yüzden Le Guin'i ya ilk duyduğumuzda katışıksız severiz, ya da elimizden atıp öyle biri hiç var olmamış gibi yaparız. Le Guin uzay gemisindeki bilge koca karıdır. Varoluş kadar kadim bir lisanla konuşan bir ejderha, gücünü yalnızca zorunluluk karşısında kullanan bir büyücü (Le Guin, 1999, s. 10).

Yazarın dili kadar konuları da kadim ve her zaman bir yerde olup görmezden ya da bilmezden gelinenlerdendir. Bir gezgin misali oradan buraya konan yazar, yeni bir şeyler yaratmadığını hâlihazırda her şeyin etrafında belirverdiğini söyler. Tek yaptığının farkına varmak olduğunu belirtir ve karakterlerinin yeni dünyalara ulaşmasındaki anahtar rol olduğunu ekler: “Bir kitap bana bir fikir, bir konu, bir olay, bir toplum veya bir mesaj olarak gelmez, bir insan olarak gelir. Belli bir uzaklıkta, çoğunlukla bir manzara içinde görülen bir insan. Yer oradadır, kişi oradadır. O adamı ben icat etmedim, o kadını ben yaratmadım: adam veya kadın oradaydılar. Benim işim de oraya gitmek” (Le Guin, 1975, s. 84).

Feminist bir yazar olarak Le Guin, kalıpları yerle bir ederek yeniden yazmak gerektiğinin önemini vurgular. Bunu yaparken ise, kadın deneyimlerinin göz ardı edilmesinden hayıflanır ve erkek deneyimlerinin etkisinden sıyrılmamanın önemli olduğunun altını çizer. “Balıkçı Kadının Kızı” isimli denemesinde Le Guin, kendisini de dahil ettiği pek çok kadının algılarını nasıl daralttığını şu sözleri ile anlatır:

Yazık. Elliden fazla yıl geçti; tümüyle farklı olsa da, erkekleri şoke olmaktan koruyacak, kadınların bedenleri, tutkuları ve varoluşuyla ilgili yalnızca erkek deneyimini kabul eden uzlaşmalar hâlâ var, çok yazık. Kendim dahil bu kadar çok kadın kendi deneyimlerinin böyle reddedilmesine göz yumdu, algılarını buna uyacak biçimde daralttı, sanki cinsellikleri düzüşmeyle sınırlıymış gibi, sanki gebelik, doğum, çocuk bakımı, annelik, ergenlik, âdet görme, menopoz hakkında, evişi, çocuk işi, hayat işi, savaş, barış, kadın bedeninde ve zihninde ve imgeleminde yaşandığı biçimiyle yaşam ve ölüm hakkında erkeklerin duymak istedikleri dışında hiçbir şey bilmiyorlarmış gibi yazdı. Woolf'un söylediği gibi, Helene Cixous'un da söylediği gibi, "bedeni yazmak" yalnızca başlangıçtır. Dünyayı yeniden yazmalıyız (Le Guin, 1988, s. 121).

Belki de Le Guin'e feminist bir bilim kurgu yazarı olarak çağının çok ötesine geçme başarısını kazandıran erkek dünyasının etkisinden sıyrılmaya ve kurtulmaya ile dünyayı yeniden yazma çabasıdır. Amerikan edebiyatında güçlü bir ses olan Le Guin,

okuyucuya bambaşka kurgu dünyalar sunmaktadır. Bu çalışmada Le Guin'in ekolojik duyarlılığı ve feminist kimliği kurgularındaki motiflerle işlenmiştir. Bu noktada dikkat çekilecek olan unsur Le Guin'in zaten bilinen feminist bir yazar oluşundan ziyade, eserlerindeki doğa tahribatlarının, doğanın aşağı görülmesinin ve bu duruma yol açanların mekanik doğa algısını benimsemiş, efendi kimliğine sarılmış, iktidar sahibi, eril, sömürgeci zihniyet oluşudur. "Kadınlar tarihte ilk sömürülen insanlar olmakla kalmaz, sömürüleri aynı zamanda erkeğin ve doğanın sonraki sömürülme biçimlerine genel bir model oluşturur ve günümüzde kadınlar bütün bu sömürü biçimlerinin unsurlarından oluşan bir kombinasyona maruz kalmaktadırlar" (Werlhof, 2008, s. 44). Topyekûn köleleştirilen ilk grup kadınlardır ve "ekofeministlere göre, Batı toplumunun ataerkil doğası, kadının erkek tarafından ve özellikle kapitalizm aracılığıyla doğanın toplum tarafından sömürülmesinden sorumludur" (Demir, 2013, s. 12). Doğurma yeteneklerinden dolayı birbiriyle ilintilendirilen doğa ve kadın, yine bu yeteneklerinden dolayı ataerkil bir tekel altına alınmaya çalışılmıştır:

"Doğa" olarak muamele gören siyah ya da öteki insanların tersine, her koşulda her zaman "doğa" sayılan yeryüzündeki tek insanlar kadınlardır. Bu ideolojinin doğal temeli onların döl verme kapasiteleri, yani çocuk doğurma yetenekleridir. Kadınlar adeta bu kapasitenin doğal tekeline sahiptirler. Bu onları, yerkürenin neresinde yaşadıklarına, siyah ya da beyaz, zengin ya da yoksul, uşak olup olmadıklarına bakılmaksızın, yaşadığımız sistemin doğuştan ölümcül düşmanları kılmaya yeter. Yaşadığımız sistem, bir tek erkekler tarafından uygulandığı ve sermayenin kontrolü altında olduğu zaman tekeli hoş görecektir. (Werlhof, 2014, s. 162)

Doğa ve kadın tahakkümünün devamlılığı Le Guin romanlarında yinelenmez. *Lavinia, Dünyaya Orman Denir* ve *Hep Yuvaya Dönmek* romanları doğurganlıktan başlayan paydaşlığa olumsuz anlamların atfedilmesine yeniden göz yummaz; bu romanlar ekofeminist bir eksende *dünyanın yeniden yazımına* örnek teşkil etmektedirler. Her üç romanda da Le Guin yaşadığımız dünyaya benzer tahakküme dayalı bir dünya ile tahakkümün olmadığı alternatif bir dünyayı yan yana koyarak kendi gerçekliğimizin tek gerçeklik olmadığını, başka ve daha mutlu ve eşitlikçi dünyaların da mümkün olabileceğini gösterir. Bu karşılaştırmalı bakışla yaşanan gerçekliğin içine yerleşen tahakküm biçimlerinin ortaklığına ve hangi ideolojik aygıtlarla görünmez kılındığına

işaret eder. *Lavinia*'daki karşılaştırmalı dünyalar metinlerarası bir durumken, *Dünyaya Orman Denir* ve *Hep Yuvaya Dönmek* romanlarının içinde resmedilen farklı toplumsal örgütlenmelerin gösterilmesiyle gerçekleşir.

Lavinia, Aeneas destanının yeniden yazımıdır. Bir tür olarak destan eril değerler olan savaşçılık ve tahakküm üzerine kurulur. Onun yeniden yazımı bu değerlerin sorgulanması, eleştirilmesi ve aşağı edilmesi anlamına gelir. Feminist yeniden yazım, suskun ve susturulmuşlara ses vermenin uygulamaya dökümüdür. Edebiyatta tüm susturulmuş olanları temsil eden kadınlara dikkat çeken ve tarihin erkekler tarafından erkek bakış açısı ile yazılıp kadınları arka planda bırakılışının irdelenmesidir. Yeniden yazma *Lavinia*'da, bir kahraman olan Aeneas'ın eşi sıfatı ile anılan, susturulmuş bir kadın olan Lavinia'ya Le Guin'in konuşma imkânı tanıyışı, diğer iki romana nazaran bariz değil, örtük ekofeminist motifler bakımından incelenmekte, tarihi bir gerçekliği yansıtıyla ise, diğer iki romandan ayrılmaktadır. Ekofeminist eksende incelenen eserlerin genellikle ütopya, distopya ya da ikircikli ütopya türlerinden olup, *Lavinia*'nın bu sınıflandırmaya girmiyor oluşu bu ayrımı yaratmaktadır. Bu haliyle *Lavinia*, ekofeminist bir inceleme için ütöpik ya da distöpik bir arka plan olmadan da ekolojik ve feminist bakış açısına sahip olunabileceğini göstermektedir; çünkü ekoloji ve feminizm, her ne kadar kimilerince görmezden gelinmeye ve herhangi bir sorun ağı yokmuşçasına eleştirilmeye çalışılsa da, öyle ya da böyle her köşede görünürlüğünü sürdürmektedir ve giderek daha çok dikkat çeken alanlar olarak ilgileri üzerine çekmektedir.

Dünyaya Orman Denir'de ise, distöpik anlatısıyla Arz isimli halkta, kadının metalaştırılan bedeni ile ormanların kereste olarak çıkar sağlanabilecek malzeme algısının paralelliği işlenmektedir. Arz halkının ve bu halkla hiçbir benzerliği olmayan Athshe halkının farklılıkları çalışmada ekofeminist eksende değerlendirilmiştir.

Hep Yuvaya Dönmek, Ursula Le Guin'in çocukluğunu geçirdiği Napa Vadisi'nden esinlenerek yazdığı bünyesinde şiir, müzik, roman gibi edebi türleri barındıran Keş isimli kurgu bir halkın yaşantısını anlattığı eseridir. Le Guin, Keş halkı aracılığı ile ne doğa ne de cinsiyet temelli bir sömürünün yaşanmadığı bir toplumu irdlemiştir. Napa Vadi'sindeki deneyimlerini Keşlerin Vadi'sine taşıyan yazar, çocukluğunun huzurlu yaşantısını ütopya ideallerine yansıtır ve kurgusundaki gerçekliği kanıtlar. Öte yandan, bu halkın özelliklerinden çok uzak olan Dayao halkı ile ise,

yaşanılan çağ ile de bir hesaplaşmaya gider. *Hep Yuvaya Dönmek*'te iki ayrı dünyanın sunumu yer almaktadır. Bu sunum, esasında Le Guin'in çocukluğundaki Napa Vadisi'nin sonrasında para uğruna mahvedilişinin bir anlatısını içinde barındırır ve geçilen ve seçilen yolların olası sonuçlarını göstermektedir.

Bu çalışmada, Le Guin edebiyatının kurgusunun ve çeşitliliğinin hiyerarşisiz, kalıplaşmış toplumsal cinsiyet rollerinden muaf toplumlara vurgu yapışı ile ekofeminizmin temel ilke olarak karşı çıktığı ikiliklerin toplumsal olarak kurgulanmış, dolayısıyla yıkılabilecek ve değiştirilebilecek kültürel yapılar olduğunun altı çizilmektedir.

Erkek/kadın veya cinsiyet/toplumsal cinsiyet gibi ikili karşıtlıklar ebedi hakikatler değil, kültürel yapılardır. Bunlar normatif güçlerini, ataerkil, heteronormatif iktidar tarafından tanımlanan ve yeniden üremeye ilişkin amaçlara yönelik hiyerarşik bir düzeni ayakta tutmaya yatırım yapan güçlerden türetirler. Feministler kendilerini bu gücü kıyasıya eleştirmekle sınırladıklarında, bu hiyerarşinin otoritesini doğrulamış ve sürdürmüş olurlar, bu hiyerarşiyi yeni bir düzen yaratabilecek olan ilişkilere yol açabilecek bir biçimde bozmuş olmazlar. (Chanter, 2009, s. 101)

Çalışmada, ikili karşıtlıkların farklı kültürel yapılarda elimine edilebileceği gözler önüne serilmiştir, böylelikle de kültür-doğa, erkek-kadın gibi ikiliklerin sonsuz bir döngüde her daim varlıklarını sürdüremeyeceği de belirtilmiştir. Özetle bu çalışmada, olumsuzlanan kadın ve doğa benzerliğinin ekofeminizme ulaşan yolunun edebi eserlere varışı aktarılmıştır. Ekoloji ve feminizm hareketlerinin ortak sorunu olan kadın ve doğa üzerindeki tahakkümler, *Hep Yuvaya Dönmek*, *Dünyaya Orman Denir* eserlerindeki karşıt dünyalar; *Lavinia*'da ise metinler ve motifler vasıtası ile sorgulanmıştır, olumsuzlanan kadın ve doğa bağlantısına ise eleştirel bir bakış açısı ile yaklaşmıştır. Le Guin bakış açısı ile ekofeminist hareketin kuramsal ilkeleri kurgu örnekler ile somutlaştırma gayretine girişilmiştir.

I. EKOFEMİNİZM NEDİR?

Ekoloji ve feminizmin eleştirel birlikteliğinin bir sonucu olarak ekofeminizm ortaya çıkmıştır. Bu iki hareket, zaman ve karşılaştıkları sorunlar açısından birbirine paralellik göstermekte; sonrasında ise ortak bir zeminde buluşmaktadır. Ekofeminizmi incelemeden önce, bu iki bileşenin kavramsal ve kuramsal altyapılarına ve konularına değinmek yerinde olacaktır.

1. Ekoloji

Ekoloji sözlük anlamı ile “canlıların hem kendi aralarındaki hem de çevreleriyle olan ilişkilerini tek tek veya birlikte inceleyen bir bilim”v dalı olarak tanımlanmıştır. Ekosistem ise “insan ve diğer canlıların birlikte, uyum ve denge içinde varlıklarını ve gelişmelerini sürdürebilmeleri için var olan şartların tamamını içeren bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır” (akt. Yaylı ve Çelik, 2011, s. 370). Anlaşılacağı üzere ekoloji bir bilim dalı iken; ekosistem bu bilim dalının vazgeçilmez bir unsuru olarak uyum ve dengede oluşu ifade eder. Ekosistemdeki dengeler ve uyum bozuldukça da bu bilim dalına düşen, bozulan dengelerin altında yatan nedenleri saptayabilme ve dengelerin yeniden kurulabilmesini sağlayacak bir kurtuluş yolu bulabilme görevi daha da zorlaşmaktadır.

Ruether’e göre, ekoloji kelimesi “doğal çevresel sistemlerin biyolojik biliminden gelir” ve ekoloji, bu doğal toplulukların sağlıklı bir yaşam ağı içinde nasıl sürerlilik gösterebileceğini, bitki ve hayvanların sonlarına neden olarak bu yaşam ağının nasıl bozulduğu üzerinde durmaktadır (1997, s. 33). Bu yaşam ağının bozulmasının ana nedeni, tıpkı bugün de olduğu gibi insan müdahalesidir. Ekoloji, insanların doğayı kullanmalarının bir sonucu olarak “toprağın, havanın, suyun kirlenmesine, hayvanların ve bitkilerin doğal yaşam sistemlerinin mahvolmasına, insan topluluğunun dayandığı hayatın temelini tehdit etmesine nasıl neden olduğu” konuları üzerinde durmaktadır. Bu sebeplerle de ekoloji, 1960’larla birlikte üzerine daha çok düşülen ve ilgi duyulan bir akım olmaya başlamıştır.

Bir bilim dalı olarak ekoloji farklı dallara ayrılmıştır. Bu ayrılmalar –çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinileceği üzere tıpkı feminizmde veya ekofeminizmde olduğu

gibi– elbette ki farklı görüşlerden kaynaklanmaktadır. Ekolojik hareketler radikal ve radikal olmayan ekoloji şeklinde sınıflandırılmaktadır. Derin ekoloji, sosyal ekoloji, mistik ekoloji, ekofeminizm, ekososyalizm gibi akımlar radikal ekoloji sınıfında yer alırken, radikal olmayan ekoloji bünyesinde çevreciliği barındırmaktadır.

Radikal ekolojinin içerisindeki akımların ortak noktası “mevcut üretim ve tüketim ilişkilerinin çevre sorunlarına sebep olduğu” düşüncesidir ve bu sebeple de “ekolojik düşünce kitle üretiminin durdurulmasını isteyen bir özelliğe sahip[tir].” Kentleri sorunlu yaşam alanlarına dönüştüren kitle üretimleri ve bu üretimlere paralel olarak gelişen teknoloji de gittikçe daha “hantal ve kirletici” olma yolunda tüm hızıyla ilerlemektedir (akt. Yaylı ve Çelik, 2011, s. 371). Bu ilerleyiş çok öncesinden başlamış olan yıkımları hızlandırmakla beraber doğadan kopmuş bir dünyanın distopik bir kesitini kıyamet filmlerini izliyormuşçasına sunmaktadır. Radikal ekoloji başlığı altında yer alan ekofeminizm, bu kitle üretimine bariz bir şekilde karşı koymakta ve bu üretimleri eleştirmektedir.

60’larla birlikte yeryüzünde etkileri artık görmezden gelinemeyecek raddeye ulaşıp patlak vermeye başlayan sorunlar sebebiyle ekoloji, tüm gözlerin döndüğü bir akıma dönüşmüştür. Ekoloji akımının revaçta olduğu bu süreçte, ekolojinin kimi yazarlar tarafından bir çözüm yolu bulmaktan ziyade geçici bir ilgi ve heves olarak nitelendirildiğini, ekolojinin “bir orta sınıf hevesi” ve “gerçek sorunlar çözülmüş olduğu zaman meşgul olunacak ek bir yarar” olarak görülmeye başladığını Jonathan Porritt *Yeşil Politika* adlı kitabında belirtmektedir. Yazar, bu görüşü “garip bir yanlış anlama” olarak değerlendirmekte ve bu yanlış anlamanın sanayileşmeye karşı “radikal bir muhalefet geliştirme olanaklarını ne kadar geriletmiş[ğinin]” de altını çizmektedir. (1989, s. 115). Aynı kitabında Porritt, ekoloji ile ekonomi arasındaki etimolojik bağlantıya dikkatleri çekmekte ve “ekonomi” kelimesinin ekoloji kelimesi ile aynı Yunanca kökten (*oikos*, ev) geliyor olmasının tartışmalı bir konu olduğunu ve bu tartışmalı konunun doğaya da yansıdığını ileri sürmektedir.

Porritt, “ekonomik” olduğunu ileri sürdüğümüz olayların, davranışların insan zihnindeki yansımasının “iyi” olduğunu belirtmekte, bir başka deyişle, ekonomik olanın olumlu çağrışımlara sahip olduğunu ileri sürmektedir. Tam tersi durumda ise, yani bir olayın ya da davranışın ekonomik olmadığı söylenirse, bu durum yapılacak işin olumlu

sonuçlar getirmeyeceğini ve pek mantıklı olmayacağını ima etmektedir. Porritt, “herhangi bir şey çirkin, savurgan ya da sevimsizse bile ekonomik olduğu sürece” bunun bir problem oluşturmayacağını ve “anında mali bir kazanç getirmeyen şey[in] ekonomik” olarak görülmediğini vurgulamıştır. Bu ekonomik olma durumunun doğaya da haliyle yansıdığını belirten yeşil hareketin kendini iyi ifade eden temsilcilerinden biri olarak görülen yazar, ekonomiklik adı altında ekolojinin göz ardı edilmesi ile şöyle devam ederek alaycı bir tutumla eleştirilerini sunmaktadır: “[g]elecek hakkında düşünmek ekonomik değildir, fakat bütün ormanları yerle bir etmek ekonomiktir. Madenleri yeniden işlemek ekonomik değildir, fakat toprağı verimsizleşene kadar sömürmek ekonomiktir” (Porritt, 1989, s. 122). Bir başka deyişle, insan merkezli düşünce ‘ekonomik’ kelimesini ekolojiye karşı kullanmış ve kullanmaya da devam etmektedir. Ekonomiklik, genel geçer bir gerçek olmaktan çok uzaktır, kişiden kişiye, düşünceden düşünceye değişebilen muğlâk bir kavram halini almıştır ve aynı kökten geliyor olmalarına rağmen ekoloji kelimesi ile ayrı saflarda yer almışlar ve almaya da devam etmektedirler.

Ek olarak, Porritt’in deyişle, hep iyi çağrışımlar uyandırmış gibi görünen ekonomi sözcüğü ekolojiye ciddi anlamda zarar vermektedir ve bu zararın altında yatan neden, ekonominin birey ve sermaye yararını gözetmesi ve insan merkezli olmasıdır. Ekonomi kelimesinin araştırmaları ve mantık çerçevesi ile kabul ettirici bir etkiye sahip olması ciddi anlamda ekoloji üstünde bir baskı oluşturmaktadır. Baskıların kaçınılmaz bir sonucu olarak, ekonomi insan çıkarını gözetmekte ve çoktan tahakküme mahkûm olan ekosisteme telafisi mümkün olmayan yıkımlar getirmektedir. Yıkımların etkisi artıkça sorgulanan ve irdelenen ekoloji kavramı durdurulamaz bir şekilde gündem maddesi olarak tartışılmış ve bu tartışmalar da farklı ekoloji formlarına taşınarak değişmeye ve dönüşmeye devam etmiştir.

Sonuç olarak, bütün canlıların dengeli bir şekilde yaşadığı ekosisteme dışarıdan müdahalelerin olması ekolojik dengenin bozulmasına yol açmakta ve beraberinde de ekolojik sorunları getirmektedir. “Sorunların artmasıyla birlikte oluşan yeni düzenler, insanları yeniden düşünmeye sevk ederken, insanlığın kendisini sorgulama sürecini de başlatmıştır” (akt. Yaylı ve Çelik 2011, s. 370). Bu sorgulama sürecinde, ekolojinin farklı türlere ayrılarak derinlemesine incelendiği görülmektedir. Buna ek olarak, ekoloji

biliminin çevrecilik gibi kavramlarla karşılaştırıldığı ve karıştırıldığı da görülmektedir. Bu sebeple de bir sonraki başlıkta çevreci ve ekolojik bakış açılarının farkına kısaca değinilerek ekoloji akımının içeriği biraz daha genişletilecektir.

1.1 Çevreci Bakış ve Ekolojik Bakış

Çevreci bakış ve ekolojik bakış aynı amaca hizmet ediyormuş gibi algılanabilen iki ayrı bakıştır. Temel olarak, konuları çevre sorunları ve ekosistemin uğratıldığı zararlar etrafındadır. Ancak, bu iki bakışta belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Zira çevrecilik ve ekoloji ayrı kavramlardır. Yakın zamanda bu iki kelime ayrı kelimeler olarak sözlüklere de geçmiştir.

Çevrecilik yaklaşımı “genel olarak, çevre sorunlarının kirlenme boyutunu” ele almakta ve “çevre sorunlarını teknik bir düzeyde ele alıp çözümlenmeye çalışmaktadır”. Çevre sorunlarının çözümünde dikkate alınan “batı biliminin indirgemeci yaklaşımı[dır]”. “Bir konuya indirgemeci olarak yaklaşırken, önce konu küçük parçalara ayrılmakta, bu parçalar bir araya getirilerek var olan sorunlar çözülmeye çalışılmaktadır” (Sezer, s. 2009). Bu indirgemeci yaklaşımda, doğa nesne konumuna itilmekte ve incelenecek bir nesne muamelesi görmektedir. Bu anlamda, çevreci bakışın doğayı cansız, yönlendirilmesi gereken bir nesne olarak gördüğü çıkarımı yapılabilmektedir.

Doğa, giderek araçsallaşmış bir duyarlılığı yansıtan “çevrecilik” çerçevesinde “sadece pasif bir yerleşim alanı, kullanım tarzlarının ne olacağına bakılmaksızın insan kullanımını için daha faydalı hale getirilmesi gereken dışsal nesnelere ve güçlerden oluşan bir yığın[dır]”. “Mevcut toplumun temelinde yatan insanın doğaya hükmetmesi gerektiği anlayışını ‘çevrecilik’ sorgulamaz; aksine, tahakkümün önünü açmayı gözetir. Tahakküm nosyonunun kendisini sorgulamaz”. Ancak, ekolojik bakış açısı çevrecilik kavramından oldukça farklıdır. Ekoloji, “Galileci basit fiziksel-mekanik özelliklere indirgenemeyecek kadar karmaşık ve zengin[dir]” ve ekolojistlere göre “ekoloji ne kadar basitleştirilirse o kadar hassaslaşır ve istikrarsızlığa, zararlı istilasına ve muhtemel felakete yatkın hale gelir” (Bookchin, 1996, s. 62-63). Bu sebeplerle sadece “çevreci” bir gözlük ile sorunlara bakılması hiçbir problemin çözümü için yeterli olmayacaktır.

Çağlar boyunca “insan ile insan arasındaki çatışma”nın bir uzantısı olan “insan ile doğa arasındaki çatışma” süregelmiş ve insan doğayı boyunduruğu altına almayı sürdürmüştür. Ekoloji hareketi tüm boyutları ile tahakküm sorununu ele almalıdır aksi halde ekolojik krizin temel nedenlerini ortadan kaldırmak mümkün olmayacaktır. “Ekoloji hareketi geniş kapsamlı bir devrim gereği ile radikal bir biçimde ilgilenmeksizin kirlenme ve çevre koruma konusunda reformlarla—dar bir ‘çevrecilik’le—sınırlı kalırsa mevcut doğal ve insanî sömürü sisteminin güvenlik sübabı olmaktan öteye” gidemeyecektir (Bookchin, 1994). İhtiyaç duyulan geçici önlemler alınması değil; dar çevrecilik anlayışından kurtulup daha uzun vadede kurtarıcı planlar yapmaktır.

Çevreci bakış açısına göre, insan-doğa arasındaki bozulan ilişkiler “mevcut kurumlarca yapılacak kısmi değişiklikler” yolu ile çözülebilir. Çevrecilerin “bu yoldaki önerileri de çevre ile ilgili bakanlıklara ve çevre araştırmalarına bütçeden daha fazla pay ayrılmasıdır”. Bu sebeplerle çevrecilik “radikal” olmaktan çok "muhafazakâr" bir işleve sahip olarak görülmüştür. “Klasik çevrecilik, ekolojik sorunlara kısa vadeli çözümler getirirken, ekolojik düşünce uzun vadeli bütüncül bir görüşten hareket etmektedir”. Kısa vadeli çözümler de sorunların temeline inmekten uzak olup kirlenmeyi azaltma odaklıdır (akt. Sezer, 2009).

Özetle, çevreciliğin ekolojiye oranla çok daha yüzeysel kaldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Çevrecilik düşüncesinde önemli olan kısa vadede geçici çözümler üretmek yer alırken; ekolojik düşünce daha uzun vadede kalıcı çözümlere sahip bir geleceğin temellerini atmaya çaba göstermektedir. Buradan yola çıkarak, ekofeminizmin bir bileşeni olarak ekolojinin daha derin çözümler arayışında olduğunu belirtmek gerekir. Ekofeminizm, çevreci bir bakışla çözüm yolları aramamaktadır. Bir sonraki başlıkta ekoloji akımının akabinde ekofeminizmin ikinci bileşeni olan feminizm yer alacak ve aşama aşama feminizmin ne olduğu ve nereden başlayıp nereye gidiyor oluşuna dair genel bilgilere yer verilecektir.

2. Feminizm

Latince kadın anlamına gelen *femina* ve Fransızca *féminisme* kelimesinden Türkçeye geçen “feminizm” kelimesi “toplumda kadının haklarını çoğaltma,

erkeğinkiler düzeyine çıkarma, eşitlik sağlama amacını güden düşünce akımı, kadın hareketi” olarak Türk Dil Kurumu’nda tanımlanmıştır.

60’lı yıllar sonrasında sıkça duyulan bir kavram halini almaya başlayan kadın haklarının ilerlemesi feminist hareket ile birlikte olmuştur. “Feminist hareket tarihsel açıdan I. Dünya Savaşı öncesi ve 1968 sonrasında olmak üzere iki döneme ayrıl[mış]” ve “1968 sonrasında daha geniş bir tabana yayılma eğilimi göstermiştir” (İmançer 2002: 155-156). Tarih bakımından ekoloji ile eşzamanlı bir şekilde ilerleme kaydeden ve çözümler üretme yolunda çeşitlilik gösteren feminizm, ekoloji ile ortak noktalara sahiptir. Bunun nedeni, insan merkezli düşünce sisteminin doğayı mahvettiği gibi, tarihsel düzlemde doğa ile benzer şekilde aşağı görülen ve aralarında benzerlikler bulunan ‘kadın’a da zarar vermesidir. Tarihsel çerçevede bu benzerlikler ve kadın-doğa arasındaki bağlantılar ikinci başlıkta ele alınırken, çalışmanın bu kısmında feminizmin tarihsel ilerleyişine üç dalga halinde kısaca yer verilecektir.

Feminizm, Fransız Devrimi döneminde temellerini atan ve iki yüzyılı aşkın bir süredir etkili olan ve 20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha da güçlenen bir akımdır. Ancak feminizmin ortaya çıkmasından beri tartışılan temel konu kadın-erkek eşitsizliği olmuş, bu eşitsizliğin nasıl giderilebileceği sorunu üzerinde durulmuştur (Güriz, 1997, s. 1).

2.1 Feminizmin Doğuşu

Tarihsel açıdan bakıldığında kadınların ikincil konuma itilmiş olduğu gerçeği tüm toplumlarda gözlenmektedir. Ancak, bu duruma “bilinçli bir başkaldırı” 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkmaktadır. Kapitalizmin ortaya çıkıp geliştiği bu dönemde ev ve iş yeri ayrımı oluşmuş, burjuva sınıfının erkekleri üretimde yer alırken, kadınlar üretimin dışında bırakılarak ev ile özdeşleştirilmişlerdir. Oluşan yeni toplumda önceki yüzyıllardaki gibi yeniden arka planda kalan kadınlar eşitlik, özgürlük ve adalet gibi kavramların çok uzağında kendilerini bulmuşlar ve bu mahrumiyetlerinin farkına varmışlardır. Kadınlar, bu hakların kazanımı için çaba sarf etmişlerdir. Bu çabaların bir harekete dönüşmesi ise 19. yüzyılda gerçekleşmiştir ve “feminizm bu yüzyılda bir nitelik kazanarak toplumsal bir harekete dönüş[müştür]” (Çakır, 2008, s. 416). “Doğrudan erkek egemen iktidar ilişkilerini sorgulayan bir içeriğe sahip” feminizm,

“erkekliđi üstün kılan, egemen hale getiren ilişkileri sorgulamaktan başlar; bunu deđiřtirmeyi talep eder ve deđiřtirilebileceđini dűřündűđü öneriler sun[ar]” (Sancar, 2009, s. 58).

Feminizmin üç ařamada/dalgada ele alınması oldukça yaygındır; ancak, bu üç dalganın nasıl nitelendirileceđi ya da 19.yűzyıldan önceki kadın hareketi ile ne yapılacađı üzerine çok az fikir birliđine varılmıřtır. Bu duruma, dűřünűrlerin feminizmin kökenlerini farklı yerlere dayandırmaları örnek gösterilebilir. Bazı dűřünűrler feminizmin köklerini Antik Yunan’daki Sappho’ya (M.Ö 570) dayandırırken; bazıları Ortaçađ’daki Hildegard of Bingen’e (1179) ya da Christine de Pisan’a (1434) dayandırırılar. Elbette modern kadın hareketinin öncü anaları (foremothers) Olympes de Gouge (1791), Mary Wollstonecraft (1797) ve Jane Austen (1817) isimleridir. Ancak, 19.yűzyıla kadar kadınların eřit haklar için gösterdikleri çabalar öz bilinçli ve net bir řekilde açıklanabilen bir hale bűrűnememiřtir (Rampton, 2015).

2.2 Birinci Dalga Feminizm

19.yűzyıl sonlarında ve 20.yűzyıl başlarında dűnyanın farklı yerlerindeki kadınlar erkeklerle eřit haklara sahip olma isteklerini gruplar halinde dile getirmiřlerdir. “Birinci Dűnya Savařı’nın sonunda siyasal hak kazanımı ile sonuçlanacak bu süreç, Birinci Dalga Feminizmi olarak adlandırıl[maktadır]” (Çakır, 2008, s. 418). Birinci dalganın etkisinin azalmaya bařladıđı dönem, Batı dűnyasındaki pek çok kadının oy hakkı elde ettiđi 20.yűzyılın başları, I. Dűnya Savařından sonraki dönem ile bađlantılıdır (Hammer ve Kellner, 2009, s. 5).

19.yűzyılın ortalarında ve 20.yűzyılın başlarında birinci dalga feministleri, Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da “kadınlar için eřit haklar, eğitim ve kanunlarda reform, köleliğin kaldırılması ve oy hakkı” gibi konuları barındıran pek çok eşitlikçi ve radikal konularla ilgilenmişlerdir. Birinci dalga feministleri çođu zaman kadınların oy hakkı ile ilgileniyorlarmış gibi görűnseler de űreme hakkı ve doğum kontrolű gibi konulara yakından eğilmişler, kadınların ve çocukların erkeklerin malı olarak algılandığı evlilik kurumunu irdelemişlerdir (Hammer ve Kellner, 2009, s. 2).

Birinci dalga feminizm, Amerika, İngiltere, Almanya, Rusya gibi pek çok ülkede etkili olmuştur. Feminist harekete temel oluşturacak Birinci Dalga Feminizmin temel ilkeleri *Feminist Teori*'de şöyle sıralamaktadır:

- 1- Akla inanç. Wollstonecraft gibi bazı düşünürlere göre, Akıl ve Tanrı neredeyse eşanlamlıdır. Birey, aklı içinde tanrısal bir kıvılcım barındırır; bu kişinin vicdanıdır. Frances Wright ve Sarah Grimké gibi feministler, gerçeğin en güvenilir kaynağının herhangi bir yerleşik kurum ve gelenek değil, bireysel vicdan olduğunun göz önünde tutulması gerektiğini belirtirler.
- 2- Kadının ve erkeğin ruhları ile akılcı yeteneklerinin aynı olduğu inancı. Başka bir deyişle kadınların ve erkeklerin ontolojik olarak benzer oldukları inancı.
- 3- Toplumsal değişime ve toplumun dönüşümüne etki etmenin en iyi yolunun eğitim—özellikle eğitsel düşünebilmek için eğitilmek—olduğuna inanç.
- 4- Bireyin diğer bireylerden ayrı olarak gerçeği arayan, akılcı ve bağımsız bir aktör olarak hareket eden ve haysiyeti bağımsızlığına bağlı olan yalnız bir varlık olduğu görüşü.
- 5- Sonuç olarak birinci dalga kuramcıları, doğal haklar doktrinine bağlı kalmışlardır. Önemli birçok kuramcı kendilerini siyasi haklarla ilgili taleplerle sınırlandırmamakla birlikte, 19. yüzyıl kadın hareketi esas olarak bu talepler, özellikle de oy verme hakkı talebi üzerine oturtmuştur. (Donovan, 2014, s. 33-34)

Özetle, Birinci Dalga Feminizmin, kadın-erkek eşitliği elde etmeden yola çıkarak bir hak ve eşitlik savunumu olduğu öne sürülebilir. Bu dalga kadınların sosyal alanda söz sahibi olmak adına yürüttüğü kampanyaların kadın hareketleri çerçevesinde şekillenmesidir.

2.3 İkinci Dalga Feminizm

Bünyesinde sosyalist, Marksist ve radikal feminizmi barındıran ikinci dalga feminizm, birinci dalganın içinde yer alan ve kadın-erkek eşitliği üzerinde duran liberal ve kültürel feminizmden farklı olarak, sosyalist, Marksist ve radikal feminizm kadınların kurtuluşu temalarının üstünde durmuştur. Kadın-erkek eşitliğinin yeterli olmayacağı gerekçesi ile ilk dalga bu dönemde eleştirilmiştir.

Rosa Luxemburg, Emma Goldman gibi sosyalist feministler birinci dalgadakine benzer bir şekilde erkek-kadın eşitliği için uğraş vermişlerdir. Ancak, farklı olarak bu uğraşlarını hem politik hem de kendi özel yaşamalarına yayararak kadınların kürtaj ve boşanma haklarını cinsiyetçiliğe karşı çıkararak elde etmelerine kanalize etmişlerdir (Krolokke, 2006, s. 7). Orta sınıf beyaz kadınlara hitap eden birinci dalga feminizmin

aksine, ikinci dalga feminizm gelişmekte olan ülkeleri ve diğer renkteki kadınları da “kız kardeşlik” ve “dayanışma” arayışıyla konu edinmiştir. “Özel olan politiktir” ve “kimlik politikaları” gibi kalıplaşmış tabirleri ile ikinci dalga feministleri ırk, sınıf ve cinsiyet baskılarının hepsinin birbirleriyle alakalı olduklarına vurgu yapmışlardır ve toplumu tepeden tırnağı bu cinsiyetçi baskılardan arındırmak için çaba sarf etmişlerdir (Rampton, 2015).

2.4 Üçüncü Dalga Feminizm

20. yüzyılın başlarında feminist hareketin ardı ardına üç dalga halinde şekillendiğı görülmektedir. Bu üç dalga ardışıklığının yanı sıra iç içe geçmiştir ve birbirinden güç almıştır. Bu sebeple de birinci dalganın ikinci dalgayı ortadan kaldırdığı ya da ikinci dalganın üçüncü dalgayı tarihten sildiğı sonuçlarına ulaşamaz. Ancak, bir dalganın hâkim olduğı dönemde diğer bir dalganın etkisini hafiflettiğı sonucuna varılabilir.

Üçüncü dalga feminizm 90’ların ortalarında başlamıştır. Bu dönemde “evrensel kadınlık”, beden, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi mefhumlar yerle bir edilmiştir. (Rampton, 2015). Feminist teoriyi ve politikayı geliştirme ihtiyacı duyan üçüncü dalga feministleri “kategorik düşünme”nin yapısal çözümlemesi için harekete geçmişlerdir. Sonuç olarak, kendi içinde farklı ve kaotik olan üçüncü dalga feminizm, tek değil aksine pek çoktur (Krolökke, 2006, s. 16-17).

Tablo 2. İkinci ve Üçüncü Dalga Feminizm

Feminizm(Feminism) ve Cinsiyet Çalışmaları(Gender Studies)	
2. Dalga Feminist Eleştiri	3. Dalga Feminizm ve Diğer Yaklaşımlar “3. Dalga Feminizm”
1960 <-----> 70’lerin sonu	1980’ler <-----> >?
<p>– “Kişisel olan politiktir” anlayışını sürdürür ve kadının kişisel deneyimini politik içgörü için değerli bir kaynak olarak görür.</p> <p>– Geleneksel eleştirinin kadın okurları küçümsediği ve kadınların edebiyatta erkek-merkezli bir bakış açısından portrelendiği görüşlerinin altını çizer.</p> <p>– Geçmişin ihmal edilmiş kadın yazarlarını yeniden içine almaya ve kadın deneyimine (yaşantısına) değer vermeye çalışır. Kimi zaman bir “evrensel kızkardeşlik” (universal sisterhood) ya da sadece kadına has deneyimi varsayar.</p>	<p>– Kadınlar arasındaki ırk, yaş ve cinsellik konularını da içeren farklılıkları inceleyerek 2. dalga feminizmin varsayımlarını daha karışık bir hale getirir.</p> <p>– Son zamanlardaki pek çok yaklaşım, diğer yorumlayıcı gelenekleri biraz değiştirir. (dil hakkındaki materyalist eleştiri, psikanaliz, Fransız kuramları).</p>
<p>– Kültürel feminizm’in farklı bir biçimde bir kadın kültürü yaratma, iyileştirme ve teşvik etme çabasına uygun olarak çalışır.</p>	Cinsiyet İncelemeleri – Feminist alana yaklaşır, ancak aynı zamanda tarihsel olarak belirli alışkanlıklardaki erkek ve erkekliği tartışır.

Kaynak: <http://www.ege-edebiyat.org/docs/539.pdf>

3. Ekofeminizm

1970’li yıllarda gelişmekte ve değişmekte olan iki önemli akım olan ekoloji ve feminizm, ekofeminizm çatısı altında birleşmiştir. 70’ler doğa ve kadın ilişkisinin gittikçe önem kazandığı yıllar olarak ekofeminizmin filizlenmesi için uygun ortamı sağlamıştır. Tarihsel sürece tepki olarak gelişen ekoloji ve feminizmin birlikteliği, kadının aşağı görülüp çoğu zaman yokmuş gibi davranılmasının benzer bir şekilde doğada da görüldüğüne dikkatleri çekmiştir. Bu görüşleri ekofeminizm bir çatı altında toplamıştır. Peki, ekofeminizm tam olarak nedir ve nasıl ortaya çıkmıştır?

3.1 Ekofeminizmin Doğuşu

Ekofeminizm, ekoloji ve feminizm kelimelerinin bir araya getirdiği 1974 yılında Françoise d’Eaubonne tarafından ortaya atılan yeni bir feminizm türüdür ve “aslında yüzyılımızın ikinci yarısının iki büyük toplumsal akımının, feminizmin ve çevre hareketinin ortaya atmış olduğu bir dizi temel soruna verilen bir yanıttır ve ortak pek çok soruna hitap eder” (Plumwood, 2004, s. 21). Ekofeminizm, “hepimizi öldürmekte olan bir sisteme eşit bir biçimde katılmanın ne kadar anlamı var?” sorusuna cevap arayışının bir ürünüdür (Berktag, 1996, s. 73). Peki feministler neden ekolojik sorunlara eğilmişlerdir?

Fatmagül Berktag, “Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği”nde feministlerin ekolojik sorunlara eğilmesi için halihazırda var olan ekolojik krizin yeterli bir sebep olduğunu belirtmektedir. Berktag’a göre bu kriz, “doğal ve dışıl olan her şeyden nefret eden ‘beyaz, batılı ve eril’ felsefi, teknolojik ve ölüm üretici sistemlerle bağlantılı[dır]” ve “[h]iç kimse, ya da ekofeministlerin deyimiyle yaşayan doğa’nın hiçbir kesimi, yeryüzündeki yaşamın son derece ciddi bir tehdit altında olduğunu inkar edemez” (1996, s. 73).

*Teslim aldım doğayı; yarıp geçtim her yerini:
Kırdım kimsenin dokunamadığı mühürlerini;
Rahmini, göğüslerini ve başını,
Yani tüm gizlerinin saklı olduğu yerlerini,
Parçalayıp açtım.
Henry Vaughan, “Vanity of Spirit” (akt. Berktag 1996: 73-74)*

Berkday, yazısında 17. yüzyıla ait olan ve doğayı bir kadınmiş gibi tasvir eden bir Henry Vaughan şiirine yer vermiştir. Henry Vaughan'ın bu şiirinde kadın ve doğa bağlantısı oldukça çarpıcıdır. Berkday, doğanın da kadına benzer bir şekilde tecavüze uğradığının şairin dilinden anlaşıldığını belirtir ve “her anlamda çürümekte olan bir dünya”da ekofeminizmin zorunlu ortaya çıktığını belirtir.

Josephine Donovan'ın “19. yüzyıl feministleri ekolojik sorunlar üzerinde durmamışlardır” ve bu değinmeyişin altındaki nedenin “büyük ölçüde, bugüne kıyasla bu tür sorunların var olmaması” yorumuna ek olarak, ekofeminizm zorunlu ya da değil bir şekilde ortaya çıkmıştır (Donovan, 2014, s. 397). Ancak, bu ortaya çıkış aslında zaten mevcut olan durumların ve sorunların bir araya gelmesi gibidir.

60'lı yıllarda Fransa'da Simone de Beauvoir, İngiltere'de Germain Greer gibi yazarların öncülüğünde kendini göstermeye başlayan modern feminist hareket ile tesadüf eseri eş zamanlı olarak ortaya çıkan çevrecilik hareketi kısa zamanda aynı zihniyetle uğraştıklarının farkına varmışlardır. Bu sebeple de ekoloji ve feminizm aynı düzlemde bir araya gelmiştir (Tont, 1997, s. 29-31). “Tüm ekolojik feminist kuramların temel özelliği, Batı'da olumsuz bir kültürel değer yüklenen kadın-doğa bağlantısına olumlu bir değer yüklenmesidir” (Plumwood, 2004, s. 18). Yani, ekofeminizmin ana konusu doğaya hükmedildiği gibi kadınlara da hükmedilmesidir. Kadın-doğa bağlantısı tarihsel süreç içerisinde kendini göstermektedir. Uzun yıllar, hatta yüzyıllar içerisinde kadın ve doğa arasında hemen hep olumsuz bir değer yüklemesi görülmektedir. Ekofeminizmin ortak görüşü, ekosisteme ve ‘kadın’lara zarar veren zihniyetin aynı tahakküm kurma sevdalısı zihniyet olduğudur. Bu ortak görüş, ekofeminizmin zorunlu doğuşuna salık vermiştir.

Ekoloji ve feminizm akımları süreç içerisinde çeşitlilik göstermiştir. Bu çeşitlilik bir kurtuluş, yeni bir düzen arayışıdır. Hiyerarşik olmayan, eşitlikçi bir dünyanın arayışıdır. Plumwood'un da belirttiği üzere, “... salim ve sağlıklı bir gezegen, salim, sağlıklı ve dengeli ekosistemler, sürdürülebilir ve tatminkar bir yaşam biçimi, erkekler de dahil olmak üzere diğer canlılarla birlikte biz kadınların ortak menfaatinedir” (Plumwood, 2004, s. 17). Plumwood, bahsettiği ortak menfaati sadece kadınlara mal etmemiştir ve ekofeminizmin sadece çevreci kadınları kapsamaması gerektiğini

Feminizm ve Doğaya Hükmetmek kitabında vurgulamıştır. Burada yatan düşünce kadın-doğa arasındaki kendiliğinden var olan bağın, sadece kadınların üstüne yıkılmasına sebep olacak görevler ve sorumluluklar silsilesine sebep olacağı gerçeğidir. Bir başka gerçek ise, her kadının sanılanın aksine annelik güdüsüne sahip olamayacağı gibi, doğaya yakın olma gibi bir güdüye de sahip bir şekilde kodlanıp doğmadığıdır. Bu sebeplerle de, ekofeminizmi sadece kadınları içine alan bir yaklaşım olarak düşünmek büyük bir yanılığa neden olacaktır.

Ekofeminist bir yazar olarak Plumwood, ekofeminizme ilk tepkisinin kendisinin de güvensizlik olduğunu itiraf etmekte ve başlarda ekofeminizme kuşkuyla yaklaşan düşüncelerini şu sözleriyle ifade etmektedir:

Kadınların erkeklerce paylaşılacak ve onlara özel bir muamele gösterilmesini (bu muamele de hemen her zaman aşağılama oluyordu tabii) haklı çıkararak besleyip büyütme, şefkat, empati ve “doğaya yakınlık” gibi özel güç ve yetilere sahip olduğu fikri ile romantik bir kadın ve doğa anlayışını birleştiriyor gibiydi. ... Sanki kadınların seçme ve seçilme hakkı için mücadele vermiş öncülerin “iyi kadın” argümanının yeşil bir versiyonuydu: şefkatli, duyarlı ve yaşam odaklı iyi ve ahlaklı kadınlar, bir iktidar, hiyerarşi ve ölüm kültürüne gömülmüş olan kötü erkeklerin karşısına dikilerek, dünyayı onlardan geri talep ediyorlardı (Plumwood, 2004, s. 17-18).

Ekofeminizm, “doğa meselesini sadece kadın yönüyle ele aldığı gerekçesiyle yer yer saldırıya uğramıştır” (Kümbet, 2012, s. 183). Plumwood, “kadın olmanın otomatik bir biçimde ekolojik bilinç sahibi olmanın, doğaya ve başkalarına zarar vermemenin garantisi olduğunu zannederek büyük bir hayal kırıklığına uğra[yacağımızı]” belirtir (Plumwood, 2004, s. 21). Nitekim, ekofeminizme kuşkuyla yaklaşılması, anlaşılması güç bir tepki değildir. Ancak, ekofeminizm ne tüm yükü kadınlara yükler ne de sadece kadınların yaşadığı fantastik yeşil bir düzenin hayalini körükler.

Sonuç olarak, sistematik hükmetme ve kadınların, doğanın, farklı renkten insanların ve işçi sınıfının sömürülmesi arasındaki ilişki yeni bir konu değildir. Yeni olan şey, ekofeminizmin toplumsal aktivist bir şemsiye altında yukarıdakilerin hepsini içermesidir. Ekofeminizm enerjisini 1960-70’lerin feminist hareketlerinden almaktadır ve bu enerjisini çalışmasına insanları ve ikinci sınıf olarak algılanan insan olmayan üyelere boyun eğdiren araç ve metotların yapı sökümüne kanalize etmektedir. Bu ikinci

sınıf olma, burjuva, kapitalist, ataerki kurallarının gücü ve etkisi kapsamına girmekte ve sonrasında, bir değişiklik yaratma hareketine geçmektedir (Woods, 2003, s. 155).

3.2 Ekofeminizmin Temel Varsayımları

1970'lerde François D'Eubonne, Ynestra King, Vandana Shiva gibi kuramcılar tarafından ortaya atılmış “[E]kofeminist teorinin temel ilkesi, kadınların egemenlik altına alınmalarıyla doğanın egemenlik altına alınmasının bir bütün oluşturduğudur” ve “ekofeministler... suçlanmayı birincil hak edenin erkek merkezli dünya görüşü oluğunu öne sürerler” (Donovan, 2014, s. 399).

Bu yaklaşımın temel varsayımları şöyle sıralanmıştır:

- 1) Kadınların ezilmesi ve doğanın sömürülmesi arasında önemli bağlantılar vardır.
- 2) Kadınların ve doğanın sömürülmesi bağlantılı olduğundan, kadınlar yeşil hareket içinde aktif rol oynamalıdır.
- 3) Ataerki sistemde kadın doğaya (ve özel alana), erkek ise kültüre (ve kamusal alana) yakın görülür. Doğa kültürden aşağı bir konumda tasavvur edildiği için, kadın da erkekten aşağı görülmüştür.
- 4) Feminist ve yeşil hareketler eşitlikçi, anti-hiyerarşik sistemleri savunurlar. Ekofeminizm de, emperyalizme, heteroseksüellik dayatmasına, militarizme ve kapitalizme karşı çıkar ve farklı ezilme biçimleriyle de ilgilenir.
- 5) Yeryüzü temelli bir bilinç için yaratmak için farklı tinsellikler oluşturmak gerekir. (Kurt, 2001, s. 2)

Doğanın ve kadının tahakkümünü konu edinen ekofeminizmin ilk şartı, bu tahakkümün düzenli bir biçimde gerçekleştiğidir. Ekofeminizmin ikinci şartı, kadınların uğradığı zulümle doğanın uğradığı zulüm arasındaki bağlantıların anlaşılmasıdır. Savunulan üçüncü şart ise, teori ile pratiğin feminist bir düzlemde ekolojik bir perspektif taşıma zorunluluğudur. Bu anlamda insanın davranışları onun inandığı değerleri de yansıtmaktadır:

Eğer kadınların boyun eğdirildiğine inanıyorsanız onların özgürleşmesi için çalışırsınız; eğer diğer şeyler yanında doğanın da egemenlik altına alındığına inanıyorsanız, kişisel hareket ve davranışlarınıza karar verirken onların doğayı sömürücü bir potansiyel taşıyıp taşımadıklarına dikkat edersiniz. (Adams, 1994, s. 94-95 akt. Sezer, 2009)

Farklı alt başlıklardaki feminizm türlerinde olduğu gibi, ekofeminizm de tek bir çatı altında yer almamıştır. Bu sebeple, tek bir ekofeminist felsefenin var olduğunu ileri sürmek yanlış olur. Ekolojik feminizmin, liberal feminizm, Marksist feminizm, radikal feminizm gibi feminizm çeşitleriyle derinden bağlantıları bulunmaktadır. “Ekofeminizmi feminizm çeşitlerinden farklı kılan insan olmayan doğanın ve doğacılığın (mesela, doğaya gerekçesiz hükmedilmesi) feminist konular olduğu konusunda ısrarcı olmasıdır”^{vi} (Warren, 1997, s. 4)^{vii}. Yani, ekofeminizm kadının ve doğanın ataerkil düşünce tarafından belirlenmiş “kaderi” yaşamasının önüne geçme çabasıdır. Ancak bu noktada belli başlı bazı sorular ile karşılaşmaktadır: Ekofeminizm bir kurtuluş mudur? Bize sorunsuz ve tahakkümsüz bir geleceğin hayalini mi sunar? İdeal görünüme sahip, arzulanan bir yaşam sadece kadınlar aracılığıyla mı mümkündür?

3.3 Ekofeminizm bir Kurtuluş mudur?

New Woman / New Earth (Yeni Kadın / Yeni Dünya) adlı kitabında ekofeministlerin önde gelenlerinden Prof. Rosemary Radford Ruether, “kadınların tahakküm altında yaşadıkları bir dünyada ekolojik krizin de çözülemeyeceğini görmeleri gerek[tiğini]” söylemekte ve çareyi feminizm ile çevreciliğin birleşmesinde görmektedir (akt. Tont, 1997, s. 29).

Fatmagül Berktaş, “Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği” isimli yazısında feministlerin zorunlu olarak değindikleri ekolojik krizin “[i]şçi sınıfının, zencilerin, yerli halkların, kadınların ve hayvanların sistematik bir biçimde aşağılanması” ile bağlantılı olduğunu savunur. Bu yaklaşım çerçevesinde, erkek akılla özdeşleştirilirken, kadın (ayrıca ‘aşağı’ ırk ve sınıflar) doğa ile ilintilendirilmiştir (1996, s. 73). Doğa ve kadın arasındaki bu bağlantı tahakküm altında oluşlarıyla devam etmiştir. Çünkü hem kadın hem de doğa, aklın dışında kabul edildikleri için ehlileştirilmesi ve yarar sağlanması gereken birer nesneymiş gibi görülmüşlerdir. Ekofeminizm bu düzenin karşısında bir direniştir ve olumlu gelişmeler sunabilecek kapılar açıyor oluşuyla bir kurtuluş sunmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki “neredeyse doğuştan itibaren aile, dinsel kurumlar, okullar ve bizzat iş süreci tarafından toplumsallaştırılarak hiyerarşiyi,

kendini yadsımayı ve devlet sistemlerini bütün düşüncelerin dayanmak zorunda olduğu temel varsayımlar olarak benimsemeye alıştıırılıyoruz” (Bookchin, 1994). Bookchin’e göre, “bu varsayımlar yıkılmadıkça ekolojik dengeyle ilgili her tartışma boş ve yenilgiye mahkûmdur” (Bookchin, 1994). Bu durumu, hem ekolojik hem de feminist düşünceye yaymak yanlış olmayacaktır.

Feminist Teori’de Josephine Donovan, ekofeminizmi “hali hazırda feminist teorinin en canlı damarlarından biri” olarak nitelendirmekte “ve önümüzdeki yıllarda da yeni küresel vurgusuyla böyle olmaya devam edecek” öngörüsünü paylaşarak ekofeminizmin gelecek vaad eden bir akım olduğuna vurgu yapmaktadır (2014, s. 404). Ekofeminizm, doğa ve dişi benzerliğinin olumlanmasını destekler; ancak, bu bağın eril Batı düşüncesinde olumsuzlanmış bir arka planı olduğunu belirtmemek bu çalışmayı eksik kılacaktır. Bu sebeple bir sonraki bölümde kadının ve doğanın yakınlığından ötürü olumsuzlanıp, ötekileştirilişinin kronolojik bir sunumuna yer verilecektir. Ekofeminizmin mücadele ettiği bakış, eril, ötekileştiren, cinsiyetler ve cinslerarası ayrımlar yaratıp hiyerarşiler kuran, ikicilikler yaratan bu bakıştır.

II. KADIN VE DOĞA BAĞLANTISININ KÖKENLERİ

İlk bölümde ekoloji ve feminizm hareketlerinin nihai birlikteliği aktarılmıştır. Bu başlık altında ise, ekofeminizme temel oluşturan kadın (esasinda sadece kadın değil, dişi varlıklar) ve doğa bağının kadim ortaklığının altı çizilecektir. Kadın ve doğa arasında, doğurganlık ve üretkenlik gibi benzerliklerden doğan bir bağlantı kurulagelmiştir ve bu bağlantı, tarih öncesi dönemden itibaren günümüze kadar süregelmiştir. Ancak, tarih öncesi yani Paleolitik dönem ile Neolitik dönemde bu bağlantının her iki ögesine de atfedilen anlam ve değerler neredeyse karşıtlık gösterir. Varlığı kesin olarak kanıtlanamasa da ana tanrıçalar döneminde de Paleolitik çağın benzeri şekilde erkin üstün ve ezici olduğu bir dönemin olmadığı bilgisi bulunmaktadır. Bu dönemleri yansırtcasına Le Guin, incelenecek üç romanında da erkin, eşitsizliklerin, tahakküm kurucu ve sömürgeci zihniyetlerin yer almadığı kurgu dünyaları okuyucuya tanıtmaktadır. Bunu yaparken Le Guin, okuyucusuna alışık olmadığı bir dünyada yaşama fırsatı sunarak eleştirel bir bakış açısı kazandırır. Son olarak ise, çalışmanın bu kısmında kadın ve doğa bağlantısının ekofeminizmle ortaya çıkartılan bir gündem olmadığını ve ekofeminizme evrilen feminizm ile ekolojinin birleşmesinin tarihsel ve haklı bir arka plana sahip olduğunun altını çizmek niyetindeyim.

1. Paleolitik Dönemde Doğa

Paleolitik dönemdeki doğa anlayışı, sonraki dönemlerdeki doğa anlayışından farklılık göstermektedir. Bu dönemdeki doğa, henüz mekanikleşmemiş organik bir doğadır. Bu açıdan bakıldığında ileriki dönemlerdeki kadın ve doğa bağlantısını anlayabilmek için eril bir tahakkümün etkisinde olmayan bu dönemin bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü bu döneme hâkim doğa anlayışı, ileriki dönemlerde çeşitli sebeplerle (Bilimsel devrim vb.) yitirilmiştir ve yeniden bu anlayışın bilgisine sahip olmanın pek de kolay olmadığı vurgulanmıştır. Kaldı ki, bu döneme ait bilgilerin diğer dönemlere oranla çok az olduğu da bilinen bir gerçektir. Peki diğer dönemlere oranla daha az bilgi sahibi olunan bu dönemdeki insanlar ve onların doğa anlayışları nasıldır ya da nasıl olabilir?

Oelschlaeger'e göre, "modern düşünce (modern mind), tipik olarak tarih öncesi insanların umutsuzca el değmemiş doğadan (wilderness) kaçıp medeniyetin hayalini kurduğuna inanmaktadır, ancak Paleolitik (yontma taş devri) insanlar, medeniyetin etkisi altındaki insanların düşündüklerinden oldukça farklıdır. Örneğin: bu insanlar "pek bilgisi olmayan azılı yabaniler" değildir (1991, s. 5). Tarih öncesi olarak kabul edilen, Paleolitik dönemi kapsayan süreç "aşağılanmış vahşilerin tiksindirici, yabani ve kısa hayatlar yaşadıkları bir hikâyeden çok daha fazlasıdır." Bu döneme ait değerlendirmeler çoğunlukla tarihsel sürecin lensleriyle yapıldığı için kuşkusuz doğru ve kesin bir bilgi edinilemeyecektir ve "hiçbir şey göremememizin nedeni açıktır: *tarih düşüncesinin* kendisi *el değmemiş doğanın Paleolitik düşünce* anlayışının önüne geçmektedir" (1991, s. 6-7). Bir başka deyişle, tarih düşüncesi zaten yarı karanlıkta olan Paleolitik dönemi iyice karartmaktadır, çünkü "tarih düşüncesi kendi tarihine sahiptir" (1991, s. 7) ve bunun bilgisine sahip olup dışına çıkabilmek pek de kolay değildir.

Paleolitik döneme dair izlenen filmlerde, okunan kitaplarda okuyucu ya da izleyici hemen her zaman vahşi doğayla mücadele etmeye çalışan ilkel insanlar ile karşılaşır. Oysa Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*'ta bu durumun aksini öne sürmektedir. Oelschlaeger, Paleolitik dönemdeki insanların modern düşüncenin belirttiğinin aksine el değmemiş doğadan (wilderness) kaçmak gibi bir dertleri olmadığını; aksine el değmemiş doğa (wilderness) ile iç içe uyumluca yaşayabildiklerinin altını ısrarla çizmekte ve böylelikle modern görüşü yerle bir etmektedir. Paleolitik dönemde yaşayan insanlar sezgisel olarak doğanın canlı olduğunu ve onların ihtiyaçlarına karşılık verdiğini düşünmüşlerdir. Oelschlaeger'e göre bu düşünce, *Magna Mater* metaforu çevresinde bütünleşmektedir. *Magna Mater*, Büyük Ana anlamına gelir ve bu ana, kesinlikle üzerinde analizler yapılacak ya da çalışılacak bir nesne değildir. *Magna Mater* metaforu nesne olmanın aksine, içinde insanın kendisinin ve çevresindeki her şeyin bir arada bulunduğu, fiziksel dünyayı temsil eden ilişkiler ağıdır. *Mater*, kelimesi *matter* (madde) ile *mother* (anne) kelimeleri ile etimolojik açıdan benzerlik göstermektedir. *Magna Mater* her ne kadar Büyük Ana olarak tercüme ediliyor olsa da fedakâr, affedicî, koruyup kollayan, besleyen bir anne değildir, ancak her şeyi bünyesinde barındıran dişi dünyayı temsil eder. *Magna Mater*, "metaforik olarak avcı

mitolojisini dengede tutan gizemli bir şekilde bütün hayatı bir arada tutan iyi ve uyumlu yaşam, ölüm ve doğum döngüsünde bir sezgiyi temsil eder” (Oelschlaeger, 1991, s. 18).

Özetle, Paleolitik dönemin modern düşünce gözüyle ilkel, aşağı ve vahşi olarak etiketlenmesi ve diğer taraftan da günümüz ekolojik krizlerinin o beğenilmeyen dönemden inanılmaz bir kopuşla meydana gelmesi arasındaki çelişki nettir. “İnsanlığın el değmemiş doğayı (wilderness) medeniyete dönüştürmedeki bariz başarısı sadece yaşam ağının kendisini tehlikeye sokmakla kal[mamaktadır]” (Oelschlaeger, 1991, s. 2). *Homo Sapiens* ve dünyadaki tüm yaşam biçimlerini yaratan güneş ve toprağı kapsayan doğal, organik sürecin, *Magna Mater*’in sezgisel bilincinden bizleri ayıran on bin yıllık kültürel tarih yüzünden modern insanlar muhtemelen tekrar yuvalarına geri dönemeyeceklerdir (Oelschlaeger, 1991, s. 2). Kaldı ki, tekrar bir vahşi doğa yaratabilmek de oldukça güçtür. Vahşi doğa yaratmanın amacı, doğanın insanın ona müdahale etmesinden önceki kendi ilkel konumuna yeniden kavuşmasını sağlamaktır. Bu amacın ironik yanı, bir vahşi doğa yaratıyorsak, ona bir daha asla müdahale etmememiz gerekliliğidir (Mellor, 1993, s. 113). Yani, yitirilen bir doğa söz konusudur ve Paleolitik dönemde kalan el değmemiş doğayı yeniden ortaya çıkarabilmenin ne kadar güç olduğu gözler önündedir.

Vahşi doğayla ilgili Mellor’ın sözlerine bu noktada kulak vermenin gerekli olduğu inancındayım çünkü Mellor (1993, s. 110), “vahşi doğal yaşam fikrinin, doğal çevreyi mahvetmiş olan aynı erkeksi heyecan, kavga ve serüven değerlerini somutlaştırması gibi bir tehlike[yi]” barındırmasından duyduğu kaygıyı belirtir. Dünyanın her tarafında toprak yalnızca doğadan ve diğer canlı türlerinden değil, onların yanı sıra yerli halklardan ve yoksullardan çalınmaktadır. Bu sebeple de, Mellor vahşi doğa korunacaksa bunu kimin ve kim adına yapılacağıının bilinmesinin önemli olduğunu ileri sürer.

Sonuç olarak, Paleolitik dönem vahşi doğanın hâkim olduğu ileri sürülen bir dönemdir. Ancak, kötü bir izlenim bırakacak şekilde zihinlerde canlanan vahşi doğa aslında bir çıkmazdan çok bir çözüm ve umut barındırır. *Magna Mater* metaforunun yer aldığı bu dönem, daha eşitlikçi ve yeşil bir dünyanın versiyonunu sunuyor gibidir ve bu anlamda ekofeminist açıdan umut vaad eden bir dönemdir. Ne yazık ki bu dönemin

aksine, diğer dönemlerde (aradaki çağlara rağmen) eril bir tahakkümün ağır ağır kadını ve doğayı ortaklaşa ötekileştirmesine tanıklık edilecektir.

2. Neolitik Dönemde Doğa

Neolitik dönem, Paleolitik dönemi takip eden bir sürece işaret eder. Ancak, bu dönem, Paleolitik dönemin aksine pek çok icadın ve yeniliğin ilk kez ortaya çıktığı, bir önceki dönemin koşullarının kökten uca değişmeye başladığı ve tarım devrimini bünyesinde barındıran süreci kapsamaktadır. Paleolitik dönemin modern düşünce tarafından ‘vahşi’ olarak nitelendirdiği doğa, Neolitik dönemde icat ve yenilikler eşliğinde ciddi değişimlere maruz kalmıştır. ‘El değmemiş doğa’ya –başka bir deyişle ‘vahşi doğa’ya –bu dönemde insanlık bir el atma ihtiyacı duymuştur ve bu durum doğanın ileriki dönemlerdeki tahakkümü için bir başlangıç oluşturarak geri dönüşü pek mümkün görünmeyen sonuçları beraberinde getirmiştir.

Neolitik Devrim, teknolojik bir devrimdir ve bu devrimle birlikte insanlık tarım becerilerini edinmiş; tekerleği keşfetmiş; dokumacılığı, çömlekçiliği, hayvanların ehlileştirilmesini öğrenmiştir. İlerleme olarak adlandırılan tüm bu edinimler, tahmin edilenin aksine ekolojik bir bunalımın temellerini atmaya başlamıştır. Bookchin, bunalımın köklerini bulmak için sadece burjuvaziye ve feodaliteye gözleri dikmenin yeterli olmayacağını savunur ve sorunun kökünü araştırıp ortaya koymak için “bizzat uygarlığın şafağında, hiyerarşi ve tahakkümü doğuran insan toplumunun derinlerinde yatan kurumsal, ahlaki ve tinsel değişimlere” göz atılması gerektiğini belirtir (Bookchin, 1996 s. 41-45). Bu noktada Bookchin pek de haksız sayılmamaktadır. Yıllar hatta yüzyıllar öncesinin sorunlarının yahut gelişme olarak adlandırılan her ne varsa tüm bunların, bir kartopu edasında yuvarlanarak büyüdüğünü itiraf etmek gerekir.

Geç Neolitik dönemden itibaren “kadının etkinlik alanı olan basit tarımsal üretime erkeğin tüm gücüyle katılması ve belirli bir sürecin sonunda, geliştirdiği yeni üretim aletlerini de devreye sokarak üretimi yoğunlaştı[ması]”, “ekosisteme zarar vermeyen, hatta onu belli bir ölçüde besleyen” insan-doğa arasındaki ilişkiyi bozmaya başlamıştır. Bu başlangıç doğayı, ilerleyen dönemlerde ekosistemi ciddi bir bozulmayla karşı karşıya getiren bir sona hazırlamıştır. Sonuç olarak, içinde bulunulan uyumlu düzen

üretim boyutlarının daha da artması ile “yaşam döngülerinin birbiriyle uyumlu işleyişlerini bozmuş, ekosisteme ciddi zararlar vermiştir” (Erbil, s. 118).

Anlaşılabileceği üzere, Paleolitik dönemdeki doğa anlayışı Neolitik dönemdeki gelişmelerle farklı bir boyuta taşınmıştır. Bu boyut sadece doğayı kapsamamış, doğanın yanı sıra kadın algısını da ciddi bir şekilde etkilemiştir. Şöyle ki, Paleolitik dönemdeki *Magna Mater* (Büyük Ana) metaforu, bu dönemde *Earth Mother*'a (Toprak Ana) dönüşmektedir. Bu dönüşüm ise, Paleolitik döneme ait kutsal bir metafor olan *Magna Mater*'ın fayda ve çıkar sağlayabilecek *Earth Mother*'a dönüşüvermesidir. Burada *matter* (madde)'dan *mother* (anne)'a; *Magna Mater*'dan *Earth Mother*'a bir geçiş yaşanmıştır.

Magna Mater ve *Earth Mother* birbirinden kesin çizgilerle ayrılmaktadır. *Earth Mother*, tarım insanlarının bereket kültlerinin bir simgesidir ve topraktan daha fazla nasıl verim alınabilir ya da toprak nasıl daha fazla sömürülebilir ile ilgidir ve insan merkezlidir (Oelschlaeger, 1991, s. 18). Oysa, *Magna Mater* metaforu ne besleyici ve ne olursa olsun affeden bir annedir ne de verimli olmak gibi bir derdi içinde barındırır. Ayrıca, *Magna Mater*, *Earth Mother* gibi insan merkezli değildir, aksine doğayı merkezine alır. Paleolitik dönemdeki doğa, *Magna Mater* metaforundan da anlaşılacağı üzere dişidir ama anne değildir. Annelik çağrışımlarının doğaya yüklendiği Neolitik dönemde, doğanın annelik ile bağdaştırılması doğayı ve kadınları sömüren bir hale evrilmiştir. Çünkü artık doğadan insanları tıpkı bir anne gibi beslemesi beklenmektedir. Doğanın çıkar sağlanacak bir nesne olma yolundaki ilk adımları da haliyle bu dönemde atılmıştır. Görüldüğü gibi, Neolitik dönemde doğa, Paleolitik dönemdeki doğanın aksine, besleyici ve şefkatli bir anneye dönüştürülmüştür. Ancak, doğa bu haliyle de kalmayacaktır. Bu noktada Neolitik Devrim ile doğa ve kadının değişen algılarının, ilerleyen dönemlerde Bilimsel Devrim ile çok daha farklı bir boyuta taşınacağını vurgulamak gerekmektedir çünkü meydana gelen değişim ve gelişmeler için Neolitik dönem sadece bir başlangıç ve giriş niteliğindedir.

3. Eski Yunan Düşüncesinde Kadın ve Doğa Bağlantısı

Neolitik Dönem sonrasında kadın ve doğa bağlantısına dikkatlerin çekilebileceği bir diğer önemli dönem ise Eski Yunan'dır. Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin

yaşamlarını sürdürdükleri bu dönem, Batı geleneğinin köklerinin atılmaya başladığı süreci işaret eder. Akıl'ın önemli bir yere sahip olduğu “Antik Yunan Medeniyeti erkek egemen bir toplumun ürünüdür.” Eski Yunan Medeniyeti “kadınların her zaman aşağı pozisyonda olduğu, eğitim olanaklarından yararlanamadığı, kölelerden çok farklı görülmediği, ancak doğurduğu çocuklar sayesinde değer kazandığı bir toplum yapısı[na]” sahiptir (Talum, s. 100). Bu toplum yapısında, insan-doğa ikiciliğinin Neolitik Dönemde çoktan atılmış olan temellerine “doğanın inkârı, dışlanması ve değersizleştirilmesinin Batı'nın entelektüel geleneğindeki kökleri” eklenmiştir (Plumwood, 2004, 102).

Akıl kavramının dönemdeki önemine ilaveten, Eski Yunan'la özdeşleşen bir diğer kavram ise demokrasidir. Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*'nde feminizm ve demokrasi geleneklerinin eşitlik nosyonları ile ilgilenmeleri bakımından çok fazla ortak noktalarının olduğunu belirtmektedir, ancak Phillips'e göre, bu iki gelenek “birbirlerine koşut bir şekilde gelişmemişlerdir: eşitlik ideallerinin onları birleştirdiği düşünülebilirse de, ikisi arasında otomatik bir bağ olmadığı görülmüştür” (1995, s. 9). Hala demokrasi ile akıllara gelen Eski Yunan dönemini yazar aynı eserinde şöyle eleştirir: “Eski Yunanlılar, kadınları ve köleleri dışlama konusunda hiçbir vicdan azabı duymadan demokrasiyi düşünebiliyorlardı; ilk liberaller herkesin oy kullanmak isteyebileceği konusuna hiç girmeden insanların eşit olduğundan söz edebiliyorlardı” (Phillips, 1995, s. 9). Eski Yunan'da akıl ve demokrasi kavramlarının erilliği çıkarımı bu alıntı ile yapılabilmektedir. İlerleyen dönemlere düşünsel bir miras bırakan Eski Yunan dönemi, ne yazık ki bu mirasın kökenleri oluşturulurken kadınları arka planda bırakmıştır.

Yunan dünyasında kadınlar, Atinalı erkeklerin yazdıkları kaynaklar yoluyla anlatılıp tasvir edilmişler ve “yaşamlarının gerçekleri ne olursa olsun, kadınlar yaşadıkları hayatlarla ilgili çok az kayıt bırakmışlardır” (Freeman, 1996, s. 209). Kendilerini hep gizlemek durumunda kalan, kocaları ya da erkek çocukları üzerinden tanımlanan kadınlar “trajik dramada bile olsa, konuştukları zaman erkeklerin sesiyle” konuşmuşlardır. Bu dönemde, bir kadının hayatındaki en önemli an, geçiş kabul edilen evliliktir. Ancak bu evlilik genellikle kadından 10-15 yaş büyük bir erkekle yabancı bir evde yaşamak anlamına gelmektedir.

Kadınların Yunan toplumundaki yaşantılarına dair olasılıklar bir tarihçi gözüyle şöyle özetlenmiştir:

Kadınların Atina kentinin tipik ve muhtemelen pis kokulu ve sıkıntı veren evlerinde hep birlikte oturduklarında neler hissettiklerini bilemiyoruz. Vatandaş olmaktan ya da vatandaş olacak birinin annesi olmaktan memnun olabilirler. Diğer taraftan hetairai, yani zenginlerle symposia'da düşüp kalkan bir fahişe olmanın ve bazen de genç aristokratlarla kalıcı ilişkiler kurmanın özgürlüğü onlara mutluluk vermiş olabilir. [Ne var ki, kısa vadede her şey mükemmel olsa da, hetaira'nın hayatı görünüşüne ve çekiciliğine bağlıdır. Hamilelikle (ki çocuk hiçbir zaman vatandaş kabul edilmemiştir) ve hastalıkla incinebilir, üstelik aşığı evlendiği zaman kapı dışarı edilir.] (Freeman, 1996, s. 209)

Kyros adı verilen bir erkek akrabanın ya da kocanın gözetiminde olan Atinalı kadınların “zorunlu olarak sahip olduğu giysileri ve takıları dışında” kalan bütün malları erkek korumanın denetimindedir. Atinalılar, “kadınların güçlü ve korkutucu duygulara sahip oldukları ve erkeklerin duygusal açıdan yıkıma uğramak korkusuyla kadınların bu güdülerini bastırmaları gerektiği” düşüncesine sahiptirler (Freeman, 1996, s. 212).

Yunanlıların kadınlara dair görüşleri, korkuları kaçınılmaz olarak dönemin edebi eserlerine de yansımıştır. Yunan tragedyasında pek çok güçlü kadın yer almıştır. “Belki de kültürel nedenlerden dolayı erkek karakterlere atfetmenin zor olduğu şehvet, meydan okuma ve intikam duyguları, Medeia, Phaidra, Antigone ve Elektra gibi dönemin dramalarındaki baş kadın karakterlerde en yoğun biçimleriyle görülebilir.” Bu dönemde korku yaratan kadın imgesi Euripides’in *Medeia* oyunundan Medeia'nın evlilik ve kadın-erkek ilişkileri hakkındaki düşüncelerine de yansımıştır:

*Bütün yaşayan ve bir yargıda bulunabilecekler içinde
biz zavallı kadınlar en zavallı yaratıklarız.
Aşırı bir görgüsüzlükle isteniyor bizden, en başta
bir koca satın almamız ve bedenlerimiz için bir efendi;
hiç almamak çünkü, çok daha kötü.
Ve şimdi soru ciddi, iyisini mi yoksa kötüsünü mü
aldığımız; çünkü kolay bir kaçış yok kadın için,
ne de hayır diyebilir evliliğe.
Yeni davranış biçimleri ve tavırlarıyla varır,
ve eğer evinde, yatağını paylaşacağı adamla nasıl
baş edeceği öğretilmemişse, kehanet gücüne ihtiyaç duyacaktır.
Ve eğer bizler bu işi dikkatlice ve özenle halledersek,
kocamız bizimle yaşar ve kendi esaretine neşeyle katlanırsa,
o vakit gıpta edilecek bir hayatımız olur. Aksi halde ölmeyi yeğlerim.*

*Bir erkek, evindeki beraberlikten yorulduğunda,
çeker gider ve can sıkıntısı biter
ya arkadaşa ya da yaşıtı bir eşe döner.
Ama bizler tek bir adama bakmaya mecburuz.
Bizim hakkımızda söyledikleri, onlar cephede savaşırken
bizim güven içinde evimizde oturduğumuz.
Ne kadar yanılıyorlar. Bir çocuk doğurmaktansa
üç kez savaşın önünde dikilmeyi yeğlerdim.
(Freeman, 1996, s. 213-214)*

Yunan dünyasında kadının konumunun edebi eserlere yansımaya dair bilgi veren yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere kadın, bu dönemde fikirlerine önem verilmeyen hem aşağı görülen hem de korkulan kişi olarak düşünülmüştür. “Zavallı yaratıklar” olarak kendini ve diğer kadınları nitelendiren Medeia, dönemin kadınlara olan bakışını ve bir kadının hissettiklerini kısa ve net bir şekilde ifade etmekte ve aslında ne derece önemsiz bir konuma itildiklerini belirtmektedir. Ancak, Medeia bu durumdan şikâyetçidir ve kendisine doğmazdan biçilen rolleri reddetmektedir. Çocuklarını elinden alıp daha genç ve zengin bir kadınla evlenecek olan kocasına haykıran, yabancı olduğu bir memlekette yapayalnız kalan Medeia’nın sesi oldukça öfkelidir. Kendini imkânsızlıklar ve terk edilmişlik sebebiyle güçsüz ve eli kolu bağlanmış hisseden ve korku saçan kadın olarak Medeia, gözü kara, güçlü bir kadın rolündedir. Medeia’ya biçilen bu rol dönem özelliklerini yansıtmakta hem korkulan hem de aşağı görülen kadına bir örnek olarak gösterilebilmektedir.

Eski Yunan düşüncesinde kadın ve doğa arasındaki bağlantı, Platon ve Aristoteles düşüncelerinde incelenmiştir. Genevieve Lloyd *Erkek Akıl*’da, kadın ve erkeğin karşıt olarak bilinmesinin tarihinin çok eskilere dayandığını belirtmiş ve bu duruma Pisagor’un karşıtlıklar tablosunu örnek olarak göstermiştir. Bu tabloda kadın, erkeğin karşısında ve aşağı bir durumda bulunmaktadır. “Erkeklik, etkin, belirlenmiş formula, kadınlık da edilgen, belirlenmemiş maddeyle aynı safta yer al[mıştır]” (Lloyd, 1996, s. 23). Tabloda on karşıtlık sıralanmıştır: Sınırlı/sınırsız, tek/çift, bir/çok, sağ/sol, eril/dişil, durağan/hareketli, düz/eğri, aydınlık/karanlık, iyi/kötü, kare/dikdörtgen. “Tıpkı tabloda kurulan diğer karşıtlıklarda olduğu gibi eril ve dişil karşıtlığındaki eril, yer alan karşıtıdan, yani dişil olandan daha üstün gibi yorumlanır” (Lloyd, 1996, s. 23).

Lloyd kitabında kadın ile erkeğin karşıt olarak gösterildiğini belirttiği gibi kadın ile doğa arasında bir bağ bulunduğunun altını çizer. Lloyd'a göre kadın ile doğa arasındaki bağın kökleri çok derinlere uzanmaktadır:

Kadınlık, felsefi düşüncenin doğuşundan beri, simgesel olarak, Akıl'ın dışında kaldığı varsayılan şeylerle –yer tanrıçalarının karanlık güçleriyle ve esrarlı kadınların görünmez güçlerinin etkisinde kalmayla – eş tutulmuştur. Eski Yunanlılar, kadınların çocuk doğurma yetilerinin onlar ile Doğa'nın bereketi arasında bir bağlantı kurduğunu düşünmüşlerdir. ... Kültürel olarak rağbet gösterilen rasyonalitenin gelişimi boyunca bir kenara atılması gereken şeyler başlangıçtan bugüne simgesel olarak kadınlıkla ilişkilendirilmiştir. (1996, s. 22-23)

Sonuç olarak, Eski Yunan düşüncesinde kadının erkeğin karşıtı olarak algılandığı ve düalist düşüncenin kendisini iyiden iyiye yerleştirmeye başladığı çıkarımı yapılabilir. Erkeğin karşısında yer alan kadın, bu dönemde aktarılmaya çalışıldığı üzere doğa ile birlik içinde kabul edilmiştir. Eski Yunan'da kadın ve doğa bağlantısı biraz daha detaylandırılacak olursa, Platon ve Aristoteles gibi dönemin önemli düşünürlerini ele almak aydınlatıcı olacaktır.

3.1 Platoncu Kuramda Kadın ve Doğa Bağlantısı

Platon, Eski Yunan'a damgasını vurmuş olan düşünürlerden biridir. Bu sebeple, Platon'un görüş ve düşünceleri Eski Yunan'ın dünya görüşü hakkında kayda değer bilgiler sunmaktadır. Burada amaç elbette Eski Yunan'ı detaylı olarak anlatmak değil, sadece bu dönemdeki kadın ve doğa anlayışı hakkında Platon'un penceresinden bir kesit sunabilmektir.

Platon düşüncesinde kadın, aklın dışında bir yere sahiptir. Akıldan yoksun erkekler ile kadınları aynı düzleme yerleştiren bu düşünür, *Timaeus* eserinde “kadınların ruhları, Akıl'dan yoksun erkeklerin günahkâr ruhlarından doğ[muştur]” çıkarımında bulunmuştur (akt. Lloyd, 1996, s. 26). Bu açılardan ise, Eski Yunan'daki kadın imgesinin bir benzerinin Platon'un eserlerinde de görülür olduğunu söylemek, yani Platon düşüncesinde kadının dönemin şartlarının dışına çıkmadığını belirtmek yanlış olmayacaktır.

Doğurma yetisinden dolayı, Platon düşüncesinde kadın ve doğa arasında bir benzerlik kurulmuştur. Bu benzerliğin yanı sıra Platon düşüncesinde, kadın ve erkek karşılaştırması form ve madde düalizmi şeklinde yer almaktadır. Platon, “*Timaeus*’te sınırlayıcı formun rolünü babanın, belirsiz maddenin rolünü de annenin rolüne” benzetir. Platon’a göre, “kadınlık çağrışımlarıyla yüklü olan madde, rasyonel bilgi arayışı içinde aşılması gereken bir şey[dir]” (akt. Lloyd, 1996, s. 26). Yani, form sınırlayıcı; madde ise belirsiz özelliğe sahiptir. Form erkeği; madde ise kadını çağrıştırmaktadır. Bu açılardan incelendiğinde Platon düşüncesinde erkeğin tam karşısında, doğanın ise yanı başında bir kadın imgesi gözler önüne serilmektedir. Platoncu tema Batı düşünce tarihinin daha sonraki dönemlerine de damga vurmuş, erkeklik-form, kadınlık-madde arasında kurulan çağrışımlar ise sadece Platon dönemine has kalmayıp sonraki dönemlere de geçiş yapmıştır ve bu temalar kendini pekiştirerek yinelemiştir (Lloyd, 1996, s. 26). Platon ayrıca, bedensel üremenin sadece hayvanlara özgü olduğunu ve bu sebeple kadınların doğurganlıklarından dolayı “hayvani isteklerle” çevrelenmiş olduklarını belirtmiştir. Bir kadın sadece kadın olduğu için “potansiyel olarak bedensel üreme tehlikesi” barındırmaktadır ve tehlike olarak nitelendirilen bu durum kadının bilgiye ulaşma yolunda önünde bir engel teşkil etmektedir (Akkılıç, 1997, s. 3-6).

Kadınlığın Tarihi serisindeki Giulia Sissa’nın şu alıntısı Platon’un kadınlara dair olan görüşlerini daha geniş bir çerçevede inceleme olanağı sunacaktır:

Platon, dokuma ve yemek yapma gibi geleneksel dişi yeteneklerini küçümseme dışında, davranış biçimi dişi köpeklerinkinden farklı olmayan dişi koruyucuların savaşı erdemlerini över. Timaeus’un antropolojisine göre, kadınlar yeryüzündeki varlıklarını bazı ilkel erkeklerin korkaklığına borçludurlar. ... Doğuştan yığıtlıktan yoksun oldukları için, koruyucu seçilen kadınlar, asli kusurlarını telafi etmek için çocukluktan itibaren yetiştirilmeli, hayvanların eğitildiği gibi eğitilmelidirler. (Sissa, 1992, s. 94-95)

Sissa yazısında, Platon’un *Devlet*’indeki dişi ve erkek savunuculara değinmektedir. *Devlet*’te Platon ideal bir devletin gerekliliklerine yer verirken kadınların bu devlette nasıl bir yere sahip olduklarını da aktarmaktadır. Bir kurum olarak devletin sürekliliğinin sağlanabilmesi için Platon’a göre, dişi ve erkek savunucuların bulunması gerekir ve bu devlette “kadınlar, tıpkı dişi köpeklerin enik

doğuranların bir parçası olması gibi, insan ırkının bir parçasıdır; bu nedenle, erkeklerle aynı görevleri yerine getirmelidirler. Dolayısıyla onlara özgü olan hiçbir şey yoktur” (Platon, *Politeia*, V. 450d. akt. Sissa, 1992, s. 94-95). Sissa'nın Platon'dan alıntıladığından anlaşılacağı üzere, devlette muhafızlar arasında cinsiyet bağlamında bir eşitlik söz konusu gibi görünmektedir. Bu eşitlik kadın ve erkeğin eşit kabul edilmesinden kaynaklı değildir, zaten Platon kadınları hayvanlar kategorisine yerleştirmiştir. Bunu yaparak devletteki önemli konumlara erkekleri getirmiş, kadınları ise hayvanlarda olduğu gibi fayda sağlanacak canlılar olarak değerlendirmiştir. Bu durum, 21.yüzyılın düşünce sisteminden çok da farklı değildir, çünkü hayvanlar hâlâ salt fayda sağlanacak ve kutsal kitaplarca insanlar için gönderildiği varsayılan canlılar olarak görülmektedir. Bu noktada bitkilerin durumu da hayvanların durumuna paraleldir denilebilir. Elbette bu durumda hayvanlardan yeme, içme ve faydalanma anlamında vazgeçmek pek de mümkün görünmemektedir. Bu durumun hem hayvan hem de kadın versiyonu, Platon'un ideal devletinde yer almaktadır.

Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* kitabında Natalie Harris Bluestone'un *Kadınlar ve İdeal Toplum (Woman and the Ideal Society, 1987)* kitabında Platon'u bir feminist olarak belirttiğini söyler ve Bluestone'a karşı çıkar. Plumwood'un bu karşı çıkışı Platon'u anlayabilmek adına bir hayli fayda sağlamaktadır:

Feminist eleştirilenler açısından önde gelen bir sorun, Devlet'teki erkek ve kadın muhafızlar arasında eşitlik önerisi ile tüm diyaloglara serpiştirilmiş olan, kadınları küçümseyici, dışlayıcı, kadın doğasını aşağılayıcı göndermeleri uzlaştırmaktır. Bir başka sorun ise kadın muhafızların eşitliği önerisi ile Platon'un köleliği ve toplumsal hiyerarşinin diğer tüm biçimlerini onaylayan ve öngerektiren toplumsal kuramını uzlaştırmaktır.(2004, s. 108-109)

Bluestone, “Platon'un kadınları küçük görmesini basitçe ‘Atinalı olağan kadın düşmanlığı’ sayıp çağının ve mekânının, Platon'un felsefi düşüncesine içkin olmayan bir kusuruymuş gibi” göstermektedir (Plumwood, 2004, s. 109). Plumwood, Platon'un “erkek ve kadın muhafızlar arasındaki eşitlik” önerisinin onu bir feminist yapmayacağı gibi kadınları aşağı gördüğü gerçeğinin de üstünü örtmeyeceğini net bir şekilde belirtmiştir (2004, s. 109). Plumwood, Bluestone'un “Platon kadınları sevmezdi ama kurtuluşlarından yanaydı” (Bluestone, 1987, s. 88'den akt. Plumwood, 2004, s. 109)

sözünü de eleştirmektedir çünkü Platon'un ideal devletinde “kadının özgür ve erkeklerle eşit kılınması sadece sistemin gereğidir” (Ağaoğulları, 2002, s. 254). Yani, bu eşitlikteki amaç, kadın ve erkek arasında bir eşitlik sağlamanın çok ötesinde, öncesinde de belirtilmeye çalışıldığı üzere bir fayda sağlama meselesidir.

Görüldüğü üzere, Platon düşüncesinin altında eril bir kimlik yatmaktadır ama sorun sadece bu eril kimlikten ibaret değildir. Buradaki kimlik, “çoklu dışlamalarla ve dişil olanın yanı sıra kölenin, hayvanın ve doğal olanın da tahakküm altına alınmasıyla tanımlanan bir efendi kimliğidir.” Aynı zamanda, Platoncu bu yaklaşıma ilişkin feminist eleştiri doğanın da tahakküm altına alınmasına yönelik geniş bir perspektiften ele alınmalıdır. Çünkü, Platoncu dünya görüşünde, akıl/doğa ikiciliği yadsınamayacak boyuttadır (Plumwood, 2004, s. 103-104).

Platoncu felsefe, akıl alanını doğa alanına üstün olarak kurgulayan hiyerarşik dualizm etrafında örgütlenir. Bu örgütlenme, neredeyse her konunun, sevginin, bilginin, güzelliğin, sanatın, eğitimin, ontolojinin içinden geçen bir fay hattı yaratır. İki tür sevgi, iki tür bilgi, iki tür varlık, iki tür nedensellik, iki tür sanat ve hatta iki tür müzik vardır. Tüm bu örneklerde aşağı taraf doğayla, bedenle, oluşum alanıyla ve dişil olanla; üstün taraf ise akıl âlemiyle bağdaştırılır. (Plumwood, 2004, s. 115)

Platon'un doğaya yaklaşımı, kadınlara yaklaşımıyla önemli benzerlikler taşımaktadır. Platon'un çevre felsefesindeki sorun ve çatışmalar, kadınları ele alışındaki sorun ve çatışmalarla büyük ölçüde benzerlikler göstermektedir ve Platon'un doğayı ele alışındaki çatışma ve sorunların neredeyse aynıları, kadını ele alışında da belirmiştir. “Belki de kadın, doğurganlık ve toprak ilişkisinin en güzel ifadesi, Platon'un ‘Kadın toprağı taklit eder.’ sözündedir” (Loroux, 2005'ten akt. Fidan, 2013, s. 928). Platon kadınları erkeklerin karşısında aşağı konuma koyduğu gibi, doğayı da aklın karşısında değersiz görmüştür. Eski Yunan'da Akıl çok önemli bir kavramdır. Lloyd'un da belirttiği üzere yüzyıllar boyunca erkeklerle bağdaştırılan Akıl, bu dönemde de şaşmaz bir şekilde erildir. Buna karşılık, burada kadının yüzyıllar boyunca doğurganlık sebebiyle doğa ile bağdaştırıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kaldı ki, kadın-doğa arasındaki benzerlik ve ekofeminizmin yüzyıllar sonra ortaya çıkışının da bu benzerlik olması tesadüf olmanın ötesindedir. Yani, Platon düşüncesinde de kadın ve doğa, birbiriyle yakından alakalıdır ve aşağı görülüp tahakküm altına alınmıştır. Plumwood, Platon'un

ve Yunan toplumunun doğa dostu bir tabloya dâhil edilmesinin oldukça yanıltıcı olduğunu belirtir. Kaldı ki, “Platon çevreci kanona dâhil edilmek için de feminist kanona dâhil edilmek için olduğu denli kötü bir adaydır” (2004, s. 104).

... [Kimi] yazarlar Yunan toplumunu doğayla dost, küçük olanı önemseyen, insan yaşamını denetime ve sınırlara tabi sayan ve insan kibir ve gururunun kötü sonuçlarını vurgulayan bir toplum olarak gösterirler (Tanner, 1992). Antik yeryüzü tanrıçası Gaya'ya tapınan Yunanlılar yeryüzüne saygı gösteren ve onu kutsayan bir toplum olarak sunulur. Yunan geleneğini bu açılardan temelde tek bir bütün olarak ele alan tarihçi J.Donald Hughes (1982, s. 6), Yunanlıların doğayla olumlu ilişkiler içinde olduğu yolundaki değerlendirmeye Platon'u da dahil eder. Platon'un Attika'daki ormanların yok edilmesi üzerine yazdıklarını hatırlatır; Timaios'ta Gaya'ya ve dünya-ruhuna atıfta bulunmasının, ihtiyacımız olduğu söylenen “organik” dünya-görüşüne, dünyayı yaşayan bir organizma olarak gören modern Gaya hipotezinden pek de farklı olmayan bir dünya görüşüne işaret ettiğini öne sürer (1982:7). (Plumwood, 2004, s. 103-104)

Platon düşüncesinde önemli olan, toplumun refahını sağlamak yolundaki bütün engelleri ortadan kaldırmak ve her şeyin üstündeki kontrolü sağlamaktır. Kontrol sağlama yolunda yapılanlar ise, “yabani bitkilerin başına buyruk yetiştiği, bir düzeni ve düzenden kaynaklanan güzelliği olmayan toprak parçasının, insan eliyle sökülüp, dikilip, budanıp, gübrelenip, şekil verilmiş ağaçlar, aynı renk ve cinslerde çiçeklerin gruplandığı, düzenli ve dolayısı ile her şeyin sırasının tahmin edilebilir olduğu bir bahçeye dönüştürülmesi gibi[dir]”. Her iki durumda da düzen sağlama adına adımlar atılmaktadır ve “Platon’un önermeleri, aykırılık ve yabanılığın ıslah edilmesi amacıyla alınması gereken önlemlerdir” ve “Platon’un kadınlara dair fikirleri, hakikatte cinsiyet ayrımcılığının eseridir” (Talum, s. 105).

“Batı uygarlığının beşiği” olarak adlandırılan Klasik Yunan toplumu ve “Platon’un felsefesi Batı uygarlığının koltuk kabartan entelektüel, sanatsal ve siyasal geleneklerinin kaynağı olarak özellikle saygı gör[mektedir]” (Adam 1911:3’ten akt. Plumwood, 2004, s. 102). Ancak, bu saygı ve yüceltmelere son zamanlarda feministler arasından muhalif seslerin yükseldiğini ve buna neden olarak ise “çağdaş durumda büyük ölçüde sorunlu olan pek çok şeyin kaynağı olan ölümcül hatanın, yani akıl ve tahakkümün evliliğinin kökenini de aynı yerde” bulabileceğimiz olmasıdır (Plumwood, 2004, s. 103).

3.2 Aristoteles Düşüncesinde Kadın ve Doğa Bağlantısı

Aristoteles'te de Platon'un eserlerinde olduğu gibi derinlemesine bir kadın düşmanlığı yer almaktadır. Ancak, bu durum görüldüğünden daha karmaşıktır; çünkü Aristoteles'in eserlerinde zıtlıklar ve karmaşıklıklar bulunmaktadır. Aristoteles'in ve Platon'un bazı eserlerinde kadın düşmanlığı bariz bir şekilde kendini gösteriyorken, kadının toplumdaki konumunun muğlâklığı da zaman zaman göze çarpmaktadır (Barnett, 1998, s. 16). Bu açılardan kesin ve net bir sonuca ulaşmak pek de mümkün görünmemektedir. Ancak, dönemlerinin önemli isimleri olan bu iki düşünürü düşünceleri ile incelemek Aristoteles ve Platon düşüncesinde kadının konumu hakkında aydınlatıcı olacaktır.

Kadın hakları ve kölelerin korunması ile hiç ilgilenmemiş olan Aristoteles'e göre, "doğanın temelinde, sahip olduğu niteliklerin doğru kullanımı sayesinde yaşayan her varlığın kendini gerçekleştirme amacı" yatmaktadır (Freeman, 1996, s. 278-279). Scholmeier'e göre (2003, s. 22-23), "Aristoteles kadınların ve erkeklerin doğası gereği farklı psikolojiye sahip olduklarını ve hatta erkeklerin psikolojik olarak kadınlardan daha üstün olduklarını açıkça tartışır. Ancak pek çoklarının bugün düşündüğünün aksine, kadın ve erkeklerin bir şehirde tamamen farklı rollere sahip olması gerektiği önermesi sonucuna varmaz."

Aristoteles, selefi Platon gibi "ideal devlet" analizinin arayışında olmuştur. Devletin doğal olduğunu ileri süren Aristoteles'e göre, kölelik de doğal bir durumdur. İlk olarak erkeklerin vatandaş olarak doğduklarını, ikinci olarak ise mutluluğun yaşamdaki en yüce amaç ve erdem olduğunu belirten Aristoteles, üçüncü ve son olarak, erkeklerin doğal olarak kadınlardan, çocuklardan ve kölelerden üstün oldukları düşüncesindedir. Aristoteles düşüncesinde, erkek eş hanenin efendisidir çünkü erkeklerin kadınlara oranla yönetim becerileri daha fazla gelişmiştir (Barnett, 1998, s. 88).

Aristoteles'e göre, bir köle kadın ve bir özgür kadın birbirinden farklıdır. Ancak, ortak noktaları ikisinin de *poliste* yer almamasıdır. Özel yaşam alanlarında her biri farklı rollere sahiptir: Kadın eşler—yani özgür kadınlar—vatandaş olacak çocukları doğururlar ve eşlerinin arkadaşları rolünü oynarlar; köleler ise hanenin önemsiz işlerini

yaparlar. Aristoteles, kadınlardan bahsederken köle olanları dâhil etmez, bahsettiği kadınlar her zaman belli bir sınıfa ait olan ‘özgür’ kadınlardır (Barnett, 1998, s. 88).

Aristoteles düşüncesinde de Platon’da olduğu gibi kadın ve doğa arasında bir bağ bulunmaktadır. Dünyanın yöneten ve yönetilenlerden oluştuğu düşüncesini barındıran kuramında, Aristoteles kadınların doğal olarak yönetilen sınıf olduğu tezini gütmektedir. Buna ek olarak ise, kadınların doğadan aşağıda olduğu fikrindedir. Bu düşüncede erkekler, doğanın üstünde yer alırken; kadınlar zekâ ve ahlak bakımından erkeklerden aşağı görülmüşlerdir (Alkan, 1998, s. 4).

Bu açılardan anlaşıldığı üzere, Yunan düşüncesinin önemli filozofları kadını simgesel düzlemde irrasyonel, düzensiz ve bilinemez olanla eş tutmuşlardır. Dolayısıyla, Antik Yunan'dan bu yana kadınlık, pasif olan maddesellik ve eksik bir erkek olarak tanımlanmış ve değersiz görülmüştür. Kadının aşağı görülmesi benzer bir biçimde doğada da görülmüştür, doğa da kadın gibi değersiz sayılmıştır. Dönem şartlarında önemli olan erdem de, aklın dışında olduğu kabul edilen kadın ve doğanın dışında aranmıştır.

4. Roma Toplumunda Kadın ve Doğa Bağlantısı

“Yunan’da olduğu kadar Roma medeniyetinde de şehirler birer ‘erkek kulübü’ gibi” olmuştur. Vatandaşlık, kadının sahip olabileceği bir hak olmanın çok uzağında babadan oğula geçen bir sistem olarak kadına kanuni hiçbir hak tanımamıştır. Miras, kadın ve köleleri içinde barındırmakta ve her daim erkeklere kalmaktadır. Erkek evlat bulunmadığı durumlarda miras sahibi yakın erkek bir akraba olmaktadır. “Çocuğun dünyaya gelmesinde bile kadın pasif, erkek ise aktif” bir rol oynamaktadır (Talum, s. 100-101). Bu açılardan Roma’da kadının Eski Yunan’dan çok da farklı bir konumda olmadığı belirtilebilir.

Vatandaşlığın erkeğe özgü görüldüğü Roma toplumunda kadınlar kamusal görevlerden dışlanmışlardır (Thomas, 2005, s. 148). Kadının bir başka dışlandığı yer ise dinsel alandır. Dini ritüellerden de kadın dışlanmıştır (Scheid, 2005, s. 377).

Kadın, Roma uygarlığında Magna Mater (Ulu Ana) olarak isimlendirilirken, aynı Roma medeniyetinde değil köleler ve cariyeler “Romalı bir kadın” bile hiçbir vakit hür

değildir. Kadın evlendiğinde aynı zamanda kocasının kızı da olmaktadır. (Sarıcık, 1999, s. 13'ten akt. Gülaçtı, 2012, s. 82). Bu durum Eski Yunan'dakinden pek de farklı değildir. Romalıların Yunanlılar ile ortak bir başka özelliği ise Yunanlılar da olduğu gibi "tarla ile rahmi, tarım ile de doğumu özdeşleştirmiş" olmalarıdır (Eliade'dan akt. Fidan, 2013, s. 928).

Sonuç olarak, iç içe geçmiş Yunan ve Roma uygarlıklarının kadın ve doğa bağlamında ortak noktalara buluştuklarını söylemek isabetli olacaktır. Tıpkı Yunanlılarda olduğu gibi Roma'da da kadın konumu itibariyle diğer cinsinden aşağıda görülmüş ve özgürlüğü görece kısıtlanmıştır. Yine Yunan'da olduğu gibi bu dönemde de belirtildiği üzere kadın ve doğa arasında olumsuzlanan bir bağlantı kurulmuştur.

Ortaçağ dönemine geçmeden önce belirtmek gerekir ki, Ursula Le Guin'in *Lavinia*'sı da Romalı bir kadındır (esasinda Lavinia'nın yaşadığı dönem, Roma kurulmadan hemen önceki döneme tekabül eder). Bir kralın kızı olmasına rağmen susturulmuş, pasifize edilmiş ve kaçışı hemen her yaşta doğada arayan bir kadının yaşamı, Le Guin tarafından yeniden ele alınmıştır. Bu haliyle Lavinia, ekofeminist bir ses olarak geçmişinin sessizliğini bozmaktadır.

5. Ortaçağ Döneminde Kadın ve Doğa İlişkisi

Ortaçağ'a gelindiğinde Adem'in cennetten kovulmasına neden olarak gösterilen Havva sebebiyle "ıstırap verici" bir konuma sahip olan kadın "fesat kaynağı", "mezar taşı", "cehennem kapısı" gibi sıfatlarla nitelendirilen bir kadın imgesi ile karşılaşılmaktadır (akt. Güriz, 1997, s. 5). Dinsel temaların önemli bir yer tuttuğu ve dogmatik düşüncenin hâkim olduğu Ortaçağ'da da kadın ve doğa benzerliği ve bu sebepten meydana gelen olumsuzlanma tekrar etmiştir.

Kadının hem güçsüz hem de korku verici olarak nitelendirildiği Eski Yunan'dan bu zamana kadının konumu ve bağlantılandırıldığı kavramlar açısından bu dönem için olumlu değişikliklerin gerçekleştiğini ileri sürmek pek mümkün görünmemektedir. Tıpkı Magna Mater'in yüzyıllar öncesinde kutsallaştırılması gibi bu dönemde de Meryem gibi kilisenin kutsallaştırdığı isimler var olmuştur. Tabii ki kutsallaştırılan kadınlar olduğu gibi, şeytanlaştırılan kadınlar da dönem içinde yerlerini almışlardır.

Eski Yunan'daki yer altı tanrıçaları kültlerinin korkutuculukları ya da dramalardaki baş edilmesi güç farz edilen kadınların korku vericilikleri, Ortaçağ'da kiliselerce cadı ilan edilen kadınlara dönüşmüştür. Cadı ilan edilip yakılan kadınların yüzlerce yıl sonra azize ilan edilmesi de bu dönemde öldürülen kadınlar açısından oldukça trajiktir.

Dönemin ünlü Katolik düşünürü Saint Thomas Aquinas, kadının erkekten noksan yaratıldığı düşüncesinden kaynaklı olarak erkeğe itaat etmesi gerektiğini savunmuştur (Güriz, 1997, s. 5). Claude Thomasset, “Kadın Doğası” adlı yazısında kadınların Ortaçağ'da nasıl temsil edildiklerine dair bir kaynak arayışında olanlar için Sevilleli Isidorus'un *Etymologies*'inin başlamak için iyi bir yer olduğunu belirtmekte ve Thomasset, Isidorus'u ve *Ethymologies*'i şöyle tanıtmaktadır:

Yedinci yüzyılın ilk yarısında en fazla Romalılaştırmış İspanyol vilayetlerinde yaşamış bir piskopos olan Isidorus, yirmi ciltlik bir eski bilgiler kitabı olan Ethymologies'i derledi. Ethymologies, Tanrının bilgi ambarları olmaları için seçtiği kelimeleri sürekli sorgulamak ile kapsamlı bilgiyi birleştiren bir eserdir. Isidorus'un izahatçı yöntemi, geçerlilik garantileri arayışı ve kanıtlama kaygısı, Ortaçağ düşüncesinin karakteristikleriydi. ... Ethymologies'in XI. kitabında, de capite ad calcem bir insan tasvirine rastlarız: Bedenin her üyesi, her organı bir iki cümleyle tartışılır, işlevi bakımından tasvir edilir. Isidorus'tan itibaren, Ortaçağ'da anatomik tasvir kesin olarak teleolojiktir. Bu nedenle kadın anatomisinin tasviri, onun öncelikli işlevine odaklanıyordu: Onunla ilgili her şey – hatta onu erkeğe bağımlı yapan zayıflık bile – bir tek amaca, üremeye yönelikti. Sonuç olarak, kadının teolojik iftiracıları, onun psikolojisiyle ilgili herhangi bir mülahazadan vazgeçebilirlerdi. Kadın zihnen disiplinsiz bir beden olarak, iç organları ve özellikle cinsel organları –doğanın rahatsız edici bir gücü– tarafından yönetilen bir yaratık olarak görülüyordu. Kadın insan devamlılığının aracı olduğu için, Doğa'nın, evreni var eden ve düzenini koruyan o aktif gücün bir yaratığıydı. Ortaçağ Fransızcasında nature (doğa) kelimesi, bazen, üreme organlarını, bazı lehçelerde özellikle dişi üreme organlarını belirtirdi. Dile kazındığı şekliyle, kadının maddeye yakınlığı, işleri kendilerini maddi dünyaya bağlayan bağları koparmak olan din adamlarının reddiyle karşılaşmamazlık edemezdi. (Thomasset, 2005, s. 51)

Thomasset, “zihnen disiplinsiz bir beden olarak” akıl dışına itilen kadının, Ortaçağ dönemine işleyen “doğanın rahatsız edici bir güç” tarafından yönetildiği görüşü ile yazısında kadın ve doğa bağlantısının dilsel bir yansımaları ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, *nature* kelimesi ile dişi üreme organlarının eş anlamlılığı önemli bir nokta olarak belirir. Thomasset, aynı yazısında Ortaçağ'ı kronolojik bir bakışla inceleyip kadınlar ve cinsellikle ilgili Ortaçağ temsillerinin Antikçağ kaynaklı olduğunu

belirtmekte, *Black Death* yani “Kara Ölüm” olarak adlandırılan cüzzamın “cinsel günah korkularını şiddetlendirdiğini ve insanın, bizzat teni itibariyle suçlu olduğuna dair teolojik öğretiyi güçlendirdiğinin” altını çizmektedir. Dönemin en liberal Ortaçağ bilginleri bile bu korkulardan kendilerini kurtaramamışlardır (Thomasset, 2005, s. 51).

Cüzzamdan kaynaklı cinsel günah korkularının kadınları dışlayan ve şeytan gibi gösteren bir düşünceye yol açtığı bu noktada söylenebilir. İngiliz edebiyatının babası olarak kabul gören Geoffrey Chaucer’ın *Canterbury Hikayeleri*’nde Ortaçağ’daki toplumsal yapı gözler önüne serilmektedir. 14. Yüzyıl İngiltere’inde cüzzamdan kaynaklı iki düşünce meydana gelmiştir. Birinci düşünce, ölüm korkusu ve erken ölümlerden kaynaklı aşırı bir Tanrı korkusu bu sebeple de kilisenin buyruklarına bağlı yaşama ve onu sorgulamamadır. Gelişen diğer düşünce ise *Carpe Diem*’dir. Özetle, bir grup insan hayatın cüzzam nedeniyle kısa olmasından kaynaklı olarak Tanrı’ya yakınlaşmıştır; bir diğer grup ise vebadan kaynaklı kısalan hayatların geri kalan kısmını gönüllerinin istediği gibi çıkarabilme telaşına düşmüşlerdir. Yani, çok dindar bir grup insanın karşısında onların tam zıttı olan inanmayan hayatının keyfini çıkarmak için çabalayan başka bir grup insan ortaya çıkmıştır. Böylelikle, toplum iki uç haline gelmiş ve toplum yapısında bozulmalar meydana gelmiştir. Sonuç olarak, Ortaçağ dönemi kilise buyruklarının çok katı olduğu bir dönem olarak bilinmektedir ve bu çerçevede kadınların “cadı” olmak dışında bahsi bile geçmemektedir. Lloyd’un *Erkek Akıl* kitabında dönemin düşünürlerinden alıntılıdığı gibi karanlık Ortaçağ dönemi kadını göz ardı ederek yok saymıştır.

354-430 yılları arasında yaşayan “*Anlayabilmek için, inanıyorum*” anlayışıyla felsefeyi dine tabi kılan filozof ve tanrı bilimci Augustinus, “kadının ikincil yaratılışı ve bağımlılığını onun daha az rasyonel olmasıyla ilişkilendirmeye eğilimli” bir Hıristiyan düşündürüdür (Lloyd, 1996, s. 51). Ortaçağ dönemine ayna tutan Augustinus düşüncesinde kadın, Augustinus’un *İtirafı*’ndaki ifadesi ile şu şekildedir:

Rasyonel zihinsel zekâ kapasitesi bakımından eşit yaratılışa sahiptir; fakat taşıdığı bedenin cinsiyeti nedeniyle, eyleme arzusunun rasyonel zihinle doğru edimde bulunma becerisi kazanması için bağımlı yaratılmış olmasına benzer biçimde, erkek cinsiyete bağımlı kılınmıştır. (Augustinus, İtirafı’ dan akt. Lloyd, 1996, s. 52-53)

Erkek cinsiyetine bağımlı olarak betimlenen kadın tanımının akabinde, Ortaçağ'da önemli bir yere sahip bir diğer isim ise 1225-1274 yılları arasında yaşamış olan Thomas Aquinas'tır. Aquinas, “anlaksal doğanın—temel anlamında Tanrı imgesinin—hem erkekte hem kadında ‘cinsel farklılığın olmadığı zihinde’ bulunduğunu savunur. Ne var ki, ikinci bir anlama göre, kadında değil, yalnızca erkekte bulunur; ‘çünkü ‘erkek, kadının başlangıcı ve sonudur; tıpkı Tanrının bütün yaratıkların başlangıcı ve sonu olması gibi’. Erkek, kadın için değil, kadın erkek için yaratılmıştır”. Sonuç olarak diğer bir Ortaçağ düşünürü olan Augustinus gibi Aquinas da Akıl'ın erkekte daha ağır bastığını belirtir ve kadını “akıl özürü” olarak nitelendirir (Lloyd, 1996, s. 58-59).

Kadınların Tarihi isimli derlemenin ikinci cildinde “Düzeni Sağlamak” başlığı altında, on dördüncü yüzyılda kayda geçirilen bir atasözüne yer verilmiştir: “İster iyi olsun ister kötü, bir atın bir mahmuza ihtiyacı vardır; ister iyi olsun ister kötü, bir kadının da bir sahibe ve bir efendiye, bazen de bir sopaya ihtiyacı vardır”. Bu atasözünden de anlaşılacağı üzere Platoncu düşüncede “hayvani isteklerle kuşatılmış” olarak anlatılan kadın, tarihsel döngüde tekrardan eğitilmesi gereken hayvan benzetmesi ile Ortaçağ'da da karşımıza çıkmıştır. Kadın tıpkı Platon döneminde olduğu gibi Ortaçağ'da da ehlileştirilmesi gereken bir varlık olarak aşağı görülmeyle devam etmiştir.

Sonuç olarak Ortaçağ döneminde, kadına toplumda (kısmen de olsa) duyulan inanç ve saygı, yerini güvensizlik ve kuşkuya bırakmıştır. Özellikle, dinsel alanda kendine yer açmış ve statü kazanmış kadınlar, Reform hareketlerinin etkisiyle ve Katolik Kilisesi'nin yoğun eleştirileri sonucu bazı çevrelerce suçlanmaya başlanırlar; eski güçlerini kaybederler. 17. yüzyıla gelindiğinde kadınların maneviyatı, “nazik yürekleri”, “düşük zekâları” ve “zayıf iradeleri”, potansiyel olarak şeytandan etkilenen ve hatta şeytanın içine girdiği kuşku hedefleri haline gelmiştir. Geç Ortaçağ başlangıcında nadir de olsa azize ilan edilen kadınlar, kısa bir süre sonra, “sahte peygamberler” olarak yerilmiş; sonraki yıllarda ise, “azize” anlayışı, yerini cadı avına bırakmıştır (Opitz, 2005, s. 298-299).

Opitz'in yukarıda altını çizdiği “cadı avcılığının temeli Ortaçağ ruhbanlığı tarafından oluşturularak desteklenmiş ve cadı avları 300 yıl kadar devam etmiştir”. Yücel Aksan'ın “1450-1750 Yılları Arasında Avrupa'da Cadılık” isimli makalesinde

belirttiği gibi “İncil ve Tevrat’ın kadın düşmanlığına atıfta bulunan bölümlerinden ilham alınarak cadıların yok edilmelerine gerekli zemin hazırlanmıştır” (Aksan, 2013, s. 357). Aksan aynı makalesinde, “cadıların yok edilmelerine gerekli zemin hazır[layan]” İncil ve Tevrat’taki şu bölümleri de alıntılanmıştır:

Çık.22: 18 Büyücü kadını yaşatmayacaksınız.

Lev.20: 6 Kim cincilere, ruh çağıranlara danışır, bana ihanet ederse, ona öfkeyle bakacak, halkımın arasından atacağım.

Yar.6:1 Yeryüzünde insanlar çoğalmaya başladı, kızlar doğdu.

Yar.6:2 İlahi varlıklar insan kızlarının güzelliğini görünce beğendikleriyle evlendiler.

Yar.6:4 İlahi varlıkların insan kızlarıyla evlenip çocuk sahibi oldukları günlerde ve daha sonra yeryüzünde Nefiller vardı. (2013, s. 361)

Kutsal kitaplar eşliğinde, bu dönemde kadınlar kötü ve şeytani yaratıklar olarak ilan edilmişlerdir ve bunun bir sonucu olarak döneme dehşet verici cadı avları damgasını vurmuştur. Öte yandan, Ortaçağ’da eğitime değinilecek olunur ise, bu dönemde sadece soylu ailelerden gelenler eğitim hakkına sahip olmuşlardır ve bu hakkın gerçekleşebildiği yerler sadece manastırlardır. Ortaçağ’da “kadınların öğretmenlik yapması bile yasaktır, çünkü kadınlar ancak bir dinleyici olabilirdi” (Baylan, 2004, s. 1). Deniz Baylan “Sanat Tarihi ve Kadın Sanatçı” makalesinde “Ortaçağ’da kadının konumuna ait bilgiler, bulunan el yazmaları ve tezhiplerden elde edilmiştir” der ve elde edilen “bu kaynaklar, kadınları süt sağmak gibi günlük olağan işlerini gerçekleştirirken göstermektedir” diye ekleyerek Baylan şöyle devam eder:

Bilindiği gibi, Ortaçağ’da Hristiyan Kilisesi’nin başat bir gücü vardır ve bu güç tüm toplumsal yaşamı şekillendirir. Kilise’deki hiyerarşik organizasyon toplumda da sınıf ayrımlarını oluşturmuş ve onun patriarkal dogma’sı kadının "doğal" (natural) kabul edilen ve antik çağlara dek uzanan "aşağılık niteliği"nin (inferiority) altını çizer. Böylece kadının sosyal konumu, Kilise ve süre giden feodal yapı tarafından belirlenmiştir. (Baylan, 2004, s. 1)

Ortaçağ dönemi tarih kitaplarına “Karanlık Çağ” olarak geçmiştir. Bu çağ kadınların cadı olarak avlanıp yakıldığı ve din olgusunun hep ön planda tutulup dogmatik düşüncenin yaygın olduğu bir dönem olmuştur. Hâlihazırda süreç içerisinde zaten değersiz kabul edilen kadın, bu dönemde daha da karanlık bir çağ yaşamıştır. Doğa açısından bu döneme bakıldığında ise din adamlarının bataklıkları vebayı

önlemek ve tarım alanlarını genişletmek adına kurdukları gözlenmiştir. “Boş alan olduğu düşüncesiyle insan yerleşim bölgelerine dönüştürülen yerlerin aslında boş alan olmadığı, tam tersine hayvan ve bitki türlerinin yaşam alanları olduğu çağlar boyunca göz ardı edilmiştir” (Ağın Dönmez, 2012, s. 274). Elbette zararlıymış, pismiş izlenimi uyandıran bataklıkların kurutulması doğanın dengesini bozmuş ve ilerleyen vadede kötü sonuçlar doğurmaya başlamıştır. Bu dönemde kadın ve doğa, korku ve tiksinti uyandıran kelimeler olmuştur. Ortaçağ, kararların verilmesinde kilisenin etkili olduğu bir dönemdir. Bu noktada belirtmek gerekir ki, kadınlar açısından zorlu bir dönem olan Ortaçağ’da, kadın kadar doğanın üstünde de baskılar bulunmuştur. Kadın ve doğa anlayışlarının bu dönemde Tanrı odaklı olduğunu belirtmek dönemi genel bir çerçeveye sığdırmaya yardımcı olacaktır.

6. Rönesans ve Aydınlanma Dönemlerinde Kadın ve Doğa Bağlantısı

Rönesans dönemindeki doğa anlayışı, Ortaçağ’dakinin aksine Tanrı odaklı olmaktan çok Tanrı’dan bağımsızdır. Bu dönemin düşünürlerinin doğayı “kendi içinde kapalı bir sistem” olarak görmesi “modern bilimin teorik ve ontolojik temelleri[ni]” atmıştır. Francis Bacon, “insan bilgisinin ve eyleminin doğaya dayanması ve doğa üzerinde temellenmesi gerektiği” düşüncesini ileri sürmüştür. Bacon düşüncesi, doğaya egemen olma fikrini barındırmaktadır: “Doğanın hizmetkârı ve yorumcusu olan insanoğlu, deney ve düşünme yoluyla doğa düzeninin sırlarını anladığı ölçüde, eylemde bulunabilir ve bilgi edinebilir. Doğaya egemen olmanın koşulu, ona boyun eğdirmektir”. Doğaüstünde tahakküm kurma çabaları Bacon ile başlamış ve sanayi devrimi ile bu çabalar “doğayı sömürme tutkusu” şekline evrilmiştir. Tüketim ekonomisini körükleyen bu tutku sonuç olarak da doğanın kendisini tükenme noktasına getirmiştir (Akarsu, 1994, s. 31’den akt. Çüçen, 2011, s. 2).

Rönesans dönemindeki doğaya hâkim olma düşüncesi paralelinde, kadınların yaşamları “annelik” kavramı ile şekillenmiştir. Annelik kadınların yaşamlarını belirlediği gibi, yaşamlarının büyük bir kısmını işgal etmiştir. Pek çok sosyal grupta, yirmili yaşlarının ortasından itibaren doğurma-büyütme-yeniden doğurma döngüsü içinde kadınlar yaşamlarını sürdürmüşlerdir (King, 1991, s. 2). Kadınların rolleri, erkeklerle olan cinsel ve ekonomik ilişkiler tarafından belirlendiğinden erkek ve tanrı ile

bağlantısı olmayan kadına toplum, çok küçük bir yer vermiştir (King, 1991, s. 29). Rönesans, bir ilerleme çağıdır ancak bu ilerleyişteki adımlar “erkek” aklına mal edilmiştir ve kadınlar arka planda bırakılarak, kimliksiz, “eksik erkek” olarak tanımlanmışlardır. Bu dönemde rasyonalite ise, kadınlığın aşılması olarak algılanmıştır. Karanlık Ortaçağ dönemi sonrası gelen ve güzel, huzurlu çağrışımlar ile bağdaştırılan Rönesans döneminin aslında kadınlar açısından o kadar da parlak olmadığı böylelikle kanıtlanmaktadır. Bu durum, Lloyd’un *Erkek Akıl*’ın yüzyıllar boyunca eril özellikler taşıdığını belirttiği gibi, huzurlu anların da sanki soylu erkekler için olduğu imajını yaratmakta ve kadınları bu tablonun çok ötesine fırlatmaktadır. Rönesans döneminin hoş giyinimli, allanıp pullanmış kadınlarının resmedildiği tablolara yansıyan Rönesans kadınının nesneleştirilmesi de döneme dair bir başka önemli figürdür. Rönesans kadınları, kendilerinin bile çok uzağında görünmekte ve erkeklerinin memnun olabilmeleri için yaşamlarını sürdürüyormuş gibidirler. Kuvvetle muhtemel, çocuk doğuran soylu kadınların çocuklarını emzirme işlerini göğüsleri sarkmasın diye sütannelere devretmelerinin ana nedeni de budur. Özetle bu dönem, kadının bedeniyle ortaya çıktığı, beden imgesinin pek önemli olduğu bir dönemdir, ki bu durum 21.yüzyılın güzellik algısına değin uzanan başka bir serüvenin yolunu açmaktadır.

“Sevimli Rönesans sözcüğü “güzel”in âşıklarına ancak yeni bir sanatın gelişini, düşlemgücünün serbest gelişimini anlatır” der ünlü Fransız tarihçi Jules Michelet ve şöyle devam eder:

Kavgacı bir dinbilimin dumanları arasında Raffaello'nun Orlando'su, Arap mimarlığı tarzındaki yapıtları, Jean Goujon'un su perileri, dünyanın geçici isteğini karşılıyorlar. Birbirinden çok farklı olan üç anlayış—sanatçı, papaz, kuşkucu—bu büyük çağın bileşkesinin böyle olduğunda birleşiyorlar. Montaigne'in “ne bileyim”inde Pascal'ın gördüğü şey bundan başka bir şey değildi. Bousset de Variation'larını bu anlayışla yazmıştı. Demek ki bu kadar karışık, bu kadar geniş, bu kadar hararetli bir devrimin bu görkemli çabası, yalnızca hiçliğe varacaktı? Bu derece büyük bir tasarı sonuçsuz kaldı. İnsan düşüncesi için bundan daha cesaret kırıcı ne olabilir? (Michelet, 1998, s. 17)

Eklenmesi gereken bir diğer noktada ise, yeniden-doğuşun yaşandığı Rönesans'ta kadının özel alanda bırakılmasıdır. Ortaçağ'da bahsi geçmeyen ve tamamen ikincil ve aşağı konumda olan kadın, Rönesans'ta babası veya kocası

üzerinden tanımlanmıştır: “Bir kadın, bir kız evlat, bir kız kardeş, bir eş ve bir annedir, insan ırkının salt bir eklentisidir...” (Hufton, 2005, s. 25). Tarih kitaplarında hep ilerlemenin kaydedildiği, Karanlık Çağ olarak nitelendirilen Ortaçağ döneminin skolâstik ve dogmatik düşüncelerinin aksine, bu dönemde klasiklerin yeniden incelendiği belirtilir ve ‘Rönesans’ kelime anlamında olduğu gibi bir ‘yeniden doğuş’ olarak adlandırılır. Ancak, belirtilmesi gerekir ki bu yeniden doğuş kadınları pek de kapsamamaktadır.

18. yüzyılda Aydınlanma Döneminde ise, “akıl egemenliği, mantık, bilimsel/evrensel doğrular, bilimsellik, algoritmik, sistematik düşünme, pozitivizm...” gibi bazı kavramlar ön plana çıkmıştır. “Aydınlanma düşüncesi ilerleme fikrine kucak açarken her şeyde akılı egemen kılarak insanları kadercı yaklaşımdan kurtarmak istemiş ve bilimsel, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlere öncülük etmiştir” (Kale, 2002, s. 31-32). Aydınlanma dönemi bir anlamda Ortaçağ’ın karanlığını aydınlatma yolunda adımlar atmıştır ve bu adımlar için Rönesans bir başlangıç sağlamıştır.

Akıl Çağı olarak da bilinen bu dönemde, Akıl-Doğa ikiciliği hat safhaya ulaşmıştır. Tekrardan geçmişe dönülecek olunursa İ.Ö 6. yüzyılda Pisagor’un düzenlediği Karşıtlıklar Tablosu’na bakmak yararlı olacaktır. Erilin karşıtı olarak bu tabloda gösterilen dişildir. Aydınlanma çağı düşüncesinde ise Pisagor’un eril-dişil karşıtlığına karşılık olarak Akıl-Doğa ya da Kültür-Doğa eklenmiş olur denilebilir. Erkek, Akıl ile bağdaşırken, Kadın, Doğa ile bağdaştırılmıştır. Aydınlanma dönemi, doğa üzerindeki tahakkümün zirvelere çıktığı bir dönemdir; “fakat yabancılaşmış kimliğin temel bileşenleri Aydınlanma-öncesi düşüncede büyük ölçüde ve önemli temalar halinde zaten mevcut[tur]” (Plumwood, 2004, s. 107).

Son olarak, Aydınlanma döneminin ve toplum sözleşmesi kuramının önemli filozoflarından Jean-Jacques Rousseau’ya –Aydınlanma’dan yükselen önemli bir sese– yer verilecektir. Dönemi kadın ve doğa bağlamında değerlendirebilmek adına bu ses önemli katkılar sağlayacaktır. Aydınlanma’nın önemli isimlerinden biri olarak Rousseau “Aydınlanma iyimserliğinin tam orta yerinde aykırı bir ses[tir]” (Lloyd, 1996, s. 83). 1712-1778 yılları arasında yaşayan Fransız yazar, düşünür, filozof, politika ve müzik teorisyeni olan Rousseau, Akıl’ın ilerleyişi ile ilgili kendine özgü bir perspektife sahiptir.

Rousseau'nun Akıl ideali, Doğa'ya hükmeden soyut bir bilimsel bilgi değil; deyim yerindeyse daha çok ahlaki bilgeliğe kavuşarak düşünselleşmiş Doğa'dır. Rousseau'ya göre Akıl, bir dışsal kontrol aracı değil, Doğa'dan gelen dinamik bir gelişmedir. Akıl, Doğa'dan doğar ve Doğa'ya olan yakınlığı onun sahiciliğinin işaretidir. (Lloyd, 1996, s. 83)

İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı adlı kitabında Rousseau, “Akıl’ın ortaya çıkışını, ayrı bir şey olarak insan doğasının hem ilk oluşu hem de ilk bozulmaya başlaması olarak betimler” (Lloyd, 1996, s. 85). Rousseau düşüncesinde “rasyonel olan Doğa’nın içindedir ve açığa çıkarılmayı bekler” (Lloyd, 1996, s. 89). “Rousseau, kadınları, Akıl tarafından ehlileştirilmesi gereken potansiyel bir düzensizlik kaynağı olarak görür” (Lloyd, 2006, s. 89) ve akıl-doğa bağlantısında kadınlık, Rousseau düşüncesinde çok önemli bir yere sahiptir.

Cenevreli filozof Rousseau, kadınları “hiçbir halk hiçbir zaman aşırı şaraptan mahvolup gitmemiştir; mahvolanlar hep kadınların kural tanımazlığından mahvolup gitmiştir” sözleriyle eleştirir. Öte yandan ise, Rousseau kadınları “doğa ile bağlantısından dolayı aşırı övgü konusu ve erdem için bir esin kaynağı” olarak görür: “Cenevre’nin güzel ve erdemli kızları, daima bizi yönetmek sizin cinsinizin yazgısı olacaktır” (Lloyd, 1996, s. 89). Rousseau düşüncesinde, kadın ve doğa arasındaki bağ vurgulanmıştır ve bu bağa Akıl eklenmiştir:

Rousseau düşüncesinde Doğa, hem insan türünün özlemle anılan mitsel geçmişi hem de Akıl’ın ideal türü aracılığıyla daha iyi bir durumda yeniden-ulaşılması gereken bir hedeftir. Doğa’nın sahip olduğu bu ikili yer, bir simge olarak kadın için yeni olanaklar yaratır. Doğa’ya yakın olması, kadına ahlâki örnek oluşturma işlevi sağlar; o, Akıl’ın hem aştığı hem de arzuladığı şeydir. Fakat, Rousseau’nun tasarladığı, bozulmuş Akıl’dan Doğa’ya uzanan yolculuğu yapacak olan erkeklerdir. Akıl’ın dönüşümü dramasını, onun insanın gerçek doğasını yansıtacağı ve geliştireceği bir şekilde, tam olarak sergileyecek olan onlardır. Rousseau’nun kadınları hiçbir zaman gerçek anlamda bu yolculuğa çıkmazlar; çünkü onlar için Doğa’ya yakınlık, Akıl’ın başarısı değil, doğal bir durumdur. (Lloyd, 1996, s. 89-90).

Lloyd’un da belirttiği gibi “Akıl’dan Doğa’ya uzanan yolculuğu yapacak olanlar erkeklerdir” ve “Rousseau’nun kadınları hiçbir zamanda gerçek anlamda bu yolculuğa çıkmazlar; çünkü onlar için Doğa’ya yakınlık, Akıl’ın başarısı değil, doğal bir

durumdur". Görülmektedir ki, Rousseau düşüncesinde doğa ile kadın arasında olumlu anlamlar atfedilen bir bağlantı yer alsa da, bir şekilde bu bağdan kadınlar koparılmışlardır ve doğa erkeklerin yolculuk yapacağı bir alan olarak kalmıştır.

16.yüzyıldan itibaren insan-doğa ilişkisine vurulan darbeler, sonrasında ekolojik problemlerin doğuşuna neden olmuştur. Aydınlanma ile birlikte doğa, üzerinde tahakküm kurulacak bir nesne ve işlenmesi gereken bir malzeme olarak ele alınmaya başlamıştır. Doğa ile benzer 'kader'i paylaşmak durumunda bırakılan kadınlar da bu durumdan nasiplerini almışlardır. İnsanların "hayatta kalabilmek" (survival) için doğayı sömürmesi ve tüketmesi, ekolojik felakete (ozon tabakasının delinmesi, nükleer tehlike vb.) yol açmıştır. "Tüketim kültürü, 'kullan at' felsefesi, doğa ve insanlarla ilişkilerde egemen olan hedonist ve narsist kişiliğin" (Bayhan, 2002, s. 206) yansımaları kadın ve doğa üzerinde ciddi baskılar oluşturmuş ve aynı zamanda düzeltilmesi her geçen yıl zorlaşan izler bırakmıştır. Bu çalışmada seçilen romanlar doğrultusunda kadın ve doğa bağlantısının yanı sıra bu uzun süreçte oluşan izlere vurgu yapılacaktır. Kadın-doğa bağlantısının süreçte benzer şekillerde darbe alması ve her şeye rağmen bu beraberliğin ve yakınlığın devam etmesi ve hatta 21. Yüzyılda ekofeminizm adını alması basit bir tesadüf değildir. Görüldüğü üzere, tarih kendini burada da tekrar etmiştir ve kadın-doğa arasındaki bağa zarar veren bu bariz tekrarlar her geçen gün daha da sinir bozucu ve yıpratıcı olmaktadır. Ancak, bu duruma karşı sesini yükselten edebi eserlerin sayısı artış göstermektedir ve yeni dünyaların kapılarının aralanması oldukça umut vericidir. Ursula K. Le Guin, bu umut verici seslerden biridir. Bu çalışmada romanlarının inceleme konusu yapılmasının sebeplerinden biri de budur. Çünkü Le Guin, var olan düzeni alaşağı eden romanlarıyla 'şimdiye kadar böyleydi, bundan sonra da böyle devam eder' umutsuzluğunu kurgu dünyalarında gerçekçi bir şekilde envai çeşit okuyucu karşısında yok etmektedir.

III. URSULA LE GUIN ROMANLARI VE EKOFEMİNİZM

1. Bilim Kurgu ve Fantastik Edebiyat Yazarı Olarak Le Guin

Ursula Kroeber Le Guin, 21 Ekim 1929'da Kaliforniya'da doğmuştur. Babası ünlü antropolog Alfred Kroeber, annesi ise yazar Theodora Kroeber'dir. Radcliff ve Columbia üniversitelerinde edebiyat öğrenimi gören Le Guin 1950'li yıllarda fantastik öyküler ve romanlar yazmaya başladı. 1962'de ilk bilim kurgu öyküsü yayımlandı. Yazarlık kariyerinin dönüm noktası olan 1974 tarihli *Mülksüzler*'e kadar altı bilim kurgu romanı yazdı. Bu tarihten sonra zaman zaman bilim kurgu öyküleri yazmakla birlikte romanlarında daha ziyade yarı gerçekçi/yarı fantastik temalar işledi. Amerikalı yazar bilim kurgu ve fantezi alanında oldukça ses getiren yapıtlara imza atmıştır. Roman, öykü, şiir, deneme, çocuk edebiyatı gibi pek çok alana yayılan yazarın eserleri yarı-gerçekçi/yarı fantastik olarak değerlendirilmektedir. Bilim kurgu ve fantezi alanlarında vazgeçilmez bir yere sahip olan Le Guin, sadece hayallerini aktarmakla kalmayıp bu hayalleri gerçekliğe bağlayan köprüler kurmuş ve okuyucularına umut verici bir geleceğin kapılarının anahtarını göstermiştir. “Le Guin için fantezi edebiyatı, asla bütünüyle paylaşılacak rüyaları kısmen de olsa hepimizle paylaşmak için bir çabadır” (Le Guin, 1999, s. 8) ve Le Guin bu paylaşımı gerçekleştirirken amacının “kimsenin duygularını incitmeden mümkün olduğu kadar çok şeyi alt üst etmek” olduğunu belirtir (Le Guin, 1999, s. 7).

Karabatak isimli dergide “Yanardağın Ardındaki Ejderha” isimli röportajında Güzide Ertürk, Ursula K. Le Guin hakkında “toplum için hayal gücünün sınırlarını daraltıp, Hollywood’un tuzağına düşmemiş, şöhret ve para için yazmamıştı hiçbir zaman” betimlemesini yapar ve Le Guin’in “fantezinin ve bilim kurgunun popülaritesi giderek artarken ve çok satanlar listesini zorlayıp ard arda kitaplar filmlere uyarlanırken bir adım gerisinde [dur]duğunu” belirtmiştir. Aynı röportajda, Le Guin, 1980’de filme uyarlanan *Yerdeniz* serisinden *Rüyanın Öte Yakası* kitabının filmle pek bir ortak noktasının bulunmadığını ve “akılsızca vahşet içeren bu filmlerde, kitapların ününü istismar ederek bazı isimleri ve sadece birkaç olayı kullan[dıklarını]” eklemektedir. Le Guin, filmleri hayal gücümüzü geliştirdiği için çok sevdiğini söyler, ancak filmlerin hiçbir zaman kitaplar boyutunda hayal gücümüzü etkileyemeyeceğini savunur. Buna

neden olarak ise, filmlerde pasif konumda olan izleyicilerin kitaplarla aktif bir konumda olduklarını ve bu sayede hayal güçlerinin geliştiğini belirtmektedir. Tez yazım süreci başladığında hayatta olan yazar, tez bitmeden yaşamını yitirmiştir. 22 Ocak 2018 tarihinde yaşama gözlerini yuman Ursula Le Guin, edebiyat dünyasında kendisinden de uzun yaşayacak eserleriyle yer almaktadır. Populist olmadan popüler olmayı başarabilen yazar, film uyarlamalarını eleştirebilmesiyle, günün modalarına yenik düşmeyle kendi ilkelerine hep sadık kalmıştır.

“Hayal gücü hayatımı dengede tutuyor. O olmadan gerçeği nasıl kavrayabilirim?” diyen “ünlü bilim kurgu ve ütopya yazarı ‘bilge kocakarı’ Ursula Le Guin” *Lavinia, Dünyaya Orman Denir, Hep Yuvaya Dönmek* romanlarıyla bir sonraki başlıkta ekofeminist bakış açısı ile incelenecektir (Göker, 2009, s. 49). Yazarın da göz önüne serdiği gibi, “Kadınlarla hayvanlar arasında olumsuz bir özdeşleştirme, Batı uygarlığının en azından her ikisinin de ahlaki varlıklar olarak ciddiye alınamayacağını söyleyen Aristo’ya kadar geriye götürülebilecek derin konulardan biridir. Kadınlarla doğa arasında olumlu bir özdeşleşim, çağdaş ekofeminist hareketin esas öncülüdür” (Donovan, 2014, s. 397-398). Donovan’ın ekofeminist hareketin esas öncülü olarak gösterdiği kadın ve doğa olumlaması Le Guin romanlarının önemli bir özelliğidir. Le Guin, bu çalışmaya konu olacak üç romanıyla bahsi geçen bakış açısını okuyucusu ile buluşturmaktadır. Yani, Le Guin’in incelenecek romanlarında kadınlarla insan-dışı doğa ve hayvanlar arasındaki olumsuz özdeşleştirmeye tarihsel bir gerçeklikte eleştirel ve düşündürülen bir dille yer verilirken, Le Guin’in ütöpik kurgusal dünyalarında da dişi ve doğa olumlaması kendini göstermektedir. Bu çalışmada Giriş bölümünde belirtildiği üzere, *Lavinia* yeniden yazım örneği olarak örtük bağlantılar ve motifler aracılığı ile ekofeminist bir sesi yansıtır; *Dünyaya Orman Denir* ve *Hep Yuvaya Dönmek* birbirinin zıttı halklar vasıtasıyla ekolojik ve cinsiyet bağlamında eleştirel bir bakış sunarak, adeta günümüz düzenindeki eşitsizliklere ve doğa ile kadın üzerindeki tahakkümcü zihniyete ayna tutarak eleştiri oklarını yöneltmektedir. Bu haliyle üç roman da ekofeminist yazın için önemli bir yer tutmaktadır.

2. Büyük Bir Destanda Küçük Bir Rolü Olan Güçlü Kadın: *Lavinia*

Lavinia, Vergilius'ın *Aeneas* destanında yer alan Lavinia isimli kadın karakterden yola çıkarak Ursula K. Le Guin'in 2008 yılında kaleme aldığı romanıdır. *Aeneas* destanında önemli bir konuma sahip olmasına rağmen silikleştirilmiş ve susturulmuş bir karakter olarak anlatılan Lavinia'ya Le Guin, romanı aracılığı ile kendisini tanıtmaya ve anlatmaya olanağı sağlamıştır. Roman, Lavinia'nın aslında silik bir karakter olmadığını ve kendine konuşma imkânının bile tanınmadığını gözler önüne sermektedir. “Romanda anlatılan hikâye, mekân ve karakterler Vergilius'un epik şiiri *Aeneas*'ın son altı cildine dayan[maktadır]” (2010, s. 277). Le Guin'e göre, “Vergilius'un şiiri o kadar nağmelidir, güzelliği sözcüklerin ses ve düzenine öyle işlemiştir ki, şiir aslında çevrilemez niteliktedir” (2010, s. 277). Bu durum ise Le Guin'i bu romanı yazmaya itmiştir:

...çevirmenin metinle özdeşleşmesi bastırılmaz. Beni şiirden bazı sahneleri, bazı ipuçlarını, bazı işaretleri alıp bunları bir roman haline getirmeye (farklı bir biçimde çeviri yapmaya) sevk eden de bu oldu – kısmi, aslıyla kıyaslanamayacak, ama en azından aslına sadık olma niyetini taşıyan bir roman. Yazdığım hikâye her şeyden çok, şaire olan minnet borcumdur, ona sunduğum sevgimdir. (2010, s. 277)

Aeneas destanında önemli görülen tek gerçeklik savaştır. Bir de savaşta aktif rol alan karar verici konumdaki “güçlü,” “savaşçı,” “zeki” erkekler! Destan yazarların tarih boyunca erkek oluşu da bunun bir göstergesidir ve tarihsel süreç boyunca savaşla eşdeğer görülen hep erkekler olagelmıştır. Bu güç gösterilerinin arasında kadınlar hemen hep sindirilmiş olarak (Sindirilmiş değilseler bile, ya deli ya da ortalık karıştırıcı olarak görülmüşlerdir.) tarihin arka sayfalarında, doğanın ise yanında kalmışlardır. Bu çalışmanın önceki bölümünde aktarıldığı üzere, süreç boyunca ikinci plana atılan ve envai çeşit yaftalara maruz bırakılan kadınlar *Lavinia*'da görüleceği gibi, aslında tanınmaktan öte, görmezden gelinmişlerdir ya da erkin görmek istediği gibi algılanmışlardır. Vergilius'un dünyasında savaş nedeni sayılan bir ad olmanın dışında herhangi bir yeri olmayan Lavinia'ya, Le Guin yıllar yıllar sonra birinci ağızdan kendini tanıtabildiği, anlatabildiği bir alan vermiştir. Bu yapıtta bu sefer anlatılan, yüzyıllar öncesinde görmezden gelinen Lavinia'dır. Lavinia'ya eşinin adını taşıyan bir destandan kendi destanına ilerleyen yolda Le Guin'in ses vermesi *Aeneas* destanında kaybolup

giden bir kadının aslında şairi (Vergilius) tarafından bile hiç tanınmıyor oluşunu kanıtlar niteliktedir.

Ursula K. Le Guin romanı, *Lavinia*'da Vergilius'un *Aeneas*'ındaki aksine büyük bir destanda küçük bir rolü olan güçlü bir kadını betimlemiş ve romanını bu kadının dilinden aktarmıştır. Vergilius'un destanında bir savaş sebebi olarak sadece ismi geçen Lavinia, Le Guin'in romanında başkahraman olarak ön planda yer almıştır. Bu durum Lavinia'nın nesne konumundan özne oluşuna geçişin, kadın olarak döneminin şartlarında ve hatta şairinin döneminin şartlarında ne kadar arka planda tutulduğunun da bir göstergesidir. Her ne kadar kral kızı olarak çok iyi bir konumda bulunsa da, Lavinia, Vergilius'un destanında evlilik yoluyla alınıp verilen bir nesne ya da kayda değer hiçbir özelliği olmayan pasif bir kişi olarak tanıtılmış, öyle ki anlatılmaya değer bile görülmemiştir. Lavinia, şairinin şiirinde hayatına önem vermediğini ve kendisini göz ardı ettiğini şöyle vurgulamıştır: “Şiirinde hayatıma önem vermedi. Beni ihmal etti, çünkü beni ancak ölürken tanıdı. ...Varlığım yüzyıllar boyu sürecekse eğer, en azından bir kerecik ortaya çıkıp konuşmam gerekir” (Le Guin, 2010, s. 13). Susturulup göz ardı edilmesine karşı çıkmaktadır Lavinia ve söz sırasının artık kendisinde olduğunu şöyle belirtmektedir: “Şairim bana hiç söz hakkı tanımadı. Sözü ondan almak zorunda kaldım” (Le Guin, 2010, s. 14). Bir tarafta Lavinia'nın var olmadığı gerçeklik; diğer tarafta ise yüzyıllar sonrasında kurgu aracılığı ile Lavinia'nın yeniden yazımı söz konusudur. Bir eserin yeniden yazılması edebiyat alanında oldukça yaygınlaşan ve vakti zamanında genellikle cinsiyet, sömürgecilik ve sınıf farklılıkları gibi sebeplerden kaynaklı oluşan eşitsizlikler ile geri planda bırakılan ezilen kesimlerin sıkıntlarına, hayatlarına ışık tutma amacını taşımakta ve okuyucuya buz dağının görünmeyen kısmından kesitlerle bir perspektif sunmaktadır. *Lavinia* da tam olarak bu perspektifin sunumu üzerinden ilerlemektedir. Le Guin, klasik anlatıda tamamıyla susturulmuş ve tarihin sayfalarında bulanık bir silüet olan Lavinia'yı romanında belirginleştirmiş, Lavinia'yı romanının sesi yapmıştır. Böylelikle klasik anlatının dışına çıkan Le Guin, tarih boyunca susturulmuş kadınların aslında konuşabildiğini ancak bu susma halinin keyfi olmadığını çünkü bu imkânın onlara tanınmadığını *Lavinia* ile kanıtlamıştır.

Roman, Lavinia'nın kendi kendine yaptığı bir değerlendirme ile başlamaktadır. Lavinia'nın değerlendirmesi içinde, Kral Latium'un kızı olmasına rağmen Latince

yazmanın kendisine hiç öğretilmemiş olması ile yakından ilgili bir yakınmayı barındırır. Lavinia var oluşunu sorgulamakta ve bir isimden fazlası olduğuna dair düşüncelerini şöyle aktarmaktadır:

Bir zamanlar kimdim, biliyorum; kim olabilirim, onu da biliyorum; ama artık yazmakta olduğum şu satırlardayım yalnızca. Nasıl bir tabiata sahibim, emin değilim ve kendimi yazarken bulmak beni şaşırttı doğrusu. Latince konuşuyorum elbette, ama hiç yazmayı öğrendim mi? Bu pek mümkün görünmüyor. Benim adımda birinin, Lavinia adında birinin bir zamanlar var olduğuna şüphe yok, ama benim kendimle ilgili fikrimden veya şairimin bana dair fikrinden o kadar farklı olmalı ki, onun hakkında düşünmek aklımı karıştırıyor yalnızca. Bildiğim kadarıyla bana gerçeklik kazandırmış kişi şairimdi. O yazmadan önce en gizemli kişilerden biriydim, bir silsile içinde yer alan bir isimden başka bir şey değildim. (Le Guin, 2010, s.13)

Yazmak, Virginia Woolf'un 20. yüzyıla ve sonrasına damgasını vuran, kadınlara özgürleşebilmeleri ve gerçeklik kazanabilmeleri için kapılar aralayan bir tavsiyesidir. Virginia Woolf, *Kendine Ait Bir Oda*'da “[e]debiyat, başkalarının düşüncelerini gereğinden fazla önemseyen erkeklerin enkazlarıyla çevrilidir” der ve kadınların edebiyat alanının dışına itildiklerini belirtir (2016, 33)^{viii}. Ancak, Woolf'a göre, “[ö]nemli olan tek şey yazmak istediğinizi yazmanızdır; yazdıklarınızın çağlar boyunca mı yoksa yalnızca bir saat boyunca mı önem taşıyacağını kimse söyleyemez” (2016, 26)^{ix}. Çünkü, yazmak gerçeklik ve kalıcılık kazandırır. Kendisini yazarken bulmak Lavinia'yı şaşırtmaktadır. Bir kadın olarak yazabilmek, sahip olduğu isminin içini gerçekçi bir şekilde doldurabilmek Lavinia'ya gerçeklik ve kalıcılığın yanı sıra özgürlük kazandırmaktadır. Bu noktada, kaleme alınmadıkları için nice kadının birilerinin eşi, kızı olarak silikleştirildiğini ve George Eliot gibi yazarların ciddiye alınmak adına erkek mahlusları ile yazdıkları gerçeğini hatırlamakta fayda vardır ve unutmamak gerekir ki Lavinia bir kral kızı olmasaydı elbette ki kaleme alınmayacaktı.

Romanda Lavinia, sesi çıkmayan bastırılmış bir karakter olmanın dışına çıkmaya çalışmış ve erkek egemen toplumun yüzyıllar öncesinin bir izlenimini kendi sözcükleri ile okura istediği gibi sunabilmiştir. Savaş sebebi olabilecek kadar önemli ancak hiçbir istediği ve fikri sorulmayacak kadar da önemsiz bir karakter olmayı reddetmiştir. Le Guin'in romanındaki şair (Vergilius), şiirinin eksik oluşunun üzüntüsünü derinden hissetmektedir ve şiirinde (*Aeneas* destanında) Lavinia'yı es geçip erkekleri anlatmanın

pişmanlığını yaşamaktadır. Le Guin'in romanında, Lavinia'yı aslında hiç tanıyamamış olmasına hayıflanan şair, bir keresinde Lavinia'ya dair yanılığını şu sözlerle dile getirmiştir: "Seninle ilgili bildiğimi düşündüğüm şeyler (düşündüğüm o pek az şey) aptalca, geleneksel, akla hayale sığmaz şeylermiş. Senin sarışın olduğunu düşünmüştüm!" (Le Guin, 2010, s. 66). Şair Lavinia'ya değer vermemiş olmasının ve onu önemsememesinin pişmanlığını aralarındaki iletişim geliştikçe daha derinden hissetmekte ve Lavinia'ya içini dökmeye devam etmektedir: "[Ş]iirimde hiç esamen okunmuyor, bir hiçsin adeta. Tutulmamış bir söz gibi. ... Bunun telafisi yok şimdi, ismini Dido'nun ismi gibi hayatla doldurmadım" (Le Guin, 2010, s. 71). Şairin sözlerinden de anlaşılacağı üzere Lavinia, onun tahmin ettiğinden çok farklıdır, evlenmek peşinde koşan, hiçbir şey bilmeyen, geri planda duran bir karakter olmak niyetinde değildir. Ancak şairin değişiklik yapıp şiirini yeniden yazacak vakti de yoktur. Sadece bir tayf olarak Lavinia ile konuşabilme imkânı bulmuştur. Bedenen Lavinia'nın yanında değil, Yunanistan'dan İtalya'ya gitmekte olan bir geminin güvertesinde yatmaktadır. Hasta ve ölmek üzereyken şair, Lavinia'ya haksızlık ettiğini fark etmiştir. Onun, aslında tanıdığını sandığı kişiden çok farklı oluşunun ve bu durumu düzeltemeyecek kadar geç fark edişinin pişmanlığını şöyle aktarmaktadır:

"Albunea'ya tek başına gelmiş," dedi karanlığa doğru, "nehrin kutsal isimlerini biliyor ve evlenmek niyetinde değil. Ve ben bunların hiçbirini bilmiyorum! Ona hiç bakmadım. Erkeklerin ne yaptığını anlattım yalnızca... Belki..." sustu ve ardından, "Yok. Böyle bir şeyin imkânı yok," dedi hemen. (Le Guin, 2010, 49)

Yüzyıllar sonra sesini duyurabilen Lavinia'nın öyküsü, feminist açıdan bir değerlendirmenin yanı sıra içerdiği örtük doğa temaları ve Lavinia'nın yaşamının farklı dönemlerinde kendini hayvanlarla özdeşleştirerek ifade edişi ile ekofeminist açıdan da incelenmeye açıktır. Burada ilk olarak doğa temaları, ikincil olarak da kadınlarla hayvanların kadim bağlantısına sırasıyla değinilecektir. Lavinia'nın zor anlarında kaçtığı Albunea ormanı, romandaki doğa temalarının ilk ve en bariz örneğidir. Alıntıda adı geçen Albunea, romanda önemli bir yere sahiptir. Albunea, ormanların bulunduğu, şairi ile Lavinia'nın ilk kez bir araya geldiği kutsal bir mekândır. Kelime anlamı ile Albunea, Roma mitolojisinde adı geçen Tiber nehri yakınlarındaki kükürt kaynaklarında

yaşayan peridir.^x Antik Yunan ve Roma mitolojilerinde *Sibyl* olarak da karşılaşılan kâhineler “sadece rahiplerin çözebildiği, üstü kapalı kehanetlerde bulunan, o zamanlarda ‘bilge’ olarak kabul edilen kadınlardı[r]”, bu kadınların “tapınaklarda, türbelerde ve mağaralarda yaşayan, kendilerine kehanet yeteneği verildiğine ve doğanın işaretlerini yorumlayarak geleceği görebildiklerine” inanılmıştır.^{xi} Romanda ise Albunea, Lavinia’nın şairinin tayfı ile bulunduğu, yüzleştiği ve Antik Yunan ile Roma mitolojilerindeki kehânetlerle bağdaştırılan mekân oluşuna paralel olarak hayatının geri kalanı ve başına gelecekler ile ilgili bilgi sahibi olduğu sürekli ismi geçen bir yer, bir ormandır. Bu orman Lavinia’nın hayat döngüsünde karşılaşılan ilk doğa motifi olması yönünden önemlidir, çünkü doğa ile iç içe geçmiş Lavinia açmaza düştüğü her an çareyi bu ormana kaçmakta bulmuştur. Lavinia, kendisi ve Albunea arasındaki bağı şöyle aktarmaktadır:

Yeterince gerçek bir ölümlülüğe sahip değilim. Zamanla silikleşip yok olup gideceğim şüphesiz, tıpkı şair varlığını ortaya çıkartmasaydı yıllar önce başıma geleceği gibi. Yer altı dünyasının girişindeki ağacın yapraklarının altından yarasa misali sarkan boş bir hayal olurum belki, belki de Albunea’nın kara meşeleri arasında seğirten bir baykuş. (Le Guin, 2010, s. 14)

Bir kral kızının geniş, ferah, zengin saray odalarından Albunea’ya kaçıışı dikkate değerdir. Bir başka dikkate değer nokta ise, üzerinden geçen yüzyıllara rağmen *Aeneas* destanından cımbızlanarak Lavinia’nın yaşamının, doğaya atfedilen motiflerle ve benzetmelerleilmekilmek işlenerek Le Guin tarafından yeniden doğurulmasıdır. Yukarıdaki alıntı ile orman ve kadın bağıntısına, yarasa ve baykuş motifleri eklenmektedir. Kadın ve doğa doğurma paydasından hareketle nasıl birbirine yakın kabul edilegelmişse, yeryüzü ve altı da kadınla özdeşleştirilmiş motiflerdir. Dualist düşüncede var olduğu gibi erkeğin karşısında kadın; sırasıyla erkekle özdeşleşen Güneş’e, gündüze karşılık ise kadının yanında Ay, gece yerini almaktadır. Buradan hareketle, “yarasa” ve “baykuş” hayvan motiflerinin Lavinia ile bağdaştırılmasının bir tesadüf olmadığını ve arketipsel bir zemine sahip olduğunu belirtmek gerekir. Yarasa ve baykuş, kanatlı ve gece faaliyet gösteren hayvanlar kategorisinde olmalarıyla ortak bir zeminde yer alırlar. “Yarasa, Romalılarda hasta şeytanın ve ölümün işaretidir. Karanlıkta görmesi nedeniyle yarasa kanını gözlerle sürmenin görüşü keskinleştirdiğine

inanılır” (Armutak, 2004, s. 151). Baykuş ise, Yunan mitolojisinde bilgelik tanrıçası Athena ile özdeşleşmektedir. Baykuş da yarasa gibi gece görüşü iyi olan hayvanlardandır, bu kuşa Yunan mitolojisinde olumlu anlamlar atfedilse de, sonraki dönemlerde baykuş karanlık güçlerle özdeşleştirilmiştir. “Roma’da ise baykuş uğursuzluk ve yıkımın simgesi de olmuştur. Ötüşü ölüm haberi sayıl[maktadır]”^{xii}. Ancak, Lavinia “hayattan kopup karanlığın içine gitmek zorunda kalmayacağım” diyerek alıntıdaki “belki”lerine bir son verir ve yer altı dünyasında dolaşım durarak unutulmayı reddettiğinin altını çizer (Le Guin, 2010, s. 14):

... yer altı dünyasında böyle avare dolaşım durup unutulmayı veya yeniden doğmayı beklemek, hakiki bir varlık durumu değil, hakikiliği benim yazarken, sizin de yazdıklarımı okurkenki varlığımın hakikiliğinin tırnağı etmez, şairimin yüzyıllarca içinde yaşadığım muhteşem, canlı sözcüklerindeki varlığımın yanına bile yaklaşamaz. (Le Guin, 2010, s. 14)

Lavinia unutulmayı ve yeniden doğmayı beklemenin beyhudeliğini belirterek, yazmanın hakikiliğine ve yazılan kişinin gerçeklik kazanarak ölümsüzleştiğine odaklanır. Bu odaktan tekrardan Lavinia ve Albunea arasındaki bağa ve benzerliğe dönülecek olursa, bu bağlantının babası Latinus tarafından da belirtildiğini söylemek yerinde olacaktır: “Albunea, Picus’un ihsanlarından biri. Onun ve ormanın diğer ilahlarının. Sana Albunea’nın özgürlüğünü vermiş kızım. Göresin diye gözünü açmış” (Le Guin, 2010, s. 39). Alıntıda, Albunea ile özgürlük arasında bir paralellik bulunmaktadır. Kral Latinus, kızının özgürlüğünü bu kutsal ormana benzetmekte ve krallıkta bu ormanın ilahlarının önemine dikkat çekmektedir. Lavinia ve bu kutsal orman arasında kurulan bağlantı yüzyıllardır kurulan kadın ve doğa arasındaki bağlantıya vurgu yapmaktadır.

Kadın-doğa bağlantısının bu şekilde ortaya çıkıyor oluşunun, Le Guin’in ekofeminist duyarlılığının bir yansıması olduğunu söylemek, bu noktada yanlış olmayacaktır. *Mülksüzler*’deki iki dünya (Anarres ve Urras) arasında görülen bariz farkta ekolojik öğeler fazlasıyla ön plana çıksa da, *Lavinia*’daki daha arka planda bulunan ekolojik farkındalığı ve Lavinia’nın diline yansıyan doğa yanlısı ve yakıp yıkan savaşların karşısında duran bilinci göz ardı etmek ciddi anlamda bir hataya neden olacaktır.

Ekofeminizmin temelinde “farklı kimlik ve grupları, tüm toplumsal cinsiyetleri kabul edip benimseme böylece daha demokratik bir anlayışa” sahip olunması gerektiği düşüncesi yer almaktadır (Kümbet, 2012, s. 184). Le Guin, romanlarında kimi zaman alttan alta; çoğu zaman ise üstüne basa basa ekofeminizmin temeline paralel karakterler ve koşullar kurgulamıştır. Gerçeğin çok uzağında olmayan bu kurgular, okuyucuya başka türlü dünyaların var olabileceğinin, bu dünyalarda cinsiyetlerin birbirinden üstün olmadan ve doğa üzerinde bir tahakküm kurmadan da yaşanabileceğinin müjdesini her fırsatta vermiştir.

“Ekofeminizm, temellerinin bir kısmını da savaş karşıtı hareketten aldığı için şiddete dayalı olmayan eylemleri benimsemiştir” (Kümbet, 2012, s. 174). Le Guin’in *Lavinia*’da savaşın karşısında, barışın yanı başında bir ana karakter kurgulaması ekofeminizmin savaş karşıtı bir hareket olması ile paralelliği açısından oldukça önemlidir. Lavinia, doğanın içinde güçlü bir ses olarak okuyucu ile baş başadır. Kral Latinus’un Lavinia doğmadan çok önce oluşturduğu barış ortamı sayesinde, Lavinia çocukluğunda ve büyüme çağında hiçbir savaşa tanıklık etmemiştir. Oysa Romalılar savaşçı özellikleri ile bilinirler ve “Roma’nın savaştaki üstünlüğü sadece insan gücüne değil, savaş sırasındaki vahşetle” de ilişkilendirilmiştir (Freeman, 1996, s. 369). Her ne kadar barış içinde bir çocukluk geçirmiş olsa da, Lavinia savaş da fazlasıyla deneyimleyecek, pek çok ölümü yakından görecektir. Savaşlara dair Lavinia’nın sarf ettiği sözler de romanda savaş ögesinin yoğun oluşunun ve bu yoğunluğa Lavinia’nın şiddetle karşı çıkıyor oluşunun bir göstergesidir:

Barışın insanların canını sıkıgını, barış sürdükçe ona karşı zar zor bir öfke biriktirdiklerini, kudretine övgüler düzerken barışa karşı çalıştıklarını, barışın bozulup savaşa, kıyıma, tecavüze ve yıkıma dönüşmesi için çalıştıklarını bilmezdim. Bütün o ulu ilahlar içinde en çok korktuğum ilah, ibadet edemediğim, sınırlarda gezen ve koçu dişi koyuna, boğayı düveye saldırtan, kılıcı çiftçinin eline veren ilahtı: Mavors, Marmor, Mars. (Le Guin, 2010, s. 40) (mavors:mars: savaş tanrısı; marmor:mermer)

Lavinia’nın “[k]oçu dişi koyuna, boğayı düveye saldırtan, kılıcı çiftçinin eline veren ilah” betimlemesi savaşın sadece insanları etkiliyormuş algısının dışına taşarak doğayı işin içine katan ekolojik bir tanım değerlendirmesidir. Lavinia’yı doğanın gizemlerine özdeş kılan “baykuş” ve “yarasa” motiflerinin ardından “dişi koyun”-“koç”,

“düve”-“boğa” motiflerinde cinsiyeti içine alan bir geçiş yapılmaktadır. Lavinia'nın, kadın kimliği ile tıpkı sözü edilen dişi hayvanlar gibi, yağmalanacak ve tecavüz edilecek açık bir hedef olması, onu doğal olarak bir savaş karşıtı konuma itmektedir ve Le Guin bu durumu açıkça vurgulamaktadır. Bu noktada yazarın *Dünyaya Orman Denir* ve *Hep Yuvaya Dönmek* romanlarındakinin aksine, ekofeminist bakış açısını olay örgüsü yerine dildeki öğelerle ortaya koyduğu ileri sürülebilir.

Eleştiri niteliğindeki sözleriyle Lavinia, savaşa karşı duruşunu net bir şekilde belirtmektedir. Savaşlar beraberinde hep doğa ve kadın katliamlarını getirmektedir. Savaşlarda en çok zararı gören, savaşa karar veren ünlü, güçlü, şanlı, onurlu (!) “erkekler” değil, savaşın içine istemeden çekilenlerdir. Kadınlar, çocuklar, doğa gibi... Herkesi birbirine katan savaş tanrısı Mars'a hiç dua etmez Lavinia, ancak Roma toplumunda zafer ve Mars hep yüceltilmekte ve ön planda tutulmaktadır. Öyle ki, “en eski Roma gümüş sikkelerinde, savaş tanrısı Mars yer” almaktadır (Freeman, 1996, s. 369). Mülkiyet ve savaşlar kültür ve doğa düalizminde doğanın karşına dikilen askerler misalidir. Kaldı ki nesneleştirip felaketslere sürükledikleri yahut ikinci plana attıkları sadece doğa değil, Lavinia gibi kadınlardır da. Değişen sadece isimlerdir. Bu isimler kimi zaman tecavüze, kimi zaman mal gibi alınıp satılmaya, kimi zaman ise sonsuz bir sessizliğe maruz bırakılmışlardır. Vergilius'un savaş kahramanı olarak yücelttiği *Aeneas* destanının aksine, Le Guin *Lavinia* ile savaş karşıtı bir alt metinle düzene ciddi bir eleştiri getirerek geçmiş ile gelecek arasında bir köprü kurmaktadır.

Büyük savaşların sonrasında gerçekleşen Lavinia-Aeneas evliliği ile romanda savaşlardan önce ve sonra şeklinde bir ayrıma gidilmektedir. Bu ayrımda savaşlar öncesi var olan huzurlu ve özgür ortamın savaşlar sonrasında köklü bir şekilde değiştiğine vurgu yapılmıştır. Bu sebeple Lavinia, kendi çocuklarının – oğlunun ve doğmadan yitirdiği kızının – kendisi gibi şanslı olmadığı kanaatinde ve onların hiçbir zaman özgürce, korkusuzca doğayla iç içe olamayacağını açıkça farkındadır. Lavinia'nın yaşantısından da anlaşıldığı üzere savaşlar, kadınları toplumsal yaşantının dışına itmekle beraber doğadan da koparmaktadır. Savaşların uzun süreçteki etkilerinin ve travmalarının kadınlara ve doğaya yansıdığı gerçeğinden yola çıkarak, ekofeminizmin savaş karşıtı hareketle ortaklaşa ilerliyor oluşu romanın da desteklediği üzere çok daha anlaşılır bir hale bürünmektedir. Kendisinin ve çocuklarının

özgürlüklerine ket vuran savaşlardan hayıflanan Lavinia, savaşlar sonrası oluşan huzursuz ve güvensiz ortamın nasıl olduğunu detaylı bir şekilde betimlemektedir:

Kızım yaşasaydı, bölgemizin dışındaki tarlalar boyunca veya yamaçlarda otlayan hayvanların arasından benim gibi güvenle ve özgürce koşamazdı asla. Oğlum küçükken ormanlar onun için pagusun tarlalarından daha güvenliydi. Bense küçüklüğümde Albunea'ya giderken çıplak yamaçları ve yabani yolları yanımda yalnızca Maruna olduğu halde yürüyordum. ... Bunu yapabiliyorduk, çünkü babamın Latium'a getirdiği barış gerçek barıştı, sağlamdı. O yerde küçücük çocuklar sığırlara bakabiliyor, yazları çobanlar sürülerini hırsızlık tehlikesi olmaksızın otlaklarda kendi başlarına bırakabiliyor, kadınlarla kızlar yanlarına muhafiz almak veya toplu halde dolaşmak zorunda kalmıyor, Latium'un her yolunda korkusuzca yürüyebiliyorlardı. Yolun olmadığı gerçek anlamda vahşi bölgelerde bile kurttan ve yaban domuzundan korkardık, insandan değil. Bütün genç kızlık dönemimde bu düzen hâkim olduğu için dünyanın da hep böyle olduğunu ve olacağını zannedirdim. (Le Guin, 2010, s. 39-40)

Le Guin, doğa bağlamının barışla iç içeliğini vurgulayarak anlatımını ekolojik öğeler çerçevesinde sunmaktadır. Lavinia, kadın kimliği ile doğanın, uygarlığa oranla daha güvenli bir alan olduğunu ve bu güvenli alanın bozulmadığı dönemde büyüme imkânı bulabildiği için kendini şanslı; çocuklarını ise bahtsız olarak nitelendirmektedir. Kadın-doğa bağlamına eklenen barış temasının ve yaşamın savaşlarca tahrip edilmesinin hem burada hem de roman boyunca altı çizilmektedir. Le Guin'in tasvir ettiği doğa pastoral bir doğa imajı sunmamaktadır. Doğa, romanda çiçek böceklerle, mis kokularla kaplı, engelsiz, güçlüklerin yer almadığı bir hayal sahnesi değildir. Doğa tam da olduğu haliyle, doğurgan, zorluğu da güzelliği de insan hayvan demeden—insan-merkezli, doğayı tahakküm altına almaya çalışan düşünce sistemindekinin aksine—dengeli dağıtandır. Ekofeminizmin doğası, pastoral, romantik bir doğa değil; kör, ayrımcılık yapmayan, bereketini de eziyetini de ayırt etmeksizin herkese dağıtan bir doğadır. Le Guin, doğadan olma ile insanın yarattığı tehlikeler arasındaki ilişkilenemeyi ve insanın oluşturduğu tehlikenin tarafsızlığını, doğal olandan koştukça cinsiyet mefhumunun devreye girip kadını ve beraberinde doğayı devre dışı bırakıp ikincilleştirdiğini okuyucuya vurgulayarak sunmaktadır.

Lavinia'nın hiç değişmeyeceğini sandığı düzenin ve barış ortamının bozulacağı, Kral Latinus tarafından bir kehânet ile şöyle açıklanmaktadır: “Lavinia'nın başını parlak bir şöret, parlak bir zafer taçlandırarak. Ama halkına savaş getirecek” (Le Guin, 2010,

s. 88). Kral Latinus kızının evliliği ile ilgili olan kehânetin ağaçlardan geldiğini belirtmektedir. Karanlık ağaçlara dua eder gibi, kralın bakıp, kehânete güvenip, geleceği tayin edercesine Lavinia'ın evleneceği yabancıyı beklemesi, Roma öncesi dönemin inanışındaki doğanın kutsal kılınmış yerine ve önemine dikkatleri çekmektedir. Bu noktada Roma öncesi dönemin, savaş tanrısı Mars'ı yücelten Roma döneminden farklılık gösterdiği aşikârdır. Duruma açıklık kazandırmak için Albunea ormanlarına giden Lavinia her şeyi bilen şairine “İlle de savaş olmak zorunda mı?” sorusunu yöneltmekte ve karşılık olarak şu cevabı almaktadır: “Ah Lavinia, tam kadınlara layık bir soru! Erkekler böyle olduğu için, evet, zorunda” (Le Guin, 2010, s. 93-94). Lavinia'nın savaşın karşısında yer alması savaşın gerçekleşmemesi için yeterli olmayacaktır. Daha önceki satırlarda belirtildiği üzere savaşların olmasına karar verenler hemen hep erkeklerdir ve şairin de belirttiği üzere savaş “Erkekler böyle olduğu için, evet, zorundadır.” İronik bir biçimde Lavinia, hiç istemediği halde meydana gelen savaşın nedeni sayılacaktır. Bu savaşın önüne hiç kimse geçemeyecektir ve şairinin deyişiyle, savaş şöyle olacaktır: “muharebeler, kuşatmalar, katliamlar, köle almalar, şehir yakmalar, tecavüzler. ... Küçük çocukları öldüren adamlar. Harap olan ekinler. İnsanın yapabileceği bütün yanlışlar yapıldı” (Le Guin, 2010, s. 94). Özetle, savaş geri dönüşü olmayan sonuçlara gebe ve gerek fiziksel gerekse psikolojik etkilerini bir anda silip atabilmek mümkün görünmemektedir. “Tecavüzler ve harap olan ekinler” benzetmesi ile kadın-doğa bağlamının paralelliği ve birlikte yok edilişi burada yeniden dile getirilmektedir. Camille Paglia, *Cinsel Kimlikler*'de cinsellik ve iktidar bağlantısına dikkatleri çeker ve her türlü iktidarın saldırgan olduğunu belirtir ve şöyle ekler: “Tecavüz de, kadının gücüyle savaşan erkeğin iktidarındır. Cinayetten ya da diğer bir hak ihlalden daha bağışlanabilir değildir” (Paglia, 2014, s. 36). *Lavinia*'daki alıntıda da sadece kadına değil, eş zamanlı olarak doğaya da tecavüz edildiğine değinilmekte ve bunun sebebi olarak iktidarda olan erkekler gösterilmektedir. Paglia'ya paralel olarak, her türlü iktidar ve sömürünün tam karşısında yer alan ekofeminist perspektif, kadına ve doğaya tecavüzlerin karşısında yer almaktadır.

Bahsi geçen eril iktidar, Lavinia'nın kendisini bir ayağı ipe bağlı olarak uçurulan güvercine benzettiği satırlarda kısıtlı özgürlük teması ile yeniden belirlemektedir. Önceki sayfalardaki gece hayvanları olan baykuş ve yarası motiflerine eklenen güvercin motifi

kanatlı hayvanlar kategorisinde olması ile benzerlik gösterirken, gündüz hayvanı olması bakımından farklılık sunmaktadır. “Günahsız insanların ruhu olduğuna inanı[lan]” kuş, “tanrıça Venüs’e adanmış olup”, “[b]eyaz renginden dolayı aşkın ve barışın sembolüdür” (Armutak, 2004, s. 149). İradesinin kısıtlılığının bilincinde olan karakter, özgürlüğünün sözdeliğine bu motif ile değinmektedir:

Bir anlaşmanın parçası olarak vadedilmem, bir kupa veya giysi parçası gibi mübadele edilmem, insan ruhuna yapılabilecek en büyük hakaret gibi algılanabilir. Ama köleler ve evlenmemiş kızlar böyle hakaretlere maruz kalacaklarını bilirler, özgür gibi hareket edecek kadar özgürlük tanınan benim gibi kızlar bile. Büyük bir özgürlüğe sahiptim, o nedenle sona ermesinden çok korkuyorum. ... Sırığa bağlanan güvercindim, sanki uçabilmiş gibi aptalca kanat çırparken, aşağıdaki oğlanların seslendiği, elleriyle işaret ettiği, biri denk gelene kadar ok attığı güvercin (Le Guin, 2010, s. 108).

Evlilik için bir seçme hakkına ve iradesine sahip görülmeyen kadın ve sırığa bağlanıp uçuş çabasına saplanıp zavalıca çırpınan güvercin motifi romana hakîm dilin ekofeminist bakış açısının yansımalarının bir ürünüdür. Kendisini bir güvercine benzeten Lavinia ruh halini, “o tutsaklığı, o çaresizliği, utanç duygusunu” bu benzetme ile aktarabilmektedir (Le Guin, 2010, s. 108). Kanatları olmasına rağmen uçamayan bir güvercin ve iradesi olmasına rağmen karar verme yetkisi elinden alınmış, istemediği bir evliliğe zorla annesi tarafından itilmeye çalışılan Lavinia’nın çaresizliği ortak bir zeminde romanda tasvir edilmektedir. Kolaylıkla evcilleştirilebilen bir kuş türü olarak güvercin, Lavinia’nın evcilleştirilemeye çalışılmasının bir temsilidir. Lavinia, geride kalan yıllarını aktarırken güvercinin yani kendisinin özgürlüğünü kazanışını dile getirmekte ve artık “o tutsaklığı, o çaresizliği, utanç duygusunu zerre kadar hisset[mediğini]” belirtmektedir: “Beni sırığa bağlayan sicim kopmuştu. Hayatımda ilk kez uçmanın nasıl bir şey olduğunu tatmıştım. ...” (Le Guin, 2010, s. 109). Lavinia’yı özgürleştiren, güvercinin ayağındaki sicimi koparan, istemediği bir evliliğin parçası olmaması, bir parça da olsa kendi geleceğine yön verebilme iradesine yaklaşmış olmasıdır. Lavinia için zorunlu tutulmuş, mübadele benzeri bir evlilik, zaten tam olmayan özgürlüğün kaybıdır. Bütün savunma mekanizması elinden alınan bir canlının vücut bulmuş hali olarak kendini tasvir eden Lavinia, kadınların ve hayvanların ortaklığını seslendirmiştir. Yine bir başka motif ile Lavinia ve hayvanlar arasındaki

ortaklık romanda devam etmektedir. Bu sefer Lavinia, gelin olarak kendisini hazırladıkları sahnede bir kurbanlık koyun ile benzerliğine vurgu yapmaktadır: “Kurbanlık koyunları sık sık süsleyip püsleyen beni süslüyorlardı. Şimdi, bana da onlar gibi uysal rolünü oynamak düşmüştü” (Le Guin, 2010, s. 185). Lavinia, toplumun üstüne yığıldığı rolleri sorgularcasına kelimelere dökmekte ve evlilik ile kurbanlık koyun bağıntısını ortaya koymaktadır. Aeneas ile evliliğinde kurbanlık bir koyun konumunda hissetmediğini belirtse de Lavinia, Roma toplumunda evlilik ile kadınların erkeklerin mülkiyetlerine uysal olma ve itaat etme rolüne bürünerek kurbanlık koyun gibi geçirildiklerine değinir. Uysal olarak betimlenen bir hayvanın sahiplenilip kurban edilmesine Lavinia içten içe tepki göstermektedir. Le Guin’in anlatısında sorgulamalarından vazgeçmeyen haliyle Lavinia, *Aeneas* destanında saç rengi bile yanlış yazılmış bir eş görünümü mülk imgesinin çok ötesinde bir kişiliğe sahip oluşuyla Roma yaşantısındaki kadının konumuna bir alternatif oluşuyla umut vermektedir. Bu değişim gerçek bir tarihselliği barındırıyor mu, burası net değildir; ancak Le Guin’in Lavinia’ya olumlu özellikler atfettiği yeniden yazımı bir düzen eleştirisidir ve günümüzde dahi aşılamamış olan kadının nesne konumuna itilişinin bir baş kaldırmasıdır. Lavinia, sorgulamalarındaki haklı öfkeyi Aeneas ile evliliğinde hissetmediğine vurgu yapar: “Bir zamanlar yaşadığım ve Albunea’da şairime, bir kız neden sürgünde yaşayan bir kadın olmak için evinde büyütülür diye sorarak dile getirdiğim derin öfkeyi bir eş olarak asla hissetmedim” (Le Guin, 2010, s. 187).

Şairinin çok öncesinde söylediği gibi Lavinia, Aeneas’ın ölümünün gerçekleşeceği tarihi bilerek yaşamını sürdürmüştür. Zamanı geldiğinde çok sevdiği eşinin ölümü ile yüzleşirken metanetli olmaya çabalayan Lavinia, ruh halini bir başka doğa motifi olan “meşe” ağacı ile kelimelere dökmüştür.

Bütün bu zaman boyunca beni nasıl bir güç ayakta tuttu bilmiyorum. Ben de halkım gibiyim galiba, meşeden yapılma. Meşe eğilip bükülmez, kırılır. Aeneas’ın ölümüyle uzun süre yaşadım, sabah alacasında, geminin pruvasında dua ederek ve ümit içinde nehir yukarı bakarken ilk kez yüzünü gördüğüm günden itibaren. (Le Guin, 2010, s. 228)

Le Guin, Lavinia ile meşe ağacı arasında bir benzerlik kurmaktadır. Meşe ağacı uzun ömürlü, yapraklarını dökmeyen, dayanıklı bir ağaçtır. Lavinia, yaş aldıkça

çaresizliklerinden iyice sıyrılmakta ve güçlenmektedir. Romanda meşe ağacı, Lavinia ile bağlantısı kurulan doğaya ait motiflerden bir diğeridir. Bir meşe gibi güçlü eğilip bükülmeyen Lavinia çok öncesinden zamanını bildiği eşinin ölümünü bir meşe dayanıklılığında atlatmayı başarmıştır. Kökleri yerde, dalları ise gökte olan ağaç imgesi kadim bir bağlantıdır.

Yeryüzünün en yaygın inançlarından biri olan ağaç kültürünün şekli kültürden kültüre farklılık göstermekle birlikte, genellikle benzer sembolik anlamlar yüklenmiş, insanlar onda öz hayatlarını ve ruhlarını bulmuşlardır. Ağaç sembolünün gerek dinler tarihinde, gerek mitolojide, gerekse folklor ve sanatta bu denli yoğun kullanılmasının sebebi olarak, ağacın görünüşü ve yapısından kaynaklandığı tahmin edilmektedir. Yaşayan her insan gibi, hep yukarı, göğe doğru uzanarak, çıkmak, boy atmak ve meyvelerini vereceği başa ulaşmak eğilimini ve özlemine gösterir. (Ağaç ve Sakarya, 2015, s. 3)

Lavinia'nın dirayetinin meşe ağacı ile dile getirilmesi ve öncesinde bahsi geçen Albunea ormanı ile olan bağlantı sadece romana has bir özellik değil; aksine tüm dünya kültürlerinde yer bulan bir sembole dayanmaktadır. *Lavinia*'da ağaç ve orman sembollerinin bir kadın ile dile gelmesi ise hem ekolojik hem de feminist bir düzleme işaret ederek kadın ve doğa ilişkisini hatırlatır.

Ağaç, dünya kültürlerinde doğurganlığın, ölümsüzlüğün, şansın, bereketin, sağlığın, hastalıktan kurtulmanın sembolüdür. Tanrı ile iletişim ağaç yoluyla kurulmuştur. Tabiat olayları da ağaç vasıtasıyla düzene girmiştir. Ağaçlar yağmuru yağdırma veya durdurma, güneşin batması, ayın tutulması, sürüleri ve sığırları çoğaltma, kadınları kolayca doğurtma gücüne sahip bir varlık olarak düşünülmüştür (Öztürk Ateş 2012'den akt. Ağaç ve Sakarya 2015, s. 3)

Gençliğinde başı sıkıştığında ferahlamak için Albunea'ya koşan Lavinia, yaşlandığında da kurtuluşu doğada aramaktadır. Aeneas'ın ardından kral olan oğlu Ascanius, Lavinia'nın kendi oğlu Silvius ile gitmesine izin vermediğinde, Lavinia'nın çareyi kendi oğlu ile ormana kaçmakta buluşu karakterin doğaya yakınlığına paralellik göstermekte ve çok öncesinden gelen kadın-doğa bağlantısını çağrıştırmaktadır. Oradaki zorlu yaşam ve hayvanların varlığına dair uyarılara karşılık olarak ise Lavinia "Albunea'da ayı yok, kurt gelirse de buyursun gelsin, kardeşimdir" yanıtını vermektedir (Le Guin, 2010, s. 261). Söylediklerinin Lavinium'da anlatıldıktan sonra, insanlar

Lavinia'ya artık "Kurt Ana" diye hitap etmeye başlamışlardır. Clarissa P. Estés, *Kurtlarla Koşan Kadınlar Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler* kitabında kadınlar ve kurtlar arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir. Estés'e göre kadınlar ve kurtlar "doğaları, araştırmaları, büyük bir dayanıklılık ve güce sahip olmaları bakımından yakın akrabadırlar. Sezgileri çok güçlüdür; yavruları, eşleri ve sürüleriyle yoğun bir biçimde ilgilenirler. Sürekli değişen koşullara uyum sağlamakta deneyimlidirler; tuttıklarını koparmalarının yanında çok da cesurdurlar" (2000, s. 16). Kadınlar ve kurtlar "sürekli avlanmış, taciz edilmiş ve yanlış bir şekilde obur, sapkın, son derece saldırgan ve hasımlarından daha az değerli olarak tanımlanmıştır" ve "[k]urtların ve kadınların kendilerini yanlış anlayanlar tarafından yok edilmesi çarpıcı bir benzerlik taşı[maktadır]" (Estés, 2000, s. 16). Paralel olarak, Lavinia'nın da Ascanius'tan kaçışı onu kurt kadın ilan edecektir. Romanda Lavinia, kocası öldükten sonra perişan, çaresiz kalmış bir kadın karakter olarak değil; cesurca bir kurt misali yaşam mücadelesi veren bir kadın olarak betimlenmiştir. Meşe ve Albunea; yarasa, baykuş, güvercin motiflerine son olarak eklenen hayvan kurttur. Bahsi geçen motifler Lavinia'nın yaşam döngüsünü ifade ederler. Bu noktada, Lavinia'nın yaşlılığına denk gelen dönemlerinin meşe ve kurt gibi güçlü sembollerle gösterimi, onun zorluklarla mücadelesindeki gücünü, romanın başındaki sözü şairinden alan genç kadının yazmak ile ölümsüzleşme gayretini destekler.

Doğumundan yaşlılığına değin Lavinia, belirtildiği üzere yaşamının dönüm noktalarını doğaya ait sembollerle aktarmıştır. Bu yakınlığın ardında Lavinia'nın savaş karşıtlığı, hür iradesi için çabalamaları, tüm güçlüklerle rağmen mücadelesi bulunmaktadır. Özetle, Lavinia'nın doğa motifleri ile romanda tasvir edildiği ve kadınlık deneyimlerinin doğanın doğası ile paralellik gösterdiği görülmektedir. Gerçekten de doğa ve kadın ortak bir payda olan doğurganlık çevresinde pek çok ortak noktaya ve çoğu zamansa aşağıda tutulma çabasına karşı bir direniş halindedir. Lavinia, her ne kadar bir tarih anlatısı olarak Le Guin tarafından aktarılmış gibi olsa da metinler arası ilişkilendirilmiş bağlantıları göz ardı etmek mümkün değildir.

Son olarak romanda bir başka dikkate değer ve es geçilmemesi gereken konu ise, Lavinia ve annesi arasındaki ilişkidir. Le Guin, romanında okuyucu karşısına edebi eserlerde sıklıkla rastlanılan 'tipik anne' modelini çıkarmaz. Lavinia'nın annesi Amata,

tüm erkek çocuklarının ölüp sadece kızının yaşıyor olmasından dolayı öfke kusan bir kadındır. Öfkesini kızına her dönemde yansıtmaktan kaçınmayan Amata'nın nefretini Lavinia şöyle aktarmaktadır:

İnsanların arasındayken gizlediği öfkesi genellikle evin kadınlar bölümünde, okkalı bir sinir biçiminde bende patlayarak dışarı çıkardı. Birçok insanın bana taktığı “küçük kraliçe” ismi onu bilhassa sinirlendirirdi, kısa bir süre sonra bana böyle hitap etmeyi kestiler. Annem genellikle benimle konuşmazdı, ama canını sıktığım zaman birden döner ve sert, düz bir sesle bana aptal, çirkin ördeğin teki olduğumu söylerdi. “Benden korkuyorsun. Ödleklerden nefret ederim,” derdi. Bazen varlığım bile onu çıldırtırdı. Beni döver veya başım öne arkaya sallanana kadar beni sarsardı bir keresinde öfkesi turnaklarıyla yüzümü paralamaya kadar götürdü onu. (Le Guin, 2010, s. 18)

Amata'nın ne kadar sert, dediğim dedik bir kadın olduğu Lavinia tarafından uzun uzadıya anlatılır. Davranışları ve hırçınlığı ile kızının üstünde baskı kuran Amata'nın katıksız sertliğine ve bu durumun değişmezliğine vurgu yapılır:

Ben hiç tarla sürmedim, ama hayatım boyunca çiftçilerimizi sürerken izledim: Beyaz öküz boyunduruğu iterek ilerler, çiftçi sabanı uysal ve hazır görünen, ama çok zorlu, çok inatçı olan toprak üzerinde hareket ettirmeye çalışırken sıçrayıp kalkan uzun tahta sapları sıkıca kavrar. Çiftçi toprakta bir arpa tanesini tutmaya yetecek derinlikte bir yarık açmak için bütün ağırlığıyla, bütün kaslarıyla yüklenir. Yorgunluktan nefes nefese kalıp titreyene ve karık üzerine uzanıp sert annesinin taşlar arasındaki göğsünde uyumaktan başka bir şey istemeyecek hale gelinceye kadar çalışır. Ben hiç tarla sürmedim ama benim de sert bir annem vardı. Toprak çiftçiyi bağrına basar ve arpa tanesinden daha derin bir uykuya dalmasına izin verir nihayetinde, annem ise beni hiç kucaklamazdı. (Le Guin, 2010, s. 15-16)

Alıntıda toprağın dişiliği vurgulanmakta, çiftçi ve sert olarak nitelendirilen toprak arasındaki bağlantı gözler önüne serilmektedir. Aslında toprağın sert aynı zamanda da besleyici oluşu, Paleolitik dönemdeki doğa anlayışı ile benzeşmekte ve Magna Mater metaforunu hatıra getirmektedir. Bu haliyle, Lavinia'nın anlatımındaki annesinden daha anne toprak motifi, Neolitik dönemde ve sonrasında yaratılan her anlamda besleyici, doyuran ve fedakâr klasik anne imgesinin dışındaki doğaya atıfta bulunmaktadır. Lavinia'nın annesi Amata, her şeyiyle fedakâr olması beklenen ve her ne olursa olsun 'saçını süpürge eden' bir anne olmayışıyla tipik anne anlatısının uzağındadır. Le Guin bu noktada alışılanın dışında bir anneyi okuyucu karşısına çıkarmış ve anne ile toprak arasındaki doğurganlıktan kaynaklı eski bir bağlantının

altını çizmiştir. Çocukları için her şeyi yapmayı göze alan, fedakâr bir anne olmayan Amata karakteri ile Le Guin, kadın ve anne olmanın aslında farklı iki deneyim olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum, tüm kadınların doğaya yakın olduğunu temel almak ile aynı yanılısamayı içinde barındırmaktadır. Tüm kadınları anne kimliklerini ön plana çıkartarak tek bir kalıba sokmaya çalışan zihniyetin karşısında duran Le Guin, farklı durumların da olabileceğini hatırlatmaktadır. Edebiyatta ‘tipik anne’ imgesinin dışına çıkan tek isim elbette Le Guin değildir, ancak şurası kesindir ki bu anlatısı ile Le Guin klasik anlatının dışına çıkmıştır ve tipik olanın aksini anlatmayı yeğlemiştir. Buradaki anne imgesi artı kutuptan eksi kutba çekilmiştir çünkü Amata ‘deli’ ve gözü dönmüş olarak betimlenmiştir. Oysa, Lavinia’nın annelik deneyimi, karakterin salt annelik kavramı çerçevesinde aktarılmasa ve çok detay verilmese de, kendi annesininki ile örtüşmemektedir.

Başı dik, kendinden emin Lavinia ne annesine ne de bir başkasına boyun eğmektedir. Yaşadığı hayat baştan sona doğrusuyla yanılışıyla kendi eseridir ve Lavinia, bu eseri bir başkasının ellerine bırakmaya hiç de niyetli değildir. Tam da bu noktada bir anlam kargaşasına ya da yanılışığa düşmemek gerekir. Ekofeminizmin çıkış noktası kadın ve doğa arasındaki bağıdır. Ancak, belirtmek gerekir ki, bu bağ sadece kadınları içine alıp diğer herkesi ve her şeyi ötekileştirmez. Romanda Lavinia’nın böyle bir bilince sahip olmasını savunuyor olmak diğer tüm kadınların da onun gibi olduğu sonucuna varmamızı sağlamaz. Kaldı ki, kadınların uzun zamanlara dayanan doğa ile yakın oluşları onların doğaya sahip çıkabilecek yegâne canlılar sınıfına dahil oldukları anlamına da gelmez. Zaten, “ekofeministlerin çoğu kadını doğayla özdeşleştiren kavram ve anlayış sistemlerini doğaya karşı yapılan bir hakaret olarak yorumlamışlardır. Çünkü ekofeministlere göre, her kadının yaşam deneyimi, doğayla ve çevresiyle ilişkisi farklıdır” (Kümbet, 2012, s. 184). Tıpkı Lavinia ve annesi Amata arasındaki yaşantı ve bakış açısı farklılığında olduğu gibi, doğaya yakınlığın sadece kadınlıkla eş değer olduğu yanılışına düşülmemelidir. Böylesine bir yanılışı “çok çeşitli çevreleri, ırkları, farklı kökenleri, farklı kadınları kucaklayan ve onların özdeğerliliğini kabul eden bir sisteme ihtiyacımız olduğunu” (Kümbet, 2012, s. 184) savunan ekofeminist düşüncenin tam tersi yönde bir adım atmak anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak, *Lavinia* motifleri ve tarihteki görünmezliğinin ortadan Le Guin tarafından kaldırılması ile kadın ve doğa arasındaki bağın sesi olarak ekofeminist bakış açısı ile değerlendirmiştir. Bir sonraki roman olan *Dünyaya Orman Denir*, okuyucusunu geçmişe götüren Lavinia'dan farklı olarak uzak bir gelecekteki zamana dairdir. Bahsi geçen zaman diliminde iki halk arasındaki farklılıklar ve bu farklılıklardan doğan doğaya ve kadına bakış ele alınacaktır.

3. Anasoylu ve Ekolojik Bir Toplum: *Dünyaya Orman Denir*

Dünyaya Orman Denir, Ursula K. Le Guin'in 1972 yılında yayımlanan bilim kurgu romanıdır. Le Guin, dönemin gerçekliklerini, 1960 yılından günümüze etkisi gittikçe artan biçimde hissedilen ekolojik krizi, değişen dengeleri, şiddetlenen doğa sömürsünü ve giderek insan merkezli doğa algısını eleştirel bir tavırla kurgusunun içine yerleştirmiştir.

Romanda birbirinden gerek yaşantıları, inançları gerekse iletişim kurlmaları, dünyaya bakış açıları birbirinin tam zıttı olan iki halk kurgulanmıştır: Athshe ve Arz. Bu halkların yaşantıları ve mücadeleleri üçüncü kişi anlatımı ile aktarılmış, böylelikle bu iki halkın dünyaları nesnel bir şekilde irdelenmiş ve yaşantıları gözler önüne detaylıca serilmiştir. Sekiz bölümden oluşan roman, bir Arzluların bir Athshelilerin dünyasını anlatmakta ve bu iki halktan kesitler sunmaktadır. Romandaki karakterlerin ve halkların çevrelerine karşı tutumlarının cinsiyet rolleri ile paralelliği *Dünyaya Orman Denir*'i ekofeminist açıdan inceleme olanağı sağlar. Athshe ve Arz halklarının hem doğaya hem de kadınlığa karşı tutumları arasındaki belirgin farklılıklar bu incelemeyi derinleştirir. Romanın yazıldığı dönem, ekoloji hareketinin ve feminist hareketin yükselişe geçtiği 70'li yıllara denk gelmektedir. Bu iki harekete ek olarak, döneme damgasını vuran Vietnam Savaşı'nın etkileri romana Le Guin'in savaş karşıtı perspektifi ile yansımıştır. Le Guin, *Dünyaya Orman Denir*'i “doğanın yerle bir edildiği ve farklı bir ırkın sivillerinin barış ve insanlık adına vahşice doğrandığı Vietnam savaşını protesto etmek amacıyla” yazdığını açıklamaktadır (Wickes & Westling, 1982, s. 13). Ek olarak, “[y]azar, bu romanda karakteristik olarak liberal hümaniterizmi ve insanlığın yalnızca bir parçası olduğu doğal hayatla ilgili endişesini bilim kurgudan önce tut[maktadır]” (Wickes & Westling, 1982, s. 14).

Dünyaya Orman Denir'de, bahsedildiği üzere, iki halk bulunmaktadır. İlki, yeşil kürkle kaplı bedenleriyle yaşadıkları ormanla iç içe geçmiş Athshe halkıdır. Onların dillerinde her kelimenin iki anlamı bulunur. Romanın adına esin veren de Athshe dilinin bu iki anlamlılığıdır. Athshe kelimesi hem dünya hem de orman anlamlarına gelmektedir. Orada yaşayan halkın da adı aynıdır; Bu halk dünyayı bir orman, ormanı da kendileri olarak algırlar. Bir Athsheli için orman, bütün çeşitliliğiyle doğayı, yaşamı temsil eden canlı bir organizmanın adıdır.

Athshe dilinin çift anlamlılığında, “düş” sözcüğü, “kök” anlamına da gelmektedir. Athsheliler için düş-zamanda düş görmek buradan hareketle kökleri ile bağlantı halindedirler. Athsheliler, düş görme yeteneğine sahiptirler ve iki ayrı zamanda yaşamaktadırlar: dünya-zaman ve düş-zaman. Düş-zaman, uyku hali ile benzerlik taşısa da bilinçli olması sebebiyle uyku halinden farklıdır: “Ne uyuyan ne de uyanık düş durumuna giren bir beynin olağandışı tepki düzenekleri” uyku halindeki bir rüya durumu ile temelde aynıdır ama “karmaşıklık, nitelik ve kontrol eklenmiş olarak farklılık göstermektedir” (Le Guin, 2013, s. 81). Athsheliler için düş görmek iki farklı zamanda yaşayabilmek anlamına gelir. Bu zamanlardan sadece birisi, Mircae Eliade'nin “bayağı” (profane) zaman dediği, insana ait, insan merkezli zaman çoğumuz için ve Arzlılar için bilinen zamandır. Gündelik işler bu zamana göre düzenlenir, bu zaman çizgisel ve ilerlemecedir. Düş zamanı ise Eliade'nin “kutsal” (sacred) zaman olarak tanımladığı ve yaratılış anıyla birlikte sonsuzluğu barındıran, Arzlıların tamamen yitirdikleri zamandır. Bu zaman yaratılışı, tüm dünyanın köklerindeki kutsallığı yakalamaya çalışmak, tüm varlığa onun açısından bakabilmek ve onunla tekrar tek vücut olabilmektir. Bu zamana geri dönebilmek ya da, daha doğru deyimle, onu bayağı zamanın ardından yüzeye çıkarabilmek, bütünlükçü bir dünyayı gözler önüne serer Athsheliler için. Bu dünya bir ormandır, içindeki en küçük mikroorganizması, yaprağı, çiçeği, yırtıcı hayvanları, suları, toprağı, kayaları, havası, rüzgârı ve insanıyla birlikte vardır; bunlardan birine zarar gelmesi bütünü yara alması anlamına gelir.

Athsheliler için kök ve düş kelimelerinin eş anlamlılığı ve doğaya ait motiflerin değeri, Athsheli Başkadın Coro Mena'nın yaşlılığını kök, ağaç motifleri ile aktarmasında görünür. Başkadın'ın bu durumu şikâyetten çok, büyük bir olgunlukla karşılaması ise Athshelilerin ekoloji dostu tabiatlarının bir örneğidir:

Düş görme konusunda iyi eğitildim ve yaşlıyım. Artık kendim için çok az düşünüyorum. Niçin göreyim? Benim için pek az şey yeni. Hayattan beklediklerimi elde ettim, hatta fazlasını. Hayatımın tümünü yaşadım. Ormandaki yapraklar kadar gün. İçi oyuk yaşlı bir ağacım ben, sadece köklerim yaşıyor. Bu yüzden sadece herkesin düş gördüklerini görüyorum. Vahiylerim, dileklerim yok. Olanı görüyorum. Dalda olgunlaşan meyveyi görüyorum. Dört yıldır olgunlaşıyor, o derinlerde yetişen meyva. (Le Guin, 2013a, s. 42).

Ataerkiye içkin toplumlarda olanın aksine, Athshe’de kelimeler ve davranışlar çok daha başka anlamlara sahip olabilmektedir. Kelime bağlamında “çöl” sözcüğününün Athshe dilinde karşılığının bulunmaması bu duruma bir örnektir. Bu duruma eylem bağlamında bir örnek olarak ise, Athsheliler için önemli bir eylem olan “dokunmak” gösterilebilir:

Arzlılar’da dokunma her zaman tehdidi, saldırganlığı ima eder gibidir, bu yüzden onlar için resmi el sıkışmayla cinsel sarılış arasında bir dokunma türü yoktur. Tüm o boşluk Athsheliler tarafından çeşitli dokunma törenleriyle doldurulmuştur. İşaret olarak sarılma ve güven verme onlar için, ana ve çocuk ya da sevgililer için olduğu kadar vazgeçilmezdi[r]; fakat anlamı sadece analıkla ilgili ya da cinsel değil, toplumsaldı[r]. (Le Guin, 2013a, s. 76)

Temel iletişim kaynakları olarak dokunmak, Athsheliler için iletişim açısından en az dilleri kadar gerekli ve önemlidir. Toplumsal bir eylem olan “dokunmak” gibi, Athsheliler’in kullandıkları dil de cinsiyetçi bir yapıya sahip değildir. Romanda, Athsheliler’in günlük konuşma dilinin Kadın Dili olduğu belirtilir ancak bu dilin özelliklerine dair detay verilmez. Kadın dili ile Athshe dili aynı ifadeye mi denk gelir net olarak belirtilmese de, Athshe dilindeki çift anlamlılık belirgindir: “Athsheliler’in günlük konuşma dili olan Kadın Dili’ndeki birçok kelime tüm topluluklarda aynı olan Erkek Dili’nden geliyordu ve bu kelimeler çoğu kez sadece çift heceli değil, aynı zamanda çift anlamlıydı da. Bozuk para gibi; yazı ve tura” (Le Guin, 2013, s.85). Belirtildiği üzere romanda, Kadın Dili ve Erkek Dili detaylandırılmamaktadır ancak Kadın Dili’nin Athsheliler’in cümlelerinden yola çıkarak cinsiyetçi öğelerden arınmış olduğu yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır.

Bu halka dair kaydadeğer bir diğer önemli bilgi ise yönetimlerine dairdir: “Athsheliler yaşlı kadınlar tarafından yönetilir, bir yönetimleri olduğu söylenebilirse”

(Le Guin, 2013a, s. 79). Doğanın sahibi değil de parçası olarak yaşamlarını idame ettiren Athshe halkının, cinsiyet bağlamında da eşitlikçi bir yapıya sahip oldukları görülmektedir. Bir başka deyişle, Athsheliler'in doğaya bakış açılarındaki tavır, cinsiyetler ve cinslerarası bir eşitliğe de temel oluşturur. Anlaşılacağı üzere, Athsheliler ne belli bir yönetime, hiyerarşiye ne de kurallar bütününe tabiidirler. Paleolitik çağdaki ile benzerlikler gösteren, modern bakışın ve düşüncenin "ilkel" olarak niteleyebileceği bir yaşantı sürmektedirler. Hayatı sürme şekillerine bir hiyerarşi, sınıfsal veya cinsiyetlerarası bir eşitsizlik için değildir.

Egemenlik kurmak ya da üstünlük sağlamak gibi düşüncelere yabancı olan Athshe halkı için öldürmek ve savaşmak gibi eylemlerin anlaşılması mümkün değildir. 21. yüzyıl haberlerinin olmazsa olmazı şiddet ve ölüm haberlerinin aksine Athsheliler, savaşlara ve şiddete anlam veremeyen bir halktır. Öldürme fikrinin bu halkta oluşturduğu hayret hissi romanın başkarakterlerinden biri olan Athsheli Selver'in şu ifadeleri ile aktarılmaktadır: "Delirmediği sürece insan insanı öldürür mü? Hiçbir hayvan kendi cinsinden birini öldürür mü?" (Le Guin, 2013, s. 31). "Öldürmek" Athshelilerin akıllarının almadığı, yaşam tarzlarında yeri olmayan bir eylemdir. Ne yazık ki, Athshelilerin lügatında olmayan "öldürmek" kelimesi, onların öldürülmesine set çekememiştir. Düş görme, dokunma kanalıyla ve kendilerine has çift anlamlı dilleri ile cinsiyet ve doğa sömürülerinden bihaber ormanlarında, diğer anlamıyla gezegenlerinde hayatlarını idame ettirmektedirler –ta ki, bahsi geçen ikinci halk olan Arzlılar, Athshe ormanlarına gelip Athshe yaşantısında kalkınma ve gelişme adı altında sömürgeye dayalı değişmelere yol açana kadar.

Athshe'de bulunan diğer halk belirtildiği üzere, Arzlılar'dır. Arzlılar, ordu tarafından yönetilmekte olan bir kolonidir. Buna paralel olarak, Athshe'deki Arzlılar'ın sıfatları askeri terimlerden oluşmaktadır. Arzlılar, dünyalarından yirmi yedi ışık yılı uzakta olan Athshelilerin dünyalarına, yani ormanlarına Athshelileri ve dünyalarını sıkıyönetim eşliğinde ehlileştirmeye girişmişlerdir. Le Guin'in Batılı uygar insana benzer biçimde resmettiği Arzlılar geldikleri dünyanın doğasını tüketmişler ve tüketecek yeni dünyalar aramaya başlamışlardır. Athshe'ye gelme nedenleri ormanlardan elde edecekleri keresteyi hammadde olarak kullanılmak üzere kendi dünyalarına göndermektir. Batılı sömürgecilerin dünyanın beyaz-Avrupalı olmayan

halklarının yaşadığı bölgelerin kaynaklarını emerek kendi ülkelerini zenginleştirmesinin dünyalar arası bir versiyonunu görürüz burada. Arzlılar Athshe gezegenini ve halkını sömürülecek, kanı emilecek, kullanıp atılacak kaynaklar olarak görürler. Athshelilerin yaşayan bir organizma olarak yaşamın kaynağı kabul ettikleri doğa, Arzlılar için çıkar sağlanabilecek bir kaynak olarak cansız bir nesneyi temsil etmektedir. Arz bakış açısına, her zaman tüketilecek yeni dünyalar bulmanın mümkün olduğu ve kaynaklarını sömürebilecekleri bu dünyalar üzerindeki mülkiyetlerine yerli halkların direnmeleri gerektiği düşüncesi içkindir.

Dünyaya Orman Denir, Athshe ve Arz halklarının doğayı algılama şekillerinin yaşantılarına yansımaları etrafında şekillenmektedir. Doğayı algılama şekilleri farklı olan iki halkın dillerinden davranışlarına uzanan farklılıklarını ve birbirinden uzak oluşlarını ortaya koyan örnekler romanda bir hayli fazladır. Arzlılar, Athsheliler gibi düş görmemektedirler. Bu durum romanda, Arzlılar'ın düş-zamanda kontrollü ve nitelikli bir şekilde düş görmeyi bilmeyen dünyayı algılamadaki yetersizlikleri ve köklerinden kopmuşlukları ile bağdaştırılmıştır. Arzlılar'ın "dünya-zamana 'gerçek', düş-zamana 'gerçekdışı'" yorumunu yapmaları, onların Athshe'yi hiçbir zaman anlayamayacaklarına işaret etmektedir (Le Guin, 2013a, s. 32). Arzlılar doğanın ve düşlerin dilini anlamak konusunda yetersiz kalırken, Athsheli Selver'in Arz dilini bilmesine rağmen, Arzlıların konuştuklarının anlamını kavrayamaması da Athshelilerin savaşın, hiyerarşinin ve şiddetin diline ne denli yabancı olduklarını örneklendirir:

Sözlerini söylüyorum ama ne anlama geldiklerini bilmiyorum. Çok önemli değil. Ormanımızı kendileri için istedikleri açık. Boyları bizimkinin iki katı kadar, tüm silahlarımızdan daha uzağa ateş edebilen silahları, ateş atıcılarıyla uçan gemileri var. ... Kadınları ve erkekleri öldürüyorlar; hayatlarının bağışlanması için yalvaranlara acıymıyorlar. Birbirlerine karşı şarkı söylemiyorlar. Köklerini arkalarında bırakmışlar, belki geldikleri o başka ormanda, o hiç ağacı olmayan ormanda. Bu yüzden içlerindeki düşleri serbest bırakmak için zehir alıyorlar ama bu onları sadece sarhoş ya da hasta ediyor. İnsan ya da deli olup olmadıklarını kimse kesin olarak söyleyemez ama fark etmez. Ormandan çıkarılmaları gerek çünkü tehlikeliler. (Le Guin, 2013a, s. 39-40)

Athsheli Selver'in orman ahalisine yani Athsheliler'e, Arzlıların doğaya ve kendileri dışındaki yaşam formlarına karşı düşmanlıklarını anlamakta ve anlatmakta yaşadığı zorluk, yukarıdaki alıntıda Selver karakteri aracılığıyla aktarılmıştır. Arzlıların

tek dertleri Athshe'yi içindekilerle beraber sömürmek ve kullanmaktır. Arzlular'ın düşlerinden uzak kaldıkça köklerinden de uzak oldukları inancını taşıyan Athsheliler, Arzlular'ın düş görmemelerini de buradan hareketle tuhaf bulurlar. Dünyayı ormandan, köklerinden ayrı yorumlayamayan Athsheliler'den farklı olarak, Arz halkı sebep oldukları ekolojik felaketleri umursamamaktadırlar çünkü Athsheliler'in ormanları Arzlular'ın keresteleridir.

Dünyaya Orman Denir'de sıklıkla yinelenen Arz ve Athshe görüşlerindeki farklılıklar, temelinde Arz'ın insanı, Athshe'nin ise doğayı merkeze alarak ilerleyen yaşantılarıdır. Athsheliler için Arzlular, bir geyiğin renkleri farklılık gösterse de yine geyiktir mantığından hareketle, her anlamda farklılıkları bol olsa da, kendilerindedir, farklı görünen insanlardır. Arzlular için ise, Athsheliler insan değil, yeşil yaratıkçıklardır. İki ifadenin farklılığından yola çıkarak şu sonuca varılmaktadır: Arzlular, doğanın varlığını, çıkarları ve zevkleri uğruna harcamaya hazır, madenleri alınıp atılacak bir kaynak olmanın dışında bir yere koyamayan erke ve güce tapan insan merkezli düşünceyi temsil etmektedirler. Arz düşüncesindeki insan merkezlilik, Arzlı Yüzbaşı Davidson karakteri ile en üst seviyelere ulaşır. Romanda karşılaşılan ilk karakter olan Davidson, "insan"ın çıkarı uğruna diğer her şeyi ve herkesi harcayabilecek, bir diğer deyimle, insan merkezli düşünceyi destekler. Davidson'ın Athshe gezegenine gelmesinin bizatihi nedeni insan-merkezli bir görüşün sonucudur. Dolayısıyla Athshe'ye geldikten sonra yaptıkları da bu çizgide olacaktır. Athshe'de bulunan avlanması bizzat Arzlı yetkililerin emirleriyle yasaklanmış olan kırmızı geyiklerin ağaç kesimciler tarafından avlanmasına Davidson'ın ses çıkarmaması bu düşünce şeklinin bir ürünüdür. Oysa Davidson ve Arzlular gezegenlerinde bu deneyimi yaşadıkları için geyiklerin soyunun tükenebileceği gerçeğini bilmektedirler. İlginç olan Arzluların bundan avcılık ve şiddetle ilgili çıkardıkları dersin, avlanmadan ve öldürmeden uzak durmaları gerektiğini anlamak yerine, gerçeklerinin yerine robot geyikler ikame etmeleridir. Dolayısıyla, bu zihniyetin ürünü olan Davidson için Athshe'deki bir hayvan türünün yok olmasının anlamı ve önemi yoktur. Davidson'ın Arzlı bir başka karakter olan Kees ile konuşmasından da bu umursamazlık anlaşılmaktadır:

Onları durdurabilirdim. Ama bak benim ilgilendiğim insanlar; benim işim onlar, senin de dediğin gibi. Ve önemli olan da onlar. Hayvanlar değil. Eğer küçük bir gayriresmi av partisi bu kahrolası hayata tahammül edebilmelerine yardım ediyorsa, o zaman görmezlikten gelebilirim. Biraz eğlenmeleri gerek. (Le Guin, 2013a, s. 9)

Haklı ve mantıklı sebepleri olduğuna inanan Davidson'a göre “[g]eyikler avlanılacaktı, çünkü onların burada olma sebebi buydu” (Le Guin, 2013, s. 11). Davidson'a karşılık olarak diğer bir Arzlı olan ancak farklı düşünebilen Kees'in “Bu dünyayı Arz'a mı benzetmek istiyorsun, ha? Beton çölüne?” sorusundaki eleştiriler ise yetersiz kalmaktadır (Le Guin, 2013, s. 10). Koloni'de destekleri arkasına alan ve etkili bir konumda bulunan Davidson'ın fikirlerinin acımasızlığı, Arz gezegenindeki tükenmişliğin pişmanlığını bir an olsun yaşamaksızın sürmektedir. Davidson'ın Kees'e karşılık olarak verdiği tüm yanıtlar ve açıklamalar insan merkezli bakış açısının en açık ifadeleridir:

Arz dediğimde, Kees, insanları kastediyorum. İnsanoğlunu. Sen geyikler, ağaçlar ve fiberotu için endişeleniyorsun, çok güzel senin bileceğin iş. Fakat ben olayları önem derecelerine göre görmek isterim, yukarıdan aşağıya, ve yukarıda, şimdiye kadar hep insan oldu. Şu an buradayız, o zaman bu dünya bizim istediğimiz şekilde dönecek. (Le Guin, 2013a, s. 10)

Arz düşüncesini temsil eden Davidson için, Arz ve insan(oğlu) eşdeğerdir. Mevzubahis Arz olduğunda hayvanların, ağaçların, ekolojik dengenin kıymeti yoktur. Benzer biçimde, Davidson “toprağın bilimsel olarak işlendiği bir soya fasulyesi tarlasında, ağaçlar yüzünden niçin bu kadar çok yer harcamak gerektiğini anla[yamamaktadır]” (Le Guin, 2013a, s. 7). Davidson, tüm yaşam biçimlerinin hiyerarşiye maruz kalmadan yaşayabildikleri ekosistemi değil, Latincesi ile “ego”nun, Türkçesi ile “ben”in ön planda tutulduğu egosistemi temsil etmektedir.

Arzlılar, doğal kaynakların tükenebilir olduğunun bilgisine sahip oldukları halde ve Athshe'yi sömürgeleştirmeye kendi kaynaklarını tüketmelerinin sonucu olarak gelmelerine rağmen hatalarından ders almamışlardır; esasında yaptıklarının hata olduğunu da düşünmemektedirler. Arzlılar'ın sömürgeci davranışları, doğanın araçsallaştırılmasının yolunu açmakta ve Athshe için hayati öneme sahip doğayı yok etmektedir. İlginç bir şekilde, Arzlılar, çöle ve beton yığınının dönüştürdükleri gezegenlerinin yaptıklarının sonucunda ödenen bir bedel olduğunu anlamamaktalar,

gezegenin tükenmişliğinin telafisinin pek mümkün olmayacağını da düşünmemektedirler. Oysa onların sorumsuzluklarının bedeli evrenin uzak köşelerinde yaşayan halklara kadar yankı bulmaktadır. Athshe ve Arz halklarının zorunlu bir araya gelişlerinin nedeni, Arzluların yıkıcı, sömürgeci düşünüş tarzlarıdır. Tepeden tırnağa farklılıklarına ve zoraki birlikteliklerine karşın, bu iki halk karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdırlar. Nasıl ki dünyanın uzak bir noktasındaki bölgenin ormansızlaştırılması ya da betonlaştırılması yakından uzağa dengeleri az ya da çok etkiliyorsa, romanda da benzer kelebek etkisi durum söz konusudur. Arz halkının yıkımlarına ve tüketim çılgınlıklarına Athshe halkı eşlik etmemesine ve bu durumdan kendileri de hayli müzdarip olmalarına rağmen, yok oluşa uzanan eylemlerin etkileri mağdur olana da mağdur edene de etki yapmaktadır. Arz halkı, kendilerinin her türlü doğa yasasından bağımsız olduğuna ilişkin inançlarını, görece olarak sahip oldukları güçten ve onun getirdiği körleşmeden almaktadır. Oysa aynen Batılı insan gibi, Arzluların da hareket alanı gittikçe daralmaya ve eylemlerinin sonucunda kendilerini de yok etmeye doğru ilerlemektedir.

İkilikleri ortadan kaldırmayı ilke edinen ekofeminist düşünceye paralel olarak, canlı-cansız, erkek-kadın fark etmeksizin hiçbir şey bir diğerinden daha önemli bir yere sahip değildir. Bu ikilikler yaratılmaya veya sürdürülmeye devam ettiği sürece ise bir dengesizlik hali hâkimiyetini kuşkusuz ki sürdürecektir. Yıkımın kolaylığının ve çabukluğunun aksine doğanın düzelmesi ve hataların telafisi güçtür ve zaman gerektirmektedir. Üstelik bu yıkım süreci ondan bizzat sorumlu olanları da yok edene dek, hayvanları, bitkileri, gözle görünmeyen mikroorganizmaları, kısacası ekosistemin içkin değeri olan parçalarını içeren masum kurbanları yok edecektir. Benzer şekilde, Arzlular'ın Athshe dünyasına, ormanlarına verdikleri geniş çaplı hasarın telafisinin, kısa vadede mümkün olmadığı gerçeği de romanda vurgulanmaktadır:

Ovanın ağaçları, merkezden itibaren on mil boyunca kesilmiş ve yerde kalan kökler tamamen çürümüştü; şu anda geniş, biteviye bir yabani fiberotu düzlüğüydü, yağmur altında tüylü bir grilik. O tüylü yaprakların altında çalı fideleri, sumaklar, toz ağacı fidanları ve büyüdüğünde ağaç fidelerini koruyacak olan ateş çiçeği türleri gelişmeye başlamıştı. Kendi haline bırakıldığında, bölgenin bu yağmurlu iklimde bile tekrar ormanlaşması otuz yıl, gerçek bir orman haline gelmesi yüzyıl alırdı. Kendi haline bırakılırsa. (Le Guin, 2013a, s. 72)

Son cümle durumun vahameti açısından oldukça önemlidir ve vurucudur. Ağaçlar da tıpkı insanlar gibidir ve bir anda büyüyemezler. Savaşlar ve yıkımlar eksilmediği sürece ne insanlar ne de doğa varlıklarını sağlıklı bir şekilde sürdürebilirler. Arzluların gözünü kırpmadan “kendilerine göre haklı” gerekçeleri eşliğinde mahvettiği ormanlar eski hallerine, Athsheliler ise huzurlu, sakin, doğayla, dünyayla barışık yaşamlarına döneceklerdir ama elbette bir şartla: “Kendi hallerine bırakılırsa.” Alttan alta hiçbir zaman kendi hallerine bırakılmayacaklarmış, bırakılsalar dahi hiçbir zaman Arzluların varlıklarıyla deneyimlediklerinin etkisinden kurtulamayacaklarmış mesajını bu cümle ironik bir şekilde vermektedir.

Arzlular’ın kendi dünyalarından uzakta, kaynak arayışı içerisinde bir başka dünyayı kendi çıkarları uğruna yok etmekte kararlı oldukları görülmektedir. Doğanın ve kaynaklarının aşırı tüketime maruz kalması uzun bir geçmişten gelen bir ideolojinin sonucudur. Arzlular’ın aşırı tüketimdeki ısrarları, okuyucuya yabancı değildir ve yaşadığımız gezegenin uzun bir geçmişe sahip talanını yansıtmaktadır. İster Arz gibi kurgu bir halkta ister 21. yüzyıl dünyasında olsun, tüketim temalı bir gerçeklik mevcuttur ve bu gerçeklik doğanın araçsallaştırılması ve aşağı görülmesi temelinden yükselmektedir:

Yüzyıllardır doğa ve doğal kaynaklar insanların aşırı tüketimine maruz kalmıştır ve hatta kendini yenileyemeyecek konuma getirilmiştir. Diğer bir deyişle, dünyadaki her türlü yaşam formunun devamlılığını sağlayan (bunu doğanın kendine ait bir amacı ya da işlevi olarak görebiliriz) doğa döngüsü, kendini yenileyemez hale gelmiştir. Bunun en önemli nedenlerinden biri insanın “kültür”ünü inşa edebilmek için “aşağı,” “öteki” olarak ikincil plana attığı doğayı amansızca sömürüp kendi çıkarları doğrultusunda kullanması ve hâlâ kullanmaya devam etmesidir. Açıkça görülmektedir ki, kültür/doğa ikiliği karşılığında doğa tamamıyla kültürün ya da insanın amacına hizmet etmiştir. (Yılmaz, 2012, s. 225)

Arzlular’ın doğanın ve kaynaklarının aşırı tüketimindeki ısrarları sadece doğa ile sınırlı kalmamaktadır. *Dünyaya Orman Denir*’de, doğanın tüketim malzemesi muamelesine maruz bırakılarak araçsallaştırılması cinsiyet ve cinsler bağlamında da paralel ilerlemektedir. Arzlular, ormanlarını, geyiklerini, doğalarını nesneleştirdikleri gibi Athshelileri de nesneleştirmekte, köleleştirmekte ve insan olmayan yaratıklar şeklinde adlandırarak öteki ve aşağı cins olarak kategorize etmektedirler. Davidson’ın

hizmetkârı olan Athsheli Ben'in betimlenmesi ile başlayıp Davidson'ın dünya-terbiyecisi sıfatı ile biten aşağıdaki alıntı, Athsheliler'in ötekileştirilmelerinin akabinde, aşağı görülüp köleleştirilmelerini net bir şekilde aktarmaktadır:

Yaşlı yaratıkçık sallanıyor, aşevinden kahvaltıtı getirmesi bir saat alıyordu. "Acele-et-çabuk!" diye bağırdı Davidson, Ben uğraşarak kemiksiz bedenini başıboş hareketlerini bir yürüyüşe çevirdi. Aşağı yukarı bir metre boyundaydı ve sırtındaki tüyle yeşilden çok beyazdı; yaşlıydı ve bir yaratıkçık için bile fazla kafasızdı, ancak Davidson onu nasıl idare edeceğini bilirdi. Adamların birçoğu bu beş para etmez yaratıkları idare edemiyorlardı ama Davidson'un hiç böyle bir problemi olmamıştı; eğer emeğine değecek olsa, hepsini evcilleştirebilirdi. Değmezdi gerçi. Getirin buraya yeteri kadar insan, yapın makinelerle robotları, kurun çiftliklerle şehirleri, bir daha kimsenin de yaratıkçıklara ihtiyacı kalmazdı. Ayrıca iyi de olurdu. Çünkü bu dünya, Yeni Tahiti, gerçek anlamıyla insanoğlu içindi. Temizlenip boşaltıldığı, karanlık ormanın hububat tarlalarına yer açmak üzere kesildiği, ilkel kasvet, yabancılık ve cehalet silinip süpürüldüğü zaman burası cennet, gerçek bir Aden olurdu. Yıpranmış Arzdan daha iyi bir dünya. Ve bu onun dünyası olurdu. Çünkü Davidson'un içinde, çok derinlerde bu vardı: dünya-terbiyecisi. (Le Guin, 2013a, s. 8-9)

Üstünlüklerine inanmış kendilerinden, egolarından değerli başka hiçbir şey yahut kimse bulunmayan Arzlılar için, Athseliler rahatlıkla öldürebilecekleri, zarar verebilecekleri, dişilerine tecavüz edebilecekleri, kaynaklarını sömürebilecekleri yaşayan canlılardır, kendi deyişleriyle "yeşil yaratıkçıklar"dır. Davidson'ın Athshe'deki dünyaya bakışı mekanik doğa tasarımının çarpıcı bir ifadesidir. Carolyn Merchant, "Yitiriğimiz dünya organikti" sözleriyle başladığı *The Death of Nature*'da organik dünya tasarımından mekanik doğa tasarımını geçişi anlatır:

Doğanın, özellikle yeryüzünün besleyici bir anne (düzenli ve planlı bir evrende insanoğlunun ihtiyaçlarını karşılayan kibar, iyilikçi bir dişi) olarak tanımı, organik teorinin merkeziydi. Ancak diğer karşıt dişi doğa imgesi daha yaygındı: şiddete, fırtınalara, kuraklıklara ve genel kaosa neden olan yabani ve kontrol edilemeyen doğa. İkisi de dişi cinsiyet ile tanımlanmıştı ve dış dünya üzerindeki insan algısının tasarımlarıydı. Bilimsel Devrim, dünya görüşünü mekanikleştirmeyi ve rasyonelleştirmeyi sürdürdüğünden besleyici bir anne olarak yeryüzü metaforu yavaş yavaş baskın bir imge olarak kayboldu. Doğanın kargaşa şeklinde görüldüğü ikinci imge ise, önemli modern bir fikir—doğa üzerinde güç—olarak ortaya çıktı. İki yeni düşünce—mekanikleşme ve doğaya hükmedip doğayı tahakküm altına alma—modern dünyanın ana kavramları oldu. Dişi ilkelerin önemli bir rol oynadığı organik yönelimli zihniyetin altı boşaltıldı ve sömürücü bir tutumda dişi ilkeleri kullanan veya yok eden mekanik yönelimli zihniyet tarafından yeri değiştirildi. Batı kültürü 1600lerde giderek mekanikleştiğinden, dişi yeryüzü ve el değmemiş yeryüzü ruhu makineler tarafından kontrol altına alındı. (Merchant, 1980, s. 2)^{xiii}

Doğanın canlı ve organik bir varlık olmaktan çıkarak bir makineye benzetilmesi insan egemenliğinin geldiği son noktaya işaret eder. Aynen bir makine gibi, doğa da bir tasarlayana, işletene ve tamirciye, yani insana ihtiyaç duyar. Doğa insan eli değmemiş haliyle ilkel bir alete benzer, onu mükemmelleştirmek insanın görevidir. Davidson'a göre makineler, robotlar ve şehirler, yani insan aklının tasarıları ve elinin emekleri doğanın el değmemiş halinin ürünleri olan ağaçların, geyiklerin, yaratıkçıkların, ve ormanın tümünden daha faydalıdır. Athshe'nin ormanlarının, hayvanlarının, canlılarının değersizleştirilmesi ve yok edinceye değin sömürülmesinin paralelinde Athshe halkının da aynı eziyet ve yok etme sistematiğine Arzlılar tarafından maruz bırakıldığı görülmektedir. Bahsedilen doğanın bir parçası olarak ikincilleştirdikleri Athsheliler'i ve doğanın birbirine paralel tahakkümünün benzerliğindeki başrol ne şaşırtıcıdır ki (!) yine Yüzbaşı Davidson'a aittir:

Davidson birkaç hafta önce bir yaratık köyü tespit etmiş ve ikramı adamlarına saklamıştı. Tek eliyle bile yapabiliyordu ama böylesi daha iyiydi. Bu yolla yoldaşlık duygusunu hissedebiliyordun, erkekler arasındaki gerçek bağı. Oraya açık açık gün ışığında öylece yürüdüler, yer üstünde yakaladıkları bütün yaratıkçıları ateş jölesiyle kaplayıp yaktılar, sonra ağlarının çatılarına kerosen döküp kalanı da rosto yaptılar. Dışarı çıkmaya çalışanlar jölelendi; bu işin sanatsal bölümüydü, sıçan deliklerinde küçük sıçanların çıkmasını bekle, kurtulduklarını sanmalarına izin ver, sonra da onları yukarıdan kızart ki fener gibi ortada koştursunlar. O yeşil tüyler deli gibi cızırdıyordu. (Le Guin, 2013a, s. 69-70)

Alıntıda, Arzlılar'ın öldürme arzusu ile yanıp tutuştuğu Athsheliler'e bakış açısı, bilgisayarında savaş oyunu oynayan oyuncuların soğukkanlılığında ve umursamazlığında. Arzlıların bu bakış açılarında Bilimsel Devrim'in "baba"larından biri olan Descartes'ın bakış açısını bulmak mümkündür. Hayvanların birer makine, otomat olduğunu ve acı çekmediklerini ilan eden Descartes gibi, Davidson ve emrindeki Arzlılar için de Athshelilerin acıları gerçek değildir. Athsheliler ise, bu çatışmaların zoraki katılımcıları olarak, Arzlılar için reel görülmeyen şiddet ve yıkımın tüm gerçekliğini yaşamaktadırlar.

Athsheliler, Arzlılar'ın kendilerine ayırdıkları yemek yahut sevdikleri birilerine nezaketen sunulacak ikram gibi betimlenmişlerdir ve bu vaziyetin önünü açan karakter

şüphesiz Arzlı Yüzbaşı Davidson'dır. Yüzbaşı Davidson, Athsheliler'e yapılan vahşetin üstünün örtülmesinin, göz yumulmasının ve normalleştirilmesinin başını çekmesiyle roman boyunca, Arz halkının sömürgeci zihniyetini en özümsemiş karakteri olarak göze çarpmaktadır. Karakter, tahakküm kurma, şiddet uygulama, Arz halkı dışındaki tüm canlıları ötekileştirme açısından romanda herkesi ve her şeyi ardında bırakmaktadır. Öyle ki, Le Guin, bir röportajında “[s]amimi bir şekilde hoşlanmadığımız bir kahraman veya karakterle hiç karşılaştınız mı?” sorusuna, Yüzbaşı Davidson'a işaret ederek şöyle cevap verir: “*Dünyaya Orman Denir* kitabımda, Davidson adında bir anlatıcı karakter vardır. Benim için yazması çok zor bir karakterdi, çünkü son derece agresif ve sadist bir adamdı. Ama yine de benim bir parçamdı. Yazdım ve kendime ait bir parça olarak kabul ettim” (Broughton, 1988, s. 74). Davidson, Freud'un kişilik bölümlerinden olan id, ego, süper ego üçlemesinden bariz olarak idi çağrıştırır. Her ne kadar okurken tikslenme hissi uyandırıyor olsa da Davidson, büyük yıkımlara, felaketlere, sonlara neden olan insanlık tarihinde yer alanların kötü özelliklerin toplandığı fakat hiçbirimize yabancı olmayan bir karakterdir. Hatta ve hatta hepimizin zaman zaman dönüşebildiği aramızdan ve içimizden birisidir. Bu sebeple, Le Guin bu karakteri dışlamaz ve bir parçası olarak nitelendirir; ancak kendi fikirlerinin tam zıttına sahip olan Davidson'ı yazmanın zor olduğunu da itiraf eder.

Dünyaya Orman Denir, Davidson aracılığıyla özelden genele yayılan bir sömürge düzenini gözler önüne serer. Davidson'ın dünya terbiyeciliğine soyunuşundan Arzlular'ın küçümseyici, tahakkümcü düşünüş tarzlarına uzanarak çoğaltılabilen tüm etmenler, doğrudan Athshelilere zarar vermekte ve onların dünyalarını içindekilerle birlikte bir yıkıma sürüklemektedir. Canlıların kendileri için bir anlam taşıyabileceği gerçeği söz konusu bile olmayan Arz düşüncesinde Arzlular'ın aksine, Athsheliler için de kendilerinin merkezde oldukları bir dünya hali mümkün değildir. Net olarak görülmektedir ki, iki halkın arasındaki esas farklılık iklim, beslenme biçimleri gibi beşeri ve coğrafi faktörler değil, kültürel değişkenlerdir. Arzlular, Athshe ormanlarını ehliştirdikleri gibi Athshelileri de evcilleştirmeyi sürdürmekte ısrarlıdırlar. Bunu da Arzlular, Athshe halkını “yaratıkçık” olarak adlandırarak yapmaya başlamışlardır. Egemenlik kurmanın birincil ve en derin adımları dilde atılır; eğer bir türü insan değil de “yaratıkçık” ya da ormanları ve ağaçları yaşamın özü ve kaynağı olarak değil de

“kereste kaynağı” olarak adlandırırsak onları insanın iradesine tabi kılmış oluruz. Tarih boyunca insan kategorisi tartışmalı olmuştur; beyaz, erkek ve mal sahibi olmayanlar bu kategoriden dışlanmışlardır. Bu dışlanmanın hem nedeni hem de sonucu onların sömürüye açık halde bırakılmaları olmuştur. Bu dışlanmanın cinsiyetçi boyutu dilde kendini bariz bir biçimde gösterir: İngilizcede insan “man”kind (adam cinsi) olarak ifade edilirken Türkçede, zaman içinde erkekleşen oğul sözcüğünün eklenmesiyle oluşan insan”oğlu” diye ifade bulur. İronik biçimde insan kategorisinde yer almak için mücadele veren kadınlar, beyaz olmayan halklar ve yoksullar ancak “insan” tanımına uygun davrandıkları zaman ve bu koşulla bu alana dâhil edilirler. Benzer biçimde, Arzlılar üzerlerinde tahakküm kurdukları Athshe halkını insan kategorisine dâhil etmemekte, üstelik saldırı özellikleri bulunmayan Athshe halkından en azından birine savaşıma özelliği öldürme ve savaşıma duygusunu geçirebilmişlerdir. Ancak her şeyi araçsallaştıran bakış açısının, öldürme ve savaşa dayalı yaşam biçiminin, Arzlıların benliklerinin derinlerine işlemiş haliyle, Athsheliler’in tümünün benimsediği bir yaşam şekline dönüşme ihtimali oldukça düşüktür.

Dünya’ya Orman Denir’de doğanın araçsallaştırılması ve Athshelilerin köleleştirilip, doğaya yakın ilişkilerinden hareketle değersiz bir cins olarak görülüp ötekileştirilmesine cinsiyet bağlamında bir aşağı görme ve nesneleştirme de eklenir. Romanın başlangıç satırlarında, Davidson’ın Athshe’yi ehlileştirme sürecine dair düşüncelerinin olumsuz etkilerinden arınmasının kadın bedeninin metalaştırılması yolundan geçmesi, karakterin can sıkıntılarından uzaklaşma aracı olarak Koloni’ye yeni gelen gemideki kadınları zihninde canlandırması Arz düşüncesinde kadının cinsellik temeline oturtulan konumuna işaret etmektedir:

Bize boyun eğdiremezsin, biz İnsanoğlu’yuz. Bunun ne demek olduğunu çok yakında öğreneceksin, kahrolası lanet gezegen diye düşündü Davidson ve barakasının karanlığında meydan okurcasına dişlerini gıcırdattı. İnsanoğlunu düşünürken aklına Kadın geldi ve gülümseyen, kırılan küçük vücutlar yine zihninde dolaşmaya başladı. (Le Guin, 2013a, s. 8)

Romanın ilk cümlesinin “yeni kadın yüklü gemi gelmişti” olması gerek kadın gerekse doğa bağlamında romanın geri kalanına yayılan bir sömürge düzeninin sinyali olmuştur: “Bu sömürü sadece doğaya karşı olan bir hareket olmakla kalmamıştır.

Kadının ezilmesi ve doğanın sömürülmesi arasında ya da patriyarkal sistem ve onun uzantısı olan kapitalizm ile kadının ve doğanın sömürülmesi arasında sistematik bir ilişki mevcuttur” (Demir, 2013, s. 11). Bahsi geçen sistematik ilişki, Athshe dünyasının, doğasının tahrip edilip sömürülmesi ile Athshe kadınlarına tecavüz ve Arz’dan gelen kadın yüklü gemideki seks köleleri olarak kullandıkları kadınlar ile yakından bağlantılıdır. Bu da demek oluyor ki, Arz’ın insanı, Arzı temele alan bakış açısı, insanmerkezciliği bariz eril bir boyuta sahiptir ve erkek olan Arzlılardan geriye kalan her şeyi ve herkesi kölesi yapıp sömürecek kadar tehlikeli bir boyuttadır. Athshe’deki Arzlıların hepsinin erkek oluşundan hareketle, Arzlıların sömürü sistemlerinin ve yayılmacı politikalarının bile cinsiyetçi bir yapılanmaya sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Arz’ın bu denli gelişme meraklısı ve teknolojik açıdan ileride oluşlarının bir etkisi olarak kendilerini medeni göstermeye çalıştıkları portrelerinin altında kadın, ikincil konuma atılmıştır.

Okuyucu roman boyunca, Athshe’yi kolonileştirmeye gelen Arzlıların hepsinin erkek oluşu sebebiyle Arzlı herhangi bir kadınla karşılaşmamaktadır. Arzlıların Arzlı kadınları Athshe’ye getirmemelerinin sebebi, ironik bir şekilde Athshe’nin Arzlılar tarafından kadınlara uygun bir yere çevrilmesine bağlıdır. Ursula Le Guin’in bu konudaki tarihsel örneklerinden en önemlilerinin Avrupa sömürgeciliğinin yanı sıra ABD’nin batısının yerleşime açılması sırasındaki deneyimler de olmuş olabilir. Vahşi Batı’nın ehlileştirilmesi maço kovboylar tarafından gerçekleştirilirken oraya gelebilen tek kadın örneği fahişelerdir. Kovboyların yaptıkları ise bölgeyi “hanımefendi”lere uygun hale getirmektir.

Arzlı kadınlara dair bir bilgi bulunmamakla birlikte, bir yere gitme kararının erkeklerce verilmesinden hareketle Arzlı kadınların gezegenleri hakkında söz haklarının olmadığı çıkarımına varılabilir. Bir başka bilinmeyen ise, gemiyle Athshe’ye getirilen kadınların Arzlı mı yoksa başka gezegenden olup olmadıklarıdır. Ancak nereden gelirse gelsin Athshe’ye getirilen kadın yüklü gemi, Arzlıların seks takıntılarının bir ürünüdür. Maria Mies, *Ekofeminizm*’de endüstriyel toplumların seks takıntılarına değinerek bu durumu doğadan yabancılaşma ile ilintilendirmektedir: “Tüm endüstriyel toplumlarda arttığı açıkça görülen seks takıntısı, bence, doğaya yabancılaşmanın, insanların iş yaşamlarında doğa ile duysal bir etkileşim bulunmamasının doğrudan sonucudur.

Cinsellik işin yanında tam anlamıyla ‘öteki’ olmalı, işe engel olmamalı, iş yaşamından kesinlikle ayrılmalıdır” (Mies, 2018, s. 23). Mies’in belirttiği seks takıntısının doğaya yabancılaşmanın doğrudan sonucu olması ve cinselliğin iş hayatına engel olmaması bakımından “öteki” kabul edilmesi Arzlılar özelinde de yinelenen bir saptamadır.

Arz’daki dışarıdan getirilen, cinselliklerinden faydalanılan ve şehvetle bakılan objeler olarak betimlenen kadınlar, Arz düşüncesinde kadının bir boyutunu oluşturmaktadır. Diğer boyutta ise, Arzlıların Athsheli kadınlara muamelelerinin bayağılığı ve şiddet doluluğu yer almaktadır. Athsheli kadınlara edilen tecavüzler, kendini her şeyin ve herkesin üstünde gören Arz zihniyetinin kadın düşmanlığının bir göstergesidir. Bahsi geçen gösterge, sadece bir nefret söylemi olmamakla beraber kadınları da tıpkı doğaya karşı bakış açılarında olduğu gibi nesneleştirmekte ve baskılamaktadır. Arzlılar’daki nefretin cinsiyetçiliği konuştukları dile belirgin bir şekilde yansımaktadır. Öyle ki, Arzlılar, Athshe halkına düzenledikleri gizli baskından söz ederken dillerine pelesenk olmuş şiddet ve tecavüz söylemleri üzerinden yücelttikleri erkeklik kavramından uzaklaşamazlar: “Hepsi erkeklerin olması gerektiği gibi sertti, tecavüz edecek bir dişiyi bile sağ bırakmadılar” (Le Guin, 2013, s. 70). Görünen o ki, büyük oranda zarar verdikleri Athshe ormanlarının yanı sıra, Athshe halkını köleleri yapmaktan çekinmeyen Arzlılar, buradaki kadınlara tecavüzü bir hak, aynı zamanda “erkeklik” göstergesi olarak görmektedirler. Athshe’li Selver’in eşini tecavüz ederek öldüren Arzlı Yüzbaşı Davidson bu fikrin en göze çarpan temsilcisidir. Arz düşüncesinde, Athshellili kadınlara tecavüz meşrulaştırılmakta ve tecavüz sonucu gerçekleşen ölümlerden zerre üzüntü ve pişmanlık duyulmamaktadır. Geyikleri avlarken, ağaçları keserek ormanı yok ederken olduğu gibi, kadınların ırzlarına geçerken de duygudan yoksundur Arzlı erkekler. “Yeryüzü’ne tecavüz ile kadınlara yapılan tecavüz arasında hem mecazi olarak dünya görüşlerini şekillendirme anlamında hem de maddi olarak kadınların gündelik yaşamlarını şekillendirme anlamında, sıkı bir bağ olduğunu defalarca vurgulamışım” diyen Vandana Shiva’nın haklılığı bu noktada bir kez daha ortaya konmaktadır (2018, s. 19). Güçlü olmak ile erkekliği aynı kefeye koyan, savaşıma arzusu ile gözü dönmüş Arzlılar, Athshellilere vahşice saldırdıkları baskında, Athsheli kadınlara tecavüzlerinden inanılmaz bir keyif duymaktan da kendilerini alamamışlardır.

Geleceğe uyarı niteliği taşıyan sözleri ve eylemleri ile romanda Arzlı olup Athsheliler'e yakın düşünme şekline sahip tek karaktere değinmek gerekmektedir. Arzlular'dan Raj Lyubov haricinde kimse, Athshe'yi anlama ve yıkımdan kurtarma çabası içinde olmamıştır. Öldürmenin basite alınıp keyif verici bir hale büründüğü Arz halkında tüm tekdüzeliğin arasında aykırı bir ses vardır: Raj Lyubov. “Raj Lyubov, Ursula Le Guin'in kitaplarında sıkça rastlanan bir tiplemedir; başka bir gezegende bulunan ve daha üst düzeyde zekâya sahip hayat formları (hilt'ler) üzerine araştırma yapmakla görevli bir antropologdur” ((Wickes & Westling, 1982, s. 13). Bir Arzlı olmasına rağmen Arz ve Athshe halkı arasında kalmış bir karakter olan Lyubov, Athsheli Selver ile ilişkisi açısından romanda kilit noktaya sahiptir.

Carol P. Hovanec'e göre, Le Guin'in romanı yazmaktaki amaçlarından birinin doğanın sömürüsüne devam edildiği sürece dünyanın nasıl bir hal alabileceğini göstermektir (Hovanec, 1989, s. 84). Roman boyunca bu düşüncüyü yineleyen karakter Lyubov olmuştur. Arzluların, Athshe halkının dünyasına, ormanına verecekleri zararları ortaya koyan ve davranışlarının yanlış olduğunu her fırsatta dile getiren Lyubov romanın ekoeleştirel sesi olmuştur. Bu ses Hovanec'in Le Guin ile ilgili tezini doğrular niteliktedir. Lyubov, Arz halkının Athshe üzerinde yaptıklarının ekolojiye ciddi zararlar verdiğini ve bu durumun bir hayli tehlikeli olduğunu bir Arzlı olarak ileri sürmektedir:

Dört yıldır buradayız. Yerli insan kültürünün dört yıl daha yaşayıp yaşamayacağını bilemiyorum. Bütünsel ülke ekolojisine gelince; sanırım bir büyük adada yerli yaşam sistemini geriye dönüşü olmayan biçimde bozduğumuzu, bu altkita Sornol'da büyük zarara yol açtığımızı ve şu anki hızla devam edersek temel yaşanabilir toprakları on yıl içinde çöl haline getireceğini söylersem Gosse beni doğrulayacaktır. (Le Guin, 2013a, s. 59)

Ne var ki, Lyubov'un sözleri Arzlularca abartı olduğu gerekçesi ile önemsizmemekte ve izlenen politikaların ekolojik sisteme zarar vermediği ileri sürülmektedir. Burada Le Guin ekolojik konuların geçici ve önemsiz olarak algılandığı gerçeğinin altını çizmektedir ve Lyubov aracılığı ile kurgusunda bu tür durumların geçici olmadığı, aynı durumun Alaska'da da yaşandığı örneğini vererek izlenen politikaların yanlış olduğu konusunda ısrarcı davranarak orman ekolojisinin hassaslığına değinmektedir: “Orman ekolojisi hassastır. Orman yok olursa faunası da

onunla birlikte gidebilir. Athshe dilinde dünya kelimesi aynı zamanda orman demektir. Komutan Yung, iddia ediyorum, koloni değilse de gezegen büyük bir tehlike altındadır” (Le Guin, 2013, s. 60). Lyubov, romanda Arzlılardan farklı olarak tasvir edilmiştir ve Athshelileri anlamaya çalışması ve sömürgeci olmayan bir tavırda oluşu ile romanda dikkat çekmektedir. Romanın sonlarına doğru bu farklılık Selver tarafından kelimelere şöyle dökülmektedir: “Bizler hakkında diğerlerinden çok daha fazla şey biliyordu. Dilimizi ve Erkek Dili’ni öğrendi. ... Nasıl yaşadığımızı ve düşgördüğümüzü biraz anladı. Diğerleri anlamadı.” (Le Guin, 2013a, s. 126).

Arz ve Athshe halkı arasındaki bariz farkı aktarabilecek en vurucu nokta yine topraktan geçmektedir. “Arz, terra, tellus aynı anda hem toprak hem de gezegen anlamına gel[mektedir]. Ancak, Athsheliler için toprak, yer ve arz ölülerinin geri döndükleri ve canlıların onun sayesinde yaşadığı bir şey değildi[r]: onların dünyasının maddi özü toprak değil ormandı[r]. Arzlı insan çamur, kırmızı tozdu[r]. Athsheli insan dal ve köktü[r]” (Le Guin, 2013a, s. 72). Romana yön veren her şeyin altında yatan ana etken yaşam biçimlerini oluşturan “orman”dır. Athshelilerin kurtuluş uğruna savaşı da buradan patlak vermiştir ve romanda Arzlıların daha da öfkelenmesine yol açıp onların tabiatının değişmesine maruz bırakan kritik bir dönemece itmiştir. Sonunda Athsheliler özgürleşmesine özgürleşecektir ancak yaşantıları, savaş deneyimleri, korkuları, yitirdikleri onları olduklarından bambaşka bir hale dönüştürmeye başlayacaktır. *Dünyaya Orman Denir*, Athsheli Selver’in şu sözleri ile noktalanır: “Belki ben öldükten sonra, insanlar ben doğmadan ve sizler gelmeden önceki gibi olurlar. Yine de böyle olacağını pek sanmıyorum.” (Le Guin, 2013a, s. 130) Ne umutsuz ne de umut yüklü bir son ve belirsizlikle biten roman Le Guin’in geleceğe bir uyarısı niteliğindedir.

Amerikalı antropolog Sherry Ortner’a göre, “her kültür, kadınları onların değerini alçaltan veya değerini olduğundan daha düşük gösteren bir sembolle özdeşleştirmiştir. Bu tasvire uyan bir tek sembol vardır, o da genel anlamıyla ‘doğa’dır” (akt. Kümbet, 2012, s. 177). Ortner’ın bu saptaması *Dünyaya Orman Denir*’deki Arz dünyası için yapılmış gibidir ve buradan hareketle şu sonuca varılabilir: Arzlılar tarafından yapılan sömürüler, kadın, Athshe ve doğa üzerinde kurulan tahakküm biçimleri sadece Arz’a özgü bir durum değildir ve pek çok kültürde farklı boyutlarda ancak özünde aynı şekilde ilerlemektedir:

Kadınlar ve boyunduruk altına alınan halklar, (erkek) ücretli işçilerden ve kapitalistlerden müteşekkil düzgün topluma ait değilmiş gibi tahayyül edilirler. Daha çok, üretim araçları veya su, hava ve toprak gibi “doğal kaynak” muamelesi görürler. Bu sömürgeleştirmenin gerisinde yatan ekonomik mantığa göre, kadınlar (insan üreten bir “üretim aracı” olarak) ve toprak, sermayenin hiçbir şekilde üretemeyeceği metaldir. Bu yüzden kadınlar ve toprak üzerindeki kontrol, sömürüye dayalı her sistemin temelini oluşturur. En önemli şey, bu “üretim araçlarına” sahip olmaktır; onlarla kurulan bir ele geçirme ilişkisidir. Bu, ücretli emekle sermaye arasındaki temel üretim ilişkisinin ortaya çıkışının ön koşuludur ve sırasıyla kadınların ve sömürgelerin “doğal kaynaklar” gibi ele geçirilmesine izin verir.

Bu sömürgeleştirme sürecine maruz kalanlar açısından bu ele geçirme ilişkisi; soygun, gasp etme ve hayatlarının temelden yıkımı demektir. Bu ilişkiyi dayatma ve sürdürme aracı her yerde şiddettir. (Mies, 2008, s. 15-16)

Arzlıların şiddet temelinden yayılan ele geçirme ve ehlileştirme sistemleri Kartezyen düşünce ekseninde şekillenmektedir. “Kartezyen görüşe göre, doğa bir makinedir ve hayvanlarda ‘bilinç’ ya da ‘mantık’ yoktur”, “[h]atta yine Kartezyen görüşte, ‘bir maymunun bacaklarını ezmenin bir saatin akrebini ve yelkovanını sökmekten farksız’ olduğu söylenmektedir; çünkü ‘makinelere acı hissetmezler’” (Kheel, s. 244’ten akt. Ağın Dönmez, 2012, s. 277). Bu sebeptendir ki Arzlılar, yeşil yaratıkçılar olarak nitelendirdikleri Athshelilere muamelelerinden hiç şüphe duymazlar ve yaptıklarının sonuçlarının canlı yaşamlarını etkilediklerini bildikleri halde aldırış etmezler. “Doğaya atfedilen söz konusu pasif ya da canavarımsı vasıflarda, elbette doğanın tüketilecek ürünlerin ortaya çıkarılmasında kaynak sağlayan bir meta olarak görülmesinin büyük payı vardır. Bir başka deyişle, insanın doğayla bir bütün olarak değil de doğaya karşı olarak konumlandırılmasının altında yatan en temel neden, doğanın cansız ve eylemsiz olarak görülmesidir” (Ağın Dönmez, 2012, s. 277). Arzlıların umursamazlık hallerinin altında yatan neden de doğanın cansız ve eylemsiz olarak görülmesi, doğayı, hayvanları, Athshelileri ve kadınları birer doğal kaynak statüsüne yerleştirmeleridir. Arzlıların tutumunda, doğanın insanın sömürsü ve çıkarı için sunulmuş bir kaynak olarak anlamlandırılmasının, insan tanımı dışında bırakılan tüm öteki’lere uzanmış hali sergilenir. Görülmektedir ki, Arz halkının savaşa açlıkları, bitmek bilmeyen açgözlülükleri, çeşitliliğin yok edilmesinde başı çekmeleri, tüketimde sınır tanımayışları, doğaya karşı ısrarcı körlükleri, kadın bedenini nesneleştiren çıkarıcılıkları ile harmanlanmıştır. Ekofeminist hareketin savunduğu kadın ve doğa

sömürsünün el ele ilerleyişi ve birbirinden bağımsız bir tahakküm türü olmadığı Arzlılar örneğinde yeniden belirmektedir.

Özetle, Le Guin, Athshe halkı ile kalıplaşmış cinsiyet rollerini, sömürme ve çıkar sağlama odaklı bencil bakışı yazınında alaşağı ederek, ekofeminist perspektife sahip ideal bir toplumu yansıtmıştır. Böylelikle, alışlagelmiş olan dünyalara kendi yaratısında başkaldırmıştır. Athshe örneğindeki ekofeminist perspektifin, Vandana Shiva'nın ve Maria Mies'in ekofeminist perspektifi ile aynı noktalarda ve düzlemlerde kesişmekte olduğu aşikârdır.

Ekofeminist bir perspektif, doğada yaşamın (insanlar da buna dâhil) işbirliği, karşılıklı özen ve sevgi aracılığıyla korunduğunu görebilen yeni bir kozmoloji ve yeni bir antropoloji önermektedir. Yaşam biçimlerinin çeşitliliği, bunların kültürel ifadelerini içerecek şekilde, esenlik ve mutluluğumuzun gerçek kaynakları olarak koruyabilmemiz ve bunlara hürmet duyabilmemiz ancak bu şekilde olabilir. Ekofeministler bu amaçla “dünyayı yeniden dokumak”, “yaraları sarmak”, “ağı yeniden bağlantılandırmak” gibi benzetmeler kullanırlar (Shiva ve Mies, 2018, s. 48)

Athshe ile başka bir dünyanın mümkün olabileceğini müjdeleyen Le Guin, Shiva ve Mies tarafından sunulan yeni bir kozmoloji ve antropoloji önerisinin gerçekliğe bürünmüş hali gibidir. Öte yandan, Le Guin, Arz halkı ile yaşadığı 1970'lerin acıtan ve yok edici dünyasına ayna tutmuş ve romanında, yaşadığı dünyadaki ve Arz dünyasındaki problem yaratıcı zihniyetlerin kaynağını, tahakkümcü ve sömürgeci zihniyet olarak göstermiş ve romanı yazdığı döneme damgasını vuran Vietnam Savaşı'na açıkça ve özellikle gönderme yapmaktadır. Bu gönderme içerisinde savaşların ciddi doğa tahribatlarına yol açmasını, sayısız ölümlere sebebiyet vermesini, tecavüzlerle ve tacizlerle de kadın ve çocukları etki altında bırakmasını barındırır. Vietnam Savaşı ve Arz sömürgeciliği farklı görünebilen ama özünde aynı tahakküm ve şiddet şeklini bulduran yapılarıyla Le Guin'in savaş ve şiddet yanlısı toplumları eleştirdiği bir platformda bütünleşir. *Dünyaya Orman Denir*'de, Arz halkının insan merkezli düşüncesinin ilerletilmesinin ve kendileri dışında kalanların önemsenmemesinin sonuçları Vietnam Savaşı paralelinde gözler önüne serilir, bu haliyle de Arzlıların Atsheliler üzerindeki hegemonyası esasında bir öykü anlatımının çok ilerisine geçerek yaşadığımız dünyaya atıfta bulunur.

Doğanın tahakküm altına alınmasının kadınların sömürgeleştirilmesi ile paralellğine “[t]oplumsal cinsiyet ve çeşitlilik pek çok yönden birbiriyle ilişkilidir” diyerek farklı bir boyut kazandıran Vandana Shiva’ya, tam da bu noktada, kulak vermek oldukça yol gösterici olacaktır (2018, s. 271). Vandana Shiva, Maria Mies ile kaleme aldıkları *Ekofeminizm*’de “Kadınların Yerli Bilgeliği ve Biyoçeşitliliğin Korunması” isimli makalesinde doğanın ve kadınların birlikte doğal kaynak statüsüne yerleştirilmelerine ve doğanın tahakküm altına alınmasının kadınların sömürgeleştirilmesi ve aşağı görülmelerine paralel gitmesine bir başka boyutu da dâhil eder. Shiva’ya göre, çeşitliliğin yok edilmesi ve kadınların marjinalleştirilmesi de el ele gitmektedir:

Ataerki dünya görüşü erkeği tüm değerlerin ölçütü olarak görür, çeşitliliğe hiç yer bırakmaz ve sadece hiyerarşiye izin verir. Kadınlar farklı oldukları için eşitsizliğe maruz kalırlar ve alt sınıf muamelesi görürler. Doğanın çeşitliliği kendi içinde değerli görülmez ve değeri sadece ticari kazanç için ekonomik sömürü aracılığıyla belirlenir. Bu ticari değer ölçütü ise çeşitliliği bir soruna, bir eksikliğe indirger. Çeşitliliğin yok edilmesi ve monokültürlerin yaratılması kapitalist ataerki için şart haline gelir.

Kadınların marjinalleştirilmesi ve çeşitliliğin yok edilmesi el ele ilerler. Çeşitlilik kaybı dünyayı merhametsizce monokültürlere, teküzeliğe ve homojenliğe doğru iten ataerki ilerleme modelinin bedelidir. (Shiva, 2018, s. 271)

Vandana Shiva elbette ki bu cümleleri Le Guin’in kurgu halkı Arzlılar için yazmamıştır, ancak Le Guin’in yarattığı bu kurgu dünya ile Shiva’nın yazdıkları önemli ölçüde örtüşmektedir ve Le Guin ile Shiva ayrı ayrı ama ekofeminizm temelinde ortak bir soruna parmak basmaktadırlar: gezegenin geleceği. Görünen o ki, Le Guin, kurgusundaki Arz halkı aracılığıyla dünyamıza bir ayna tutmaktadır ve bu ayna yardımıyla Athshe halkı gibi mi, yoksa Arz halkı gibi mi bir yaşantı sürmek istediğimizi sorgulamaktadır.

4. "Ütopya İmkânsızdır, Ama Yazabiliriz": *Hep Yuvaya Dönmek*

Hep Yuvaya Dönmek, Ursula K. Le Guin’in, Vadi’de yaşayan Keş adlı halkın şiirlerini, şarkılarını, doğumunu, ölümünü kısacası bu halkın A’dan Z’ye yaşantısını gelenek ve görenekleriyle farklı anlatıcılar aracılığıyla okuyucuya sunduğu kitabıdır. Ursula Le Guin’in *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar* adlı derleme kitabının önsözünde

Bülent Somay'ın belirttiği üzere, “Le Guin için fantezi edebiyatı, asla bütünüyle paylaşılacak rüyaları kısmen de olsa hepimizle paylaşmak için bir çabadır” (Le Guin, 2013, 8). Bahsi geçen çaba, *Hep Yuvaya Dönmek*'te Vadi halkı aracılığıyla Le Guin'in rüyaları için bir dil arayışı olarak okuyucu karşısına çıkar. Bu dil cinsiyetçi öğeler içermeyen bir dil olmalıdır. Aynı zamanda türsel olarak da sınırları aşmalı, içerisinde şiir, öykü, roman gibi farklı edebi türleri barındırmalıdır. *Dünyaya Orman Denir* romanındaki Arz ve Athshe halklarının paraleli, *Hep Yuvaya Dönmek*'te Dayaolar ya da Akbabalar ve Keşler olarak görülmektedir. Sömürgeci, baskıcı ve savaş yanlısı bir halk ile kendi hallerinde, egolarından sıyrılmış, savaş karşıtı bir başka halkın mecazi anlamda çarpışması Le Guin'in romanlarında bir hayli yaygındır. Le Guin, *Mülksüzler*, *Rocannon'un Dünyası*, *Dünyaya Orman Denir* romanlarında ele aldığı, birbirinin zıttı dünyaları bir araya getirme temasını *Hep Yuvaya Dönmek*'te devam ettirmektedir. Le Guin'in fantezi dünyalarında doğa ve cinsler arası eşitlikçi bir anlayış bulunmaktadır. *Hep Yuvaya Dönmek*, bu anlayışı Keş toplumu ile yansıtmaktadır. Romandaki diğer halk olan Dayaolarda ise, cinsiyetlerarası eşitsizlikler ve doğanın değersizleştirilip metalaştırılması toplumsal örgütlenmenin temel ilkeleridir. Keşler ve Dayaolar arasındaki zıtlıklara temel oluşturan bahsi geçen eşitsizlikler, romanı ekoeleştirel ve feminist bir düzleme taşımaktadır. Çalışmanın bu bölümünde, gerek cinsiyet gerekse sınıfsal eşitsizliklerin bertaraf edildiği Keş halkının yaşantısı ele alınacaktır. İlaveten, Keşlerin tam zıttı özelliklere sahip Akbaba halkında doğanın ve dişi özellikler attedikleri varlıkların bir potada eritilip benzer şekilde aşağı görüşlerinin altı örneklerle çizilecektir.

Hep Yuvaya Dönmek, Keşler ile eşitsizliklerin ve hiyerarşinin olmadığı bir düşü yansıtmaktadır, Dayaolar ile yaşadığımız sömürgeci ve cinsiyetçi dünyanın başka ve daha keskin bir versiyonu romanın baş anlatıcısı olan Anlatan Taş aracılığıyla sunulmaktadır. Deneyimlerini aktaran Anlatan Taş'ın birden fazla ismi bulunmaktadır. Bu isimler karakterin deneyimleri çerçevesinde şekillenmiştir. İsimler ise sırasıyla şöyledir: Kuzey Baykuşu, Ayatyu (Akbaba babasının verdiği isim), Yurduna Dönen Kadın (Vadi'ye döndüğündeki ismi), son olarak ise Anlatan Taş. Anlatan Taş, Keş bir annenin ve Dayao bir babanın kızıdır. Bu karakter çocukluğu boyunca babasından ayrı, annesi ve anneannesi ile Vadi'de yaşamıştır. Anlatan Taş, yıllar sonra karşılaştığı ve

akabinde yolculuğa çıktığı babası ile Vadi'nin dışına ilk kez çıkmış ve Dayao halkı ile tanışmıştır. Keşlerdeki eşitlikçi ve barışçıl özellikleri özümsemiş bakış açısı ile Anlatan Taş, Dayaoların gelenek-göreneklerini algılayamamaktadır ve Dayaoları anlatmanın zorluğunu şöyle dile getirmektedir: “Bizim için yıkım olan şey onların sevinci. Tersine dönmüş sözcüklerle dolu bu öyküyü bilmem ki nasıl anlatsam...” (Le Guin, 2013b, s. 202). Anlatan Taş'ı Dayaoların dünyasında zora sokan durumun temeli, ataerkilliğin düzenin bir sonucudur. “Ataerkillik, benzeri olmayan bir egemen ideolojidir. Sanırsanız ki, başka hiçbir sistemde, yönetilenler üzerinde böylesine mutlak bir baskı ve denetim uygulanmamıştır” (Millett, 2011, s. 59-60). Dayaolar bu egemen ideolojinin adeta vücut bulmuş şeklidir ve Millett'in bahsettiği yönetilenler grubunda yer alanlar elbette ki kadınlar ve göz ardı edilip tıpkı kadınlar gibi metalaştırılan doğadır.

Dayaolarda her şeyin Keşlerin anlayışına göre tersine dönmüş olduğunun en belirgin göstergesi savaşa olan bakışın farklılığıdır. Keşler için yıkım anlamına gelen herkesi ve her şeyi kısıtlayıp tahrip eden savaşlar, Dayaolar için varoluşun temeli, hiyerarşik düzenin ise sürdürücüsüdür. Akbaba halkı olarak da bilinen Dayaoların savaşçı özellikleri Anlatan Taş'ın gözünden şöyle anlatılmaktadır:

Kentten gelmişler ve Karanlık Irmak'ın güneyinde bulunan bu yamaçlardaki küçük kasaba ve çiftliklerde yaşayan insanlarla savaşmış ve yaşadıkları yeri onlardan almışlar. Savaşta öldürdükleri insanların etini yedikleri doğru değil, bu bir simgeden hareketle oluşmuş bir boş inanç. Erkekleri ve çocukları öldürüp yakmışlar, kadınları düzmüşler. Kadınları sığırlarla birlikte ağıla kapatmışlar. Kadınların bir bölümü, hayatları alt üst olduğu ve gidecekleri bir yer olmadığı için bir süre sonra kendi istekleriyle kalıp Dayao kadını olmuş. Bana Dayao olmadan önce kim olduklarını anlatan birkaçıyla konuştum; ama çoğu bu konuda hiç konuşmak istemiyordu. (Le Guin, 2013b, s. 204)

Lavinia'da altı çizilen savaş karşıtı duruş ve savaşların öncelikli olarak kadın ve doğa katliamlarına neden oluşu, *Dünyaya Orman Denir*'de ise sömürgeci bir düzeni temsil eden Arzlılar'ın Athshe halkını ve ormanlarını günbegün yok eden şiddet yanlısı tutumları *Hep Yuvaya Dönmek*'te Dayaolar ile yinelenmektedir. Dayaoların savaş sırasında kadınları sığırlarla birlikte ağıla hapsedtiğini ve onlara tecavüz ettiğini söyler Anlatan Taş. Bu durum savaşçı yaşam biçimini benimsemiş toplumlardaki kadının

değersiz ve ikincil görülüşünün ve savaş esnasında kadınların ilk hedef oluşlarının birer örneğidir.

Savaşçı bir toplum olmalarının paralelinde, Dayaolarda hiyerarşik bir düzen bulunmaktadır. Savaşçı toplumların doğaları gereği hiyerarşik bir örgütlenmeye gereksinimleri olduğundan Dayaolarda en üstteki azınlığın en alttaki çoğunluğa hükmettiği hiyerarşik ve katı bir yönetim modeli egemendir. Bu model, yükseldikçe tek bir kişiye doğru daralan en üstteki iktidar sahibine koşulsuz itaate dayalıdır. “Tekliğin” önemli olduğu Dayaolarda “Bir’in sözcüsü olduğuna inandıkları ve hizmet ettikleri tek bir adama Akbaba” adı verilmektedir (Le Guin, 2013b, s. 203). Dayaolardaki tabakalaşma ve hiyerarşi erkek egemen normlara dayanmaktadır ve bahsi geçen hiyerarşik yapılanma, sadece cinsiyetlerarası değil; aynı zamanda cinsler arasındadır; bir başka deyişle, egemen cins olan erkekler arasında da iktidar eşit olarak paylaşılmaz çünkü bu egemenlikte erkek olmanın da Akbaba olmak gibi belli bir standardı bulunmaktadır. Bu standartların başı, güçlü ve soylu sıfatları ile Dayaolarca kabul görmüş ailelerin bir üyesi olmaktan geçmektedir. Bir başka deyişle, babasoylu kan bağı ve akrabalık ataerkinin devamlılığı için şart kabul edilir. “Ataerkil düzenin çok kesin çizgilerle uygulandığı toplumlarda, akrabalık sadece baba soyundan gelenler için kabul edilir. Kadın soyundan gelen akrabalara mülkiyet hakkı tanınmadığı gibi, çoğunlukla bunlar akrabadan da sayılmazlar” (Millett, 2011, s. 61). Millett’in ataerkil düzende baba soyunun önemini, kadın soyunun ise yok sayıldığını vurguladığı alıntısı birebir Dayaolardaki ataerkil düzenle örtüşmektedir. Bu görüşün temelinde, kadının erkeğin dölünü taşıyan bir hazne, erkekten gelen soyun aktarıcısı bir araç olduğu inancı vardır. Kadının doğurduğu çocuk ve hatta bedeni kendisine ait değil, onun sahibi ve efendisi olan erkeğe aittir.

Ataerkil düzenin hâkim olduğu bu toplulukta hiyerarşik yapı kadın-erkek tüm toplum bireylerinin yerini tanımlar; erkeklerle kadınlar, Akbaba erkekleriyle diğer erkekler ve Akbaba kadınlarıyla diğer kadınlar arasında hiyerarşiler ve bir çeşit askeri düzendeğine benzer emir-komuta zinciri bulunmaktadır. İktidarı oluşturan grup kendi içinde en ince ayrımlarla birbirinden ayrılan gruplardan oluştuğu gibi, dışarıda bırakılan kesimlerle ortaklıkları inkâr eder. Örneğin, Akbabalara ait olan kadınlarla diğer kadınlar arasındaki farkları korumaya özen gösterilir. *Kadınların Sınıfı Ücretli Ev Emegi ve*

Kadın Öznelliğinin İnşası kitabında Aksu Bora, kadınların aşağı görülmesinin bir de kadınlar arası aşağı görülme versiyonunun bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bora, “[a]lt sınıftan (ya da siyah, ya da göçmen) kadınların ‘doğaya yakın’, ‘hayvani’ ya da ‘içgüdülerine göre davranan’ olarak tanımlanması, çeşitli anlatılar içinde tekrar tekrar gördüğümüz bir izlettir” değerlendirmesinde bulunur (2010, s. 96). Hiyerarşik toplumları belirleyen tabakalaşma ilkeleri salt cinsiyet değildir; cinsiyetin yanı sıra ırk, sınıf gibi kategoriler de bu yapıyı karmaşıklaştırır. Örneğin, Akbaba kadınları, Akbaba erkeklerinden aşağıda konumlanmalarına karşılık, diğer kadınlardan üstün bir sınıfsal gruba aittirler. Aynı biçimde her erkek Akbabalar’ın ayrıcalıklarına sahip değildir. Ancak ister sınıfa ister cinsiyete dayalı olarak belirlensin, Dayaoların hayatına egemen olan hiyerarşi, aynen Batı normlarındaki gibi, doğaya yakın olanın aşağı konuma itilmesi ilkesine paralel yürür. Anlatan Taş, Dayaolardaki cinsler ve cinsiyetlerarası hiyerarşiyi ve sınıflararası eşitsizliği şöyle aktarır:

[Akbaba] olmayan erkeklere tyon, çiftçi deniyor. Tyonlar Gerçek Akbabalara hizmet etmek zorunda. Gerçek Akbaba ailelerinin kadınları Akbaba kadını adını taşıyor. Onlar da Akbaba adamlara hizmet etmek zorunda ama tyon ve hontiklere emir verebiliyorlar. Hontik, bütün diğer kadınların, yabancıların ve hayvanların adı. (Le Guin, 2013b, s. 203)

Dayaolarda hiyerarşik düzenin altında kaldığı varsayılabilecek şekilde aşağı görülen kadınlar, yabancılar ve hayvanlar hontik kavramı ile farklılıkları görmezden gelinerek hiyerarşik yapılanmada önemsizleştirilmişlerdir. Val Plumwood’un *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*’teki homojenleştirme kavramı ile Dayaolardaki hiyerarşinin güçlü Akbaba erkeğinin dışında kalanları aynı ve aşağı görmesi benzerlik taşır. Hontik adıyla anılan dışlanan kitle, Akbaba olmayan kadınları, tüm yabancıları ve hayvanları birbirinden hiç ayırmadan içine alması, Plumwood’un da belirttiği üzere, bu gruplamada farklılıkların ortak bir potada eritilerek, yani homojenleştirilerek aşağı ve yabancı ilan edilmesine işaret eder. Plumwood, dışlanan ve “aşağı ve yabancı bir alan olarak inşa edilen” kesimlerin rastgele ya da sistematik bir biçimde seçilmesinin söz konusu olabileceğini adı geçen kitabında belirtir. “Batı kültüründeki egemen akıl kavramının temel dışlamaları ve inkâr edilen bağımlılıkları arasında dişil olanın ve doğanın yanı sıra doğal olarak görülen tüm insan kesimleri[nin]” yer aldığını belirtir (Plumwood, 2004, s.

64). Batı kültüründeki egemen akıl kavramı, Dayaolarda işlevini benzer şekilde sürdürerek doğal olarak görülen tüm kesimleri dışlayarak değersizleştirmektedir. Bu dışlama ve değersizleştirme, Akbaba kadını olmayanları, yabancıları ve hayvanları içine alan hontik kavramı altında bir potada eritilmesiyle tamamlanır. Akbabaların gözünden bakıldığında, kendilerinin dışında kalanların aralarındaki farkların önemi yoktur; bu bakışa göre onları ötekilerden ayıran en küçük farklılıklar önem taşırken, ötekiler tüm farklılıklarına karşın bir arada yığılabirler. İnsanın kendisini, genetik açıdan çok küçük farklarla ayırdığı hayvanlardan, erkeğin, üreme sistemi dışındaki ortaklıklarını göz ardı ederek kadından ayırması bunun çok bariz örnekleridir. Özünde hontikler, aşağı ve doğaya yakın görülenlerin farklılıkları gözardı edilerek keyfiyeten ötekileştirilmesidir. Buradaki yabancılaştırarak ötekileştirme durumu elbette ki iktidarın, ataerkinin ve hiyerarşik düzenin menfaatinedir.

Vadi insanları ya da Keşler de, hontikler gibi, Dayao halkınca aşağı görülüp öteki ilan edilmektedir. Dayaolar, Vadi halkını hiyerarşinin altında konumlandırırken, onların doğaya yakın olmalarını temel alır. Vadi halkının, Dayao dilinde aşağılayıcı bir terim olarak kabul gören “toprak insanları” ifadesi ile nitelendirilmesi de bu düşünceyi destekler. Keşlerin Akbaba insanlarıncasla onaylanmıyor oluşunun kökeni, Akbaba halkına göre Keşlerin topraktan gelmesine dayandırılmaktadır. Dayaolarda ve onlar gibi sınıflı toplumlarda toprağın aşağı ve değersiz kabulü, “[y]eryüzünün her zaman kadınla özdeşleştirilip, edilgen bir biçimde tohumu içine alan Toprak Ana olarak tanımlandığı” düşüncesinin bir ürünüdür. Bu düşünceye karşılık, aynı düşünce şeklinin bir ürünü olarak yeryüzünün zıttı gökyüzü kabul edilegelmiştir ve aşağı ve öteki kabul edilenlerle özdeşleşen dişi yeryüzünün aksine gökyüzü “soyut kavramlarla düşünme yetisini simgelediği” ileri sürülen erkek ile özdeşleştirilmiştir (Stone, 2000, s. 34).^{xiv} Akbaba ile özdeşleştirilen Dayaoların gökyüzünü değerli ve kutsal kabul edişi; toprak ile özdeşleştirdikleri Keşlerin ise yeryüzü ve toprak ile eşdeğer görülüp aşağı ve ikincil olarak nitelendirilmesi sadece kurgusal Dayao düşüncesine has bir durum değil, tarihsel olarak da çok öncelere dayanan bir arkaplana sahiptir.

Keşler, toprak ile bağdaştırılmalarına ek olarak, Dayaoların gözünde “yarı hayvan” olarak nitelendirilmektedir. Hem toprak hem de hayvanlarla ilişkilendirilen Keşler, doğaya yakınlıkları sebebiyle Dayaolarca tam insan olmadıkları gerekçe

gösterilerek de değersiz görülmektedirler. Anlatan Taş'ın babasına büyükbabasının “[b]ir adam hayvanları düzebilir, ama eniklerini eve getirmemeli, toprak insanlarını evine sokmamalı” öğüdünde ve uyarısında bulunmasındaki üslup da, Dayaolardaki dışlamanın ve ötekileştirmenin dile pelesenk oluşunun bariz bir örneğidir (Le Guin, 2013b, s. 356). Anlatan Taş'ın annesinin “düzülebilen bir hayvan”, Anlatan Taş'ın ise “enik” yani hayvan yavrusu olarak adlandırılması, Dayaolarda doğadan gelenin aşağı algılanmasının ve ikincil konuma itilmesinin göstergesidir. Dayaolarda doğanın aşağı görülüşü, kadınlara, (hontikler ile Vadi insanları gibi) dişi özellikler atfettikleri canlılara bakışta kendisini tekrar etmektedir. Doğayla yakınlıkları açısından hayvanlar dışlaştırılarak “düzülebilen” varlıklar haline getirilirken, Dayaolu ya da Akbaba olmayan tüm kadınlar hayvan, çocukları da enik olarak kategorize edilmektedirler.

Edilgen ve negatif değer yüklenen Dayao düşüncesindeki doğa algısı, kadının yeri ile paralellik göstermektedir. Güçlü sıfatı ile erkekleştirip önem seviyelerini yükselttikleri üst kademedeki Dayao erkekleri herkesin ve her şeyin üzerinde kabul edilirken; Dayaolarda kadın, üremesinde bile söz hakkı bulunmayan öteki konumundadır. Bu noktada kadın ve doğurganlığı arasındaki “doğmak” kökünden gelip “doğurmak” ve “doğa” sözcüklerine uzanan bağlantıyı hatırlamak ve bu bağlantının olumsuzlanmasına değinmek gerekmektedir. *Kadın Özgürlüğünün Sorunları*'nda Evelyn Reed, kadınların doğurganlığının onları aşağı görülmesine neden olarak gösterildiğini belirtmekte ve bu görüşe karşı çıkmaktadır. Reed'e göre, sorumlu elbette ki cinsel eşitsizliğin sorumlusu tutulmaya çalışılan Tabiat Ana değil, sınıflı toplumun ta kendisidir: “Nihayet bize kadınların her zaman aşağı cins oldukları, bunun da kadınların çocuk doğurma işlevlerinde ileri geldiği söylenegelmiştir. İnsan soyunun kadınlarının aşağılanmasından Tabiat Ana sorumlu tutulmuştur. Burada da antropoloji bize tam tersini söylemektedir. Cinsel eşitsizliğin sorumlusu doğa değil sınıflı toplumdu” (1985, s. 27).

Reed'in de desteklediği üzere, doğa ile bağlantı, toplumsal olarak değersiz olmayı doğaya içkin bir değer olarak açıklayamaz. Sorun doğaya ve doğal olana aşağı bir **anlam atfeden** düşünce biçimidir. Dayaolarda kadını değersiz konuma iten kadını değersizleştiren cinsel eşitsizliğe yol açan sınıflara bölünmüş toplumun ta kendisidir. “Kadınların aşağı konumları, daha birçok başka eşitsizlikler, aşağılıklar, ayrımlar ve

aşağılanmalar yaratmış ve beslenmiş olan toplumsal bir sistemin ürünüdür. Ama bu toplumsal tarih, kadınların erkeklerden *doğal olarak* daha aşağı oldukları miti ardında gizlenegelmiştir” (Reed, 1985, s. 31; vurgu eklendi).

Hiyerarşik ve ataerkil düzenin devamı için toplumun daha çok erkek çocuğa gereksinimi bulunmaktadır. Sınıflı ve savaşçı toplumun üreme derdi, bir zamanlar savaşılar yoluyla zorlama bir şekilde hayatlarını çaldıkları kadınların doğurganlığından ötürü bedeninin metalaştırılması ile sonuçlanmıştır. Dayaalarda kadının birincil görevi doğurmaktır. Doğurganlığın önemli olmasındaki tek neden ise neslin (erkek aracılığı ile) devamının sağlandığı fikridir. Bu sebeple de, erkeğin çok eşliliği daha çok çocuk sahibi olabilmesi bakımından kabul görmektedir. Dayaalardaki yaşantısında bir Akbaba erkeğinin ikinci eşi olan Anlatan Taş, anlatısında, kocasının ilk eşi tarafından memnuniyetle karşılaştığını belirtmektedir, çünkü böylelikle ilk eş zorunlu bir birliktelikten kurtulacak, kocası ile sadece çocuk yapmak istediği vakit birlikte olacaktır. Bu duruma ek olarak, Dayao kadınının üzerindeki erkek çocuk doğurma baskısı da azalacaktır. İki kadın arasındaki diyalog hem Akbaba halkındaki kadının cinsellikteki konumunu, hem de kadınların erkek çocuk doğurma zorunluluklarını yansıtmaktadır:

Dayat'ın düzmesi için orada bulunmamdan hoşnut olduğumu, onun cinsel iştahından bıktığımı, zaten emzirirken cinsel ilişki kurmakta isteksiz olduğumu söyledi. Ama, "Bir tane daha istediğim zaman, en azından bir geceliğine, onu karşıya, benim bölmeye gönderirsin" dedi. Kulaklarıma inanamadım: "Bir bebek daha mı istiyorsun?" diye sordum. "Biri dışında bunların hepsi kız" dedi. (Le Guin, 2013b, s. 359-360)

Kocasının ikinci bir eşi olmasının memnuniyetini aktaran Akbaba kadınının cümleleri, bu kadının esaretine, bıkmışlığına ve öğrenilmiş çaresizliğine işaret etmektedir. Şikâyetlerinin içinde erkek çocuk sahibi olma arzusu ile yanıp tutuşması Dayao kadınlarının cinsiyetlerine yabancılaştığının ve patriyarkayı içselleştirdiklerinin göstergesidir. Dayat'ın ilk eşi Spinoza'nın *natura naturata* kavramının kadın bedeninde zuhur etmiş hali gibidir. Aynen yabancı otlardan ve istenmeyen flora ve faunadan arındırılmış bir tarla, bahçe ya da park gibi bu kadının da üretimi başka bir irade tarafından belirlenmekte ve denetlenmektedir. Bu kadının bedeninin ürünü asla

kendisine ait olmadığı gibi, neyi üreteceğine ilişkin iradesi ve istekleri de başkasına, yani elimizdeki örnekte Dayat'a ait kılınmıştır. İrade sözcüğü “istemek”ten gelmektedir; iradesi kendisine ait olan kişi kendi isteklerini gerçekleştirmeye çalışırken, iradesi elinden alınmış kişi başkasının istediklerini kendi isteklerinin üstüne koyar. Dayat'ın ilk eşinin yaptığı da budur; o yabani doğa yani *natura naturans* gibi kendi doğasını gerçekleştirmez; kendisine dayatılan doğayı doğası haline getirir. En az bir Akbaba erkeği kadar, bir Akbaba kadını da erkek çocuk sahibi olma hevesi içindedir ve bu uğurda devam edebildiği kadar doğurmaya kendini adamıştır çünkü kadının toplumdaki yerini belirlemekte çocuğunun cinsiyeti önemli bir işleve sahiptir.

Çocuk doğurma ana misyonuna ilave olarak, Dayaolarda kadınların eşlerini cinsel bağlamda doyurmaları da bir vazife olarak belirlenmiştir. *Bekâretin “El Değmemiş” Tarihi* kitabında Hanne Blank, erkeğin çokeşliliğine karşılık kadının tekeşliliğini soyun erkek tarafından güvence altına alınması gerekliliğinden doğduğunu belirtir. Blank'e göre “[b]abası belli çocuklar doğurmayı en fazla mümkün kılan senaryo, kadınların cinsellik yetkilerini son derece sert biçimde kısıtlayan, kadına cinsel olarak erişebilme hakkının tek bir erkeğe verildiği bir evlilik düzenidir” (2008, s. 76). Kadının tek eşliliğine dayanan bu aile düzeni mülkiyet ilişkileri ile yakından ilgilidir. Doğayı mülkiyet altına alınabilecek bir şey olarak gören zihniyet ataerkiden gelir. Savaşlar yoluyla mülkiyetini arttıran erkek bunu kendi çocuğuna bıraktığını garanti altına almak ister. Ancak babalık erkeğin bedeninden dışarıda gelişen bir gebelik ve doğum sürecinin sonucunda gerçekleştiği için “taşıyıcı” anne bedeninin kontrol altına alınmasını gerekli kılar. Erkeğin babalığı doğal bir durum olmadığı için bu eksikliği telafi etmek üzere babalık kültürel olarak inşa edilirken gelecek kuşaklar babasoyu ile ifade edilir. Bu anlamda, ataerkilliğin son aşamada kapitalizme evrilen mülkiyet ilişkileri ile iç içe geçmiş bir tarihi olduğu gözler önüne serilir. Dayaolardaki kadının fare misali kapana kısıtlanmışlığının temel nedeni de, kadın cinselliğinin aynı sebeple kısıtlanmasıdır. Akbaba soyunun devamlılığının önemi, Dayaolardaki babasoylu mülkiyete ve mirasa dayalı patriyarkal düzenin bir sonucudur.

Görüldüğü gibi, erkeğin çok eşliliğinin aksine, Akbaba halkında kadının tek eşliliği mülkiyet ilişkileriyle yakından ilgilidir. Mirasın doğru kişilere kalması için erkeğin dölünü taşıyan kadın da mülk haline getirilmiştir. Ayatyu yani Anlatan Taş için

bu durum oldukça şaşırtıcıdır. Yukarıdaki diyalogun devamı Ayatyu'nun ilk eşe sorduğu “Hiç değilse hoşlandığın birinden gebe kalmaya bakamaz mısın?” sorusu ile şöyle ilerlemektedir:

Önce inanmaz inanmaz yüzüme baktı, sonra güldü ve “Ayatyu, gerçekten aklın hep pisliğe çalışıyor” dedi; “Bu hanedeki erkeklerin hiçbirinden hoşlanmıyorum. Yine de aralarında en iyisi bizimki.” Ona katıldım. Kocamız kaba saba biri değildi; iyi huylu ve yakışıklıydı. “Ama başka erkekleri aklından geçirdiğini bile ona hissettirme; bu konuda çok hassastır” diye sürdürdü. Sonra kocasından başka bir adamla yatan kadınların kocanın ailesi tarafından öldürüldüğünü anlattı. Ona inanmadım. Elbette insanlar birbirini kıskançlık ya da cinsel bir kudurganlık yüzünden öldürebilirdi, bunu biliyordum; ama Syasip'in kastettiği bu değildi. “Yok, yok” dedi, “Evdeki utanç verici lekenin temizlenmesi için halkın önünde öldürülürsün. Sen Dayat'ın malısın, anlamıyor musun? İkimiz de Dayat'ın malıyız.” (Le Guin, 2013b, s. 359-360)

Dayao düşüncesinde kadın, erkeğin sahip olabileceği, kendisine özel, asla başkasının kullanamayacağı bir mal olarak görülmektedir. Başka bir erkekle olası bir ilişki ise kadını kirletmektedir. Bu kirin temizlenmesi ancak ölümle gerçekleşecektir. Le Guin, bu alıntı ile patriarkayı eleştirir. Görülmektedir ki, Blank'ın “[d]oğası gereği tekeşli olan dişi miti ve bunun eşi diyebileceğimiz doğası gereği çapkın olan erkek miti, Batı'nın her yerine yayılmış olan çifte standardı pekiştirmek için yüzyıllardır tekrarlandı durdu” tespiti Dayao yaşantısı için de geçerliliğini korumaktadır (2008, s. 77). Bir erkeğin ikinci bir eşi olabilirken; bir kadının başka bir erkekten çocuğunun olma ihtimalinin sonunun ölüm olması Anlatan Taş'ın Vadili bakış açısı ile algılayabileceği bir durum değildir.

Dayaolarda kadınlar, kısıtlanmış cinsellikleri ile özel alana mahkûm edilmişlerdir. Benzer bir yaşam tarzını Anlatan Taş'ın da benimsemesi gerektiği yönde de baskı yapmaktan geri kalmamışlardır. Vadi yaşantısına ve göreneklerine içkin olan Anlatan Taş, Dayaolardaki cinsiyet ve sınıf temelli eşitsizliklere ne yaparsa yapsın bir türlü alışamadığını Dayaolardaki yaşantısını anlatırken her fırsatta dile getirmektedir: “Ne kadar çabalarsam çabalayayım, tam bir Akbaba insanı olamıyordum. Berbat bir biçimde hastalandım, ama ölmek istemiyordum. Ayatyu olmak üzerine yazmak, Ayatyu olmak kadar zor” (Le Guin, 2013b, s. 203). Akbaba insanların, kadın-erkek, sorgulamadan benimsediği ataerkil ve baskıcı düzen ona dışarıdan bakan, farklı ve

özgürlükçü bir kültürden gelmiş Anlatan Taş için anlaşılması mümkün olmayan bir yapıdır. Dayaolar arasındaki hayatı tam bir “öteki” olarak geçer; ancak daha da ötesi, orada gördükleri ve yaşadıkları bildiği ve kendisini ifade ettiği dille de ifade edilemez şeylerdir. Bu kültür, onu dilsizleştirir, sesini kısar ve ifade gücünü elinden alır. Ta ki kitabın sonunda Keşlerin arasına dönerek “Anlatan Taş” adını alana dek. Kadın ve doğa kendilerini yok sayan, mülk haline getiren, onları değersizleştiren ve hatta yok eden bir zihniyet karşısında susturulan, konuşmalar da seslerine kulak verilmeyen, anlaşılmaz başka bir dil kullanan marjinal varlıklar haline gelmişlerdir. Dayaolar arasında kaldığı sürece kendi dilini de geliştiren Anlatan Taş sömürü karşısında sessiz kalan tüm dışlanmışların sesi olacaktır. Ancak bu dili bulabilmek, karanlık bir dilsizlikle mücadele etmenin ardından mümkün olur.

Çaresizliğini ve aidiyet kuramıyor oluşunun acısını dile getiren Anlatan Taş, Vadi yaşantısının özgürlüğünü, eşitliğini kendi içinde var olan düzenini alışık olmadığı bir kültüre sahip olan Dayao halkı ile sert bir şekilde yüz yüze geldiğinde farkına varmaktadır.

Hep kadınlarla birlikteydim. O sıralar Dayao kadınlarının sürekli, hep beraber evde oturduklarını ve dışarı çıkmadıklarını bilmiyordum. Savaşa ilişkin konuşmaları duyup kentlin askerlerle dolu olduğunu gördüğüm için kentlin kapısında savaş olduğunu; kadınların da Dayaoların kadınları kapıp götürdükleri gibi, düşmanlar tarafından yakalanmamak için evlerin içinde kaldığını düşünüyordum. Bütün bunları aklımdan geçirirken sonunda Güney kenti yakınlarında savaş falan olmadığını fark ettim. Kendimi aptal gibi hissettim, ama aslında haklıydım. Dayao kadınları bütün ömürlerince kuşatma altında gibi yaşıyorlardı. O zamanlar bütün düşünebildiğim, hepsinin aklını kaçırmış olduğuydu. Sürekli kadınlarla birlikte, elektrikle pırıl pırıl aydınlatılmış sıcak odalarda kalarak onlar gibi konuşmayı ve dikiş dikmeyi öğrenmeye çalıştım. Onların usulüyle dikiş dikmekte pek becerikli değildim. Saatlerce aynı şeyi yapmaktan delirmek üzereydim. Dışarıya, açık havaya, gün ışığına çıkmak, babamla ya da kendimle baş başa kalmak istiyordum. Hiç yalnız kalamıyordum. (Le Guin, 2013b, s. 205)

Alıntıdaki hapsedilme hali yaşamla bağları koparmak anlamına gelir. Bir tür ölüme razı olma hali de denilebilecek durum aynı zamanda doğadan uzaklaşmaya tekabül eder. Dayao kadınlarının sürekli olarak evlerinde olmalarının normalleşmesi, Keş halkının yaşam biçimini benimsemiş Anlatan Taş için hiçbir zaman normalleşemeyecek, akıl dışı bir haldir. Kaldı ki, Anlatan Taş’ın başlarda düşündüğü

gibi bir tehlike, savaş durumu dahi bulunmamaktadır. Anlatan Taş bu durumu asla anlamlandıramaz ve dışarıda olmayı eve hapsolmaya yeğler ve şu cümleleri sarf eder: “Soğuktan gözümde yaş geldiğinde bile, orada rüzgârda kalmak Terter Evi’nin sıcak odalarında olmaktan daha iyiydi. Kara çölde bile, kapalı kalmaya kıyasla Vadi’ye daha yakındım. Kapalı kaldığımda kendimi hep yabancı hissediyordum” (Le Guin, 2013, s. 356). Koşulları çok iyi olan bir evdense çölde olmayı yeğleyen Anlatan Taş’a karşılık, Dayaolarda evlerinin dışına adımını atamayan, sonsuz bekleme halinde arafta kalmış kadınlar mevcuttur. Bu ayrım doğayla iç içe olmak ile ondan ne kadar uzaklaşmış olmanın ayrımıdır. Doğadan koştukça başlayan esaretin de simgesidir. Bu esaretin ilk yakaladıklarının da kadınlar olması manidardır. “Oysa ki, özel alan ‘doğaya daha yakın’ olmadığı gibi, kadınlara ait de değildir” (Bora, 2010, s. 123). Dayao kadınları, özel alana yakın oldukları için evlere hapsolmuş değillerdir, ancak yakınmış gibi yaşamaya mahkûm edilmişlerdir ve aslında ait olmadıkları topraklardaki yabancılıklarını da kanıksamış geçmiş günlerden konuşmak dahi istememektedirler. Bu mahkûmiyet, Dayao kadınlarının doğadan kopartılışlarına ve arda kalan tek bağlantı doğurganlık oluncaya dek de devam etmiştir. Dayaolardaki arka plana atılmış, savaşçı erkeklerin meydanı haline getirilmiş, kendisinden kopup uzaklaşmış, gelecekteki erkek çocuklarına bırakılması planlanan mülkiyet ürününe çevrilmiş doğa imgesi ile Vadi’deki başına buyruk, yabani, kendisine yapılanın her anlamda karşılığını veren, yaşamı temsil eden doğa imgesi *Hep Yuvaya Dönmek*’te iki ayrı perspektifi yansıtır. Doğa imgelerini yansıtan bu iki perspektife doğaya yüklenen anlamların paralelinde kadın bağlamı eklenir. tekerrür eder. Görülmektedir ki, doğa alanını mülkü haline getiren Dayaolarda kadın da benzer şekilde mülk haline dönüştürülmüş ve eviçi alana hapsedilerek kendi doğasından koparılmıştır. Doğanın bir parçası olduğunu bilerek ona efendilik yapmaya kalkışmayan Keşlerde ise, kadın diğer cins ve cinsiyetler ile eşit bir konumdadır ve bir erk tarafından kısıtlanmaz. Bu noktada, kadın ve doğanın önceden gelen bağlantısı *Hep Yuvaya Dönmek*’te bir kez daha tekerrür etmektedir. Ancak bu tekrara Dayaolardaki tarih boyunca süregelmiş bilindik senaryodan ziyade, Paleolitik dönemi anımsatan Keşlerdeki yaşantı şekli damgasını vurmaktadır. Anlatan Taş’ın öyküsü *Hep Yuvaya Dönmek*’ten bir kesit sunar, oysa Le Guin, Vadi’yi Anlatan Taş’ın deneyimlerinin dışına taşır ve anlatımını derinleştirir.

Hep Yuvaya Dönmek, Anlatan Taş'ın anlatısından ibaret değildir. Bu anlatı sadece kitabın üç bölümden oluşan ve Vadi halkı ile Dayaolar hakkında kayda değer kesitler sunan bir parçası olarak önem arz etmekte ve kitabın kalbi olarak nitelendirilmektedir. *Hep Yuvaya Dönmek* Dayaoları değil Keşleri anlattığından ötürü kitaptaki bu romanın dışında kalan kısımlar Keş yaşantısı üstüne kuruludur. Anlatan Taş'ın Dayaolardaki deneyimlerinin aktarımı ve Keşler ile Dayaolar arasındaki bariz farkı aktaran anlatıcı esasında, sömürgeci Batı'nın, doğa ile göreceli olarak daha uyumlu kültürler oluşturmuş sömürge halkları arasındaki durumu tersine çevirerek bu halkların gözünden bakıldığında Batı'nın ikili, hiyerarşik normlarının ne kadar akla uzak ve tersine dönmüş bir dünya oluşturduğunu ve onu doğalmış gibi algılayacak söylemleri nasıl oluşturduğunu göstermektedir. Kısaca söylemek gerekirse Le Guin, Anlatan Taş aracılığıyla, Batı'nın karşısındaki aynanın üzerindeki sis perdesini kaldırmakta ve görüntüyü farklı bir gerçeklik boyutuyla yansıtmaktadır. Bu hali ile Anlatan Taş günümüz dünyasının hengâmesinin dışından ama aynı zamanda da imkânsız olamayacak kadar gerçekçi oluşu ile bu dünyanın içinden bir sesi temsil etmektedir. Akbaba halkına değinmekteki amaç Le Guin'in bu halk ile tarihsel süreçte ve hatta hatta 21. yüzyıl dünyasında yaşananlara bir ayna tutuyor oluşudur. Ütopyanın merkezi olan Vadi'ye geçiş yapıldığında ise Keşleri, Anlatan Taş'ın deneyimlerinin dışında da anlamak mümkün olacaktır.

Keşlerin yaşadığı Vadi'nin kökleri, Le Guin'in özyaşamsal öyküsünden beslenir. “Ütopyalar imkânsızdır ama yazabiliriz” ünlü sözü ile yazar, çocukluğunu geçirdiği Napa Vadisi'nden hareketle imkânsız olarak nitelendirdiği ütopyayı tekrar var edebilmek adına kitabını yazmıştır. Le Guin, kitabın çocukluğundan bir yansıma olduğunu ve romandaki Vadi'nin aslında küçükken yazlarını geçirdiği Napa Vadisi olduğunu belirtmektedir ve kitabının temel dürtüsünün Napa Vadisi olduğunu dile getirmektedir:

“Hayatım boyunca beni etkileyen doğa parçası, Kuzey California'daki Napa Vadisi'dir. Orada büyüdüm ve orayı evim olarak görüyorum. Çok kere şöyle düşünmüştümdür: “Bu güzel vadiyi kitaba nasıl taşıyabilirim?” Hep Yuvaya Dönmek'in temel dürtüsü buydu. Napa Vadisi'nde yaşayan ve orayı bizim şu ânki kullanımımızdan bir nebze daha akılcıca kullanmış insanlar hakkında yazmak istedim. Ben çocukken, görebileceğiniz en güzel ve çeşitli tarım orada yapıyordu.

Bağlar, meyve bahçeleri ve bostanlar vardı. Ekilen bir vadi nasıl olmalıysa öyleydi. Ancak bağcılık çok para getirdiği için meyve bahçelerini ve bostanları yok ettiler. Şimdi orada yetişen tek şey para. (White, 1994, s. 133)

Napa Vadisi Le Guin için, kısmen çocuk olarak deneyimlediği kısmense vadinin sömürüldüğünü, endüstriyellediğini izledikçe hayalini kurduğu bir yer olarak çok önemlidir. Bu hayalden hareketle romanın ilk cümlesi şöyledir: “Bu kitaptaki insanlar, belki bundan çok, çok uzun zaman sonra, Kuzey Kaliforniya’da yaşamış olacaklar.” İlk cümle ile ütopyaya bir giriş yapan Le Guin çocukluğuna tanıklık eden Kaliforniya’daki Napa Vadisi’nin mahvedilişine bir gönderme yapmaktadır. 1988 yılında Irv Broughton ile röportajında ise yazar romanındaki vadinin paraleli olan Napa Vadisi’ni yazması üzerine şu değerlendirmede bulunmaktadır:

Sadece orayı yazmak istedim. Doğru yazmak istedim, dolayısıyla, doğru insanların, sakinlerin yaşadığı bir yer olmalıydı. Napa Vadisi’nde yaşayan insanlar çok zarif insanlardır, ama bugünkü tarım katile benziyor, tek bir ekin var artık. Her şey çok para getiren üzüm bağlarıyla ilgili, öyle değil mi? O vadi böyle kullanılmaz. Kullanılıyor ama doğru yol bu değil. (Broughton, 1988, s. 78)

Le Guin’in cümlelerindeki eleştiri okları onu hoşlanmadığı sömürgeci ve cinsiyetçi bir düzenin alaşağı olmuş bir versiyonu olan Vadi halkını yazmaya itmiştir. Böylelikle yazar başka bir dünyanın var olabileceği mesajını vermektedir. Napa Vadisi’nin yanlış kullanıma açık hale gelmesini eleştiren yazar kitabını oluştururken oradan beslenmiş ve kitabı ile toprak arasındaki bağın doğallığının oluşmasına bir zemin hazırlamıştır: “Napa Vadisi çocukluğumdan beri bildiğim bir yerdir, ama kitabın yazıldığı dört ay boyunca orada olmak zorundaydım. O toprakta yazmak için orada durmam gerekiyordu, çünkü kitabın gerçek toprağa, gerçek çamura basması benim gözümde her şeyden daha önemliydi” (Broughton, 1988, s. 78).

Kitabındaki doğa bağlamına yazarın doğasından gelen feminist dinamiğin eklenmesi *Hep Yuvaya Dönmek*’i ekofeminist eser kategorisine doğal olarak koymaktadır. Le Guin, Irv Broughton ile 1988’de bir röportajında, feminist olup olmadığına dair soruya, “Hayatım boyunca feminist oldum, sadece 1974’e kadar çok bilinçli değildim, o kadar” diye yanıt verir ve bu yanıtın devamını şöyle getirir: “1967 veya 1968’de feminist hareket yoktu. Benim kendi feminizimim, kadın hareketinden

önce, gayet basit bir mantıkla, erkek olmadığım için erkekler tarafından geride bırakılmaya izin vermeyeceğim şeklindeki inancımınla başlamıştı” (Broughton, 1988, s. 63). Görülmektedir ki, *Hep Yuvaya Dönmek*’teki Vadi ve Vadi halkı Le Guin’in çocukluğunu geçirdiği Napa Vadisi’nin yanı sıra Le Guin’in feminist bakış açısı ile de yoğrulmuştur. Bu bakışın oluşmasında ise Le Guin’in cinsiyet bağlamında kategorize edilmediği bir ortamda büyümesinin etkisi göz ardı edilemez, ki bu izahı Le Guin şöyle yapar:

Ben hiçbir zaman yardıma çok muhtaç olduğumu düşünmedim, çünkü cinsiyetçilikle hiçbir alakaları olmayan annem babam sayesinde hayata aşırı güzel bir başlangıç yaptım. Erkeklerden yana, kızlara karşı veya tersini düşünen insanlar değillerdi. Bizi, yani oğullarıyla ve kızlarını eşit bir şekilde yetiştirdiler. Bu yüzden, açıkçası bu konuda hiçbir acı çekmeden ahkâm kesebilmem mümkün oldu. Ama başkaları için durum böyle değil. Birçok kadın, özellikle kadınlar bu önyargılardan çok çektiler. Alabilecekleri her türlü yardıma ihtiyaçları var, çünkü hayata yanlış başladılar ve olmadıkları bir şey gibi davranmak zorunda kaldılar. (Broughton, 1988, s. 64)

“Hayata güzel bir başlangıç yaptım” diyebilen Le Guin, bu güzelliği Keş yaşantısına yansıtır, *Hep Yuvaya Dönmek* romanını yazarken çocukluğunun zamanını, anılarını kurgusuna yansıtır. Vadi halkının yaşadığı zamanı da geçmiş, bugün ve geleceğin birlikte yaşandığı farklı bir zemine oturtur. Le Guin, *Hep Yuvaya Dönmek*’te “saatlere bağımlı zaman algımızdan daha farklı bir anlayış edinmeye çalışıyordum” der (Broughton, 1988, s. 86). *Hep Yuvaya Dönmek*’te “Vadi’de Zaman” başlığı altında zaman mefhumu şöyle anlatılır:

Durum umutsuz. Zamanı bir ilerleme şöyle dursun, bir doğrultu olarak bile algılamıyor. Herhangi bir doğrultuda gidilebilecek ya da bir yere gitmeden durulabilecek bir arazi olarak kavriyor. Zamanı mekânlaştırıyor. Ne bir ok ne de bir ırmak, onun için zaman bir ev. İçinde yaşadığı bir ev. İnsan evinde odadan odaya gidip dönebilir; dışarı da çıkabilir. Yapılacak tek şey kapıyı açmak. (Le Guin, 2013b, s. 181)

Eileen M.Mielenhausen, “Comings and Goings and Linear and Cyclical Movement in Le Guin’s *Always Coming Home*” isimli çalışmasında Keşlerin kendilerini “dünyanın içinde yaşayanlar”, Dayaoları ise “dünyanın dışında yaşayanlar” olarak düşündüklerini belirtir. “Vadi tarihi, kronolojik ya da çizgisel bir tarzda

kaydetme gereği görülmemiştir, çünkü Keş halkı mevsimsel ve ay döngülerine göre yaşarlar, çalışırlar ve dans ederler” (Mielenhausen, 1991, s. 99)^{xv}. Keşler, çizgisel değil; döngüsel bir zamanın içinde yaşamaktadırlar. Döngüsel zaman doğanın değişim ve dönüşümlerini izler, yinelenmelerle ilerler, insanın doğayla bağlarını ortaya koyar.

Vadi’de yaşayan insanların zaman algısının bir sonucu olarak aceleleri de yoktur. “Vadi’nin dokuz kasabasındaki evlerin çoğu zaman, epey uzun isimleri vardı. ... Vadi insanların uzun isimlere bir itirazı yoktu. Tersine bundan hoşlanırlardı. ... Zamanlarının olmasından utanmazlardı” (Le Guin, 2013b, s. 419). Keş halkı doğanın ve bedenlerinin ritmlerine ve döngülerine uyarken suda yüzen bir balık ya da gökte süzülen bir kuş kadar doğal davranırlar. Her şey olması gerektiği gibi ve olması gerektiği kadar, doğallıkla yapılır. Zaman her şeye yeter, yeter ki insan kendisini doğal olandan ayırmasın. Oysa Vadi halkının tam tersi olarak 21. yüzyılda en çok şikâyet edilen şey zamansızlık ve hızdır. Le Guin’in de belirttiği gibi “[Ciddi] bir yetişkinin acelesinin olmamasını onaylamak şöyle dursun, düşünmek bile bizim için zordur. Ancak bebeklerin, seksenini aşmış insanların, aptalların ve Üçüncü Dünya’nın acelesi olmaz” (Le Guin, 2013b, s. 419). *Hep Yuvaya Dönmek*’te, Vadi halkının acelesinin olmadığı bir dünya kurgusu ile koşturmacalarında kaybolunan sisteme dikkat çekilir. İnsanın günlük koşturmalara ayak uydurmaya çalışması özünde kendi doğasından uzaklaşmasına neden olarak bir nevi robotlaşan makine bedenlere işaret eder. *Hep Yuvaya Dönmek*, her şeyin araçsallaştırıldığı sistemden, hızına yetişemediğimiz zamandan bir adım geriye çekilip yaşadığımız zamana bakma imkânı sağlar.

Zamanın hızına ulaşmak gibi bir derdi bulunmayan Vadi halkı için tüketim de alışılgeleden farklı tanımlanır ve *kendiliğinden* doğal sınırlara sahiptir. Gereğinden fazlasına sahip olmak gibi dertleri bulunmayan Vadi halkı için avlanmak ise toplumca şöyle baskılanmaktadır:

Bir avcı aşırı miktarda hayvan öldürür ya da avlanmasının yiyecek ve post ihtiyacı gibi iyi bir gerekçesi bulunmazsa, tehlikeli bir ayı gibi “çılginca” davranan, “yolunu şaşırması” bir deli olarak ünlenme tehlikesiyle karşı karşıya kalırdı. Avcılar locası, bu ahlaki sınırlamaları çiğneyen bireyler üzerinde ağır bir toplumsal baskı uygulardı. (Le Guin, 2013b, s. 432)

Avcılık, Keşlerin beslenmesi ve giyinmesi için ancak gerekli zamanlarda ve miktarda yapılan bir eylemdir. Keş halkının, “[a]vcılıkları, yiyecek edinmeleri açısından pek az önem taşırdı. Çoğunlukla avlanmak da, av etini yemek de çocuklara düşerdi. ... Buna karşılık toplayıcılık başlı başına bir yiyecek kaynağıydı” (Le Guin, 2013b, s. 447). Özetle, Keşlerin avcı bir toplum olmaktan ziyade toplayıcı bir toplum olduğu söylenebilir. “Sonuç olarak Keşler, canları nasıl isterse yiyeceği öylece toplar, bulur, eker ve yetiştirir; özen, dikkat ve zevkle pişirir ve yerlerdi” (Le Guin, 2013b, s. 448). Aşırı olandan uzak duran Keş halkı için paylaşmak önemli bir yere sahiptir. Paylaşmanın öneminin paralelinde “(a)çlık sözcüğünün Keş dilinde bir karşılığı yoktur” (Le Guin, 2013b, s. 447). Vadi’de depolamak, saklamak gibi eylemler de böylelikle gereksiz görülür:

Keşler belirli bir saatte tıka basa yemektense, acıktıkça azar azar yemeye eğilimliydi. Bunun nedeni, belki yiyeceğin bol ve her zaman el altında olması; belki kimsenin yemek hazırlama, yiyecek kullanma ya da saklama konusunda bir yükümlülük ya da ayrıcalığının olmaması; belki de ağır yemenin rahatsızlık verici, tıkanmanın ise ayıp görülmesine karşılık, arada bir ama arayı da fazla açmadan, sürekli birşeyler atıştırarak, insanın göze batmadan aç gözlülüğünü doyurabilmesiydi. (Le Guin, 2013b, s. 453)

Görüldüğü gibi, Keşlerin doğadan fazlasını söküp almak gibi bir dertleri yoktur, sadece yaşamlarını idame ettirmelerine yetecek kadarını doğadan temin etmektedirler. Bunun bir sonucu olarak da doğanın vericiliğine karşı saygı duyarlar. Keşlerde doğa algısı, Dayaolardakinin tam zıttı, yaşamlarını sürdürdükleri kıymetli bir yere tekabül etmektedir. Keşler ayrıca, “eğer gerekli değilse, modern teknolojiyi kullanmazlar. Vadi halkı doğanın dengesini üzme, çevreye ya da diğer varlıklara (böylesine bir hareket için temel bir ihtiyaç yoksa) zarar vermeyi, ‘Vadi teknolojisi halkın ihtiyaçları için tamamıyla yeterli olduğu için’ reddederler” (Mielenhausen, 1991, s. 100)^{xvi}. Keşler için hayatlarını sürdürdükleri Vadi, ihtiyaçlarından fazlasını arzu etmedikleri bir yaşam alanıdır. Vadi’de envai çeşit bitki, varlığını devam ettirmektedir. Vadi’nin yamaçları “çam, köknar, kızılağaç, kocayemiş, manzanita ağaçları; bodur, yeşil, yanık, beyaz, kara meşeler ve büyük Vadi meşeleri; atkestaneleri, defneler, söğütler, dişbudaklar” ile kaplıdır (Le Guin, 2013b, s. 61). “Keşler yarı yarıya kasabada, yarı yarıya yaban doğada yaşa[maktadırlar]” (Le Guin, 2013b, s. 447). Keşlere göre, “[d]oğanın sunduğu

yiyecekler boldu[r] ve lezzetleri, nitelikleri hoşlarına” gitmektedir (Le Guin, 2013b, s. 447). Doğanın kendilerine sunduklarının minnetle farkındadırlar, öyle ki çeşitli şekillerde kullandıkları su için törenler düzenlemekten geri kalmazlar. Başına buyruk olarak kabul ettikleri doğanın aç gözlü olmaları durumunda onları ölümle cezalandırabileceğini de bilirler:

Onlar içmek, temizlenmek ve sulama yapmak amacıyla Irmak'ın ve on akan derelerin sularını, törenlerle, kibarlık ve incelikle ödünç alıyorlar, suyu özenle kullanıyorlardı. Açgözlülüğe kuraklık ve ölümle cevap veren bir toprakta yaşıyorlardı. Sürekli zorluk çıkaran bir toprak: Başına buyruk, ama yaptıklarınıza karşı duyarlı. Orada yaşayan bir geyik gibi. Yiyeceğinizi çalan ve yiyeceğiniz olan; hırsız ve av; komşu ve gözetleyen ve gözetlenen; meraklı, korkusuz, güvensiz, evcilleştirilmeye gelmeyen, zayıf, küçük geyik. Her zaman yabancı. (Le Guin, 2013b, s. 63; vurgu eklendi)

Keşler için doğa bir bütündür; yararlı ve yararsız, iyi ve kötü, yaban ve evcil diye ikiye ayrılmamıştır. Bir başka deyimle onlar Batı düşünce sistemine damgasını vuran ikili karşıtlıkları reddederek doğayı ve dolayısıyla kendilerini her şeyleriyle kucaklar ve kabul ederler. Doğayı ya da başkalarını kendi iradelerine tabi kılmak, dikensiz gül bahçesinde yaşamak akıllarına bile gelmez. Her şey kendine özel bir karmaşıklıkla ve onu özel kılan çoğullukla doludur; bunu ikiliklere ayırarak basitleştirmeye çalışmak günümüzün standartlaşmış, farklılıkları yok edilmiş mono-kültürlerin ürettiği tek tip gıdaya mahkûm edilmiş kültürlerine doğru gidecektir. Onları besleyen Vadi'nin toprağı bir yandan da “sürekli zorluk çıkaran”, “yoksul”, “dik kafalı” ve “huysuz” sıfatları ile nitelendirilmektedir:

Zengin, yeniliklere açık ve uysal değil, yoksul, dik kafalı, huysuz bir toprak. Buğdayı kabul etmez. Üzerinde çalışanlara verebileceği, üzüm, zeytin, gül, limon, erik gibi hoş kokulu, tadı keskin, uzun ömürlü şeylerdir. Mısır, fasulye, kabak, patates, havuç, yeşillikler ve daha ne isterseniz, onları da verir elbette, ama yeterince çaba sarf eder, ıslak beton gibiyken çapalar, kurumuş beton gibiyken sularsanız. ... Sürekli zorluk çıkaran bir topraktır, Vadi'nin toprağı. (Le Guin, 2013b, s. 62)

Keşler, yabancı olarak nitelendirilen Vadi coğrafyasında doğayı ehlileştirme girişimlerinde bulunmazlar, bu yabaniliğin kötü sonucu ile de karşılaşmazlar. Keşler, doğa üzerinde tahakküm kuran bir toplum değil; doğaya organik bir bağla karışan bir

toplumdur. Hatta “Keşler, ağaçlar ya da tepeler gibi buldukları yere kök salmış olduklarını düşün[mektedirler]”, bu düşünme tarzı Keşler ile doğa arasındaki organik bağın güçlülüğünü pekiştirmektedir (Le Guin, 2013b, s. 436). *Hep Yuvaya Dönmek*’te Vadi topprağı gibi, Vadi’nin kökleri ve kaynakları da yabancı olarak anlatılmaktadır.

Vadi’nin kökleri ve kaynakları ise her zaman yabancıydı. Üzüm kütükleri ve budanmış bağlar, kurşuni yapraklarıyla zeytin ağacı sıraları, badem bahçelerinin çiçek açma mevsimindeki ışıltısı, sivri ayaklı koyunlar ve kara gözlü sığırlar, yağma taştan şarap yapım evleri, eski tahıl ambarları, su kıyısındaki değirmen, gölgelik yerlerdeki küçük kasabalar, bütün bunlar güzel, insanın içini ısıtan, hoş şeyler; ama Vadi’nin kökleri, çamların, bodur meşelerin, savruk ve başına buyruk yabancı otların kökleri demek. Vadi’deki derelerin pınarları, insanlardan önce orayı kaplayan denizin ya da yeryüzünün içindeki ateşin yıkamış olduğu kayaların ve deprem yarıklarının arasından fışkırır. Vadi’nin kökleri yaban doğada, rüyalarda, ölümden ve sonsuzluktadır. Orada, geyiklerin patikaları da, insanların ayak izleri de, tren rayları da dümdüz gitmez. Yollar, şeylerin köklerinin etrafından dolaşacak biçimde seçilmiştir hep. Elli kilometreyi gitmek ve geri gelmek bir ömür boyu sürebilir. (Le Guin, 2013b, s. 63-64)

Keşler için, Vadi bütünüyle yaşamın özüdür ve sonsuzluktadır. Keşler, Vadi’nin sahibi değil parçasıdır. İnsan ve doğa arasındaki bağ Vadi yaşantısında hiyerarşik bir yapılanmaya müsaade etmeyen bir bütünü temsil eder. Bu haliyle Dayaoların tersine, Keşler kendi köklerini baba soylarında değil, doğal bir bağ olan ana soylarında bulurlar. *Bekâretin “El Değmemiş” Tarihi*’nde Hanne Blank, bekâret kavramının babalığın bilinirliği bakımından önemli kabul edildiğini, anneliğin ise nadir şüphe edilen bir durum olduğunu belirtir: “Bekâret ataerkillik için de mülkiyet için de anahtar olmuştur çünkü babalığın bilinebilmesini sağlar. Annelikten nadiren şüphe edilir; doğum olayı kimin kimi doğurduğunun bilinmesini oldukça kolaylaştırır. Ancak babalığı kanıtlamak çok daha zordur” (2008, s. 76). Keşlerin mülkiyetle ilgili bir sorunları, dolayısıyla babalığı kanıtlamak gibi zorunlu bir ihtiyaçları bulunmamaktadır. Bu yüzden de bir kadının evliliğine kadar bakire kalmasının tuhaf karşılandığı, Vadi’de soyun anadan gelmesi pek de şaşırtıcı değildir. “Keşler ana-yerli[dir]. Evli bir çiftin (başka akrabaların taşınması gerekse bile) en azından bir süre gelinin annesinin evinde yaşaması beklen[ir]” (Le Guin, 2013b, s. 436). Vadi’de kadın, evlilik ile erkeğin mülkü olmaz. Böylelikle Le Guin, evliliklerdeki sürdürülen kadını erkeğin mülküymüş olarak gösteren ataerkil düzenin olmadığı bir yer olarak Vadi’yi özel kılmıştır. Soyun erkekten

geldiği anlayışını yazar, *Hep Yuvaya Dönmek*'te tersine çevirmektedir. Vadi'de “soy anadan gel[mektedir]” (Le Guin, 2013b, s. 434). Görülmektedir ki, Keşler, bekâret kavramına ataerkinin yüklediği biçimde bir anlam yüklemeler. Keş kadınlarında ve erkeklerinde tek eşlilik yahut çok eşlilik bir kural olarak belirtilmemektedir. Babalığın kanıtlanması gibi bir dertleri bulunmayan bu toplulukta haliyle kadın ne mülktür ne de bekâreti sorgulanır. Bu haliyle *Hep Yuvaya Dönmek* bir kez daha cinsiyet temelli bir kalıbı kırmaktadır.

Dayao halkı için kadının cinselliği önem taşımazken doğurganlığı esastır. Bu nedenle de kadınlar çok sayıda çocuk doğurabilmek için erken yaşlarda anne olmak durumunda kalırlar. Dayao kadınlarının her yaştaki doğurganlığının normalleştirilmesinin aksine, Keşlerde genç yaşta anne baba olmaya karşı net bir tavır vardır. Keş düşüncesinde anne, baba olmak için bireylerin belli bir olgunluğa sahip olması gerekmektedir. Aksi, sağlıksız ve mantıksız kabul edilmektedir. Dayaolardaki gibi erkek çocuk olana ve çoğalana kadar doğurmak yerine; Keşler için gerekli durumlarda çocuğun aldırılması en mantığa yakın seçenek kabul edilebilmektedir. Dayaolarda hamileliğin sonlandırılması gibi bir eylemin söz konusu bile olmayacağı gerçeğine karşın; Vadi halkında bu eylemin genç bireylerce uygulanmaması bazı hallerde sonu intihara kadar gidebilecek, utanılacak bir işlem olarak düşünülmektedir:

Genç yaşta ana baba olmayı akılsızca, sağlıksız ve alçaltıcı buluyorlardı. Bana anlatıldığına göre, on yedi, on sekiz yaşın altında gebe kalan kızlar mutlaka çocuğu aldırıyorlardı. Utanç duyulan çocuğu aldırma işi değil, gebe kalmış olma. Bu yaşlarda baba olan bir delikanlı kasabalılar tarafından öyle aşağılanırdı ki, kaçıp gitmek ya da intihar etmekten başka yolu kalmazdı. (Le Guin, 2013b, s. 494)

Erken yaşta çocuk sahibi olmaya karşı bir önlem olarak Keşlerde “[o]n yaşına gelen kız ve oğlanlar doğum kontrol yöntemleriyle ilgili her şeyi bilir ve çoğu bunları kullanmış olurdu: Çocukların cinsel oyunlar oynaması kabul görür, göz yumulmanın ötesinde desteklenirdi” (Le Guin, 2013b, s. 480). Keşlerde cinsellik mefhumu açısından uzak durulması gereken tek bir öge bulunmaktadır: “erken başlayan bir cinsel gevşeklik ya da takıntı haline gelen bir kendini tutma hali” (Le Guin, 2013b, s. 497). Görülmektedir ki, Keşler cinsellik konusunda, tüketim alışkanlıklarında oldukları gibi aşırılıktan yahut keskin yasaklamalardan uzak durmayı tercih ederler ve herhangi bir

konuya aşırı önem atfetmemeyi ilke edinirler, bu durum Keşlerin tüm yaşantısına yayılan bir sadeliği, keskin sınırlarla çizilmeyen ama doğalından gelişen kurallar bütünü bünyesinde barındırır.

Doğayla barışık, cinsiyet eşitsizliklerinden arınmış Keşlerin cins ve cinsiyet ayrımcılığı gözetmeyen, iktidar ilişkilerini barındırmayan yapıları kuşkusuz ki ekofeminist bir gelecek düşünüyü yansıtmaktadır. “[E]kofeministler, heteroseksüel/ötekileştirilmiş yönelimler ve benlik/öteki gibi ikili karşıtlıkları da ortadan kaldırmayı ilke edinirler” (Kümbet, 2012, s. 172). Keşlerdeki eşcinsel evliliklerin tanınmıyor olması da ekofeminizmin bu ilkesi ile örtüşmektedir. Vadi’de “[e]şcinsel evlilik tanınır, böyle bir ayırım uygun düştüğünde, eşcinsel eşler hanaşe ve hankeşe, yani bir erkek ya da bir kadın gibi (yaşayan) olarak adlandırıl[maktadır]”. İlâveten, Vadi’de “[e]ski eşlere ayrılmış bir terim ve bizim bekâr sözcüğümüzün bir karşılığı yoktu[r]” (Le Guin, 2013b, s. 436). Vadi’de cinsel yaşamla ilgili ender kısıtlamalar ensestle ilgili olanlardır. Ancak bunlar da ideolojik, dinsel ya da bilimsel nedenlerin ardına sığınarak uygulanmaz: “Keşler ensest yasaklarına ne dinsel, ne genetik, ne toplumsal ne de ahlaki bir neden ya da gerekçe gösterirdi. ‘İnsanlar böyle yapar, insanlar böyle davranır’ demekle yetinirlerdi” (Le Guin, 2013b, s. 437).

Hep Yuvaya Dönmek, Vadi ve Keşler ile iktidar ilişkilerinin, doğa ve cinsiyet sömürülerinin var olmadığı ütopyasıyla dayatılan ikicilikleri bertaraf eder. *Hep Yuvaya Dönmek*’te Le Guin bunu yaparken tersine çevrilmiş sözcüklere başvurmuştur. Keşler ilkel bir topluluk; Dayaolar ise yüksek teknoloji bir medeniyet olarak anlatılmıştır. Le Guin, “ilerleme” ve “medeniyet” kavramlarını baskıcı bir toplum olan Dayaolarla özdeşleştirerek olumsuzlamış ve bu kelimelerin bilinen anlamlarını tersine çevirmiştir. Bir başka ifadeyle Le Guin, tersine çevrilmiş kelimeler aracılığıyla okuyucusuna bir başka açıdan bakma olanağı vermiş olmaktadır:

Le Guin farklı bir perspektiften tarihi izlemesi için okuyucuyu zorlar. Başka bir açıdan okuyucu, Vadi yaşamının basitliğini evrimsel süreçte geri bir adımdan ziyade, ileri bir adım olarak görür. Aslında bizim şimdiki yüksek teknoloji Amerikan kültürü, Keşlerin—asit yağmurunun, radyoaktivitenin, zehirli atıkların ve nükleer enerjinin düzenlenmemişliği nedeniyle—“geri kafalı insanlar” olarak adlandırabileceği, herhangi bir ütöpik ilerleme tipini harmonik dengeye karşı bastıran bireylerle doludur. Le Guin, bu insanların yanlış kafada olduklarını ima

eder; onlar medeniyet adına toprağın sağlığına ve sakinlerine hasar vermektedirler.^{xvii} (Mielenhausen, 1991, s. 101)

Mielenhausen'e göre, "Le Guin, derin bir gelecek vizyonunu, geçmiş olarak yaratmıştır"^{xviii} (1991, s. 99) ve "herhangi biri Le Guin'in gelecek vizyonunu geçmişten bir ders ve şimdiki zamanımızdaki dünyalar arasındaki boşluklara köprü kuran bir yakarış olarak yorumlayabilir"^{xix} (1991, s. 103). "Şehir halkının geçmişten ders almadıkları ve şimdiye dikkat etmedikleri için bir gelecekleri yoktur. Onların evrim ya da çizgisel zaman anlayışı bir tersine çevirmez. Yaşamları bir tekerlek misali hiçbir değişiklik, ilerleme, gelişim (evolution) üretmeden, Endüstri devriminde sıkışmış bir dişli çark gibi geçmiş medeniyetlerin hatalarını tekrarlayarak döner durur"^{xx} (Mielenhausen, 1991, s. 103-104). Mielenhausen'a göre, Le Guin'in *Hep Yuvaya Dönmek*'te ilk not olarak belirttiği gibi "belki bundan çok çok zaman sonra Kuzey Kaliforniya'da yaşamış olacak" Vadi halkı esasında gelecek zamana değil, geçmişe bir atıftır ve Şehir halkının yani Dayaoların geçmişten ders almadıkları için geleceklerinin olamayacağı fikrine vurgu yapar. Mielenhausen'a göre, Le Guin geçmiş medeniyetlerin hatalarının tekrarlanmaması için Keşler aracılığıyla geçmişle şimdi arasında bir köprü kurarak geleceği kurtarma çabasına girişir.

Keşlerin özgürleştirici yaşam tarzı yazarın anlatısında kendisini gösterir. Le Guin, kurgusunun eşitlikçiliğine, ayrımcılık karşıtı bakış açısına ilave olarak, Vadi halkının yaşantısını okurken okuyucusunu belli bir sıraya mecbur bırakmayarak özgürleştirir. Bu özgürlüğe romanın yapısal çokluğu da eşlik eder. Gerçekte var olmayan bir dil olarak Keş dilini yaratan Le Guin, Keşleri anlamak için yetersiz kalan kelime haznemizi gösterircesine yeni tabirler, kelimeler eklediği kitabını zenginleştirir ve Keşlerin dünyasını derinden anlama imkânı sunar. *Hep Yuvaya Dönmek*'te zaman zaman verilen "Keş Dilinden Çevirenin Notu" bölümleri de Keş dilinin anlam çeşitliliğine ve bu çeşitliliği karşılamakta güçlük çeken dillerimize işaret eder. Diller arası karşılıklı yetersizlikler yaşantılar arası farklılıkları bir kez daha ortaya döker. Örneğin, "açlık" kelimesinin Keş dilinde karşılığının bulunmaması Keşlerde paylaşımın önemini vurgularken, "sevmek" kelimesinin altı ayrı anlama (*uvenun, lamauvenun, kuvaiyô, unne, iyakuvun, bahô*) gelmesi Keş toplumundaki değerleri de gözler önüne serer.

Tersine çevrilmiş sözcükler ve “açlık” gibi dilimizde olup Keş dilinde karşılığı bulunmayan ifadeler Keş yaşantısının dile yansımalarıdır ve dile içkin olan sözcüklerin o dili konuşan halkların yaşantısına ayna tutuyor oluşunun bir kanıtıdır. Le Guin, *Kadınlar, Rüyalara ve Ejderhalar*'da bu düşüncenin paralelinde şiirdeki erkek egemenliğine vurgu yapar, Keş şiiri ile erkek egemen tavrı altüst etme çabasını anlatır. Le Guin'e göre, eril şiir kadın ve doğanın nesneleştirilmesine dayalıdır: “Şiirimiz ve onun eleştirisi ‘profesyonel’ olduğu sürece, yani erkek-egemen olduğu sürece, elimden geldiğince onu altüst etmeye çalışıyorum. Eril şiir, nihai olarak kadınların yokluğuna, Kadın ve Doğa'nın nesneleştirilmesine dayalıdır. Kesh şiirinin becerdiği başka hiçbir şey olmasa bile, en azından Lacan Baha'ya dil çıkarıyor” (Le Guin, 1999, s. 89-90). Alıntıda Keş şiiri ile ataerkiyi altüst etme çabasında olduğunu belirten Le Guin'in bu çabası, Keş dili ve Keş halkı ile kuşkusuz *Hep Yuvaya Dönmek* kitabının her köşesine sinmiş bir tavidir.

Le Guin'in feminist ve ekolojik düşünce tarzını buluşturması ile ortaya çıkan yeniliklerle dolu *Hep Yuvaya Dönmek* ile yazar eksiksiz bir kültür yaratısı ortaya koymuş ve zengin bir dil oluşturmuştur. Le Guin, kitabının arka blümüne Keş diline air bir sözlük eklemeyi ihmal etmez, yanı sıra Vadi halkının müziklerinin yer aldığı bir cd'yi kitabının dağıtımına ekleyerek her anlamda Vadi kültürünü somutlaştırır ve ütopyasını gerçekliğin sınırlarına taşır. Birbirine özenle geçmiş bu ayrıntılar yumağı üzerinde nasıl çalıştığını yazar şöyle ifade etmektedir:

O insanların, dünyayı bizden çok farklı şekilde algılayan insanların zihinlerine girmem gerekiyordu. Bir tür zihinsel arkeoloji ya da antropoloji gibiydi. Ne düşündüklerine bir türlü karar veremiyordum. Her şeyi birarada büyütmek gerekiyordu, çünkü bu konudaki yaklaşımları, başka her konudaki yaklaşımlarını etkileyecekti. Ve bunun *benim* yaklaşımım olması gerekiyordu, çünkü edebi hikâyelerini ben yazıyordum. Kısacası, kendimi onların bedenine sokmakla geçen çok uzun bir süreç oldu. (Broughton, 1988, s. 77)

Sonuç olarak Le Guin, *Hep Yuvaya Dönmek*'te, birtakım hikâyeler, şiirler, öyküler ile zenginleştirdiği kitapta tiyatrosundan müzik aletlerine, sofrada adabından alfabesine, cinsellik algısından gramerine, törenlerinin gerçekçiliğinden yemek

tariflerine kadar yaşamın her alanına değinmekle ekofeminist bir kapı açmaktadır. İlk olarak Dayao ve Keş halkları arasındaki farklılıklar; ikinci olarak ise Keşlerde erkin yer almadığı, hiyerarşisiz ama esnek ve değışken iş bölümü odaklı yaşam tarzları aracılığı ile bu kapı aralanmaktadır.

Le Guin, *Hep Yuvaya Dönmek*'te Vadi halkı ile kendi yaklaşımını belirttiğine paralel olarak yansıtır ve ekofeminist düşüncenin savunduğu, “iktidar ilişkilerinin yok edilmeden, doğa sömürsünün önüne geçilemeyeceği gerçeğinin” altını çizer. Böylelikle Le Guin, “doğal çevrenin bozulmasının nedenlerini Batı toplumlarının oluşturduğu ve dayattığı ikili karşıtlıklara (kültür/doğa, aktif/pasif, üst/alt, mantık/duygu, akıl/beden, erkek/kadın)” dayandırarak karşı çıkar ve Vadi halkı ile başka dünyaların mümkün olabileceğini gerçekçi bir şekilde kanıtlar (Kümbet, 2012, s. 178). Le Guin içinde yaşadığımız patriarkayı, yıkımları ve eşitsizlikleri gözler önüne sererken, Vadi'nin düşsel ama bir o kadar da gerçekçi yaşantısında doğanın ve dışı varlıkların aşağı görülmediği, sömürülmediği Vadi ütopyasını kurar. Le Guin, Dayao kadınlarının günümüz dünyasından ne yazık ki çok uzak olmayan ve bizi Anlatan Taş gibi şaşırtmayan yaşantılarının aksine; Keşler ile hiyerarşilerin var olmadığı yaşam formları ile bir umut ışığı yaratır. Vadi yaşantısını iliklerine dek benimsemiş Anlatan Taş ile ise, şimdilik ancak düşünüy kurabildiğimiz bir dünyadan yaşantılarımıza ayna tutarak başka dünyaların var olabileceğini müjdeler.

SONUÇ

Bu tezin yazım sürecinde kaybettiğimiz Ursula K. Le Guin ardında sayısız dile çevrilmiş yapıt ve onlarda yarattığı alternatif dünyalar bıraktı. Bunlardan üç tanesi bu teze konu oldu. Diğer pek çok yapıtında olduğu gibi, bunlarda da, Le Guin, daha ekofeminizmin adı konmadan ekolojik bilinçle feminist bakış açısını bir araya getirmiş ve kadın hareketinin ve feminist düşüncenin doğaya karşı takınılan ayrımcı tavır fark edilmeden eksik kalacağını, feministlerin sessizleştirilen tüm varlıkların sözcüsü ve savunucusu olmadıkları takdirde sömürüye son verilemeyeceğini örneklemiştir. Ekofeminizm kavramları hâlâ tartışılan feminizmin karmaşıklığına, belki ondan daha da karmaşık ekolojiyi ekleyerek daha da derin ve katmanlı tartışma alanları açmıştır. “Doğa dildeki en zor kelimedir der Raymond Williams. Ekofeminizm özelinde de gördüğümüz üzere doğanın ne olduğu kolaylıkla çözülemeyecek bir meseleye benziyor. Ekofeminizm bu zor soruya bir de kadın değişkenini ekleyerek denklemi iyice karmaşıktır ama bir o kadar da zenginleştirmiştir” (Demir, 2013, s. 43). Ekoloji hareketi ile feminist hareket göz ardı edilemeyecek ortak sorunlar etrafında bir araya gelmektedirler. Her ne kadar birbirlerini zaman zaman eleştirmiş olsalar da, ekoloji ve feminizm hareketlerinin ortak bir zemine sahip oluşları su götürmez bir hakikattir. İki hareketin bir araya gelmesinin temelinde ise değersizleştirilmeye ve ötekileştirilmeye çalışılan kadına ve doğaya ilişkin değerler yer almaktadır. Bahsi geçen ortak değerlerin ataerkil kökenli sömürgeci zihniyetçe yok sayılmasının sonuçları görmezden gelinemeyecek ve baş edilmesi zor bir duruma dönüşmüştür. Bu sebeptendir ki 1970ler ekofeminizmin ortaya çıkışının başlangıcını oluşturmaktadır.

Bu tezin ilk bölümünde ekoloji ve feminizm akımları ayrı ayrı tanıtılarak aralarında ortaya çıkacak paralelliklerin görünür kılınması amaçlanmıştır. “Ekoloji” alt başlığında insanlar arasındaki ırksal, sınıfsal, kültürel ve yaşa bağlı çatışmanın, erkek ile kadın ve insan ile doğa arasındaki çatışmanın bir uzantısı olarak süregeldiğine ve bu süreçte de insanın doğayı boyunduruğu altına almayı sürdürdüğüne vurgu yapılmıştır. Feminist harekete göre ise, bahsi geçen insan sınıflara, ırka ve cinsiyete göre çeşitlilik göstermektedir. Ekofeminist akım, beyaz ve üst sınıf erkeğin (bu sıfatlar elbette ki çoğaltılabilir) doğayı ötekileştirdiği gibi kendisi dışında kalan hemen her şeyi

ötekileştirdiğini vurgulamaktadır. Merchant'ın, “doğanın parçalanması ve işgaliyle kadınların cadı kıyımlarında işkenceye tabi tutulması arasında bir paralellik” tespiti de bu durumun örneklerindedir. Dişiliklerinden ve doğurganlıklarından dolayı gizemli, bu yüzden de tehditkâr ve tehlikeli varlıklar olarak görülen ve diz çöktürülmeye çalışılan kadının ve doğanın geçmişten gelen bağı, “doğayı sırlarının zorla ele geçirilmesi gereken bir cadı olarak” görme imgesinde yinelenmektedir (akt. Mies, 2018, s. 288).

Bugün bile “kadın” kelimesinden rahatsız olan zihniyet, benzer şekilde, gezegenin sınırsız kaynakları olduğu ve insanın sömürmesi amacına hizmet etmesi gerektiği inancıyla, “doğa” krizlerinin fazla büyütüldüğünü iddia etmeye devam etmektedir. Francis Bacon ve çağdaşı bilim adamları ve filozoflardan bu yana mekanikleştirilen, nesneleştirilen ve son raddeye değin sömürülen ve değersizleştirilen bir doğa imgesi yaratılmıştır. Carolyn Merchant, *The Death of Nature*'da (Doğa'nın Ölümü), doğanın “cansız bir hammadde olarak görüldüğünü, en küçük öğelerine kadar parçalandığını ve yüksek (beyaz) mühendis tarafından yeniden birleştirilerek emirlerine sorgusuz sualsiz uyacak bir makineye dönüştürüldüğünü” ortaya koymuştur (akt. Mies, 2018, s. 101).

Birinci bölüm aynı zamanda ekoloji ve ekonomi gibi sözcüklerin tarihsel, etimolojik serüvenlerini de irdeleyerek ekoloji ve feminizmin ortak noktalarını vurgulamıştır. Ekoloji sözcüğünün kökü Yunanca ev anlamına gelen *oikos* sözcüğüne dayanır. Aynı kökten gelen bir başka sözcük de “ekonomi”dir. Ekoloji evi tanımak anlamına gelmekteyken ekonomi eve uygulanan toplumsal yasaları, yani evi yönetmeyi vurgular. Bunların ilki doğanın yasalarına tâbi olmaya, diğeri ise insanın töre ve yasalarının egemenliğine dayanır. Doğanın, kendi yasalarından ziyade insanın yasaları ve tahakkümü altına girmesi, insanın da ekolojik bir tür olmaktan ekonomik insan (*homo-economicus*) olmaya doğru yönelmesiyle ortaya çıkmıştır. Ekofeminizm sözcüğündeki ekolojiden gelen “eko” makineleştirilen ve hiçbir zaman zarar görmeyecek sanılan doğanın “ekonomik” olduğu gerekçesiyle çıkar sağlanacak bir nesne olarak zarar görmesinin bir eleştirisidir. Doğanın insanın yasalarının altına girmesi ehlileştirme (*domestication*) ile ifade edilebilirken, benzer şekilde, “evhanımlaştırma” (*domesticity*) örneği de aynı ekonomikleştirme modelinin kadın bedeni ve üretimi üzerinde uygulanan biçiminin ürünüdür. Maria Mies'in şu cümleleri

ekonomikliğin sadece ekoloji hareketine değil feminist harekete de etki yaptığını adeta özetlemektedir: “evhanımlaştırma doğuştan gelen bir erkek sadizminden kaynaklanmamakta, hedefe sınırsız büyümeyi koyan bir ekonominin gereği olarak ortaya çıkmaktadır” (Mies, 2018, s. 211).

“Ekonomiklik” farklı yansımalarla *Lavinia, Dünyaya Orman Denir, Hep Yuvasına Dönmek* romanlarında doğal kaynakların tüketilmesi, aşağı görülen türlerin, cinslerin ve cinsiyetlerin taciz ve tecavüzü, savaş yanlısı tutumların sonuçları, kadınların ev içi alana hapsedilmeleri, değersizleştirilmeleri şeklinde çoğaltılabilecek şekilde günümüz dünyasına ayna tutarak olumsuzlanmış ve sorgulamaya açılmıştır. Ekonomik olmanın esasında var olan birey ve sermaye yararını gözetmenin ve insan merkezli olmanın ekoloji üzerindeki sonuçları, ekoloji başlığı altında anlatılırken, aynı sonuçlar, tezin son bölümündeki roman incelemeleri kısmında Le Guin romanlarında kuramdan pratiğe geçişi sağlayan bir köprü ile eleştirel ve düşündürücü bir tarzda ele alınmıştır.

Görünen o ki, kadın ve doğa ilişkisi görmezden gelme, olumsuzlama, değersizleştirme, hatta cadılaştırma, diğer bir tabirle ise şeytanlaştırma ekseninde tarih patikasında ilerlemiştir. Bu ilişkinin olumlanarak kurtuluşun elde edilebileceği savı ise 1970lerle birlikte geliştirilen bir düşünce olarak filizlenmiştir. Ariel Salleh, *Ekofeminizm* isimli kitabın önsözünde ekofeminizm yeni bir terim olarak 70lerde gün yüzüne çıksa da merkezindeki “kapitalist ataerkil sistemde kadınların ve doğanın ‘maddi’ kaynaklar olarak görülmesi” meselesinin eskilere dayandığını belirtir (Salleh, 2013, s. 12). Yani Salleh’in belirttiği üzere ekofeminizm terim olarak yeni olsa da Salleh tarafından ekofeminizmin ilk önermesi olarak gösterilen “kadınların ve doğanın maddi kaynaklar olarak” görüldüğü fikri oldukça gerilere gider:

Yeni bir terim olan “Ekofeminizm”in merkezindeki mesele aslında çok eskidir. Terim, kadınların geçim kaynaklarını korumak ve yaşadıkları toplulukları güvenli kılmak için her daim gösterdikleri çabadaki itici güce vurgu yapar. Yaşamı destekleyen topluluklar yaratma mücadelesi, 300 yıl önce Kuzey Hindistan’da yaşamış olan Chipko ormanı sakinlerinden, bugün kömür madenciliği yapılan Appalachia bölgesindeki annelere kadar her yerde olagelmıştır, günümüzde de halen devam etmektedir. Fakat bu mücadele, şirketleşmiş küreselleşmenin taş üstünde taş bırakmadığı günümüzde artık çok daha hayatidir. (Salleh, 2013, s. 9)

Bu tez çalışmasında vurgulanan da kadın ve doğa arasındaki bağlantının kimi zaman bariz kimi zamansa örtük de olsa inkâr edilemeyecek biçimde her yere nüfuz ettiği gerçeğidir. Başlangıcında kadın ve doğa arasındaki bağlantıdan yola çıkan ekofeminizm hareketinde ve bu çalışmada kadın kelimesinin yinelenmesinin özcü bir yaklaşım olmadığını vurgulamak gerekmektedir. Buradaki “kadın”, sadece heteroseksüel bir cinsiyeti temsil etmemektedir. Ekofeminizmin bu yorumdan hareketle içinde çeşitli fraksiyonları bulunmaktadır, “ekofeminist teoriler arasında kadın ve doğa arasında özcü bir yakınlık kuranlar olmasına rağmen, alan bununla sınırlı kalmamakta, çok farklı ve üretken yorumlarla sürekli revize edilmektedir. Kısacası tek bir ekofeminizm yoktur” (Demir, 2013, s. 17). Le Guin’in bu çalışmada incelenen üç romanına da özcü bir yaklaşım için değildir. Benzer bir şekilde belirtmek gerekir ki, ekofeminizm sadece kadınları içerisine alıp geride kalanları dışlayan bir hareket de değildir. Ne kadınlık ne de doğaya yakınlık ve buradan hareketle ekofeminizmin mücadele ettiği sorunların çözümü sadece cinsiyetle sınırlandırılabilir, ancak kadın ve doğa arasında geçmişten bugüne uzanan bir bağın varlığı da inkâr edilemez, hata yapılan nokta bu bağlantıyı göz ardı etmekten, aşağı görmekten veya olumsuzlamaktan gelmektedir. Diğer taraftan ise, tekrar belirtmek gerekir ki, kadın ve doğa üzerindeki sömürü, tahakküm ve şiddet her daim tek bir cinsiyet tarafından gerçekleşmemektedir, “erkekler doğaları gereği tecavüzcü ya da genetik yapı gereği Toprak Ana’yı, yani yaşamın kaynağını yok etmeye programlı değillerdir. Bu şiddet yaklaşık 8000 yıl önce ortaya çıkan bir toplumsal paradigmanın sonucudur. Bu paradigmanın adı ataerkidir” (Shiva ve Mies, 2018, s. 33-34). Ataerki, cinsiyetlerden çok cinsiyet rollerini dağıtan ve dayatan bir sisteme karşılık gelir. Bu nedenle, biyolojik ve genetik bir erkeklikten ya da kadınlıktan ziyade, toplumsal olarak inşa edilen ve iki cinsiyet içine hapsedilerek değişmez normlarla ifade edilen bir kültürel yapıdır. Ataerkinin tanımındaki haliyle, ne erkeklik ne de kadınlık “doğal”dır, her ikisi de kısıtlayıcı normlarını dayatır ve normlara uymayanları dışlayarak değersizleştirir. Simone de Beauvoir’in “Kadın doğulmaz, olunur” sözü de bu durumu desteklemektedir. Nasıl ki sadece kadın cinsiyetine sahip olmanın belli çerçeveler içine kısıtlanmasını bekleyemezsek—ki annelik bu çerçevelerden yalnızca biridir—doğaya yakınlığı da sadece kadınlıkla açıklayamayacağımızın ısrarla altını çizmek gerekmektedir.

Ekoloji ve feminizm akımları birbirlerine paralel olarak ataerkil paradigmadan etkilenmişlerdir ve bu etki, bu çalışmayı daha da gerilere götürerek kadın ve doğa arasındaki ataerki temelli tahakkümün başına gitmeye itmiştir. Bu sebeple de, çalışmanın ikinci bölümünde doğa ve kadın arasındaki bağlantının, Paleolitik dönemden Aydınlanma dönemine uzanan kökleri incelenmiştir. Görülmektedir ki, bilgisine dair pek az net fikrin bulunduğu Paleolitik dönem haricinde diğer tüm dönemlerde, ataerkil yapı hem doğaya hem de kadına benzerliklerinden ötürü aynı müdahalelerde bulunmuştur. Paleolitik dönemi takip eden Neolitik dönem ise, pek çok icadın bulunuşuna ve Tarım devrimine ev sahipliği yapmıştır. İlk dinsel inanışların başladığı, hayvanların ilk kez evcilleştirildiği, takas yöntemi ile ilk ticaretin başladığı Neolitik dönem, ileriki dönemlerdeki doğa tahakkümünün miladı olmuştur. Paleolitik dönemin kutsal metaforu *Magna Mater*'in, tarım kültürünün bereket kültü simgesine *Earth Mother*'a dönüşmesi, doğa merkezli yaşamın insan merkezli bir şekil almasına ve doğanın besleyici, şefkatli bir anneye dönüşmesine yol açmıştır. Sonuç olarak ise, Neolitik dönem doğaya yüklenen şevkatli anne rolü ile doğayı ve kadını sömürülecek bir geleceğin başlangıcı olmuştur.

Tarih öncesi dönemler olarak sınıflandırılan Paleolitik ve Neolitik dönemlerin ardından Eski Yunan ve Roma'ya çağları aşan bir geçiş yapıldığında, doğa ve kadının aşağı görüldüğü, önemsizleştirildiği bir döneme çoktan geçilmiş olunur. İki dönemde de kadın "Akıl" dışında kaldığı gerekçesi ile değersiz kabul edilirken, doğa da kadınlar gibi "Akıl" alanının altında kalan bir kavram olarak görülmüştür. Ortaçağ dönemine gelindiğindeyse, kadınlar şifacı kimliklerinden dolayı cadı ilan edilmişlerdir. Karanlık dönem olarak da adlandırılan dönem, cadı oldukları gerekçesiyle sayısız kadının infaz edildiği bir sürece işaret etmektedir. Bir taraftan cadılaştırılan, şeytanlaştırılan kadın figürü yer alan dönemde, madalyonun diğer tarafında bakire Meryem gibi mekleştirilen kadın figürleri yer alır. Doğa bağlamında döneme bakılacak olunur ise, *boş alan* olduğu gerekçesiyle insan yerleşim alanlarının genişletilmesi amacıyla doğa alanlarının talanı ile karşılaşmaktadır. İlaveten, bir faunası olabileceği düşünülmeyen bataklıkların kiliseler tarafından kurutulması da biyolojik çeşitliliğin yok edilmesine yol açmıştır. Tanrı odaklı bu dönemden sonra, Rönesans ve Aydınlanma döneminde de doğa ve kadın zihne düşen Rönesans tablolarındakinin aksine pek parlak değildir.

Modern bilimin doğuşunun temellerinin atıldığı dönemdeki doğa üzerinde egemenlik kurma fikri ve kadınların hayatının çoğunu işgal eden annelik Neolitik dönemin başlattığı senaryonun dallanıp budaklanan bir devamı gibidir. “Eksik erkek” olarak tanımlanan kadınlara bu dönemde güzel görünmeleri misyonu eklenirken, doğa da “Akıl”ın karşısına konumlandırılır. Görülmektedir ki, doğa kadın gibi, kadın da doğa gibi “Akıl”ın ve eril olanın aşağısında konumlandırılmıştır. Ekofeminizmin çıkışını oluşturan doğanın ve kadınların maddi kaynaklar olarak görülüp sömürülmesi, aşağı görülmesi ya da hiç görülmemesi yeni bir anlatı da değildir.

Son olarak, tezin üçüncü bölümünde Le Guin romanları ekofeminist ekseninde incelenmiştir. Ursula Kroeber Le Guin, öykü, roman, şiir, deneme, çocuk edebiyatı gibi pek çok alanda eserler üretmiştir, bilim kurgu ve fantezi alanında oldukça ses getiren yapıtlara imza atmıştır. Amacının “kimsenin duygularını incitmeden mümkün olduğu kadar çok şeyi alt üst etmek” olduğunu belirten yazar, eserlerine ekolojik problemleri ele alarak feminist bir vizyonu yerleştirmişle var olan düzeni eleştirmiştir. Eleştiri şekilleri ise, *Dünyaya Orman Denir* ve *Hep Yuvaya Dönmek* romanlarında birbirinin zıttı iki halkın yaşama şekillerindeki farklılıklar olarak göze çarparken, *Lavinia*’da erkek egemen bir toplumda tarihin tozlu sayfalarında önemli roller atfedilmiş olmasına rağmen görmezden gelinen bir kadına hak ettiği sesi vermektir (Le Guin, 1999, s. 7).

Lavinia, diğer iki romanda beliren ekolojik sorunların arasında daha az ekolojik ama oldukça feminist bir okuma olarak algılanmaya açık görülebilir, ancak belirtilmelidir ki, *Lavinia* örtük motiflerle doğa ve kadın bağlantısının kadimliğine işaret etmektedir. Romanın başkişisi Lavinia’nın kendini ifade edişindeki motifler ve romana yansıyan düşünce şekli, ataerkil düşünceye karşıt ve doğaya ait öğelerle biçimlenmiştir. *Lavinia* romanı ile Le Guin, *Aeneas* destanında önemli görülen tek gerçeklik olan savaşın beyhudeliğine işaret etmektedir. Romanda savaş karşıtı bir konumda yer alan ana karakter Lavinia, Albunea ormanına kaçarak ve çocukluktan yaşlılığa uzanan yaşam döngüsünün belli dönüm noktalarını doğa ve hayvan motifleri ile kendini özdeşleştirerek romanın ekofeminist sesi olmuştur. Romanda bir yandan edebiyatta kadın olarak yazmanın zorluklarına gönderme yapılırken, bir yandan da doğa temaları ve hayvan motifleriyle özdeşleştirilen bir kral kızının sesi duyulur. Carolyn Merchant’ın “doğanın parçalanması ve işgaliyle kadınların cadı kıyımlarında işkenceye tabi

tutulması arasında bir paralellik” tespiti, *Lavinia*’da savaş sonrası “tecavüzler ve harap olan ekinler” paralelliği şeklinde okunabilir. Görülmektedir ki, kadın-doğa bağlamının paralelliği ve birlikte yok edilişi burada yeniden dile getirilmektedir. Bu sebeple, *Lavinia* zora düştüğünde soluğu Albunea ormanlarında almakta, kısıtlanmış özgürlüğünü ifade ederken kendisini ayağı bir iple sırığa bağlanmış güvercine benzetmekte, evlenirken ise uysal rolü oynamak zorunda bırakılan kurbanlık bir koyun gibi hissettiğini söylemektedir. Bu motiflere, *Lavinia*’nın yaş aldıkça güçlendiğini ve dayanıklılaştığını ifade eden meşe ağacı ve son olarak ise Kurt Ana motifi eklenmekte ve bir kez daha kadın ve doğa arasındaki kadim bağlantının altı çizilmektedir.

Tezde incelenen diğer iki roman olan *Dünyaya Orman Denir* ve *Hep Yuvaya Dönmek* birbirine yapı olarak daha yakındır. Her ikisinde de Le Guin, bir tanesi kadına ve doğaya tahakkümü esas alan, diğeri ise eşitlikçi ve özgürlükçü iki farklı halkın yaşamlarını karşılıklı olarak anlatmıştır. *Dünyaya Orman Denir*, yazıldığı dönem itibari ile ekoloji ve feminizm hareketlerinin yükselişe geçtiği 70li yıllara denk gelen Vietnam Savaşı ile zamansal bir paralellik içermekte ve yazarın bu savaşa ve onun yarattığı ekolojik yıkıma karşı düşüncelerini sömürgecilik ve ataerki karşıtı bir anlatıyla ifade etmektedir. Anlatı, Arz ve Athshe halklarının gezegeni anlama, algılama ve yorumlama şekillerinin farklılıklarını ortaya koyarak sömürgeci zihniyete sahip Arz halkının barış ve eşitlik içinde yaşayan Athshe halkının topraklarını istila etmesinin olası yıkıcı sonuna doğru ilerler. Arz’ın doğaya ve paralel şekilde “öteki” insanlara sömürgeci, cinsiyetçi ve sınıf ayrımına dayalı yaklaşımlarının, Athshe halkını kendi topraklarında, ormanlarında sömürülmeye itmesinin ağır ve geri dönüşü zor sonuçları roman boyunca gelecek nihai yıkıcılığın habercisi olmuştur. Arzlıların kendi dünyalarının çok uzağındaki Athshe ormanlarına gelip kaynak talanı yapmaları, biyoçeşitliliği yok ederek Athshe ormanlarını ölüme terk etmeleri ve dünyalarını mahvettikleri Athsheliler’i “yaratıkçıklar” olarak adlandırıp ötekileştirmeleri, onlara tecavüz etmeleri ve onları yok etmeleri romanda el ele ilerlemiştir. Arz düşüncesinin altında yatan neden, doğanın ve doğayla uyum içinde yaşayan diğer türlerin cansız/ruhsuz ve mekanik olduğu düşüncesidir. Le Guin, Arz ve Athshe halkının düşünme tarzlarının ikisini de yansıtarak okuyucusuna madalyonun iki yüzünü göstererek başarmakta ve seçilen, gidilen yolların sonuçlarını düşündürmektedir.

Bu tez çalışmasında, son olarak ise ekofeminizm temelli bir bağlantıdan hareketle *Hep Yuvaya Dönmek* incelenmiştir. Eserde, *Dünyaya Orman Denir*'e paralel şekilde kurgusal iki halk yer almaktadır, ancak bu sefer yine birbirinden düşünce ve yaşama şekilleri bakımından farklı olan iki halk üzerindeki odak eşit değildir; *Hep Yuvaya Dönmek* yoğunluklu olarak Keş halkının yaşantısını ele almaktadır. Keş halkının gerek cinsiyet gerek doğa bağlamında eşitlikçi yapısı, ekofeminizmin mücadele ettiği problemlerin ortada olmadığı ya da ortadan kaldırıldığında her şeyin daha iyi olacağı umudunu aşılama ve ekofeminizmin temel ilkelerini benimsemiş Keş halkının yaşantısı ile başka dünyaların mümkün olabileceği düşüncesinin güçlenmesini sağlamaktadır. Roman yapı olarak da çok sesli ve çok biçimlidir; kendi içinde çeşitli edebi türleri barındırır ve belli bir ilerleme sırası yani kronolojik sırası olmaması nedeniyle de içeriğindeki özgürleştirici öyküyü anlatsal ve yapısal olarak destekler.

Sonuç olarak, incelenen üç romanda da yollar farklı şekillerde de olsa ekofeminizmin ilkeleri ile kesişen ortak bir kümede toplanmaktadır. Le Guin'in cinsiyetçi ve dogmatik olmayan özgürlükçü bakışı, kurgu dünyalar ile dünyamız arasında bir köprü kurarak cins ve cinsiyetler arası tahakkümlerin benzer şekilde doğaya da uygulandığını ortaya koymaktadır.

Ursula Le Guin, Amerikan edebiyatından bir ses olarak üç romanıyla bu tez çalışmasında ekofeminist bakış açısıyla incelenmiştir. Türkiye'de de romanları en çok satanlar arasında olmasına rağmen, Le Guin'in önemle vurguladığı ekofeminizmin Türkiye'de yeteri kadar ilgi görmediği yorumunu eklemek yerinde olacaktır: Ekofeminizm, "Türkiye' de ise, maalesef ön yargı oluşturacak kadar bile ilgi çekmemiştir" (Demir, 2013, s. 12). İstisnalarının olduğu belirtilerek, "[ü]lkemizde feminizm ve toplumsal cinsiyet konusuna kuramsal ilgi 90'lı yıllardan itibaren giderek artmış olmasına rağmen, hiçbir derlemede ya da hiçbir toplumsal cinsiyet sayısı yapan dergide ekofeminizme dair bir makaleye rastlayamadığımız" da vurgulanmaktadır (Demir, 2013, s. 12). Elbette ki önceki cümlelerdeki tespitlerden bu güne literatürün genişleyip zenginleştiğini belirtmek gerekmektedir. Ancak, gerek Türkiye'de gerekse dünya genelinde ekofeminizme temel teşkil eden doğa ve kadının doğurganlığı ve bundan kaynaklanan kadim bağlantıları görmezden gelinerek önemsizleştirilmeye çalışılmakta yahut çıkar sağlanacak, sömürülecek bir ilişkilendirme biçimine

dönüştürülmektedir. Kimi zaman inkâr edilen kimi zaman aşağı görülen doğa ve kadın bedeni ve aralarındaki bağlar ve benzerlikler Türkiye çapında çeşitli çevrelerce çok fazla ilgi ve yankı bulamamış olabilir ancak dünya çapında bu bağlantıdan hareketle yeşeren ekofeminizm hareketi giderek yaygınlaşmakta ve değer gören bir hareket halini almaktadır. İster değersizleştirilsin ister görmezden gelinmeye çalışılsın aşikârdır ki ekofeminizm mücadele ettiği konular bakımından uzun süre görmezden gelinebilecek bir konumda değildir. Sonuç olarak, yaşadığımız gezegenin verdiği sinyaller ve bizatihi insanın bu gezegendeki varlığına ilişkin kendi yarattığı tehditler daha ne kadar önemsiz kabul edilebilir yahut görmezden gelinebilir?



KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M. A. (2002). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitapevi.

Ağın Dönmez, B. (2012). “Ekoeleştirme ve Hayvan Çalışmaları: Avatar, Madagaskar ve Madagaskar 2: Afrikaya Kaçış Filmlerinde Doğa ve Hayvan Temsilleri”. Editör: Serpil Opperman, *Ekoeleştirme Çevre ve Edebiyat* (s. 273-322). Ankara: Phoneix yayınları.

Ağaç, S & Sakarya, M. (2015). “Hayat Ağacı Sembolizmi”
International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)
<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/253501>

Akkılıç, S. (1997). “Doğa Dışıl, Bilim Erildir” *Araf* (sayı:10), 13.01.2006.

Aksan, Y. (2013). “1450-1750 Yılları Arasında Avrupa’da Cadılık” *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXVIII / 2, 2013, 355-368
http://www.egeweb2.ege.edu.tr/tid/dosyalar/XXVIII-2_2013/TIDXXVIII-2-2013-03.pdf

Alkan, A. (1998). *Dünya’da ve Türkiye’de Kadın Hareketi ve Feminist Kuram* (Yayınlanmamış Araştırma). A.Ü. Sos. Bil. Ens. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Y.L. Programı, Ankara.

Aristoteles. (1983). *Politika*. (Çev: Tuncay, M.). İstanbul: Remzi Kitapevi.

Armutak, A. (2004). “Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi”. İstanbul Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi 30 (2), (s. 143-157), İstanbul.

Barnett, H. B. A. (1998). *Introduction to Feminist Jurisprudence*. London: Verso Press.

Bayhan, V. (2002). “Risk Toplumu”. Doğu Batı dergisi, yıl:6, sayı:19.

- Baylan, D. (2004). “Sanat Tarihi ve Kadın Sanatçı”. *Bianet* Kadının Penceresi. <http://bianet.org/Kadın/Sağlık/44373>, (4.10. 2004).
- Blank, H. (2008). *Bekâretin “El Değmemiş” Tarihi (Virgin The Untouched History)*. Araştırma-Inceleme Dizisi 228, 1. (Baskı, Çeviren ve Önsöz: Ergün, E.) İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma, 2007).
- Berktaş, F. (1996). “Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği”, İÜ Dergi, Sayı: 4. İstanbul.
- Bluestone, N. H. (1987). *Women and Ideal Society: Plato’s Republic and Modern Myths of Gender*. Oxford: Berg Press.
- Bookchin, M. (1994). “Yoketme Gücü Yaratma Gücü”. (Çev. Ata, S.). *Birikim Dergisi*, sayı: 57-58, (s. 48-58). <http://www.birikimdergisi.com/Birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=55&dyid=1591&yazi=Yoketme%20G%FCc%FC%20Yaratma%20G%FCc%FC>
- Bookchin, M. (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru* (Çev: Yılmaz, A.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma, 1998).
- Bora, A. (2010). *Kadınların sınıfı Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. Araştırma-inceleme Dizisi 190, 1-2. baskı 2005-2008, 3.baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Broughton, I. (1988). “Ursula Le Guin’le Röportaj” der. Freedman, C. *Ursula K. Le Guin’le Konuşmalar* (2014), (s. 60-86). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Çakır, S. (2008). “Feminizm Ataerkil İktidarın Eleştirisi”. *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çüçen, A. (2011) “Derin ekoloji”.

<http://blog.aku.edu.tr/ometin/files/2011/12/derinekoloji.pdf> adresinden elde edildi.

Erişim Tarihi: 12.2012

Demir, M. (2012). “Çevre olarak Konumlandırılmış Kadını ve Doğayı Birlikte Düşünmek: Ekofeminizm”. Doğu Batı Dergisi. Toplumsal Cinsiyet, sayı:63, Ocak 2012-2013. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Donovan, J. (2014). *Feminist Teori* (Çev. Aksu, B & Ağıtk, M & Gevrek, F, S.). 8. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma, 1985).

Erbil, P. (2010). “Kadının Doğanın ve Erkeğin Düzeni” der. Değirmenci, E. *Kadınlar Ekolojik Dönüşümde* (s. 109-125). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Göker, G. (2009). “Uygarlığın Tohumu Köylü Kadının Sandığında” der. Değirmenci, E. *Kadınlar Ekolojik Dönüşümde* (s. 49-62). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Gülaçtı, N. (2012). “Sanatsal Bir Objeye Olarak Kadın Ve Bazı Toplumlarda Kadına Bakış”. İdil dergisi, Cilt.1, Sayı: 2.

www.idildergisi.com

Güriz, A. (1997). “Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk”. Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, No: 521.

Hammer, R. & Kellner, D. (2009). “Third Wave Feminism. Sexualities, and the Adventures of the Posts”.

<http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/sexfem06.pdf>

Harris, M. (1995). *İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar, Kültür Bilmeceleri (Cows, Pigs, Wars and Witches, The Riddles of Culture*. (Çev: Gümüş, M. F.), 1. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi. (Özgün çalışma, 1989).

Hovanec, C. P. (1989). "Visions of Nature in *The Word for World is Forest: A Mirror of the American Consciousness*". *Extrapolation* 30.1 (pp. 84-92).

İmançer, D. (2002). "Feminizm". *Doğu Batı dergisi*, yıl:6, sayı:19.

Kale, N. (2001). "Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru". *Doğu Batı dergisi*, yıl:6, sayı:19.

King, M. L. (1991). *Women of the Renaissance*. London: the University of Chicago Press, Ltd.

Krolokke, C. (2006). *Gender Communication Theories and Analyses*.

"Three Waves of Feminism-From Suffragettes to Grrls". Sage Publications.

<https://www.sagepub.com/sites/default/files/upm->

[binaries/6236_Chapter_1_Krolokke_2nd_Rev_Final_Pdf.pdf](https://www.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/6236_Chapter_1_Krolokke_2nd_Rev_Final_Pdf.pdf)

Kurt, B. (2001, Ekim). "Ekofeminizm".

www.feminisite.net

Kümbet, P. (2012). "Ekofeminizm: Kadın, Kimlik ve Doğa". Editör: Serpil Opperman, *Ekoeleştirici Çevre ve Edebiyat*. Ankara: Phoneix yayınları.

Le Guin, U. K. (2013a). *Dünyaya Orman Denir* (Çev. Dinçkal, Ö.). 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı yayınları. (Özgün Çalışma, 1972)

Le Guin, U. K. (2013b). *Hep Yuvaya Dönmek* (Çev. Yardımcı, C.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı yayınları. (Özgün Çalışma, 1998)

- Le Guin, U. K. (2010) *Lavinia* (Çev. Koca, G.). 2. Basım. İstanbul: Metis yayınları. (Özgün Çalışma, 2008)
- Le Guin, U. K. (1999). *Kadınlar Rüyalara Ejderhalar* (Hazırlayanlar: Deniz Erksan, Bülent Somay, Müge Gürsoy Sökmen) İstanbul: Metis yayınları. (Özgün çalışma, 1998).
- Le Guin, U. K. (1999). *Kadınlar Rüyalara Ejderhalar*. “Bilimkurgu ve Bayan Brown” (1975). (s. 73-93). (Hazırlayanlar: Deniz Erksan, Bülent Somay, Müge Gürsoy Sökmen). İstanbul: Metis yayınları. (Özgün çalışma, 1998).
- Le Guin, U. K. (2018) *Dünyanın Kıyısında Dans kelimeler, kadınlar, mekânlar üzerine düşünceler*. “Kadın/Yaban” (1986). (s. 241-245). (Çev. Ersavcı, S.) 1. Baskı, İstanbul: İthaki yay. (Özgün çalışma, 1989).
- Le Guin, U. K. (2018) *Dünyanın Kıyısında Dans kelimeler, kadınlar, mekânlar üzerine düşünceler*. “Toplumsal Cinsiyet Gerekli mi? Yeniden” (1976-1987). (s. 24-39) (Çev. Ersavcı, S.) 1. Baskı, İstanbul: İthaki yay. (Özgün çalışma, 1989).
- Lloyd, G. (1996). *Erkek Akıl* (Çev. Özcan, M.). İstanbul: Ayrıntı Yay. (Özgün çalışma, 1993).
- Mellor, M. (1993). *Sınırları Yıkarak: Feminist Yeşil Bir Sosyalizme Doğru* (Çev. Akınbay, O.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün Çalışma, 1992).
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature*. London: Wildwood House.
- Michelet, J. (1998). *Rönesans*, meb yayınları.

- Mies, M. & Bennholdt-Thomsen, V. & Werholf, V. C. (2014). *Son Sömürge Kadınlar* (Çev. Temurtürkan, Y.). 2. Baskı. İstanbul: İletişim yayımları. (Özgün çalışma, 1988).
- Mielenhausen, E. M. (1991). “Comings and Goings: Metaphors and Linear and Cyclical Movement in Le Guin’s *Always Coming Home*”. *Utopian Studies*, no.3. (pp. 99-105). Penn State University Press
<http://www.jstor.org/stable/20718931>
- Millett, K. (2011). *Cinsel Politika* (Çev. Selvi, S.). 3.basım. İstanbul: Payel yayımları. (Özgün çalışma, 1969).
- Oelshlaeger, M. (1991). *The Idea of Wilderness From prehistory to the Age of Ecology*. Yale University Press.
- Opitz, C. (2005). “Geç Ortaçağ’da Yaşam” *Kadınların Tarihi: Ortaçağın Sessizliği* (Çev. Fethi, A.). der: Georges Duby ve Michelle Perrot. Cilt II. (s. 255-300). Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları. (Özgün çalışma, 1992).
- Paglia, C. (2014). *Cinsel Kimlikler Nefertiti’den Emily Dickinson’a Sanat ve Çöküş* (Çev. Anahid Hazaryan, Fikriye Demirci). Ankara: Epos yayımları. (Özgün çalışma, 2001).
- Phillips, A. (1995). *Demokrasinin Cinsiyeti* (Çev. Türker, A.). ilk basım, İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma, 1991).
- Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* (Çev. Ertür, B.) İstanbul Metis: Yayınları. (Özgün çalışma, 1993).
- Porritt, J. (1989). *Yeşil Politika* (Çev. Türker, A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi. (Özgün çalışma, 1986).

Rampton, M. (2015). "Four Waves of Feminism"

<http://www.pacificu.edu/about-us/news-events/four-waves-feminism>

Reed, E. (1985). *Kadın Özgürlüğünün Sorunları* (Çev. Saraçoğlu, Z.) 2. Baskı. İstanbul: Yazın yayıncılık. (Özgün çalışma, 1985).

Ruether, R. R. (January, 1997). "Ecofeminism: First and Third World Women". *American Journal of Theology & Philosoph.* Vol. 18, No. 1.
Rosemary Radford Ruether/Garret/Evangelical Theological Seminary

Salleh, A. (2013). *Ekofeminizm*, Önsöz, çev. Urkun Kelso, İ.)1. Baskı, Temmuz, 2018, İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, Sürdürülebilir Yaşam Kitapları. (Özgün çalışma, 1993).

Sancar, S. (Bahar, 2009). "Türkiye'de Feminizm ve Kadın Hareket". (s:58). Cogito.

Scheid, J. (2005) "Romalı Kadınların Dinsel Rollerini" *Kadınların Tarihi: Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere* (Çev: Fethi, A.). der: Georges Duby ve Michelle Perrot. Cilt 1 . (S. 377- 406). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür. (Özgün çalışma, 1992).

Sezer, Ö. (2009). "Çevre Korumacılıktan Radikal Ekolojiye".

<http://ecotopianetwork.wordpress.com/2009/10/27/cevre-korumaciliktan-radikal-ekolojiye/>

Shiva, V. & Mies, M. (2018). *Ekofeminizm* (Çev. Urkun Kelso, İ.) 1. Baskı. İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, Sürdürülebilir Yaşam Kitapları. (Özgün çalışma, 1993).

Sissa, G. (1989). "Platon ve Aristoteles'in Cinsiyet Felsefeleri". *Kadınların Tarihi* (Çev: Fethi, A.). der: Georges Duby ve Michelle Perrot. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür. Cilt 1. (s. 6-98). (Özgün çalışma, 1992).

Schollmeier, P. (2003). "Aristotle and Women: Household and Political Roles" POLIS. Vol.20. Issues 1 and 2, 2003 <http://faculty.unlv.edu/paul/Aristotle%20and%20Women.pdf>

Şenel, A. (1998). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Stone, M. (2000). *Tanrılar Kadınken* (Çev. Şarman, N.). 1. Basım. İstanbul: Payel yayınları. (Özgün çalışma, 1976).

Talum, L. E. (2010). "Biyoloji ve Platon'da Kadına Dair". *Kadınlar Ekolojik Dönüşümde*, der. Değirmenci, E. (s. 99-106). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Tamkoç, G. (1994). "Derin Ekolojinin Genel Çizgileri". (s. 57-58). Birikim dergisi <http://www.iibfdergi.ibu.edu.tr/index.php/ijesr/article/viewFile/379/586>

Tamkoç, G. (1996). "Ekofeminizmin Amaçları". Kadın Araştırmaları Dergisi. sayı: 4. (s. 77-84).

Thomas, Y. (2005). "Roma Hukunda Cinsiyet Ayrımı". *Kadınların Tarihi: Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere* (Çev: Fethi, A.). der: Georges Duby ve Michelle Perrot. Cilt 1. (s. 99-150). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür. (Özgün çalışma, 1992).

Thomasset, C. (2005). "Kadın Doğası". *Kadınlığın Tarihi* (Çev. Fethi, A.). Editörler: Georges Duby, Michelle Perrot, Bölüm Editörü, Christiane Klapish Zuber. Cilt 2. (s. 51). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma, 1992).

Tont, S. A. (1997), *Sulak Bir Gezegenin Öyküleri*. Tubitak Yayınları

Warren, K. J. (1997). *Ecofeminism: Women, Culture and Nature*, part 1 "Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophical Perspective (pp. 3-20). Editör: Warren, K. J. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

White, J. (1994). "Sessizlikten Dönmek" der. Freedman, C. *Ursula K. Le Guin'le Konuşmalar* (2014), (s. 120-135). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Wickes, G. & Westling, L. (1982). "Ursula Le Guin'le Diyalog" der. Freedman, C. *Ursula K. Le Guin'le Konuşmalar* (2014), (s. 13-30). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Woods, D. R. (2003). "Rereading the classics, an Ecofeminist interpretation of Rebecca Harding Davis's: *Life in the Iron Mills*". Radford University.

Woolf, V. (2016). *Kendine Ait Bir Oda* (Çev: Öztürk, N.) e-kitap, 1. Baskı, Mart, 2016, İstanbul: İthaki. (Özgün çalışma, 1929).

Yaylı, H. (2011). "Mekanik Düşünceden Ekolojik Düşünceye: Yeni bir İnsan-Doğa İlişkisi Tasarımının Doğuşu".

Yaylı, H. & Çelik, V. (2011). "Çevre Sorunlarının Çözümü için Radikal bir Öneri: Derin Ekoloji". Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.

Yılmaz, H. (2012). " 'Queer' Ekoeleştirici: 'Queer' ve Ekolojinin Potansiyel Etkileşimi". *Ekoeleştirici Çevre ve Edebiyat*. Editör: Serpil Opperman. Ankara: Phoneix yayınları.

Yörük, A. (Nisan, 2009). "Feminizmler". 3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi, Sosyoloji Notları, (s. 84) Ankara.

ÖZGEÇMİŞ

19.06.1989 tarihinde Nazilli’de doğan Mediha Tunay, 2007 yılında lise mezuniyeti sonrası Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde eğitim görmeye hak kazandı. Üniversite yıllarında Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı’nda gönüllü öğretmenlik yaptı ve Hacettepe Üniversitesi’nden Pedagojik formasyon eğitimi aldı. İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünden 2011 yılında Fransız Collette ve Yeni Zelandalı Katherine Mansfield’in öykülerinin karşılaştırmalı feminist incelemesini lisans tezi olarak tamamlayarak mezun oldu. Bu kısa çalışma, aynı yıl Ege Üniversitesi Kadın Çalışmaları bölümüne uzanan yüksek lisans eğitiminin yolunu açtı. Yüksek lisansının tez dönemine İngilizce öğretmeni olarak Gaziantep şehrine atama sebebiyle ara verdi. 2015’te Makedonya’nın Struga kentinde “Gender Talks” isimli on günlük bir training course ile toplumsal cinsiyet alanında bir Avrupa Birliği Projesine katıldı. Aynı yıl yeniden İzmir’e dönünce tez çalışmalarını hızlandırdı ve 2018’de *Ursula Le Guin’in Romanlarına Ekofeminist Yaklaşım* isimli tezini savunmaya hazır hale getirdi. 2018’de bir Tema Gönüllüsü olarak Tema Vakfı’nda ekofeminizmi anlatan bir sunum yaptı. Halen İngilizce öğretmenliği görevine devam etmektedir.

SON NOTLAR

ⁱ Jonathan Porritt, *Yeşil Politika* 'da belirtir.

ⁱⁱ “New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation” [Yeni Kadın/Yeni Yeryüzü: Cinsiyetçi İdeolojiler ve İnsan Özgürlüğü] (1975)

ⁱⁱⁱ Many philosophers (e.g., Wittgenstein) have argued that the language we use mirrors and reflects our conception of ourselves and our world.

^{iv} When language is sexist or naturist, it mirrors and reflects conceptions of women and nonhuman nature as inferior to, having less prestige or status than, that which is identified as male, masculine, or “human” (i.e., male).

^v Tanım, TDK'dan alınmıştır.

^{vi} Aksi belirtilmediği sürece çeviriler şahsıma aittir.

^{vii} What makes ecofeminism distinct is its insistence that nonhuman nature and naturism (i.e., the unjustified domination of nature) are feminist issues.

^{viii} *Kendine Ait Bir Oda*, e-kitap 3. Kısım 33. sayfadır.

^{ix} *Kendine Ait Bir Oda*, e-kitap 6. Kısım 26. sayfadır.

^x <http://www.pantheon.org/articles/a/albunea.html>

^{xi} <http://www.ntvmsnbc.com/id/25144185/#storyContinued>

^{xii} <https://www.pressreader.com/turkey/atlas/20170801/281865823550076>

^{xiii} Central to the organic theory was the identification of nature, especially the earth, with a nurturing mother: a kindly beneficent female who provided for the needs of mankind in an ordered, planned universe. But another opposing image of nature as female was also prevalent: wild and uncontrollable nature that could render violence, storms, droughts, and general chaos. Both were identified with the female sex and were projections of human perceptions onto the external world. The metaphor of the earth as a nurturing mother was gradually to vanish as a dominant image as the Scientific Revolution proceeded to mechanize and to rationalize the world view. The second image, nature as disorder, called forth an important modern idea, that of power over nature. Two new ideas, those of mechanism and of the domination and mastery of nature, became core concepts of the modern world. An organically oriented mentality in which female principles played an important role was undermined and replaced by a mechanically oriented mentality that either eliminated or used female principles in an exploitative manner. As Western culture became increasingly mechanized in the 1600s, the female earth and virgin earth spirit were subdued by the machine.

^{xiv} Yerleşmiş bu fikri Merlin Stone'un *Tanrılar Kadıncı* kitabında kesin bir dille reddettiğini de bu noktada ifade etmek gerekir. Stone, “Yakın ve Ortadoğu'daki hemen hemen bütün kadın tanrıların Göklerin Ecesi olarak adlandırıldığını; Mısır'da eski Güneş Tançası Nut'un gökyüzü olarak tanımlanırken, erkek kardeşi ve kocası Geb'in yeryüzünü simgelediğini öğrenene kadar” bahsi geçen kalıbı “hiç sorgusuz kabul ediyordum” itirafında bulunmaktadır. (Stone 2000: 34)

^{xv} The history of the Valley is not necessarily recorded chronologically or in a linear manner since the Kesh people live, work, and dance according to the seasonal and lunar cycles.

^{xvi} They do not use modern technology if it is not necessary. The people of the Valley refuse to upset the balance of nature, destroy their environment, or hurt other beings

unless there is a profound need to take such action, for "the technology of the Valley was completely adequate to the needs of the people".

^{xvii} LeGuin forces the reader to view history from a different perspective. From another angle, the reader will see the simplicity of Valley life as a step forward in the evolutionary process, rather than a step backward. In fact, our current high-tech American culture is full of individuals the Kesh would call "backward-head people" (159) who, because of their nonregulations of acid rain, radioactivity, toxic waste, and nuclear energy, are stifling any type of Utopian progress toward harmonic balance. LeGuin implies that these are the people who have "their heads on wrong" (159); they are destroying the health of the land and its inhabitants in the name of civilization.

^{xviii} LeGuin has created a profound vision of the future as the past.

^{xix} One can interpret LeGuin's vision of the future as a lesson on the past and a plea to bridge the gaps between worlds in our present time.

^{xx} The people of the City have no future because they didn't learn from the past and don't pay attention to the present. Their concept of evolution or linear time is a reversal. Like a wheel, their lives go 'round and 'round, producing no change, no progress, no evolution-repeating the mistakes of past civilizations, stuck like cogs in an Industrial Revolution.