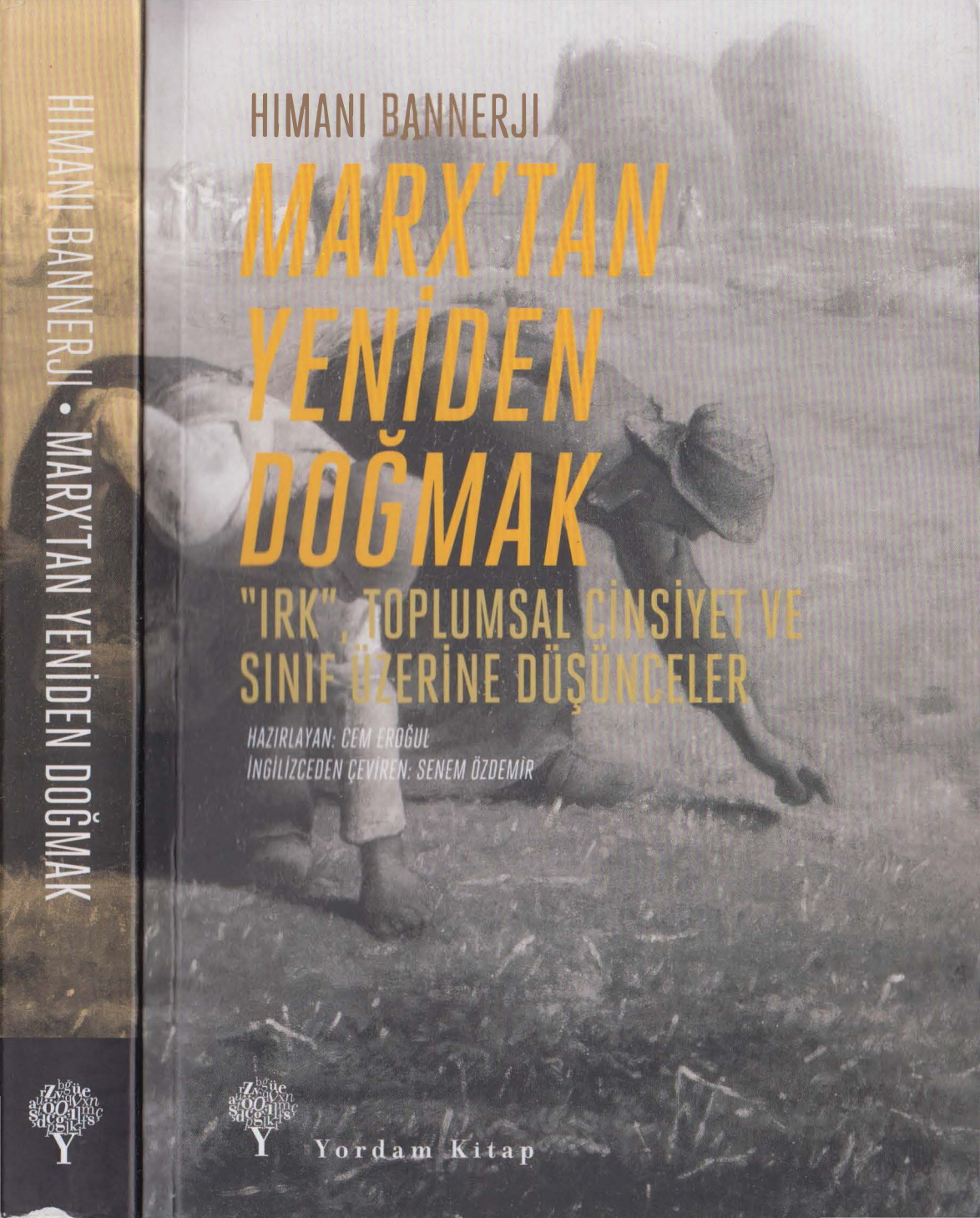

HIMANI BANNERJI
MARX'TAN YENİDEN DOĞMAK
"IRK", TOPLUMSAL CİNSİYET VE SINIF ÜZERİNE DÜŞÜNCELER
HAZIRLAYAN: CEM ERDOĞUL
İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN: SENEM ÖZDEMİR
Yordam Kitap
HIMANI BANNERJI • MARX'TAN YENİDEN DOĞMAK



Yordam Kitap

Marx'tan Yeniden Doğmak

"Irk", Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler

Himani Bannerji

Hazırlayan:
Cem Eroğul

İngilizceden Çeviren:
Senem Özdemir

Yordam Kitap: 269 • Marx'tan Yeniden Doğmak • Himani Bannerji
ISBN 978-605-172-144-6 • *Hazırlayan:* Cem Eroğul
Çeviri: Senem Özdemir • *Kapak ve İç Tasarım:* Savaş Çekiç
Sayfa Düzeni: Gönül Göner • *Birinci Basım:* Nisan 2016
© Himani Bannerji, 2016 © Yordam Kitap, 2016

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **Faks:** 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap.com • **E:** info@yordamkitap. com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

Baskı: Berdan Matbaası (Sertifika No: 12491)
Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi C Blok No: 215/216
Topkapı - İstanbul
Tel: 0212 613 12 11

Marx'tan Yeniden Doğmak

"Irk", Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler

İçindekiler

Önsöz *Cem Eroğul* 9

Giriş 15

İkilikleri Aşma:
Karl Marx ve Rabindranath Tagore'un İnsan Kapasitesi ve
Yabancılaşma Hakkındaki Düşünceleri Üzerine Notlar. 27

Marx'tan Yeniden Doğmak:
"Irk", Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler. 83

Sosyoloji Geleneği ve Geleneğin Sosyolojisi:
Bildiklerimizin ve Üretilen Bilginin Koşulları 111

Egemen Düşüncenin Arkasında Gerçekte Neler Oluyor?
James Mill'in *İngiliz Hindistanının Tarihi* Kitabındaki
Tarihyazımı Üzerine Yorumlar 145

Adlandırma Tutkusu:
Kimlik, Farklılık ve Sınıf Politikaları 169

Demografi ve Demokrasi:
Soykırım ya da Etnik Temizlikte
Kadına Karşı Şiddet Üzerine Düşünceler 195

Kültürel Milliyetçilik ve Ulusun Uyruğu Olarak Kadın 219

Namuslu Giyinme:
Sömürge Bengal'de Ayıp (*lajja)* ve Hanımefendilerin
(*bhadramahila*) Giyinmesi Hakkında Söylem 261

Kim Bu Bizim Adımıza Konuşanlar?
Geleneksel Feminist Paradigmalarda Deneyim ve Etkenlik 307

Bir Suskunluk Sorunu:
Beyaz Olmayan Topluluklarda Kadınlara
Uygulanan Şiddet Hakkında Düşünceler 351

Sonsöz *Gökbörü Sarp Tanyıldız* 380

Önsöz



Cem Eroğul

Himani Bannerji'yle, ortak bir öğrencimiz sayesinde tanıştık: Gökbörü Sarp Tanyıldız. Gökbörü, 2009'da Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni (Mülkiye) bitirdiğinde, yetenekleriyle dikkatimi çeken, yakından izlediğim bir öğrencimdi. Lisans sonrası için Kanada'ya gitti. Yüksek lisansını St.Catharines'teki Brock Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra, Toronto'daki York Üniversitesi'nin sosyoloji bölümüne kabul edildi. Doktora dersleri sırasında, kısa zamanda, o sıralarda artık emekli olmak üzere olan Himani Bannerji'nin dikkatini çekti. Benim gibi, Gökbörü'nün değerini fark eden Bannerji, uzun süredir artık öğrenci kabul etmemesine karşın bu kuralını bozdu ve Gökbörü'nün doktora danışmanlığını üstlendi. 2014 Mayıs ayında İstanbul'da birkaç gün geçireceğinden, Türkiye'de tanışabileceği biri olup olmadığını Gökbörü'ye sorunca, o da benim adımı vermiş. Himani Bannerji'yle böyle tanıştık. Bu da benim için çok mutlu bir olay oldu.

Himani'yle tanışmaya hazırlanırken, Gökbörü aracılığıyla iki kitabını almış ve bunları okumuştum. Olağanüstü etkilendim. Neredeyse sözcüğü sözcüğüne, her yazdığıyla tam bir

uyum içinde buldum kendimi. Tanışınca, bu izlenimim tümüyle pekişti. İki kez buluşup birkaç saat görüşebildik. Benim kitaplarımı yayınlayan Yordam Kitap'ın yayın yönetmeni Hayri Erdoğan'a danıştıktan sonra, çeşitli deneme ve incelemelerinden bir seçkiyi Türkçe yayınlamayı önerdim. Türkçe okurun, bizim gibi Üçüncü Dünyalı olan bu büyük düşünürü ilk elden tanımasını istedim. Himani, önerimi heyecanla kabul etti. Buna karşılık, Türkçe okuru yeterince tanımadığı gerekçesiyle, kitaba alınacak yazıları benim seçmemi istedi. Bunun üzerine, okuduğum iki kitaba ek olarak, Himani Bannerji'nin daha iki kitabını ve o kitaplarda yer almayan, ama ilgileneceğimi düşünüp bana gönderdiği daha birkaç yazısını okudum. Sonuçta, Türkçe okurun özellikle ilgisini çekeceğini düşündüğüm on yazılık bir seçki hazırladım. Gökbörü'nün de onayını aldıktan sonra seçki önerimi Himani'ye sundum. Seçimimi candan onayladığını söyledi. Çeviriyi Yordam Kitap üstlendi. Böylece, Marksizmi Türkiye'de yaymaya kendini adamış bu güzel yayınevi sayesinde, Türkçe Marksist kitaplar kitaplığına, bence son derece değerli bir yapıt daha eklenmiş oldu.

Himani Bannerji, Hindistan'ın Batı Bengal eyaletinde dünyaya gelen, yüksek öğrenimini orada tamamladıktan sonra Batı'ya (İngiltere ve Kanada) gidip gelen, sonra da Kanada'ya yerleşen, ama asıl yurduyla ilişkisini hep sürdüren, yetmiş yaşlarında, Batı ırkçılığını ilk elden deneyimlemeye elverişli bir görünüşü olan tipik bir Hintli kadın. Önce kendi ülkesinde, sömürgeciliğin kalıntısı olan parlak okullarda, özellikle İngilizce bakımından olağanüstü başarılı bir öğrenim görüyor. Nitekim, üniversiteyi bitirdiğinde akademik kariyer için kendisine seçtiği alan, İngiliz dili ve edebiyatı. Bu alanda, biri Hindistan'da, Kalküta'da, Jadavpur Üniversitesi'nde, öteki Kanada'da, Toronto Üniversitesi'nde alınmış iki yüksek lisans diploması var. Ne var ki bu alanda doktorasını tamamlamak üzere iken, gitgi-

de yanlış bir alanda yarıştığını fark ediyor. Yanlışlık, konuda değil, ortamda. Himani, konusunu hem çok seviyor, hem de çok başarılı. Yayınlanmış iki şiir kitabı, öyküleri, gençlere yönelik bir romanı, çevirileri, edebiyat incelemeleri var. Buna karşılık, yarıştığı bu alanda, hem kadınlara karşı ayrımcılığa, hem de ırkçılığa hedef oluyor. Oysa Himani, daha ülkesinden ayrılmadan kadın hakları ve sol için mücadeleye başlamış bir insan. Nitekim, Jadavpur Üniversitesi Kadın Araştırmaları Okulu'nun kuruluşunda çalışmış ve sonra da hep destek olmuş. Ayrıca, Batı Bengal'in sol için mücadele geleneğinde kararlı olarak yerini almış biri. Batı Bengal, dünyada, (Marksist) Komünist Partisi'nin bir "halk cephesine" önderlik ederek, uzun süre (1977'den 2011'e), arka arkaya seçim kazanıp hükümet kurduğu tek ülke. Himani, bu partinin azimli bir destekçisi. Kanada'da, içinde bulunduğu İngiliz dili ve edebiyatı alanında, ataerkilliğin ve ırkçılığın birleşmesiyle önü tıkanınca, artık kırk yaşına gelmiş olmasına karşın, alan değiştirip akademik kariyere yeniden sıfırdan başlıyor. Dorothy E. Smith'in danışmanlığında yazdığı doktora tezi, Batı Bengal siyasi tiyatrosunda sınıfsallık ve sınıf mücadelesi üzerine. 1988'de doktorasını aldıktan sonra, 1989'da, emekli olacağı kurum olan York Üniversitesi sosyoloji bölümünde yardımcı doçent ("assistant professor") olarak işe başlıyor, 1994'te doçent ("associate professor"), 2006'da da profesör ("full professor") oluyor. Çok başarılı bir kariyer sonunda 2014'te yaş haddinden emekli olduktan sonra da, kendisine emeritus profesör ("senior scholar") unvanı veriliyor ve böylece, kimi hocalık görevlerini sürdürme olanağını buluyor. (Gökbörü'nün danışmanlığını sürdürebilmesi de bunun sayesinde.)

Himani Bannerji çok verimli bir yazar. Bengal'de tiyatro hakkında iki, modern şiir hakkında bir kitabı dışında, doğrudan doğruya toplumsal mücadele konularını ele alan altı kitabı

var. Bunların adları bile, ilgi alanının kapsamını anlamamıza yetiyor: *Nüfus Yapısı ve Demokrasi: Ulusçuluk, Toplumsal Cinsiyet ve İdeoloji Üzerine Denemeler* (*Demography and Democracy: Essays on Nationalism, Gender and Ideology*); *Uyruk Yaratma: Hegemonya, Ataerkillik ve Sömürgecilik Üzerine İncelemeler* (*Inventing Subjects: Studies in Hegemony, Patriarchy and Colonialism*); *Ulusun Karanlık Yüzü: Çokkültürcülük, Ulusçuluk ve Irkçılık Üzerine Denemeler* (*The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Racism*); *Derinine Bakma: Feminizm, Marksizm ve Irkçılık Karşıtlığı* (*Thinking Through: Feminism, Marxism and Anti-Racism*); *Duvardaki Yazı: Kültür ve Siyaset Üzerine Denemeler* (*The Writing on the Wall: Essays on Culture and Politics*); *Sarsıcı İlişkiler: Bir Feminist Mücadele Alanı Olarak Üniversite* (*Unsettling Relations: The University as a Site of Feminist Struggle*). Bu kitapların ikincisi, 2005 yılında, Batı Bengal Hükümetinin verdiği en üstün edebiyat başarı ödülü olan Tagore ödülünü kazandı. Himani'nin, kitapları dışında, derleme kitaplara yazdığı bölümler, hakemli ve hakemsiz dergilerde çıkmış makaleleri, yayına hazırladığı kitaplar ve dergiler, ayrıca da çevirileri var. Hocalık alanında da çok etkin. York Üniversitesi'nde hep yeni dersler açmaya çalışmış, hocalığını öğrencileriyle birlikte yeni mücadele alanlarını keşfetmek için kullanmış, başta kendi yurdu olan Hindistan olmak üzere birçok üniversitede konuk hoca olarak ders vermiş, akademik toplantılar düzenlemiş, bu tür toplantılarda sayısız konuşma yapmış, meslek yaşamını hep uğruna ömrünü verdiği toplumsal mücadeleler, sınıfsal sömürüye, ataerkilliğe, ırkçılığa, sömürgeciliğe, ulusçuluğa, emperyalizme, faşizme, her türlü baskı ve ayrımcılığa karşı verdiği mücadeleler kapsamında yürütmüştür.

Himani'nin en dikkate değer yönü, bu mücadeleleri hep kuramsal bir arayışa malzeme kılabilmiş olmasıdır. Böylece, ku-

ramın, ancak bireysel mücadeleyi toplumsal ilişkiler ağıyla ilişkilendiren bir bakışla geliştirilebileceğini görmüş, yukarıdan ahkâm kesen bir kürsü sosyalizminden hep uzak durmuştur. Onun gözünde, her bireysel deneyim daima, kocaman ve karmaşık bir toplumsal ilişkiler ağının parçasıdır. Kuram ancak, bu bağlantılar mücadele içinde keşfedildiği ölçüde geliştirilebilir. Kendisi de, yaşamı boyunca hep böyle yapmıştır: Uğradığı her baskıyı, bu baskının arkasında yatan düzene bağlamaya çalışmış, böylece kendi eylemini, kuramı ilerletmek için kullanabilmiştir. Öte yandan, kuramı edimden asla koparmayan bu yaklaşım, Himani'ye, Marksizmin gereği olan bütüncü bakış açısını yakalama olanağını da vermiştir. Onun gözünde, "ırk", toplumsal cinsiyet ya da sınıf gibi özellikleri ayrı ayrı incelemeye olanak yoktur. Aynı şekilde, iktisadi ilişkileri, siyasal ve kültürel ilişkilerden ayrı düşünmeye de olanak yoktur. Yine aynı şekilde, bilinç ile maddi gerçeklik birbirinden ayrılamaz. Önce maddi gerçeklik, "sonra" bilinç olamaz. Bunun en çarpıcı kanıtı da, maddi gerçekliği yaratmada vazgeçilmez bir araç olan dilin, aynı zamanda bilinç taşıyıcı olmasıdır.

Himani Bannerji'nin bu yaklaşımının kuramsal açıdan ne denli verimli olduğu, umarım bu kitap okundukça daha iyi anlaşılacaktır. Seçkiyi hazırlarken hep Türkçe okurun ilgisini göz önünde bulundurmaya çalıştım. Ayrıca, aynı kalemden çıktıkları için, bu yazıların bütünlüklü bir dünya görüşünü yansıttıkları da ortada. Ama kitapta, bunun ötesinde bir bütünlük yok. Dolayısıyla, her yazıyı ayrı olarak okuyup ondan yararlanmak olanaklı. Okurun seçimini kolaylaştırmak için, her yazının başına kısa bir tanıtıcı "sunuş" koydum. (Sunuşları uzatmamak için, yazarı hep "H.B." diye andım.) Ayrıca, meraklı okuru yormama kaygısıyla, kitabın sonuna genel bir kaynakça koyacağıma, her yazının yararlandığı kaynakları, ilgili yazının sonunda, notlardan hemen sonra sıraladım.

Türkiye Marksizminin tarihinde büyük bir sosyoloğun, Behice Boran'ın ışıklı izi bizi daima aydınlatacaktır. Bir başka Üçüncü Dünyalı kadın sosyoloğun, Himani Bannerji'nin de bize ışık saçacağından kuşkum yok. Herkese iyi okumalar dilerim.

İstanbul, 2016

Giriş



Bundan iki yıl önce, Profesör Cem Eroğul, denemelerimden bir seçkinin Türkçe yayınlanmasını önerince, hem elbette onurlandım, hem de hakkında pek bilgi sahibi olmadığım bir okur kitlesine ilginç bir şeyler sunma yeteneğim konusunda biraz kaygılandım. Ama, titiz ve eleştirel bir düşünür olarak bildiğim Profesör Eroğul'un denemelerimi Türkçe okura sunulmaya layık görmesi beni yüreklendirdi ve önerisini kabul ettim.

Gerçi, elbette Türkiye, edebi ve siyasi olarak benim için tam bir bilinmez değildi. Benim gibi, Hindistan ve Pakistan'ın bağımsızlıklarına kavuştukları 1947 yılını takiben büyüyen insanlara, çağcıl bir ulus inşa etme projesini yürüten Türkiye hakkında zaman zaman bilgiler ulaşıyordu. Örneğin Doğu Pakistan'da okuduğum ilkokulun üçüncü sınıfında, sınav ödülü olarak dağıtılan kitaplar arasında, *Kamal Ataturk: Asiar Surya* (Asya'nın Güneşi) diye bir kitap vardı. İçeriğini tam hatırlamıyorum ama, Atatürk'ün ilk büyük modern Asya ulusunu kurmakla büyük bir iş başardığı ve bu ülkenin yaman bir savaşçı olduğu söyleniyordu. Ayrıca Atatürk, Büyük Petro'ya benzetiliyordu. Eski Pan-Asyacılık, hilafet ve Pan-İslamizm fikirleri de, çocukluğumun Doğu Pakistan'ında, gitgide zayıflayarak da olsa varlıklarını sürdürüyordu. Türkiye hakkında ikinci bilgi pencerem açan, Kuzey Hindistan'da, Delhi merkezli Türk yönetimi dönemiyle ilgili bilgi veren bir tarih ders kitabı oldu. Memluk (Kölemen) hanedanı

olarak bilinen Türkler, bir yüzyıla yakın (1206-1290) bir süre hüküm sürdüler ve biri hâlâ önemli sayıda turist cezbeden –Kutb Minar Külliyesi–, etkileyici bir mimari anıt mirası bıraktılar. Bir cami ve ayrıca kitaplık ve dersliklerden oluşan külliyenin minaresi, o tarihlerde bütün Hint altkıtasında bulunan en yüksek yapılardan biri olsa gerek. Bir de güzel olduğu kadar büyük bir savaşçı olan Sultan Raziye'nin Türk yönetimi ile ilgili bir hikâye vardı; onu kaçıran âşığı Melik İhtiyarüddin Altunya'yla evlenmesini anlatan, Verdi'nin Aida'sını hatırlatan bir hikâye.

Bu ilk iki temastan sonra Türkiye, çoğunu Hindistan'da, Batı Bengal'de geçirdiğim ilk gençlik yıllarımda, bana bambaşka bir ışık altında göründü. O sıralarda Hindistan Komünist Partisi güçlüydü ve Kerala eyaletinin siyasetini biçimlendiriyordu (bugün bile öyledir). Hintli sol entelektüeller ve komünist kültür üreticileri, Afrika-Asya Yazarlar Kongresi adını taşıyan ve Sovyetler Birliği'ni izleyen bir örgütün üyesi ya da destekçisi idiler. Enternasyonal komünist-ilerici kültürün odaklandığı bu hareket genel olarak bütün sol kültürü etkiliyor, özellikle de Batı Bengal'in genel kültür sahnesinde kendini belli ediyordu. Yazarlar Kongresi'nin edebiyat dergisi olan *The Lotus* (Nilüfer), bir yayın kuruluna sahipti ve bütün dünyadan katkılar alıyordu. İşte bu komünist enternasyonalizmden elimize, adı *The Epic of Sheikh Badaruddin* (Şeyh Bedreddin Destanı) olan uzun bir Türkçe şiir ulaştı. Şiir zamanın en büyük Hintli komünist şairi olan Subhas Mukhopadhyay tarafından çevrilmişti. Çeviri benim anadilim olan Bengalceye yapılmıştı, muhtemelen Türkçe bilen başka kişilerin de yardımı alınmıştı ve çevirmen, ayrıca, İngilizce çeviriye de bakmıştı. Kitapta Nâzım Hikmet'ten başka şiirler de vardı. Bir günde N. Hikmet, sanki bizlerden biriymişçesine, Bengalli okurlara çok yakın bir isim haline geliverdi. Çetin yaşamları, köylülerin ve işçilerin eşitlik ve adalet için siyasi mücadelelerini betimleyen bu şiirler, Bengal'in direniş kültüründe yerlerini

aldılar. Nâzım Hikmet'in yaşamı ve şiirleri bizimkilere karıştı. Türk köylüsünün eylemleri, ağalara kafa tutuşları, bizimkilerin eylemlerinde –örneğin ağaların payını üçte bire düşürmek için mücadele eden ve sonunda sertlikle bastırılan, yarıcıların Tebhaga mücadelesinde– yankılandı.

Bu siyasi bilinçlenme dönemimde Türk milliyetçiliğine ilişkin eski görüşlerimin yerini, belirgin bir askeri hale taşıyan modern ve baskıcı bir devlete ilişkin bilgiler aldı. Türkiye'ye bu yeni bakışımın kökeni, özellikle Olağanüstü Hal döneminde (1975-77), Hint devletinin komünist güçlere karşı giriştiği bastırma hareketine uzanıyordu. Yarı-feodal kapitalist modernliğin karanlık yüzü, idealist Hint Anayasası'na sözel olarak kazınmış bulunan Aydınlanmacı akılcılık, laiklik ve hümanizm değerlerine gölge düşürdü. Bu değerler, yönetim aygıtının ve ideolojisinin eliyle, milliyetçi kapitalizm tarafından olduğu kadar, emperyalizm ve sömürgecilik tarafından da kirletildi. Türkiye'den gelen siyasi haberler, bizim kendi seçim ve sokak mücadelelerimiz, köylü ayaklanmaları ve Hint ordusuyla jandarmasının sıradan insanların hayatlarına müdahaleleri gerçeğimizin içine karıştı.

Yaşar Kemal'in, Hindistan'da "kabile" ve aşağı kast insanları dahil halk mücadelelerine ilişkin deneyim ve bilgimde yankılanan romanlarıyla, 1969 yılında geldiğim Kanada'da tanıştım. Kürt halkının ve Türk solunun mücadeleleri ve uğradıkları baskı da bana ulaştı. Türkiye'nin solcu sinemasını tanıdım ve başkaları arasında, özellikle yönetmen Yılmaz Güney'in gücünün etkisinde kaldım. Toronto'daki bir sinemada, uluslararası bir film festivali sırasında, aşırı milliyetçi Türk diyasporasının saldırılarına tanık oldum. Güney'in özellikle *Yol* filmi, ataerkilliğin ve sınıfsallığın yapılandırdığı toplumsal ve siyasi faşizm çift imgesiyle beni derinden etkiledi. Kürt halkının, Toronto'daki solcu Kürt entelektüellerinin açıklamalarından öğrendiğim feci durumu, tıpkı Ermenilerin acı kaderi gibi, siyasi bilincimin parçası haline

geldi. Yine de, bu rahatsız edici algı içinde, olumlu bir yan da yok değildi: Türkiye halkı, her türlü baskıya karşı büyük bir mücadele içindeydi ve zamanın başbakanı Bülent Ecevit, (1913'te Nobel ödülünü alan Hintli) Rabindranath Tagore'un şiirlerini Türkçeye çevirerek, Türkçe okura, Tagore'un hümanizme ve sömürge karşıtlığına ilişkin görüşünü, Avrupamerkezciliğinden arınmış bir modernizmi kabul edişini tanıtmıştı. Ne var ki, Ecevit'in siyasi programı beni hiç etkilemedi.

O halde, açıkça görülüyor ki, baskı ve direnişten oluşan iki başlı toplumsal-siyasi bileşimiyle, demokrasi arzusu ve yetkecilik gerçeğiyle, Türkiye hakkında kimi tasavvurlara ve belli bir aşinalığa sahiptim. Bakışımı karmaşıklaştıran bir başka şey, Türkiye'nin uzun süredir devam eden Avrupa Birliği üyelik arzusu ve bu yoldan, geleneğe karşı modernlik ideolojik paradigmasını ve bir Asya ülkesinin Avrupalılaşmasının sonuçları sorunsalını ortaya koymasıydı. Benim algılamamda Türkiye, ne tam Doğu'da ne de tam Batı'da yer alan, kendi gerçeği bu şeyleştirilmiş özcü uygarlık kalıplarını çok aşan, belli sınırlarla çevrili bir alan haline geldi. Bu çözülmemiş ilişki, bu çatışan iddiaların çekişme alanı, (önceki sosyalist/komünist tanışlarımın aksine) liberal bir yazar olan Orhan Pamuk'un yazdıklarında belirginlik kazandı. Özellikle *Benim Adım Kırmızı* ile *Beyaz Kale* romanları ve İstanbul'la ilgili özyaşamöyküsel betimlemeleri bu bakımdan dikkatimi çekti; ama *Kar,* modernist bir antimodernlik eğilimindeymiş gibi göründü bana. Türkiye kaynaklı bu okumalar, Hindistan bağlamında, mekân, zaman, kültür ve politika verileri çerçevesinde, neyin "Doğu" neyin "Batı" olduğu sorunuyla pençeleşmemde yardımcı oldu. Bu metinlerin yanı sıra, modernist biçim ve içeriklerle yüklü, çoğu zaman siyasi anlamı bulanık, Kafka, Italo Calvino ya da Borges türü arayışlara girişmiş başka romanlarla da tanıştım. Bunlar bende, Hint romanlarının biçimsel özellikleriyle, etnik merkezli bir milliyetçilik aracılığıyla gerçekleştirilen

bir ilk birikim ve sınıf sömürüsüyle tam bir uyum içinde, modern "özgürlükçülük" ve "geleneksel" Hindu üstünlüğü çerçevesinde türlü oyunlar çeviren çok yüzlü bir neoliberal kapitalizm mekânı olarak Hindistan'la ilişkili yankılar uyandırıyordu. Sınıf ve sermaye ilişkilerini gizleyen bu etnik merkezli milliyetçilik, Irak'ın Amerika tarafından işgalinden ve uyguladığı iktisadi yaptırımlardan sonra yeni bir boyut kazandığı gibi, Amerika'nın genel olarak Ortadoğu'da izlediği politika, gitgide şiddetlenen bir İslamofobiye yol açtı. Aynı dönem içinde, Hindistan'da yükselen Müslüman düşmanlığı ve artan saldırılar, milliyetçi Hindu Bharatiya Janata Party (BJP)/Indian People's Party (Hindistan Halk Partisi) tarafından yönetilen Gucarat eyaletinde, 2002 yılında, Müslümanlara karşı bir toplu kıyım düzenlenmesiyle sonuçlandı; binin üstünde Müslüman öldürüldü, binlercesi kaçmak zorunda kaldı. Öte yandan, siyasal bilincimin bir köşesinde hep duran İsrail'in Filistin'i işgali, etnik milliyetçiliğin tiksindirici manzarasını tamamlıyordu. Türkiye'de yükselen dinci sağcılık ve Kürt düşmanlığı ile şimdi artık Hindistan'da merkezi hükümeti eline geçirmiş olan Müslüman düşmanı Hindu milliyetçiliğinin şiddet dolu "gelenekçiliği" arasında benzerlikler görmeye başladım. Artık Türkiye'ye gidip şu ya da bu şekilde zihnimde ağırlığı birikmiş olan ve ben kişisel ve siyasi olarak geliştikçe hayalimde değişik biçimlere bürünmüş olan "gerçek" Türkiye'yi keşfetme arzusu belirdi içimde.

Sonunda gittim de. Son altı yıldır Türkiye'ye gidip geliyorum ve izlenimlerim gitgide karmaşıklaşıyor. İstanbul'a ilk inişimizde bir süre gökyüzü ile deniz arasında asılı kaldık, aralarındaki çizgi karanlıktı ve külrengi mavimsi yüzey, limana girmek için sıra bekleyen gemilerle beneklenmişti. Renkleri, özellikle canlı maviler, kırmızılar, gökyüzünün ve suyun külrenginin belirginleştirdiği beyazlar ve siyahlar, sayısız uçurtma gibi duruyor ve bu düzenleri içinde bana Joan Miro'nun bir tablosunu hatırlatı-

yordu. İstanbul'un kendisi de hâlâ benim için, her ziyaretimde değişik bulduğum, kıyıları ve yapılarıyla açık bir kucak gibi duran çiçekdürbünü (kaleydoskop) manzaralı bir kent. Adım adım kişisel temaslar kurmaya başladım –insanları sınırlı ölçüde de olsa tanımaya çalışmak, yansımalı uzun bir süreç. Gerçekliğin bu değişkenliği, ziyaretlerim sırasında bile değişen siyasi manzara için de geçerli.

Türkiye'yle tanışmamın öyküsü, bundan iki yıl önce, Kalküta'da bir kitap fuarında tesadüfen karşıma çıkan bir kitaptan söz etmeden tamamlanamaz. Bu, adı *Inside India* (Hindistan'ın İçinde) olan (Oxford University Press 1982), 1935'te Hindistan'a kısa bir ziyarette bulunan Halide Edib'in (Adıvar) betimleme ve düşüncelerini içeren denemelerinden oluşan bir kitaptı. Ünlü Hintli tarihçi Mushirul (Müşirül) Hasan tarafından kaleme alınmış bilgili ve cana yakın, kapsamlı bir girişi bulunan bu kitap İngilizce yazılmıştı ve Asya'nın çeşitli bölgelerinin birbirlerini bugüne kıyasla çok daha iyi tanıdıkları bir zamana tanıklık ediyordu. Edib'in, Hindistan'ın çeşitli bileşenlerinin –kentler, eğitim kurumları ve ziyaret ettiği evler– günlük yaşamı ve mücadelesiyle kolayca kurabildiği yakınlık, ailedenmiş gibi bir anlayış, şefkat ve saygı havası taşıyor. Hindistan yaşamına ve toplumuna ilişkin kendi toplumsal ve siyasi eleştirisini, tanıdığı Hintlilerinkiyle paylaşan Edib hiçbir zaman bir yabancı gibi durmuyor ve Türkiye'de bir kadın olarak büyüme deneyimiyle Kuzey ve Kuzeybatı Hindistan'da Müslüman üst sınıf ailelerin deneyimi arasında benzerlikler kurabiliyor. Denemelerinin birçoğu, Jamia Milia Islamia'da (Ulusal İslam Üniversitesi) ve Aligar Muslim University'de verdiği derslerden malzemeler içeriyor. Bu kurumların ilki, Sir Syed Ahmad (Seyit Ahmet) tarafından Müslümanlara yüksek öğrenim sağlamak için kurulan ikincisinin, Aligar Müslüman Üniversitesi'nin yarattığı bir kurumdu. Halide Edib'in Hindistan hakkında bilgisi, hilafet akımına katılmak için Türkiye'ye gelen, çoğu Müslüman olan Hintlilerle

tanışıklığından ve onlarla birlikte çalışmış olmaktan kaynaklanıyordu. Bu Hintlilerin birçoğu cumhuriyetçi oldu ve desteklemeye geldikleri Müslüman temelli hareketi terk etti. Türkiye'de siyaset yapmalarının ve sosyalizme ilgi duymalarının sonucu olarak bunların birkaçı 1920'lerin başında Sovyetler Birliği'ne gitti ve bir bölümü Taşkent'te, Hindistan Komünist Partisi'nin kurulması yolunda ilk acemi adımları atarken, bir bölümü de, Hint milliyetçi hareketine cumhuriyetçi ya da sosyalist bir anlayış aşılama heyecanıyla dolu olarak ülkeye döndü. *Inside India*'yı okurken, Halide Edib'in derinlikli çözümlemesini, Katherine Mayo'nun *Mother India* (Hindistan Ana) kitabıyla, Hindistan'daki her şeyi mahkûm eden ve zamanındaki toplumsal ve siyasi hareketlere gözünü tamamen kapayan bu metinle karşılaştırma gereğini duydum ve Edib'in eleştirel anlayışı ile bu metin arasındaki karşıtlıktan derinlemesine etkilendim. Bunun başka nedenleri olsa da, sanırım aralarındaki fark, Mayo, Hintlileri bütün insanların paylaştığı ortak insanlık olarak gördüğü şeyin dışında tutarken Edib'in, Türkiye ve Hindistan için aynı standartları kullanan, ötekileştirici olmayan eleştirel bakışından kaynaklanıyordu.

Denemeler Hakkında

Bu kitaptaki denemeler uzun bir zamana yayılmıştır ve benim entelektüel ve siyasi gelişimimin değişik aşamalarını yansıtırlar. Bunlar, gelişmiş kapitalist ülkeler ve dünya siyaseti bağlamında, öncelikle Hindistan'da ve (uzun zamandır yaşadığım) Kanada'da değişen siyasi ve iktisadi gerçeklere birer tepkidir ve bu gerçekleri betimleyip çözümlerler. Sanayi aşamasından neoliberalizme dek, kapitalizmin biçimlendirici etkisi kendini her yerde gösteriyor. Neoliberalizmin egemenliğinin küresel Güney için "yapısal uyum programları" yaratan hızlı yükselişi, şimdi Avrupa'da kemer sıkmayla sonuçlanmış bulunuyor. Bugün artık bu kemer sıkma programları, Avrupa devletlerinin refah işlev-

lerini ortadan kaldırmakta. Avrupa Birliği'nin kendisi de artık küreselleşmeye teslim oluyor ve emperyalizmin acı sonuçlarını yaşıyor. Neoliberalizm yörüngesinde hareket eden eski sömürge ülkeler, olabilecek en halk karşıtı gelişme anlamında, baskıcı bir "gelişme" yarattılar. Emperyalizm, neoliberalizm aracılığıyla, hem küresel Kuzey'de, hem de Güney'de kayda değer bir gerilemeye yol açtı. Belki bu bağlamda, dünyanın en zengin ekonomisi olan ABD'nin, işsizlik, toplumsal güvencesizlik, evsizlik her yıl artarken, dünya hapishane nüfusunun dörtte birini barındırdığını belirtmek yerinde olur. Neoliberalizmin alameti farikası budur –aşırı mülksüzleşme ve işsizlik içinde büyüme, mali sermayenin sanal büyümesi. Bugün artık küresel olarak paylaştığımız bu arka planda ya da bağlamda, bu denemelerin Türkçe okurların dikkatini çekeceğini umuyorum.

Hindistan'dan, şimdi liberal demokrasi oyununu oynayan, yerleşimci özellikleri birçok halde olduğu gibi duran, kökleri yerleşimci sömürgecilikte bulunan bir liberal demokrasi içinde yaşayan eski bir sömürge ülkeden gelmiş biri olarak, küresel Kuzey'in ve Güney'in karşılıklı olarak birbirlerini nasıl oluşturduklarını ve Güney'in nasıl Kuzey'deki ötekilerin, yerlilerin, Siyahların, İspanyol asıllıların ve Asyalıların yaşamlarında yaşadığını çok yakından deneyimliyorum. Benim için, Kanada'da ve Birleşik Devletler'de, ırkçılığa, ataerkilliğe ve homofobiye karşı, aynı zamanda da, toprak mülkiyeti ve kendini yönetme konularından ayrı düşünülemeyecek yerleşimci sömürgeciliğe karşı yerli hakları için, 1970'lerde ve 1980'lerde yürütülen mücadelelerden geçmiş olmak hayat dönüştürücü bir deneyim oldu. Zaman zaman antikapitalizm ve antiemperyalizm çerçevesi içinde kavranan toplumsal mücadeleler, Kara Panterler ve Amerikan Yerlileri Hareketi gibi medeni ve siyasi hakları hedefleyen güçlü toplumsal hareketler biçiminde gelişti. Bu eylemciliğin esin kaynağı, Latin Amerika'daki, Asya'daki ve Afrika'daki antiemperya-

list hareketlerdi. Kuzey'deki yaşamım, 1973'ten itibaren Şilililer, Güney Afrikalılar, Orta Amerika ülkelerinden gelenler en yakın çevremde yer alınca, bana doğrudan doğruya Güney'deki yaşamı getirdi. Geldiğimde Amerikalıların Vietnam savaşı hâlâ sürüyordu ve 1977'den başlayarak, sosyalizme eğilim gösteren ülkelere ya da Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığına (apartheid) son vermek isteyenlere karşı desteklenen gizli ya da açık güçler gibi, (Nikaragua'daki devrimci Sandinista'ya karşı) Amerikalıların yardımıyla "Contra"ların geliştiğini gördük. Kanada'da bulunduğum zaman içinde, Angola'da, Mozambik'te ve Zimbabve'de özgürlük için, uzun antiemperyalist mücadeleler yükseldi ve son buldu. Şimdi Kanada ve ABD'de, İsrail'e karşı yürütülen BDS (Boycott, Divestment, Sanctions -Boykot, Tecrit, Yaptırımlar) hareketi de kendi yükseliş ve düşüşlerini yaşıyor. Üniversite yerleşkeleri, eğitim dernekleri, ilerici siyasi gruplar bu çok güncel duruma bir karşılık verme süreci içindeler. Şu anda, tam bir çaresizlik yaşayan bir bölge olarak Ortadoğu, yalnızca haberlerde değil, göçmenlik, sığınma ve güvenlik yasa ve siyasetlerine ilişkin temel gerçeklerle ve yenilerde Paris'te sıradan insanlara karşı gerçekleştirilen saldırılarla savaşı Kuzey'e taşımasıyla ilgili olarak, insanların günlük konuşmalarında da yerini alıyor.

Bu arada, on yıllardır her yıl ziyaret ettiğim ve birçok şekilde yaşamına katıldığım Hindistan, birçok iktisadi, toplumsal ve siyasi değişim yaşadı. Kapitalist ülkelerin çoğunluğunda olduğu gibi Hindistan'ın da laik, liberal, demokratik bir anayasası var, ama bu anayasa, dar görüşlü etnik-dini sivil toplum örgütlerinin çabaları ve bunların siyasi iktidara tırmanışlarıyla, çeşitliliğe dayanan bir yurttaş kitlesinin (sözde bile kalsa) halk katılımı alanının daraltılmasıyla tehlikeye girmiş bulunuyor. Hint siyasi yaşamını henüz bütünüyle eline geçirmeyi başaramamış olan ve başaramayacağı umulan bu kayış, (biçimsel de olsa) eşitliğe dayanan bir ulus idealini değiştirme hırsından kaynaklandı. Çeşitli

nedenlerden ve bu arada toplam nüfusun (son rakamlara göre) aşağı yukarı %14'ünün Müslüman olmasından dolayı, Hindu üstünlük heveslileri katıksız Hindu bir ulus yaratmayı başaramadılar. Ayrıca, sınıf, kast ve ataerkillik iç çelişkileri ve solcu ve demokratik partilerin muhalefeti arasında parçalanmış bulunan geniş bir halk kesimi, dini temele oturtulmuş bir ulus tasavvurunu genellikle kabul etmiyor. Sovyetler Birliği'nin ve müttefiki devletlerin yıkılışı, dünya çapında ve hatta Sovyetler'e bağlı olmayan komünist partilerde bir komünist/sosyalist geri çekilme yaratmış olmasına karşın, Hindistan'da ilerici halk girişimleri bütünüyle yok olmadı.

Sermaye ve devlet gücü için yarışırken hırslı burjuvazinin nasıl bir tanrıcılık ve ahlak maskesi takındığını görebiliyoruz. Gelenek ve din maskeleri olduğu kadar, uygarlık ve modernlik maskeleri de aslında birbirlerinin karşısında değiller, gerçekte "Kuzey"e ve "Güney"e, "Doğu"ya ve "Batı"ya ideolojik örtü oluyorlar. Geleneğe karşı modernlik paradigması, sermayenin ve etnik-milliyetçiliğin organik entelektüellerine, "hakikilik", "kimlik" ve "sömürgecilik sonrası" zemininde, sahte bir açıklayıcılık ve teori sağlıyor. Emperyalistlerin liberal köktenciliği ile "milliyetçilerin" dini köktenciliği, emperyalizm ve sözde antiemperyalizmle iyi kaynaşıyor. Yetkeci, baskıcı ve gerici devlet projeleri, savaşın toz dumanı içinde kimin kimin arkasında bulunduğu ve esas amacın ne olduğu konusunda insanların kafası karışıkken, kadınları ataerkillikten kurtaracak uygarlık projeleriyle kafa buluyorlar. Örneğin Hint satranç tahtasındaki piyonlar, tanrısallık, Hindu üstünlüğü, Hint ordusu ve sağ kanat sivil toplum grupları tarafından çekilen iplerle hareket ettiriliyorlar. Bu durumlar sığınmacılık, yerinden edilmiş, toplumsal ve ekonomik haklarını yitirmiş insanlar yarattı. Birçok yerde gündelik yaşam durdu, birçok yerde de sürünüyor. Hiç kuşku yok ki bu olaylar Hindistan'a özgü değil, her yerde siyasi gerçeklik olarak ortadalar.

Görünüşte farklı konularda da olsa, bu denemelere damgasını vuran ana temalar ideoloji, hegemonya, ulus ve milliyetçilik kavramı, toplumsal cinsiyet/ataerkillik ve ırksallaştırmayla ilgili, sömürgecilik ve kölelikle olduğu kadar modern liberal devletle de bağlantılı. Bu denemeler, Hindistan'la Kanada arasında bölünmüş hayatımı yansıtıyor. Kapitalist sömürgeciliğe, ırksallaştırmaya, ataerkilliğe, çokkültürcülüğe ve Beyaz yerleşimci devlete ilişkin denemeler, Kanada ve ABD'ye -geniş anlamıyla Batı'ya- ilişkin konu ve sorunlar bağlamında kaleme alındı. Sömürgecilik, kapitalist ataerkillik, Hindistan'da orta sınıf bilincinin oluşumu ve milliyetçilikle ilgili olanların ampirik örneği Hindistan. Ama bütün bu mekân farklılıklarının altında yatan ve tarihsel sosyolojinin gerek duyduğu tarihsel maddeci çalışma için kendisiyle hesaplaşmamız gereken bir sorun var. Görünüşte farklı olan toplumların, üretilende olsun, bunu üreten emekte olsun özel mülkiyete ya da çoğunluğun yaşam ve bedenlerinin küçük bir azınlık tarafından kontrol edilmesine ve sömürülmesine yol açan temel toplumsal ilişkiler bakımından esasen farklı olmadıklarının görülmesi, bu kitabın Türkiye'deki okurlarla da ilgili olduğunu gösterecektir. Aynı bakış açısıyla bu denemeler, sınıf kavramını sadece bir ekonomik olgu olmanın ötesinde ele alıyor ve bu kavramı somut terimlerle meydana koyuyor. Sınıfın bu toplumsallaştırılmış kavranışı sınıf, toplumsal cinsiyet, "ırk" ya da başka toplumsal-kültürel belirlenimler arasındaki yapay ayrımları siliyor. Her halükârda amaç, gerçekte karşılıklı bir oluşturma içinde bulunan toplumsal uğraklar hakkında ikici ya da yalıtımcı bir düşünce biçiminin tuzağına düşmekten kaçınmaktır. Bu da, benim çalışmamla Türkiye'de toplumsal dönüşüm için bilgi üretme kaygısını duyanlar arasında bir ortak zemin oluşturabilir.

Sunuş:

Himani Bannerji (H.B.), kapitalizmin artan bir hızla kokuştuğu, sosyalizmin ise henüz somut bir çıkış yolu gösteremediği bugünkü dünyamızda, yeni bir düzen kurmamızı sağlayabilecek bir hümanizm arayışına giriyor. H.B., bu güne dek hümanizmin çoğu kez sömürgeciliğin, emperyalizmin, kısacası kapitalist sömürünün kirli maşası olduğunu bile bile, bu kavramı yeni bir temele oturtmaya çalışıyor. Baş dayanağı Marx. Tagore da, sömürgecilik, ulusçuluk karşıtlığı, özellikle de, günlük yaşama dek inen güzellik arayışıyla, bu yeni hümanizme kaynak olabilecek bir düşünür. Üstelik de H.B.'nin memleketi Bengal'in, 1913 Nobel edebiyat ödülünü kazanmış, bize de hiç mi hiç yabancı olmayan bir yıldızı. Bu nedenle, Marx'la Tagore'u yan yana getiren bu denemenin Türkçe okura esin kaynağı olabileceğini düşündüm.

Cem Eroğul (C.E.)

İkilikleri Aşma:
Karl Marx ve Rabindranath Tagore'un İnsan Kapasitesi ve Yabancılaşma Hakkındaki Düşünceleri Üzerine Notlar*



> Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere şimdiye kadar var olan tüm materyalizmin başlıca eksiği, şeyin, gerçekliğin, duyumsanabilirliğin, *duyumlu insan faaliyeti, pratiği* olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca *nesne* ya da *seyirlik* olarak kavranmasıdır. Böylece etkin yön, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu –ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, duyumsal eylemi, gerçekte olduğu gibi bilmez elbette.[1]

Giriş

Karl Marx ve Rabindranath Tagore'un ikisini birlikte ele alarak ortak noktalarını ortaya koymak, yaygın bir uygulama olmamıştır. Tam tersine, aralarında kökten bir farklılık olduğu varsayılmıştır. Son yirmi yıldır, ikisini belirgin bir şekilde ilişkilendirme çabaları olmasına rağmen, yapılacak daha çok çalışmaya ihtiyaç var. Bu çalışmalar, aşırı basitleştirme ve indirgemecilikten kaçınarak, epistemoloji ve pratiklerindeki özgüllükleri dikkate alarak benzerliklerini tasvir etmeyi amaçlamalıdır. İkisinin arasındaki benzerlik ve farklılıklar, dünya görüşlerinde, toplumsal anlayışlarında, öznellik ve etkenlik, üretim ve yeniden üretim

---

* "Beyond the binaries: Notes on Karl Marx's and Rabindranath Tagore's ideas on human capacities and alienation". A. K. Bagchi and A. Chatterjee (eds), *Marxism: With and Beyond Marx*. London: Routledge (2014)

fikirlerinde aranmalıdır. Üretim ve emek konusunda yaratıcı insan kapasitesine olan bağlılıklarını ve dolayısıyla genel estetik anlayışlarını da görmezlikten gelemeyiz. Tüm bunlar, Marx ve Rabindranath tarafından paylaşılan ortak temel kaygılara işaret eder; bunların gözden kaçırılması, ne onların, ne de okuyucularının yararına olur.

Marx ve Rabindranath'a dönüşümüz, sosyalizmin karşı karşıya kaldığı kriz ile bağlantılıdır. Bu kriz, hem bir sorundur, hem de sosyalizmin bize sunacağı şeyleri ve sosyalizm anlayışını incelemeye ve yenilemeye iten bir fırsattır. Eğer köklü yani devrimci toplumsal dönüşüme doğru ilerlerken, liberalizmi düzeltmeye çalışmanın ötesine geçeceksek, Marx ve Rabindranath'ın felsefi, toplumsal ve siyasi düşüncelerini bir araya getirerek ve yeniden değerlendirerek iyi bir şey yapmış oluruz. Marx'ın komünist devrim fikri ve Rabindranath'ın sömürgeci toplumsal bilincin bağımsızlığa doğru temelden dönüşümü fikri, iki ayrı kutuya kapatılamaz. Doğu ve Batı, gelenek ve modernlik gibi şeyleşmiş ikiliklerin kaynağı olan toplumsal ve estetik araçları, yani epistemolojileri, değişmez bir şekilde bir yere oturtmaya uğraşmadan, hem Marx hem de Rabindranath'ın toplumsal ve tarihsel uyanış için yaptıkları acil çağrıları, kendilerinden önce var olan Aydınlanma parametreleri ışığında konumlandırmamız gerekir. Aydınlanma'nın bazı yönleri modernist egemenlik kavramına işaret etse de, Aydınlanma'nın başka yönleri, -bunlara evrensel insancıllık ve akılcı eleştirel modernite açısından bakıldığında- sosyo-politik, ahlaki ve estetik bakış açısını, maddi ve dönüştürücü terimlerle kavramlaştırmayı gerektirir. Hem Marx, hem de Rabindranath, evrenselci ve akılcı görüşe bağlıydılar. Buna bağlı olan başkaları da vardı. Toplumsal dönüşüm için gerekli bu çabaların ideolojik içerikleri, pratikleri ve amaçları birçok noktada birbirine zıt bile olabilirdi, ama oluşturdukları ortam, "yeni insan", "yeni toplum", "yeni sanat biçimleri" ve "yeni sosyal pedagojiler" yaratılması için düşünceler ve istekler

uyandırdı.[2] Önünüzdeki deneme, eleştiri, bilinç ve toplumsal ilişkilerde kökten değişim talebi içeren modern zamanların bu ruhunu yakalamaya çalışıyor. Marx ve Rabindranath'ın bazı temel fikirleri hakkında, çatıştırıcı bir biçimden ziyade, karşılaştırıcı ve tamamlayıcı bir şekilde, birtakım düşünceler sunuyor. Bu denemenin giriş noktası, Marx ve Rabindranath'ın evrensel "insan" fikri ve onların kendilerine özgü bir şekilde "hümanizm" kavramını kullanmalarına dayanmaktadır. Evrensel hümanizm kavramı, Rabindranath ve okuyucuları tarafından rahatlıkla kendisi ile ilişkilendirilirken, Marx'a ait bir özellik olup olmadığı yoğun bir biçimde tartışılmıştır.

Marx'ın hümanizm anlayışının tartışılması eskidir ve hâlâ devam etmektedir. Ama en etkili tartışma, Louis Althusser tarafından 1965 yılında yayınlanan *Marx İçin* isimli kitapla ortaya çıkmıştır.[3] Althusser, genç "filozof" Marx ve Feuerbach'tan devraldığı eski metafizik bilince karşı, yeni bir teorik bilince sahip daha yaşlı "bilim adamı" Marx arasındaki epistemolojik kopuşu vurgulayarak, şunları yazmıştır:

> Marx'ın çalışmasında tartışmasız bir *"epistemolojik kopuş"* vardır... ki bu vaktiyle var olan felsefi (ideolojik) bilincinin bir eleştirisidir. Bu epistemolojik kopuş *iki farklı kuramsal disiplini* birlikte ilgilendirir. Marx tarih teorisini (tarihsel materyalizmi) kurarken eski ideolojik felsefesinden koptu ve aynı zamanda yeni bir felsefe (diyalektik materyalizm) oluşturdu.[4]

Althusser'e göre, bu yeni felsefe bilimseldir. *Marx İçin* isimli kitabın 21. ile 86. sayfaları arasında, başkalarının da incelediği Marx'ın hümanizmi konusundaki tartışmanın temel düşüncelerini ele alır. Althusser'in görüşlerine önemli bir karşı çıkış, Marx'ın emek ve estetik konusundaki düşüncelerinin yanı sıra yabancılaşma ve şeyleşme sorunsalı üzerinde çalışan birçok yazardan gelir. Marx'ın hümanizmi ve tarihselleştirilmiş "evrensellik" fikri hakkındaki en ümit verici kaynaklar, István Mészáros'ın

Marx'ın Yabancılaşma Teorisi ve Bertell Ollman'ın *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı* isimli kitaplarıdır.[5] Pozitivist bakış açısından doğan "bilimsel" Marksizm, Althusserci gelenek ile devam ettirilmiştir. Bu yaklaşım "yapısalcı" Marksizme dönüşmekle, Engels ile Lenin'e daha yakın hale gelmiş olabilir.[6] Pozitivistler ya da rasyonel seçim kuramını savunan Marksistler, topluma ve tarihe karşı bu eylemsiz ve öznesiz altyapı ve üstyapı yaklaşımını daha da ileri götürmüşlerdir.

Marx'ı hümanist olarak anlamak için, "insan" ve "hümanizm" kavramlarının alışılagelmiş kullanımları bir kenara bırakılarak, bu kavramların epistemolojik bir değişime uğratılması gerekir. Her iki kavramı da, evrensellik fikri ile birlikte, basit tanımlardan ziyade kavramsal kümelenmeler, eleştirel ve söylemsel birikimler olarak ele almak gerekir. Onları ne "insanın özü" ya da "insan doğasının" şifresi anlamında, ne de önceden yazılmış içeriğin değişmeyen yapısını taşıyan "insan" düşüncesi olarak kabul edemeyiz. Epistemolojik yeni konumumuzda "insanı", kendini gerçekleştirmek için gerekli aracı sosyal iletişim süreçlerinde bulan, fiziksel ve düşünsel insan kapasiteleri gerçeğini içeren, eleştirel bir metodoloji ile ele almamız gerekir. Bu da, pratikleri ve ihtiyaçlarıyla birlikte, karşımızda bilinçli sosyal öznelerin bulunduğu anlamına gelir. Çıkış noktası, Marx'ın belirttiği gibi, insan yaşamının ve toplumların tarih boyunca sürekliliğine dayanır. Yaratıcı/üretici insan kapasitesi fikri, var olan insan yaşamının fiziksel, toplumsal, siyasi ve tarihsel düzlemlerde sürekliliği ile kanıtlanmaktadır. Yaşamların üretim ve yeniden üretimi, temel ya da karmaşık ve gelişmiş ihtiyaçlar ya da davranışlar, toplumsal yapılar, kurallar ve ilişkiler, gelişen insan kapasitesi sayesinde birbirini besleyen, kesintisiz bir ifade ve nesne yapımı sürecidir. Bu yaratıcı/üretici insan kapasitesi, tamamıyla insanın dışında var olan şeylere bağlıdır, insanın doğa üzerindeki etkisi de dahil olmak üzere, tüm sosyo-tarihsel olaylardan etkilenir ve bunları etkiler. Aslında bu, tam da "insan" olmamızın yollarını etkileyen

koşullar altında, yabancılaşma ve şeyleştirme olduğu kadar, devrim de üretebilir. Bu biçimde düşünülen "insan", tamamlanmış bir görgül varlık değil, tam tersine, keşfedilmesi gereken ve bilfiil amaçlanacak bir oluşumdur. Bu deneme, bu sebepten insan kavramını ve hümanizmi, Marx ve Rabindranath'ın kendi genel görüşlerini de kapsayacak bir şekilde yorumlanmış bir siyasi ve ahlaki zorunluluk zeminine oturtma çabasını gösterir. Benim yorumum, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde yer alan epistemolojik eleştirilere dayanır; bunlardan ilki bu girişin başında alıntılanmıştır. Orada belirtildiği üzere, ne durağan, nesneye bağımlı materyalizm ne de tamamen subjektif bir idealizm, bize doğru hümanist eleştiri için bir bakış açışı sağlar. İhtiyacımız olan şey, üretimin değişik biçimlerini "duyumlu insan faaliyeti, pratiği" olarak düşünebilmemizi sağlayacak biçimde, bilinçli etkin-öznenin sosyo-tarihsel ve siyasal uğraklarını kapsayan bir epistemolojik metottur. Bu "gerçek duyumlu faaliyet" biçimindeki kapsamlı düşünce, toplumda saklı olan bilincin sosyal yapısını kavramamızı sağlar. Bu Marx'ın *Alman İdeolojisi* kitabında açıkladığı, birbirini karşılıklı ilişki içinde oluşturma ilişkisidir. Bu tarzda bir epistemolojik bakış açısı benimsemek, Marx ve Rabindranath arasındaki hem benzerlikleri, hem de özgüllükleri ortadan kaldırma tehlikesi olmadan, "hümanist" olma imkânını sağlar. Marx'a göre insan kavramının sekülerleşmesi, toplumsallaşması ve tarihselleşmesi, insanın kendi tüm duyularını ve kapasitesini harekete geçiren -ki bu sayede emek, dönüştürücü bir kavram olur- emek kavramıyla ilişkilendirilmesi aracılığıyla gerçekleştirilir.

Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, günümüzde, "insan" ve "hümanizm" düşünceleri son derece lekelenmiştir. Fethetme, sömürgecilik, kölelik, bağımlı emek ortamında gün ışığına çıkan sömürgeci, ırkçı söylemin eleştirisi, haklı olarak, insan ve hümanizm kavramlarını, yakıcı bir mahkûmiyete ve utanca maruz bırakmıştır. "İnsan" düşüncesi bütün insanlığın aynı soydan

geldiği yaklaşımıyla ırksal ayrımcılığın önüne geçmeye çalışsa da, aslında, Avrupa'nın "ötekiler"ini ve onlara ilişkin olumsuz stereotipleri yaratma işlevini görmüştür. Güç ilişkileri avadanlığı ile medenileştirme görevi söylemi ve şiddet eylemleri, doğrudan ya da dolaylı olarak hep "insan" ve hümanizm bağlamında ortaya konmuştur. Kapitalizmin ataerkil ve ırkçı dünya tarihi bağlamında, insan ve hümanizmin evrensel potansiyelleri, çoğunlukla güç-yüklü söylemleri ve "farklılığın" yönetimini yaygınlaştırmıştır. Dünyanın bugüne kadar etken bir biçimde yaşadığı, insanın ve hümanizmin zenginleştirici bütünlüğü değildir; tam tersine bu kavramlar, Avrupa/Batı tipolojisinin "kişi"sine, tam olarak evrimleşmiş "insan"ına uygun düşmeyenlerin ya da uyamayanların yok edilmesi ya da ötekileştirilmesi için kullanılmıştır. Birçok direnişçi eleştirinin, anti-hümanizm ideolojisini gururla benimsemesi şaşırtıcı değildir.[7]

Peki o zaman bu deneme neden sıklıkla nefret konusu olan insan ve hümanizm kavramlarını seçmeli ve onları olumlu ve hatta özgürleştirici kavramlar olarak işe koşmalıdır? Bu soruya, bunların derinlemesine yeniden düşünülmesini önererek, aşağıda cevap vermeye çalıştım. Bu deneme, bu kavramların sömürgeci ve ırkçı bir şekilde kullanılmasının ötesine geçmeyi ve "insan" ve insanın "hümanizm" içindeki görevinin neden, nasıl olması gerektiğini ve bize ne ölçüde hizmet edeceğini araştırmayı amaçlıyor. Medeniyet, demokrasi, insan hakları, ulus ya da Tanrı adına gerçekleştirilen emperyalist savaşlarla, soykırımlarla ve budunkırımlarla (etnositlerle) yüz yüze geldiğimiz şiddete karşı, hiçbir kavram ya da -izm'in bir tılsımı olamaz. Ancak yine de bu kavramları çözümlemek ve bunları revize etmek, bize parçalı toplumun, atomistik ve kendine hizmet eden tikelciliğin ve "ötekini" sadece düşman olarak görmenin ötesine geçmemizi sağlayabilir. "İnsan" kavramının, "ötekini" ezmek için bir bahane olarak kullanılabileceğini aklımızdan çıkarmadan, tarihsel materyalist anlamda "evrensel" olarak nitelenebilecek farklı

özdeşleşme biçimleri oluşturmamız gerekir. Bu da, toplumsal öznenin ve yaşam dünyasının sakatlanması karşısında, tarihsel ve sosyal oluşum içerisinde yaratılan ve tam olarak kapasitelendirilmiş ve dışavurumcu insanı bekleyen görevdir. Buradaki düşünce, bu kavramları yeniden öyle bir konumlandırmak ve üzerinde tekrar çalışmaktır ki, özgüllükleri bir kenara bırakan homojen büyük bir "biz" kavramı soyutlamasının şiddeti yerine, gerçekten tarihsel, sosyo-kültürel ve politik mücadele içerisinde biçimlenen bir "biz" koyabilelim. Benim inancım odur ki, Marx ve Rabindranath'ın ayırtılı bir incelemesi, daha iyi ve içerisinde yaşadığımız dünyaya karşı çıkabilecek çok yönlü etken-öznelerin şekillendirilme sürecini daha iyi anlamamıza yardımcı olur.

Görevimizi yerine getirmemiz için, hümanizmi, hem boş/soyut evrensellikten, hem de, bu tür ütopik imgelerin mücadele ruhuna ilham vermede bir değeri olsa da, romantik ham hayalcilikten aynı oranda kaçınarak anlamamız gerekir. İçerisinde insan düşüncesinin somut, bilinçli bir gövde edindiği ve ben kavramının tarihsel ve toplumsal bir biçimde şekillendiği var olan gerçeklikten başlamamız gerekir. Hümanizm, bu durumda metafizik ve ideolojik tabanının dışına kaydırılacak, beden ve akıl, duygu ve mantık, özbenlik ve öteki gibi kaçınılmaz ikilikler biçiminde sunulan, genel dinsel yavanlıklardan uzaklaştırılacaktır. Bu da, "gerçek, var olan bireyler" ve onların bilinçleri arasında dürüst içsel bir bağlantı kurmak anlamına gelir. İnsan düşüncesi, tarihsel ve sosyal yaşamları ve temel yaratıcı, algılayıcı ve üretici kapasiteleri bakımından insanların arasındaki benzerlikleri kapsayacaktır. Bu, Marx ve Engels tarafından aşağıda öne sürülen epistemolojik eleştiridir:

> Gerçek faal insanlardan yola çıkıyor ve gerçek yaşam süreçlerine dayanarak, bu yaşam süreçlerinin ideolojik yansımalarının ve yankılarının gelişimini ortaya koyuyoruz. ... Böylelikle ahlak, din, metafizik, ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o bağımsız görünümlerini

> yitirirler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur; ama maddi üretimlerini ve karşılıklı ilişkilerini geliştiren insanlar, kendi gerçek yaşamlarının yanı sıra, hem düşüncelerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır.[8]

Bu konu ile ilgili olarak, incelememize önce Marx'a değinerek ve ardından Rabindranath ile ilgili tartışmaya geçerek başlayacağız.

I

> Yabancılaşma, benim geçim araçlarımın *bir başkasına* ait olmasında, *benim* isteğim olan şeyin bir *başkasının* erişilmez mülkiyetinde bulunmasında olduğu kadar, her şeyin kendinden *başka* olmasında..., her şeyin *insanlık dışı* bir gücün hükmü altında bulunmasında da görünür.[9]

Hem Marksistler hem de Marksizm karşıtları, bize bilinci, iktisadi yapılardan sonra gelen ikincil bir konuma yerleştiren ekonomist bir Marx sunmuşlardır. Bu anlatılan, "altyapı ve üstyapı", bilinç ve gerçeklik arasındaki "uygunluk" ve "yansıtma" ilişkisinin Marx'ıdır.[10] Bu düalist Marx, Louis Althusser tarafından *Marx İçin* (yukarıya bakınız) isimli kitapta sunulan, ideolojinin bilim adamının, yani epistemolojik kopuşun Marx'ıdır. Ekonomist ya da bilimci ve yapısalcı olmayan, Marx'ı geçmişteki yöntemlerinden ya da politik/toplumsal dönüştürücü amaçlarından radikal bir şekilde koparmayan bir okuma, tam tersine, teorisini ve eleştirilerini genişleten ve derinleştiren farklı bir Marx koyar ortaya. "Gerçek yaşamdan yola çıkarız", yani gerçekte var olan faaliyet ve toplumlardan yola çıkarız iddiası, Marx ve Engels tarafından şöyle belirtilmiştir:

> Bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller, keyfi temeller, dogmalar değildir; bizimkiler, onlara ilişkin soyutlamaların ancak imgelemde yapılabileceği gerçek öncüllerdir. Bunlar gerçek bi-

> reylerdir, bu bireylerin eylemleri ve -hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları- maddi yaşam koşullarıdır.[11]

Bu yeni yöntem, Marx'ın bütün eserlerinde sürekli genişletilmiş, açıklanmış ve de geniş bir şekilde araştırılmıştır, *Komünist Manifesto* (1848), ilk defa, bilmenin ve yapmanın siyasal iç içe geçmişliğini ortaya koymuştur. Bu komünist devrimci süreçte, bilinçlilik ve insan için kaygılanma, üretimin ve tüketimin/tadını çıkarmanın duyumlu yaşamını sürmek için gerekli insan kapasitesinin evrensel niteliği, geride bırakılmamış; tam tersine artan bir şekilde dile getirilmiştir. *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'ndan, *Komünist Manifesto*'ya (1848), oradan da *Kapital* 1. Cilt (1867)'e kadar ve sonrasında, Marx tam bir toplumsal ve bireysel özgürleşme, insani kurtuluş arayışını hep sürdürmüştür. Bu kaygı, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* (1852) isimli eserinde yer alan ünlü ifadesinde şöyle açıklanmıştır: "İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar."[12] Toplum ve benliğin dönüştürülmesi için geçmişin durmadan geri dönüşüne son verme çağrısı, Marx'ın devrimci sürecinin özüdür.

Aksi takdirde, belirttiği şu duruma mahkûm oluruz:

> Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla, yaşayanların beyinleri üzerine kâbus gibi çöker. Ve, tam da kendilerini ve şeyleri, bir başka biçime dönüştürmekle, tamamıyla yepyeni bir şey yaratmakla uğraşır göründükleri sırada, özellikle bu devrimci bunalım çağlarında, korku içinde geçmişteki ruhları yardıma çağırırlar, tarihin yeni sahnesinde o saygıdeğer eğreti kılıkla ve başkasından alınma ağızla ortaya çıkmak üzere, onların adlarını, mücadele sloganlarını ve kıyafetlerini ödünç alırlar.[13]

Marx her zaman, bilinçli, aktif ve yaratıcı özne, yani toplum, doğa ve tarih ile dönüştürücü bir ilişki içerisinde olan ve faali-

yetleri, pratik ve duyumlu beşeri faaliyetler olarak nitelendirilmiş özneye önem vermiştir. Komünist devrim, *Alman İdeolojisi* (1846) ve *Komünist Manifesto* ve Marx'ın başka yazılarında sunulduğu gibi, bir olay olmaktan çok, gelişen eleştirel bilinç, toplumsal analiz ve tarihsel bağlamlamayı içeren ve birikerek artan, genişleyen örgütsel bir süreçtir. Bununla birlikte, tarihsel materyalizmin "bilimi", "mantığı" ya da "yasalar"ı, pozitivist, indirgeyici ve ekonomist bir yöntemle kavranamaz. Marx'a göre komünist devrim, her şeyden önce toplumun, insan kapasitesinin, ekonomi de dahil olmak üzere, üretici/yaratıcı bütün bilinç biçimlerinin tüm yönleriyle dönüştürülmesidir.

Bu nedenle Marx'ın önerdiği komünist devrim, farklı ekonomik aşamalara ulaşmak için sadece insan öznesini kullanan ekonomik yapıların bir işlevi değildir. İnsan öznesi bu süreçte kilit oyuncudur ve bu öznenin yerine nesnel güçleri koymak, adı konmasa da idealizm olacaktır. *On Sekiz Brumaire*'den yapılan alıntıda açıkça belirtildiği üzere, insanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar. Tarihin insanların arkasından oluştuğunu ima eden ve ilerlemek için bilinçli insan öznesi yerine "ideoloji" ve "yapıları" kullanan bir tarih düşüncesi, bizi Marx'ın tarihsel materyalizmine ters bir yaklaşım olan Hegel'in tarih felsefesi konusunda uzun bir tartışmaya sürükleyebilir. Burada yalnızca şu kadarını söyleyeyim ki, Marx tarafından öngörülen komünist devrim, bilinçli, insanın kendisini özgürleştiren bir projedir ve bu projeyi etkin olarak örgütleyen bir kolektif özne gerektirir. Bu durum, Hegel'in kullandığı "aklın hilesi" kavramının bir örneği değildir.[14] Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci* isimli kitabında öznelerin hem *kendinde* sınıf, hem de kendileri *için* sınıf olarak hareket ettiğini ve sınıf mücadelesinin, yani tarihin en temel itici gücünün bilinçli etkin-öznelerini oluşturduklarını belirtmiştir.[15] Bunlar, *bir gövdeye sahip*, deneyimleyen, tarih ve toplum içerisinde yaşayan gerçek insanlardır; dıştan dayatılmış bir bilinçle yapısal olarak güdülen soyut topluluklar değildir. Ayrıca, komü-

nist bilincin gelişimi, üstün stratejik bir noktayı işgal ettiğini, devrim "bilimini" "bildiğini" ve de önderler ve kadro arasında hiyerarşik bir ilişki yaratarak işçilere "gerçek" proletarya bilincini öğrettiğini iddia eden seçkin entelektüellere bağımlı değildir. *Gotha Programının Eleştirisi*'nde ve "Bebel, Liebknecht, Bracke ve Ötekilere Sirküler Mektup"ta Marx'ın, devrim görevinde, seçkin, burjuva ve küçük burjuva önderliğini kesin bir şekilde reddettiğini görürüz. Mesela mektupta şunu söyler:

> Biz kendi payımıza, bütün geçmişimize uygun olarak, önümüzde tek bir yol görüyoruz. Neredeyse kırk yıldır, sınıf savaşımının tarihin doğrudan itici gücü olduğunu ve özel olarak burjuvazi ile proletarya arasındaki savaşımın modern toplumsal devrimin büyük kaldıracı olduğunu vurguladık... Enternasyonal kurulduğunda, savaş çığlığını açıkça ifade ettik: İşçi sınıfının kurtuluşu kendi eseri olacaktır.[16]

Marx tarafından önerilen toplumsal ve bireysel kurtuluş projesi, devrimci öznenin "içinde", bilincinde ve aynı zamanda, "dışındaki" nesnel sosyo-tarihsel dünyanın içinde bir değişim ve de bu dünyanın değişimini içerir. Sınıf ve toplum savaşımının her anı, var olan öznelerin bilinçli etkinliğine ve birbirlerini karşılıklı olarak oluşturmalarına işaret eder. Burjuva düşüncesi tarafından ileri sürülen özel ve kamunun, atomize edilen bireyle onun diğer "kendi"si ve toplum arasındaki ikiliğin ötesinde, toplum içinde ve toplum aracılığıyla bireyselleştirilen birey, sürekli olarak duyumlu ve pratik yükümlülüklerin içine karışmış durumdadır. Burjuva anlayışı ve tarihsel materyalizmin ortaya koyduğu birey kavramlarının farklılığı konusunda Marx'ın neler söylediğini hatırlamamız gerekir. Burada Marx yalnız yaşayan, asosyal, kendi kapasitesinin sosyo-tarihsel gelişimine güvenmeyen insan efsanesini çürütür. Marx'ın kendi çıkış noktası, tabii ki, "toplumsal olarak belirlenmiş bireysel üretimdir". Şunları söyler:

> Smith ve Ricardo'nun incelemelerine başlangıç olarak kabul ettikleri bireysel ve tecrit edilmiş avcı ve balıkçı, 18. yüzyılın gerçeğe uymayan yavan hayalleri arasında yer alırlar. Bunlar, bazı uygarlık tarihçilerinin sandıkları gibi, hiç de aşırıya kaçmış inceliklere karşı basit bir tepkiyi ve iyice anlaşılmayan doğa koşullarına bir dönüşü ifade etmeyen Robinsonculuklardır. Aynı şekilde, doğal olarak birbirinden bağımsız olan bireysel özneler arasında, bir antlaşma ile ilişkiler ve bağlar kuran Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* de, bu biçimde bir doğacılığa dayanmaktan uzaktır. Bunların hepsi görünüştür, küçük ve büyük Robinsonculuklarda sırf estetik nitelikte görünüş.[17]

Marx tüm hayatını, hem komünist devrim hem de karşı devrim için hayati öneme sahip olan psiko-sosyal oluşum ve siyasal örgütlenme süreçlerinin sırrını çözmekle geçirdi.[18] Marx'ın komünist devrim kuramında, "insan kapasiteleri" kavramının neden temel bir pozisyon işgal ettiğini anlamak o kadar da zor değildir. İnsanın, toplumsal olarak bilinçli, yaratıcı ve etkin kapasiteleri, kısaca, bilincin ve onun yaratıcı yeteneklerinin *toplumsal* varlık felsefesi, toplumsal dönüşüm ve yeniden yaratımın itici gücü ve aracı olur. İnsan bilincinin "evrenselliği", öznenin yerelden, geçmişten, yerellik dışına ve günümüze, bireyden topluma doğru hareket etmesini sağlayan özyansımalı, bağlantısal ve pratik kapasiteleri anlamına gelir. Bilinçteki, bilincin dönüştürücü ve yansımalı kapasitelerindeki bu temeller, Marx'ın insan ile hayvanı birbirinden ayırmasına, tarihsel materyalist yöntem ile üzerinde yeniden çalıştığı eski bir kavram olan, kendisinin "türsel varlık" olarak adlandırdığı kavramı tanımlamasına imkân sağlar. Marx'ın insana atfettiği "türsel varlık" niteliği, *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'ndan yapılan bir alıntıda şöyle ifade edilmiştir:

> *Nesnel bir dünyanın* pratik üretimi ile, örgensel-olmayan doğanın işlenmesi ile, insan bilinçli türsel varlık olarak, yani tür karşısında kendi öz varlığı karşısındaymış, ya da kendisi karşısında, tür-

> sel varlıkmış gibi davranan varlık olarak, kendini kanıtlar. Gerçi hayvan da üretir. Arı, kunduz, karınca vb. gibileri, kendilerine yuvalar, barınaklar kurarlar. Ama hayvan, sadece kendisinin ya da yavrusunun doğrudan gereksinme duyduğu şeyleri üretir. Tek yanlı bir biçimde üretir, oysa insan evrensel bir biçimde üretir.
>
> Oysa insan fizik gereksinmeden bağımsız olarak bile üretir ve ancak ondan bağımsız olduğu zaman gerçekten üretir.[19]

Marx, insan bilincinin içerik ve kapsamını toplum ve tarihle ilişkili olarak gördüğünden, bu bilinç, zorunlu olarak, toplum ve tarihin şekillendirme gücüne duyarlıdır. Bu da, toplumsal bilinç, pratik, tarih ve siyasal faaliyetlerin yeni ve gelecekteki biçimini belirler. Bu etkileşim ve duyarlılıktan, hem gericilik, hem de devrim çıkabilir ve bu yüzden, hem toplumun hem de toplumsal bilincin dönüştürülmesi işi tek bir iş olur. Bu karşılıklı oluşturucu etkileşimler, bilincin içeriğini biçimlendirip dışavurdukları kadar, kendileri de bilincin içeriği tarafından biçimlendirilirler. Bu olgu ile ilgili olarak Marx şunları söyler:

> ...İnsanın "bilinç"i de olduğunu görüyoruz, ama öyle olsa da bu, özünde taşıdığı "saf" bir bilinç değildir. "Tin", daha baştan, burada kendisini titreşim halindeki hava tabakaları, sesler, kısacası dil biçiminde gösteren bir maddeye "bulaşmış" olmaktan muzdariptir. Dil, bilinç kadar eskidir, -dil, öteki insanlar için de var olan ve o halde, bir tek bu nedenle, benim için de var olan ilk, pratik, gerçek bilinçtir ve tıpkı bilinç gibi dil de, ancak, başka insanlarla karşılıklı ilişki kurma gereksinimiyle, zorunluluğuyla ortaya çıkar.[20]

Bilinç politikası, hem ifade ve hem de yabancılaşma için gerekli insan kapasitesinin yaratıcı potansiyelleri, Marx'ın özgül olarak insan bilincinin gelişimi hakkındaki düşüncelerine kısa bir göz atmayı gerektirir. Tarihsel materyalizm metodunu en açık bir biçimde ortaya koyduğu *Alman İdeolojisi*'nde, Marx, büyüyen nüfusların, bunların ihtiyaçlarının ve üretici güçlerin diyalektik ve tarihsel olarak nasıl yeniden üretildiğinin, birbir-

lerine nasıl aracı olduklarının ve yaygınlaştıklarının kısa bir bilançosunu ortaya koyar. İnsan bilincinin üç boyutunu kavrar ve biz de bunları şu şekilde yeniden yorumlayabiliriz:

1) Bilincin en temel yönü, insan yaşamı ve insanın iletişim kapasitesinde, temel ihtiyaçların, duyguların ve toplumsal ilişkilerin yöney ve aracısı olarak kendini gösterir. Marx bunu *pratik bilinç* olarak adlandırır, örnek olarak dilin gelişimini verir ve dil kendisi için bir şey ifade ediyorsa bunun nedeninin başkaları için de aynı ya da benzer şeyleri ifade etmesi olduğunu söyler. Bu da bilincin, öz olarak toplumsal doğasını açığa vurur. Bu aşamada özgül olarak düşünce üretimi, ne hedef, ne de gerçeğin üzerinde ya da gerçekten ayrı bir şeydir. Düşünceler nesne yapımında vazgeçilmez bir yer tutsalar da, nesnelerin, tüketici ile üreticinin temel ve doğrudan gereksinmeleriyle ilişkili olduğu meydandadır.

2) Zaman geçtikçe ve toplumlar daha karmaşık hale geldikçe, üretim ve tüketimin doğrudan bağı yok olur. Bilinç, kafa ve kol emeğinin karmaşık toplumsal bölünmesinin örgütsel sürecinin içine çekilmiştir. Kafa emeğinin bu evrimleşmiş aşamasında, düşünceler, görünüşe göre, ayrı bir üretken teknoloji ve kendilerine özgü bir üretim ve dolaşım biçimi edinirler. Bu yüzden, oldukları –yani toplumsal üretimin tarihsel-toplumsal biçimleri ile temelden bağlı ve ilişkili oldukları– gibi değil, bağımsız ve birbirleri ile ilişkileri yokmuş gibi *görünürler.* Bu körleşme, düşüncelerin öncelik taşıdığı ve kendi kendilerinden üredikleri efsanesine ve *öz* ve düşüncelerin, toplumsal ve nesnel varlıktan önce geldiği algısına yol açar. Düşünceler ve gerçeklik arasındaki bu uzaklık, yabancılaşmanın en temel kaynağıdır, bu şekilde ikisi arasında var olan ilişki sadece tanınmamış olmakla kalmaz, aynı zamanda tanınmamanın kendisi ve sebepleri de örtbas edilmiş olur. Marx'a göre, bu, metafizik ve felsefede bulunan özel bir tür epistemoloji gerektiren ve örneğin, teorinin maddesel gerçeklikten ayrı ve ondan üstün olduğu düşüncesini doğallaştıran ideolojinin ortaya çıkış anıdır.[21]

3) *Alman İdeolojisi*'nde Marx, ne tamamen pratik, ne de ideolojik ya da soyut olan başka bir tür bilincin varlığına işaret eder. Bu bilinç, eleştirel, yansımalı ve analitiktir; ideoloji üretiminin mekanizmasını ortaya çıkarır. Bu bilinç şekli, materyalist eleştirinin bir sonucudur. Düşünce ile toplumsal gerçeklik, ideoloji ile düşüncenin başka biçimleri arasında varlığını yitirmiş olan yaratıcı ve dolayımlı bağlantıyı açığa çıkaran ve yeniden kuran anti-ideolojik bilgi üretiminin bir yöntemidir. Bu epistemoloji, anti-Hegelci bir eleştiridir ve Hegel'in (ve Feuerbach'ın ve diğerlerinin) düşüncelerin bağımsızlığı, bunların tarihin akışındaki üstünlüğü, yaşam ve bilgi arasındaki ayrılık inancına karşı çıkmadır. Düşüncelerin kendi kendini besleyen bağımsızlığı mitini çökerterek, Marx, düşüncelerin kökeni konusundaki şaşırtmayı ortadan kaldırır. Bu eleştirel anti-ideolojik yöntemi, "bilim" olarak adlandırır ve onu devrimci bilinci geliştirecek bir potansiyel olarak görür.[22] "Tarihsel materyalizm" olarak adlandırılan eleştirinin bu ilişkisel yöntemi somuttur ve yabancılaşma, şeyleştirme ve bunları yaratan ezici sosyal ilişkilere karşı duran devrimci, analitik bir yöntemdir.

Bilinç, yabancılaşma ve emek

> Peki, o halde emeğin yabancılaşmasını oluşturan nedir? Bir kere emek işçiye *dışsaldır*, yani onun öz yapısının parçası değildir. Bu nedenle işçi çalışırken kendisini ortaya koymaz, aksine inkâr eder. Kendisinden hoşnut olmaz, aksine mutsuzluk duyar. Fiziksel ve zihinsel enerjisini özgürce geliştirmez, aksine bedenine acı çektirir, zihnini köreltir. Onun için işçi, ancak mesai dışında kendini kendinde hisseder, çalışırken kendini kendi dışında hisseder. Çalışmadığı zaman kendindedir, çalışırken kendinde değildir.[23]

Şimdi Marx'ın bilincin emeğe karışması düşüncesini ele alalım ve insanın bütün faaliyetleri kavramını, toplumsal ve "duyumlu insan faaliyeti, pratiği" olarak okuyalım. Böyle bakınca, Marx'ın emek kavramının, sanayi ve sanat arasında gerçek bir ayrım yapmayan, tüm üretim biçimleri için aynı insan kapasitesini işe katan dışavurumcu bir boyutu vardır. Emek ve bilincin

bu şekildeki bir bütünlüğü, emek ne şekilde kullanılırsa kullanılsın, içsel ve eğitici bir ilişki sunar. Farklı tarihsel dönemler ya da üretim biçimlerindeki toplumsal ilişkiler, farklı yabancılaşma türlerine yol açar, zira István Mészáros'un belirttiği gibi, her türlü nesne yapımı bir çeşit yabancılaşmaya yol açar. Açıktır ki, eğer emek *herhangi* ya da *tüm* bilinçli üretim faaliyetleri ile bir tutulursa, nesne üretimi olgusunun kendisi bir *yabancılaşma* biçimi içerecektir. İnsan tarafından üretilen herhangi bir nesne, dışsallaştırma anlamına geldiğinden ötürü, yabancılaşmış ya da üreticinin içsel yaşamından ayrılmıştır. Görüldüğü gibi, bir nesne, zorunlu olarak dışsal bir varlık, bu sebeple de basit ve pratik anlamda bir *yabancılaşma* fenomenidir.[24] Marx, toplumsal alan ne kadar büyük ise, üretim ile tüketim arasındaki ilişkilerin de o kadar karmaşık ve dolaylı olduğuna işaret eder. Toplumun en erken aşamalarında aralarında var olan birlik, çeşitli üretimsel dolayımlar, toplumsal ilişkiler ve örgütlenmeler ile parçalanır. Üretim ve tüketimin kendileri de değişen el koyma biçimleriyle birlikte, *mülkiyet ilişkilerine bağlı oldukları için*, nesneler şimdi, değişik türde bir yabancılaşmanın olduğu, üretim araçlarının sahipleri tarafından bunların ve üreticilerin emeklerinin kendilerine mal edildiği bir labirentin içine girerler. Bunun toplumsal koşulları, *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'nda ve "meta" kavramı ile onun kapitalist üretim biçimindeki rolü konusuna odaklanan *Kapital* 1. Cilt'in açık bir şekilde materyalist analizi aracılığı ile detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

Belirtilmesi gereken diğer bir nokta şudur ki, herhangi bir üretim sürecindeki herhangi bir nesne yapma eylemi, emek aracılığıyla doğanın dönüştürülmesini içerir –böylece belli bir tür yabancılaşmaya ya da doğadan bir şeyler uzaklaştırmaya sebep olur. Ama bu dönüşütürücü eylem ille de üretici ve doğa arasında olumsuz ya da sömürücü bir yabancılaşma ilişkisine yol açmaz. Doğal kaynaklar, doğal/fiziksel bir kaynak olarak insan kapasitesi de, toplumsal olan ve eşitlikçi ya da sömürücü koşul-

lar altında, güzellik de dahil olmak üzere insanın ihtiyaçlarını karşılayan nesnelere ve yeteneklere dönüşen üretim ilişkilerine girer. Bu da, insanların gözünde, sadece kendi ürettikleri nesnelerin değil, doğa da dahil olmak üzere, kendileri dışındakilerin "dışsal" statüsünü doğrular. Böylece, kendisini artık doğanın bir parçası olarak görmeyen ya da artık doğayı saygılı dini terimlerle kavramayan insanlar ile doğa arasında bir bilinç ayrılığı meydana gelir.[25] Zamanla, üretim biçimindeki bu değişiklikler bir erkek egemen/insan merkezciliğe, doğanın temel amacının, bilim ve teknolojinin gelişimi ile kendisine egemen olunması için insana çağrıda bulunmak, insana hizmet etmek olduğunu düşünen bir yaklaşıma yol açar. Bu süreç/ilişki evrilip geliştikçe, doğa, insanın benliğinin "ötekisi" olur ve insanlar, emek sömürüsüne ve mülkiyet ilişkilerine tabi bir biçimde, birbirlerine üretim ve artı değer birikimi aracılığıyla bağlanarak, birbirleri için "öteki" haline gelirler.[26]

Marx, emeği, gelişen "bilinçli" emek olarak görerek ve onu tarih, toplumsal örgütlenmeler ve ilişkiler karmaşasına, sanayiye, yetenek ve estetiğe yerleştirerek, örneğin, beden ve akıl, bireysel bilinç ve toplum, kamu ve özel arasında yaygın kabul gören ikiliklere karşı çıkar. Tarihsel materyalizmin eleştirel yöntemi, düşünme ve yapma, akıl ve beden, biçim ve içerik, mantık ve duygu arasındaki ikilikleri çözmeye yardımcı olur. 17. yüzyıl Avrupa'sından önceye uzanan ve Descartes ile özdeşleştirilse de başka birçoklarında da mevcut olan düalist epistemoloji aşılır ve yerini, teori ve pratik arasındaki kavramsal yabancılaşmayı alt eden, Hegel'in idealist diyalektik metodunu yeniden düzenleyen, tarihsel diyalektik yaklaşıma bırakır. Marx şunu ayrıca hatırlatır ki, her ne kadar, örneğin Orta Çağ döneminde Avrupa tarihinde olduğu gibi, uygarlık açısından durgunluk dönemleri olsa da, esasına bakıldığında, üretim biçimleri içinde mutlak kesintiler yoktur. Böylece sonraki karmaşık biçimler ve emek örgütlenmesi, geçmiş emekteki dönüşüm üzerine kurulmuştur;

bununla beraber yeniden vücut bulduklarında farklı özelliklere sahip olurlar. Örneğin, aile içinde var olan ve köleliğe dayanan en eski cinsel işbölümü ya da savaş tutsaklarının ücretsiz emeği tamamıyla ortadan kaldırılmamış ya da geride bırakılmamıştır. Üretim biçimindeki değişikliklerle ve kölecilik geride bırakılıp "özgür" ya da ücretli emeğe geçişle bu işbölümü aşılsa da, mülkiyete dayalı bütün toplumların üretim örgüt ve ilişkilerine sinmiş bulunan sessiz ve şekillendirici bir yapı olarak varlığını sürdürür. Kapitalizmde sonuna dek götürülen emeğin kafa ve kol emeği olarak bölünmesi, hem düşünsel hem de fizik nitelikte, metalaştırılmış nesneler üretir. Görünüşte birbirinden bağımsız alanlardan gelen nesnelerin görünüşlerindeki farklılıklar, aralarındaki gerçek ilişkinin gizlenmesine sebep olur. Bu da, meta işlevi gören nesnelere karşı fetişist bir bakış açısına yol açar. Bununla birlikte her zaman, bilinçli, dolayımlı, kolektif ve pratik emek, üretici ile tüketici arasında işbirliğine yol açar ve bu da mal sahiplerine yarar sağlar.

Marx'a göre, yabancılaşma sorunu, en nihayetinde, kapitalist üretim biçiminde nesnelerin meta olarak üretimidir. Kapitalist üretim biçimini yöneten ilişki ve üretim kalıpları, özelliği işçinin kendini ifade etmesine imkân vermemek olan özgül bir yabancılaşma biçimi yaratır. Üretim ve tüketim, kâr ihtiyacına hizmet ederek insanların yaratıcı ve estetik kapasitelerini zedeler. Yaratıcı ve bilinçli olarak emek, Marx'ın insan olmanın ne anlama geldiğine dair düşüncesinin düğüm noktasıdır. Bu açılardan insanları ezen ya da soyan bir üretim sistemi, tepeden tırnağa bir yabancılaşmadır. Her ne kadar yabancılaşma olgusu, doğal ve otomatik olarak görünse de, sistemli bir şekilde üretilen nesneleştirme ve meta üretimine bağlı olmakla, gerçekte tamamen toplumsal bir şekilde düzenlenmiştir. Yabancılaşma, kapitalizme hayat veren güç ve sömürü ilişkileri dışında, ne yaratılabilir, ne anlaşılabilir, ne de sırrı çözülebilir. Kapitalizmde var olan yabancılaşma, çoğunluğun çalıştığı ve azınlığın da hem

hukuki hem de zorlayıcı güçler sayesinde, bu emeğin meyvelerinin üstüne konduğu özel mülk ve mülkiyet ilişkilerini gerektirir. Bu durum, hem açık, hem de gizli şiddet anlamına gelmektedir. Kapitalist rejimde, yaşam dünyası, pazar ve emek ücretinin ilişkisel biçimleri aracılığıyla, insanların arasında var olması gereken toplumsal ilişkiler yerine metaların toplumsal ilişkileri ile düzenlenmiştir. Bu, şeylerin, insan ya da etkin eyleyici haline geldiği, insanların ise şey olduğu, tersyüz edilmiş bir dünyadır. Bundan dolayı yabancılaşma, kapitalist sistemin içinde yer alan en önemli iç ilişki ve toplumsal çevrenin organik yaşamıdır.

Marx, metanın *fetişizmini* betimlerken yabancılaşmanın en incelikli açıklamasını sunar. Şöyle der:

> Demek ki, metanın mistik karakteri onun kullanım değerinden kaynaklanmaz. Bir meta, ilk bakışta, kolayca anlaşılan, sıradan bir şey gibi görünür. Metanın analizi, onun metafizik saf satalarla ve teolojik süslerle dolu çok karmaşık bir şey olduğunu gösterir. İster sahip bulunduğu özelliklerle insan ihtiyaçlarını karşılaması, isterse bu özellikleri yalnızca insan emeğinin ürünü olarak kazanması açısından ele alalım, meta, bir kullanım değeri olduğu sürece, onda hiçbir esrarengiz yan bulunmaz. İnsanın, kendi faaliyeti aracılığıyla, doğadaki maddelerin biçimlerini kendisi için yararlı olacak şekilde değiştirdiği, gün gibi açık bir şeydir. Örneğin, tahtadan bir masa yapıldığında, tahtanın biçimi değiştirilmiş olur. Ama masa, yine bir tahta, sıradan bir doğal şey olarak kalır. Ama, meta kisvesine bürünür bürünmez, doğal bir şey olmaktan çıkar, duyularla kavranamayan bir şey olur. Ayakları yerden kesilmekle kalmaz, ama aynı zamanda bütün diğer metaların karşısında kafası üstünde durur ve tahta kafasından, kendi iradesiyle dans etmeye başlamasından çok daha mucizevi tuhaf fikirler çıkarır.[27]

Kapitalist üretim biçiminin daha ilk kuruluş aşamasında, işçiler/emek, yaşamlarını sürdürebilecekleri araçlardan yoksundu ve bu sebepten, pazar ve para dünyasının dışında hiçbir ihtiyaç giderilemeyeceği için, bu dünyanın bir parçası oldular. Mülk-

süzleştirilmiş bu insanların hayatta kalabilmelerini sağlayacak tek araç, yaşamak için satmak zorunda oldukları bedenleri ve yaşamları, yani kendi işgüçleridir. Hayatını kazanabilmek için, duyumlu bir yaratıcılığa yatkın temel insan kapasitelerinin ve benlik duygularının, şeyleşmiş ve metalaştırılmış olmasını gerektirdiği için, burada "yabancılaşma" en kusursuz biçimine ulaşır. Bu meta rejimi ortamındaki yaşam, tamamıyla sermayeye bağımlı olma durumundadır; ne işçi ne de kapitalist için, bu sistemin dışında herhangi bir varoluş biçimi yoktur. Ne var ki, kendisini tahrip eden bu sömürgeci sistemi yeniden üretmeye zorlanan işçinin kendisidir. Yaratıcı ve üretici işçilik sayesinde deneyim sahibi olan ve değişen, emek veren özne, yani bilinçli insan, hiçbir şeyin kendi kontrolünde olmadığı kapitalist sistemin mekaniğinin, teknolojik ve toplumsal dinamizminin akışının tuzağına düşmüştür. Bu yabancılaşma, yaşam biçimlerimizi oluşturur ve sadece ekonomik-yapısal sonuçları olmakla kalmayıp deneyime ilişkin ve psiko-sosyal sonuçları da olur.

Daha önce söylendiği gibi, üretim faaliyeti ya da yapabilme kapasitesi, her anlamda insan olmanın temelidir. Günlük yaşamın ve yaratıcılığın ihtiyaçlarını karşılar ve insanlık tarihinin başlangıcından itibaren, her gün yenilenir. Nesne yaratma özgül faaliyeti, sanattan sanayiye dek, insanlık hali için kaçınılmazdır. Çok eski zamanlardan beri bilinçli emek, zevk, yetenek ve estetik biçimler yaratmıştır. Güzellik ihtiyacı, nesnelerin düşünsel ve işlevsel kullanımı, bunların hepsi, tüketim biçimlerimize damgasını vurur. Bu üretim faaliyetleri, arkalarındaki güç ve sağladıkları doyumlarla, bütün duyularımızı ve kapasitelerimizi kullanmakla kalmazlar, dahası, duygularımızın yapısını da kurarlar.[28]

Kendi ellerimizin ürünleri, duygularımız, "öteki"lerimiz ve doğanın kendisi, bize düşman oldukça, kapitalizmdeki yabancılaşma, sistematik ve ölümcül bir istikamete doğru ilerler. Marx kendi kendine yeten ve dışa kapalı bireyler ya da Robinsonculuk[29] eleştirisinde, üretim biçiminin bizim varlığımızı işgal etti-

ğini ve şekillendirdiğini söyler; yaratıcı/üretici kapasiteler, yetenekler ve zevkler olarak onu içimizde taşırız. Tarihsel genelleşme sonucunda, kapitalizmin yapma ve olma biçimleri *doğal bir hale gelmiştir*. Sadece büyük bir çaba ile başka bir dünyanın, olmanın ve yapmanın başka biçimlerinin de olduğunu hayallerimizde yakalayabiliriz. Kapitalist yaşam biçimi küreselleşmiş ve güneşin doğudan yükselmesi kadar "doğal" bir şey haline gelmiştir. Esir düşmüş bu kafa yapısı, "yabancılaşmanın" en büyük başarısıdır ve sonuç olarak, kısmen sermayenin etkisi dışında, kapitalizm öncesi ya da kapitalist olmayan, eskiden artakalmış toplumsal pratikler ile yaşayanları "ilkel", "vahşi" ya da buna benzer şekillerde değerlendiriyoruz. Onları, "gelişime" ihtiyacı olan yani kapitalist üretim ve toplum biçimine dahil edilmesi gereken kişiler olarak görüyoruz. Bir zamanlar, sömürgeciler girişimlerini "medenileştirme görevi" olarak meşrulaştırıyorlardı. Kapitalizm ve yabancılaşmaya karşı verilecek ilk mücadele, onu *doğallığından sıyırmak* ve başka toplumsal ve kavramsal ihtimallerin kapısını açmaktır. Bu direniş sürecinde, tarih bilgisi, bize başka toplumsal ve üretim örgütlenmelerinin nasıl güç yitirdiğini ve bunların burjuva dünya görüşüne nasıl boyun eğdiğini göstererek yardımcı olur.

Ücretli emek, bedenimizde ve zihnimizde var olan yaratma ve ifade etme yeteneğimiz de dahil olmak üzere, her şeye bir fiyat biçerek, kendimize yabancılaşmamıza işaret eder. Tüm toplumsal ilişkiler, bizi diğerlerine ve birlikte yaşadığımız insanlara yabancılaştırarak, genel olarak kapitalist faaliyetler ve kavrayışlar aracılığı ile hayata geçirilir. Biz birey olmak, hatta sahiplenen bir birey olmak, "kişisel" hayatımızın özgür olması hakkında ne kadar çok konuşursak, bunlar bizden o kadar uzaklaşır. Basit bir kişisel yaşama özlem duyarız, ama arzularımızın süregitmesi bunun olmadığına işaret eder ve "özel" adı verilen ama aslında –"şeylerin" içinde bir "şey" olarak yaşadığımızdan– yalnızlık demek olan, bir gerçeklik yanılsaması yaratır. Yine de, durumun çelişkili ih-

timaller sunduğu da doğrudur; isteklerimiz ve insan kapasiteleri, düşler, nesnel pratikler ve yabancılaşmanın dışına çıkmayı işaret eden bir yol olarak benlik duygusu ve kendini doğrudan ifade için duyulan bir özlem meydana getirir. Böylece örneğin sanatta, "bütüne" sahip olamasak bile, yabancılaşmama, yani tecrit edilmiş ve düşmanca yaşamlarımızın yolunu başka bir dünyaya doğru hareketlendiren bir iç tutarlılık hissedebilir ve hayal edebiliriz. Avrupa'nın sanat ve felsefe dünyası, yapma, kazanma ve benliğin kaybı, aynı zamanda "ötekinin" kaybı ve bizim bu öteki ile düşmanca ve aynı zamanda istekli ilişkilerimiz konusunda çelişkili kavramlar ile doludur. Ve elbette "Tanrı'nın Ölümü" (Nietzsche) için yas tutulmaktadır ve Durkheim, bu kimliği belirsiz, isimsiz başkaları arasındaki yaşama, anomi ismini vermiştir.

Marx'ın hümanizmi ve yabancılaşma

Birçok Marksist, örneğin Althussserciler ve özellikle bazı Marksizm karşıtları, Marx'ın düşünce ve politikalarının etik bir temeli olduğunu, Marx'ın çalışmalarında sürekli var olan insan düşüncesini görmezlikten gelerek kabul etmezler. Marksistler için, şüphesiz Marx'ı bir hümanist olarak görmek, son tahlilde onu, Hegelci, gizli bir idealist konumuna getirir. Bu bağlamda, Althusser'den yapılan aşağıdaki alıntı önemlidir:

> 1963 yılında yazılmış olan "Marksizm ve Hümanizm" isimli metinde, ideolojik bir olgu olarak Marksist/Sosyalist Hümanizm konularının mevcut olan abartısını çoktan yorumlamıştım. İdeolojinin *bilimsel* bilgiye karşı daima bir tehdit ya da engel olan *teorik* etkilerini eleştirmiştim. "Marksist hümanizm" ve onun Marksist teori üzerindeki çekiciliği konularının abartılmasının, çiftyetersizlik ve çifttehlikenin olası tarihsel belirtisi olarak yorumlanması gerektiğine dikkat çektim. Marksist teorinin özgüllüğünü okuyamama ve bununla bağlantılı olarak Marksizm öncesi ideolojik yorumlama ile birlikte *revizyonist* tehlikenin başgöstermesi.[30]

Althusser, Marksist teorinin gelişimi konusunda, etkileri günümüze kadar süren müdahaleler yapmıştır. Marksist teori ile "felsefi sübjektivizm biçimleri" arasına bir "sınır" çekmiş[31] ve Marx'ın önceki çalışmaları ile *Kapital*'i karşı karşıya getirmiştir. Marx'ın bu şekilde, düalist terimlerle okunuşu ve sözde materyalist bir şekilde yorumlanması, hümanist Marx'la komünist Marx'ın arasını açmış, böylelikle komünist devrime gerekçe bırakmamıştır. Yakından bakıldığında, bu ayırma, Marx'ın karmaşık dönüştürücü projesini tekyönlü hale getiren yapay bir ayırma olarak görünür. "İnsantürü", "evrensel", "insan" ve de "bilim", "hümanizm" ve "komünizm" kavramlarının tarihsel materyalist kavranışı, bu çıkmazın ötesine geçmemize yardımcı olur. Eninde sonunda, Marx'ın tarihsel materyalist epistemolojisinin çıkış noktası, Feuerbach üzerine 11. tez olan "filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir"[32] düşüncesine dayanır. Marx, "yalnızca" yorumlamakla kalmayan bir bilgi türü geliştirmeye kendini adadı; bu yorumlamayı, gerçekte var olan insanların yaşamlarına, topluma, miras edindikleri ve yarattıkları kültür ve ekonomiye ve bugünlerini dokuyan geçmişlere yerleştirdi. Ve bunu bir sebepten dolayı yaptı, çünkü insan kapasitesinin tüm potansiyelini açığa çıkaracak şekilde, bireyin ve insanlığın aynı anda kurtuluşunu amaçladı. Bu, kesinlikle "insancıldır"

Marx, komünist devrimin, yani insanlığın ve bireyin aynı anda kurtuluşunun, yabancılaşmaya son verecek yol olduğu konusunda ısrar eder. Bunu gerçekleştirmekle, kaybolmuş ve çarpıtılmış insan kapasiteleri yeniden canlandırılır. Bu insan kapasiteleri, insan türünün doğasının olmazsa olmaz koşuludur; bu kapasiteler, pratik ve birbirleri ile ilişkileri sayesinde canlandırılır ve geliştirilir. Devrimin bu özne-aktörü, *Komünist Manifesto*'da ele alınmış; yabancılaşma, proleter bilincin gelişmesi ve tarihsel materyalist eleştirel yöntem aracılığıyla görünür kılınmış ve ona karşı çıkılmıştır. Ütopik imgelem ve özgürleştirici istekler, mev-

cut koşulların, insan kapasitesinin bütün kaynaklarının seferber edilmesini gerektiren kökten bir değişikliğine bağlıdır. Sosyal etkileşimleri, analitik/eleştirel düşünceyi ve yaratıcı/imgesel kapasiteleri bir araya getirerek, Marx, katı işbölümünün içkin özelliği olan tekbenciliğin ya da yabancılaşmanın üstesinden gelmiştir. Neticede toplumun ve onun çok yönlü çelişkilerinin oluşumunu aydınlatamayan bir bilgiye, insanlar için doyurucu bir yaşam sağlayamayacak teoriler üretmeye ne ihtiyaç olabilir ki? Açık ve gizlenmiş bir şekilde devam eden sınıf mücadelelerini hiçbir biçimde çözemeyecekse, devrime neden ihtiyacımız olsun?[33] İnsan kapasitesinin eylemden koparılması, etkin özne-aktörün ortadan kaldırılması, devrimi bizim dışımızda oynanan bir oyun haline getirir.[34]

İnsanın kendi kurtuluşu konusunda Marx'ın kaygısı, kendisinden en az iki yüzyıl önce yaşamış düşünürlerinkine benzer ve Yunan ve Roma dönemlerinin siyaset felsefesini anımsatır. Marx, Fransız Devrimi'nin başarısızlığının yol açtığı eksiklikleri ve sonuç olarak geriye dönüşleri açıkça görmüştü; ama o, insanların kendi tarihlerini yapma ihtiyaçlarına olan inancını kaybetmemiş ve bütün eksikliklerine rağmen Fransız Devrimi'nin ya da Paris Komünü'nün ruhunu ve ihtiraslarını paylaşmıştır. Paris Komünü'nü değerlendirirken, sınıf mücadelesinin henüz tam olgunlaşmamış kısa süreli anaforundan yükselen Prometheus ruhunu selamlamıştır.[35] O da, başka devrimciler ve romantiklerle birlikte, yeni bir çağın, yeni bir toplumun doğuşunun ve yüzyıllardır süren farklı türdeki yabancılaşmaların izlerinden arınmış yeni insanın ortaya çıkışını bekledi. Onun devrimci ilhamı, Walter Benjamin'in mesihçi devrim diliyle ya da Christopher Hill'in nitelemesiyle, dünyayının altını üstüne getirmek isteyen kişilerle benzer nitelikler taşıyordu.[36] Kendisi de romantik bir şair, bir edebiyat aşığı olan Marx, devrimin şiirine duyarsız değildi. Bu, Aristoteles'in, bireyin bilinci, tarih duygusu ve *polis (şehir devleti)* oluşumu arasındaki diyalektik ilişki aracılığıyla kendisini

cisimleştiren,"iyi yaşam" yani *eumeria* düşüncesi gibidir. Ancak, Marx'ın yabancılaşmaya ve yaratıcı yaşam güçlerinin şeyleşmesine karşı ortaya koyduğu devrimin, sadece "daha iyi bir yaşam" için olmadığı; fakat insanın ilişkileri ve emeği üzerindeki tüm sömürücü mülkiyet ilişkilerinden tamamen "farklı", buna kökten karşıt bir temel talep etmeye cesaret eden, nitel olarak farklı bir yaşam için olduğu vurgulanmalıdır.

Marx tarafından geliştirilen devrimci epistemoloji ve örgütsel süreçler, kapitalin egemen sağduyusuna karşı çıkar, yeni bir hegemonya olarak adlandırabileceğimiz şeyi amaçlar. Sermayenin yaşamımızın tek yolu, kaçınılmaz ufkumuz olarak doğallaştırılması bir tarafa bırakılmalıdır; bu da yalnızca, yaratıcı insan kapasitesini, muhalif devrimci imgelemi yeniden canlandırarak mümkün olabilir. İnsan kapasitesinin örgütsel, eleştirel ve yaratıcı öneri ve sezgilerinde hissedilen bu yeni devrimci sağduyu, insan emeğinin yeni biçimleri aracılığı ile ortaya çıkarılabilir. Bu emek, hayalperest sanat felsefesinden kaynaklanmaz, fakat burada sanat, insanların üretici yaşam faaliyetlerinden keyif almasının yollarını geliştirerek insanın ihtiyaçlarına hizmet edebilir. Bu yüzden, emeği sadece mekanik, pazara yönelik bir üretkenlik olarak görmek yerine onu duyumlu, pratik ve insani faaliyet olarak değerlendiriyoruz.

II

Rabindranath Sahnede

> Hem insan ve hem de hayvanlar için, haz, korku, öfke ve sevgi gibi duyguları dışavurmak kaçınılmazdır. Hayvanlarda, bu duygusal ifadeler, yararlılık sınırının çok az ötesine geçmiştir. Fakat insanda bu ifadeler, başlangıçtaki amaçlarında hâlâ kökleri olmasına rağmen, toprağın üstündeki sonsuz gökyüzünde dallarını çok uzağa ve çok geniş bir alana yaymışlardır. İnsan, bütünüyle kendini korumaya hasredilmemiş duygusal bir enerji kaynağına sahiptir. Bu fazlalık, sanatın oluşturulması ile kendisine bir çıkış yolu arar.[37]

> İnsanın toplumsal dünyası, toplum, devlet, ulus, ticaret, siyaset ve savaş gibi adlar taşıyan ve büyük ölçüde sisli soyutlamalardan oluşan, bir bulutsu yıldız topluluğu gibidir. Yoğun belirsizliklerinde, insan gizlenmiş ve gerçek bulanıklaşmıştır. Muğlak bir *savaş düşüncesi* bizim görüş alanımızda birçok sefaletin üstünü kapatır ve gerçeklik duygumuzu belirsizleştirir. *Ulus düşüncesi* sayısız kölelik biçimi yaratmıştır, ama bireysel insan gerçekliği hakkındaki bilincimizi köreltiğinden, biz buna tahammül ediyoruz. Din adına, cehennemin tüm kaynaklarını ceza için tüketebilecek işler yapılmıştır, çünkü inançları ve dogmaları ile din, duygusal insanlığın geniş bir yüzeyinin üzerine büyük bir uyuşturucu alçı sıvamıştır.[38]

Şimdi Rabindranath'a geçebiliriz. Bireylerin konum ve ilişkilerinin tarihsel ve toplumsal yapısı ve onların üretici ve yaratıcı kapasiteleri hakkında Marx ve Rabindranath'ın ortak kabulleri olduğunu ileri sürebiliriz. Onlara göre, her yerde bireyler, insan türüne özgü olan fiziksel ve zihinsel kapasitelere sahiptirler ve toplum içerisinde yaratır, yaşar ve kendilerini ifade ederler. İnsanların toplumsallığı, artan bir şekilde, çok yönlü iç içe ilişkilerde kendisini gösterir ve dallanmış ve çelişkili sosyo-ekonomik, politik ve kültürel oluşumlara yol açar. Her ikisi için de "doğa", insanın antitezi olarak görülemez, fakat daha çok, bilincin ortak yaşamına, dönüştürücü emeğe/faaliyete dahil edilir. Her iki düşünüre göre, "insan" doğanın *içinde* yer almıştır, fakat bu doğa şekli, eleştirel bilinç ile aşılanmıştır. Bu yaratıcı, yansımalı ve eleştirel kapasiteler, insan dışındaki türlerde herhangi anlamlı ya da dikkat çekici ölçüde mevcut değildir. "Sanat Nedir?" isimli denemesinde Rabindranath, Marx ile benzer bir şekilde, insan ve hayvan kapasiteleri arasında uzun uzadıya kıyaslamalar yapar. Onun da gözlemleri, Marx'ınkiler gibi, işlevselliğin ötesinde, yapmanın hazzına ve yapılan nesnenin tadını çıkarmaya işaret eder. Bu bakımdan, Rabindranath da, böcek ve hayvanlara kıyasla insanların bilinçli, yaratıcı çalışma ve yapma kapasitele-

rinden oluşan, Marx'ın "türsel varlık" olarak adlandırdığı tanıma katılır. Marx'ın emek ve üretim konularındaki ilgisine karşılık, Rabindranath bir bütün olarak sanat konusuna yoğunlaşmıştır. Şöyle der: "...Sanatın tanımlamasını yapmak yerine, onun varoluş sebebini sorgulayacağım ve kaynağını bazı toplumsal amaçlara borçlu olup olmadığını ya da estetik hazları besleme ihtiyacı ya da bizim kendi varoluş dürtümüz olan, dışavurum dürtüsü ile ortaya çıkıp çıkmadığını bulmaya çalışacağım."[39] İkisi de, insanın yapma ve estetik ifade ihtiyacı konusunda uyuşur. Yaratıcılık her ikisi için önceliğe sahiptir ve yine her ikisi için de insan, sanatı yaratan ve aynı anda kendi toplumsal ve estetik dönüşümünü gerçekleştirme işine giren, düş kurabilen, sorgulayıcı ve adım adım gelişen bir öznedir. Benzer dönüştürücü ve karşılıklı olarak oluşturucu yönleri, insanların doğa ile etkileşimlerinde de görülür. Rabindranath, "emek" ve yaratıcı üretim arasında kavramsal bir ayrım yapmasına, emeği temel olarak ekonomik bir terim olarak değerlendirmesine ve "emek" ile yaratıcı ve felsefi faaliyetler ve onların ürettiği nesneler arasında ayrım yapmasına rağmen, gündelik çalışmanın yaratıcı, hayal kurucu yanına duyarlıydı.[40] Örneğin (Hindistan'ın Batı Bengal eyaletinde bulunan ve üniversitesi Tagore'un önderliğinde gelişen) Santiniketan'da olduğu gibi, evlerin ve kurumların çevresinde yürütülen sıradan gündelik işler bile, aşırı bir sadelikten kaçınıp işlevselliklerini aşan bir güzellik duygusu vermek zorundaydı. Rabindranath, "insan" olmanın ne anlama geldiğini, kendi estetik üretiminin içine dalarak göstermiştir. O da Marx gibi, insan öznesinin başına musallat edilen yabancılaşma felaketine, insan kapasitesinin en önemli bozulmalarını ve doğanın tahribatını mahkûm ederek ve bunları, sömürgeci kapitalizmde en üst noktaya ulaşan güç ilişkilerinin geçmişine ve deneyimine yerleştirerek dikkat çekmiştir. "Özgür" ve zorunlu çalışmanın sistemli ekonomik sömürüsünün getirdiği zihinsel ve fiziksel yoksunluklar, onun toplumsal fikirlerinin ana temaları olmuştur.

Rabindranath'ın sömürü ve alçaltma ilişkilerinin sebep olduğu yabancılaşma ve insandışılaştırma konusundaki fikirleri, bütün eserlerinde açık bir şekilde ifade edilmiştir. Kâr güdüsü, açgözlülük, rekabet ve şeyleşme, yaratıcılık ilkesinin ölümünden, insanın bozulmasından sorumludur ve o, sanayi kapitalizmini, bugüne kadar gelmiş geçmiş en sömürücü sistem olarak adlandırmaktan çekinmemiştir. Bu bağlamda, sık sık, kâr ve açgözlülük uğruna kapitalizme kölelik etmesinin tam zıddı olarak, bilimin insan refahı için nasıl bir bilgi projesi olabileceği, ulus devletin, özellikle askerileştirme, savaş ve ilhakların artmasındaki rolü üzerinde durmuştur. Rabindranath'ın 7 Kasım 1926 tarihinde Elmhirst'e yazdığı mektup yerinde bir örnektir:

> Bu sefer, Avrupa'da yaşanan, zihnimi şüphelerle dolduran şeyleri daha iyi görebilmekteyim. Fakat bugün tüm büyük uluslar, siyasal hırslarının pervasız kariyerinde ve açgözlülük serüvenlerinde kendilerinden geçmişçesine yol almış gibi görünüyorlar. Hiçbirinin, bugün insanlığa karşı büyük bir yanlış yapıldığında, haklının tarafında duracak doğal bir ayrıcalığı yoktur. ... Avrupa, bilimi, dinin tamamlayıcısı olarak görmemiş, onu dinin yerine yerleştirmiştir. Bilim önemlidir, fakat birlik ideali, mükemmele ulaşma arzusu vermek yerine bize sadece bilgi, güç, etkenlik sağlar –bilim, insandışı, kişilerüstüdür ve bu yüzden onu birçok şekilde faydalı olan fakat yaşam besini olarak düşünüldüğünde faydasız olan inorganik şeylere benzetebiliriz. Eğer bilime insan dünyası üzerindeki rakipsiz gücünü artırarak sürdürme fırsatı verilirse, insanın canlı bedeni sararıp solacak ve iskeleti ölü zenginliğinin ortasında saltanat sürecektir.[41]

Avrupa'da açgözlülüğün bilimle öldürücü bileşimi ile birlikte ortaya konulan yabancılaşma hakkındaki bu kavrayış, aynı mektupta açığa kavuşturulmuştur: "Yaşam standardını sağlamak o kadar karmaşık ve pahalı olmuştur ki, bu insanlar doğruluğun, ancak doyumsuz benliklerinin tüm istekleri tam olarak tatmin edildikten sonra keyfinin sürülebileceği bir lüks olduğunu dü-

şünmekten kendilerini alamazlar. Hayatı yeşil ve şefkatli kılan duygulardan utanırlar ve bunun yerine kuşkuculuğun alaycı ruhunu, bütün cilası ve kısırlığıyla benimserler."[42] Elmhurst'a daha sonra yazdığı bir mektubunda (3 Eylül 1932) Rabindranath, bilimin yabancılaştıran kullanımının diğer bir örneğini sunar. Şunları yazar:

> Kalbimde beslediğim, hayatımın en iyi bölümü boyunca geliştirmeye çabaladığım eser olan idealimin, farklı alanlara bölünmemiş niteliklere ihtiyacı vardır. Her ne kadar uzmanların tavsiyesi değerli olsa da, beceriksizliğin ve cahilliğin ortasında oluşturmak istediğimiz şey uzman krallığı değildir. Köyler, *bölünmüş olan yaşamın parçaları* hakkında istatistiksel bilgi çıkarmak için etken araçlar kullanan bilimin duygusuz uzaklığını değil, yaratıcı inancın canlı dokunuşunu bekliyor.[43]

Onun hakkında bildiklerimize dayanarak, şunu söyleyebiliriz ki eğer Rabindranath Marx'ın *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'nı okumuş olsaydı, Marx'ın bu metinde savunduğu görüşe katılabilirdi. "İnsan" ya da "insani" kavramlarının merkeziliği ve insan kapasiteleri üzerindeki baskı ve çarpıtmayı ortadan kaldırmanın aciliyeti ve Marx'ın işaret ettiği iktidar ve eşitsizlik ilişkilerinin devam eden varlığı, aynı şekilde Rabindranath'ın çalışmalarında da mevcuttur. Tüm yaşamı boyunca, Marx'ın altını çizdiği yabancılaşmanın yıkıcı yönlerinden bahsetmiştir. Oyunları, romanları, kısa hikâyeleri ve şiirlerinde yabancılaşmayı sahneye koymuş ve anlatmıştır. Marx'ta olduğu gibi, bu yabancılaşma insanların yarattığı ürünlerle, üretim sürecinin kendisiyle, doğayla, insanın hemcinsleriyle ve hatta insanın kendisiyle ilgilidir.

Yabancılaşmayı mahkûm ederken, Rabindranath bilim ve teknolojiyi basit, tekyönlü bir şekilde reddetmemiştir. Bunun yerine, bilimlerin içinde geliştiği toplumsal ilişkiler ve insanlığın refahından ziyade sömürgeci kapitalizmin hizmetine sunulmalarının üzerinde durmuştur. Böylelikle Marx'ın bilim

ve teknolojiye olan ilgisini paylaşmış ve toplumsal refahı artırmak için makinelerin kullanımını onaylamıştır. Bu tutum, Gandhi'nin tekyönlü yaklaşımına ters düşer. Dokuma atölyeleri yerine ulusal geleneklerin korunup çıkrık (Hint dilinde *çarka*) kullanılmasını savunan Gandhi'nin görüşlerine karşı çıkması, Rabindranath'ın bilime karşı dengeli, ayırt edici bir tutum benimsediğinin açık kanıtıdır. 16 Ekim 1929'da Rani Mahalanobis'e yazdığı mektupta Gandhi'nin bunu sadece pratik olarak değil, "ideoloji" olarak da savunduğuna değinip zekice yorumlarda bulunmuştur. "...*Çarka* ideolojisini aşmada başarısızız." Şu şekilde devam eder:

> *Çarka*yı kullanmak için insanların düşünmesi gerekmez: İnsan çağdışı bu icadın çarkını durmadan, sadece asgari bir düşünce ve canlılık kullanarak döndürür. Bizimkinden daha sanayileşmiş, hayat dolu bir ülkede bu tarz bir önerinin kabul görmesinin kesinlikle hiçbir ihtimali yoktur... Mahatma, eğirme yerine, her üreticiyi her bir *bigha*'lık alanda [Hindistan'da, eyaletine göre 1,5 dönümden birkaç dönüme dek değişebilen bir yüzey ölçüsü] en az iki sihrlik [Hindistan'da kullanılan ve yaklaşık bir kiloya denk gelen ağırlık ölçüsü] mahsul yetiştirmek zorunda bıraksaydı ne olabileceğini bir düşünün; o zaman herkes bu tarz bir programın zekâ, bilgi, kararlılık ve üretici ziraat tekniklerine bağlılık gerektireceğini tartışacaktı.[44]

Rabindranath, kapitalizmin araçsal akılcılığına bağlı olan mekanik, doğal olmayan kültürel kurumları ve çevreyi, ulusalcılık ve açgözlülüğü reddederken, bilimin araştırma ruhunu, macera ve insan potansiyelini takdir etmiştir. Ne o, ne de Marx toplumsal gerçeklikle ilgili olarak, imgesel ve kişisel terimlerle, "gerçek" düşüncesini reddeden ahlaki ve epistemolojik siyasi rölativistlerdi. Bu "gerçek", deneysel boyutunun ötesinde, hem düşüncenin, hem de bilincin eleştirel kapasitesinin gerçekliğini de kapsıyordu; ancak Marx'ın odak noktası incelikli tarihsel materyalist eleştiri iken, Rabindranath "gerçeği" kavramada imge

ve sezgilerin temel rolüne merkezi bir yer vermiştir. Ahlaki buyrukları, "gerçek" düşüncesinden türetmişlerdir. Fakat epistemolojik olarak konuşursak, tarihsel materyalizmin filozofu ile şair filozof olarak birbirlerine ters düşmüşlerdir ve Marx, gerçeğin, ruhsal ve şairane metafiziğini kabul etmemiştir. Rabindranath kendi payına gerçeğin içsel olduğuna inanmıştır, Marx ise gerçeğe, toplumsal ontoloji, antropoloji ve eleştirel epistemolojiyi birleştiren seküler bir araştırma yöntemi aracılığı ile ulaşıldığına inanmıştır. Fakat Rabindranath'ın, bilimsel dünya görüşüne büyük bir hayranlık duyup imgelem ve gerçeği birleştirmesi gibi, Marx da, buna karşılık, insanların yaptıkları her şeyde yaratıcı kapasiteye temel bir rol biçmiştir. Her ikisi de "gerçeğin", tarihsel olarak, her yerdeki atalarımızın mirasından ve onların bize dayanak olan yaratıcı biçimlerinin, teknolojilerinin içselleştirilmesinden kaynaklandığını düşünmüşlerdir.

"Gerçeğin", "olgudan" ya da "bilgiden" farklı olduğu düşüncesi, hem Marx hem de Rabindranath için geçerlidir. Marx'ın "kullanım" ya da "kullanım değeri" düşüncesi anti-pozitivisttir ve dolayısıyla, köklü bir şekilde Bentham ve onun deneyimci takipçilerinden farklıdır. Fakat Rabindranath'ın "bilgi" kavramına bilimsellik aşılayışında farklılık vardır ve o, insanı sınırlandırılmış bir şekilde sadece "bilen" olarak görmek yerine, bir tür kâhin, bir tür yaratıcı gibi öne çıkarır: "Bilen olarak insan, tam anlamıyla kendisi değildir –*sadece bilgisi* onu meydana çıkarmaya yetmez." Şu şekilde devam eder:

> Dünyamızın tepetaklak olduğu ve dipte olanın yüzeye sürüklendiği bir çağda yaşıyoruz. Yaşam sürecimizin kendisini, bilinçsiz olan bu süreci, bilgimizin incelemesine almalıyız –ve bunu, bilmenin inceleme nesnesini öldüreceğini, onu müzelik eşyaya dönüştüreceğini bilsek de yapmalıyız.[45]

Rabindranath'a göre hem yapmanın hem de ürün yaratmanın verdiği keyif, nesneleri analiz için parçalara ayırarak ya da

onları basit birer tanıma indirgeyerek canlı tutulamaz. Ona göre sanatın kökeni ve amacı, hayatın kendisidir ve pozitivist olgusal gerçek, daha derin/gerçek anlamında "gerçeğin" karşılığı olamaz.

Farklılıklarına rağmen Marx ve Rabindranath, sanat deneyiminden aldıkları keyif konusunda birbirleriyle örtüşürler. Duyusal hoşlanma, yaratım süreci aracılığıyla zevk gelişimi ve "tüketimin" düzeyli bir biçimde yerine getirilmesi, Marx tarafından *Grundrisse*'de tartışılmıştır.[46] Eğer Rabindranath'ın sanat hakkındaki görüşünü, "sanat sanat içindir" fikrini savunan estetik seçkincilik ile karıştırırsak hata yapmış oluruz. Şunu da unutmamamız gerekir ki, Rabindranath için "sanat", tam da yaşamın canlılığı ve özüdür ve sanatın peşinden koşmak "yaşam" uğrunadır. Ne Marx, ne de Rabindranath "püritenlik" ve "kıt kanaatçılık" savunucusu değildi. Zevk alma, onların dünya görüşlerinin temeli ve Marx'ın tüketim düşüncesinin önemli bir parçasıydı. Yaratıcılık ya da sanatın bize yaptığı "iyilik", ders verici bir öğreti değil; tam tersine, zevk alma prensibinin vücut bulmuş şekli ya da Rabindranath'ın dediği gibi "bilme" ve olmanın içinde var olan mutluluktur.[47] Rabindranath'ın bir şair olduğunu unutmamak gerekir ve insanın dönüştürücü, zevk alma kapasitesinin duraksadığını ya da olguların engellemeleri, toplumsal yasaklama, fiziksel ve zihinsel yoksunluk yüzünden çembere sıkıştırıldığını gördüğünde, bu durum onun için dayanılmaz olurdu. Bu tarz şeylerin olduğu bir dünyanın insanı yiyip bitirdiğini düşünüyordu. Rabindranath bunu kendi döneminde emperyalizm ve milliyetçiliğin yarattığı savaşlarda görmüştür.

Yaratıcı ve hareketli bir yaşamın gerekliliği, hem Marx hem de Rabindranath'ın paylaştığı temel eğilimlerden biridir. Marx'ta devrimin şiirselliği, Rabindranath'ın şiirselliği ve onun evrensel hümanizmi tutkusunda yankılanmaktadır. Rabindranath'ın evrensel hümanizmi, bu görüşünün bütünselliği, kendisini evrensel bir insani özne ilan etmesi, cesur bir harekettir. Sömür-

gecilik bağlamı, Rabindranath'ın evrensel insanlık iddiasını Aydınlanma'nın bir klişesi olmaktan kurtarır. Avrupalılardan daha az insan olarak düşünüldüğü için, Rabindranath, tüm ezilen insanlık adına, insanlığın özgürlüğü görevini üstlenmiştir. Sadece sömürgeleştirilenlerin değil, tüm insanların yabancılaşmanın güçlerini yıkma projesine katılmasının gerekli olduğunu açıkça belirtmiştir. Sömürgecilik burada, insanlık üzerine uygulanan her türlü hâkimiyet ve baskı, yani insanın tam insanlığa ulaşması yolundaki engeller için bir metafor olarak kullanılır. Bu sebepten, Rabindranath ulus paradigmasını, bu paradigmanın ulusçuluğun, sömürgeciliğin ilişkilerini ve toplumsal dayatmalarını yeniden keşfedeceğini ve yabancı yöneticilerin yerine yerli olanları koyacağını düşünerek reddeder. Onun tutkusu, gerçekten yeni bir insan öznesi ve şimdiye kadar görülmemiş bir dünya oluşturmaktır.[48]

Rabindranath, Hintli Upanişat felsefesinin "ben" düşüncesine dayanarak, insani olan ya da "insan" olan adına ve insan diliyle, yabancılaşma ile mücadele etmiştir.[49] Özellikle meta fetişizminin katılığını reddetmiş ve bunun yerine hareketli, ama bütünlüklü bir estetik biçim idealini koymuştur. Makinelere, yaratıcı ruhtan yoksun donuk ve cansız metalara bağımlılıkta vücut bulan fetişizm, yeni bir evrensel insanlığın somutlaştırılması ile yok edilebilir. Ne Marx, ne de Rabidranath'ın insan düşüncesi, tekdüzeleştirici bir soyutlama değil, tam tersine, insan türüne-doğasına içkin temel kapasiteler olarak düşünülmüştür -benzerlik ve farklılıklarla zenginleşen, kendisi ve diğerleri ile yaratıcı bir uyum içerisinde bulunan özgürleştirilmiş ve etkenleştirilmiş bir insan figürü. Bu şekilde bakıldığında, insan kavramının kendisi şiirsel bir yaratım, insan potansiyelinin temeli olur.[50]

"İnsan" ve "toplumun", insan ve doğanın birbirinden ayrı gerçeklik ve kavramlar olarak düşünüldüğü ikili kalıptan uzaklaştığımız ve bireyin, toplumun ve insanın özgürleşmesini birlikte düşündüğümüz zaman; nesne ve özne, beden ve akıl, duygu ve

mantık vb. arasında geleneksel olarak yaratılmış ikiliklere meydan okumuş oluruz. Marx ve Rabindranath tarafından paylaşılan bu birleştirici epistemoloji, bütünü ayrı parçalar dizisi ve toplamı olarak sunan geleneksel rasyonalist duruşu değiştirir. Bunu yapınca, konum değiştirmiş, gerçekliği sosyal varlığımızın *bütünlüğü* çerçevesinde kavrama konumuna geçmiş oluruz. Her iki yazarda da, o olmadan evrensel insanın ilk öncülünün bile yazılamayacağı bütünlük arzusunu buluyoruz.

Rabindranath ve sömürgelerdeki kapitalist öznenin yabancılaşması

Marx tarafından kapitalist gelişme bağlamında araştırılan toplumsal ve bireysel yabancılaşma deneyimi, sömürgeci kapitalizmin ışığında ek bir boyut kazanır. Sömürgeleştirilen toplum, hem yerli hem de yabancı, iki türlü zorbalık ve sömürü yükünün acısını çeker. Dayatılmış artıüretim ve sahiplenme, "ilk birikimin" şiddeti, sömürgeleştirmede, ücretli emeğin yükselişinde görüldüğünden daha yoğun olarak yaşanır.[51] Kolonilerde, birey ve toplum doğuştan itibaren bu güç dolu ve şiddet yüklü toplumsal oluşum ortamında acı çeker ve sömürgeleştirilmiş öznenin benliği, katmerli bir yabancılaşmanın özyarılmasını ve mutsuz bilincini yaşar. Bunlar Marx'ın araştırmadığı olgulardır.[52] Kendi çocukluğunu anlatırken, örneğin *Benim Çocukluğum* isimli eserinde, Rabindranath, okulda ve diğer kurumlarda ve İngilizce dil eğitiminin baskısı altında, çocuğun hayal gücünü ve kendini ifade etme yeteneğini bastıran bir ortamda nasıl acı çektiğini hatırlatarak, kimlik ve kişilik oluşumu sorununu ortaya atar.[53] Kısa hikâyelerinde, romanlarında ve denemelerinde, sömürgeleştirilmiş Bengal'de elit bir evde yaşayan bir çocuğun, kendi gelişme sürecini anlamamıza yardımcı olacak zengin bir malzeme sunar. Feodal hiyerarşik toplumsal âdetlerin kalıntılarını koruyarak, güçlü biçimde sömürgeci ve sınıf-kast ayrımına dayanan sosyal

normlar ve kalıplar aracılığı ile gelişen bireyin maruz kaldığı çarpılmaları betimler ve kendi deneyimlerini anlatır. Bengal'deki sömürgeci kültürün hem açık, hem gizli, hem de kapsamlı yayılışını gözler önüne sererken, bu arada, sömürgeci devletin yasalar ve kamu idaresi aracılığı ile yarattığı hegemonyacı etkiyi betimler. Özellikle orta sınıfın sömürge öznelerini, hem yönetilen, hem de yöneten olarak gösterir ve de işçi sınıfının durumuna düşürülerek aşağılanmaktan acı çektiklerini belirtir.[54] Bu durum, sömürülen toplumu bir bütün olarak temsil ettiklerini hissettikleri için, bir ölçüde orta sınıf üyelerinin yararına işler, fakat daha alt konumdaki sömürge özneler, hem yerli hem de yabancı efendilerinden baskı gördükleri için, onlar için zulüm iki katına çıkar.

Rabindranath, Marx'ın tanımlamadığı ya da teorize etmediği şeyi yapar. Bengal'deki fakir ve kira yükü altında ezilen köylü sınıfının, iki misli baskı altındaki koşulları üzerine özellikle kafa yormuştur: Topraklarından kovma, vergi ve kira, toprak sahiplerinin aldırışsızlığı ve geleneksel kastçı beyin yıkama ile oluşturulan aralıksız yabancılaşma süreci; bunların hepsi, sonuç olarak, Bengal'e dayatılmış olan Permanent Settlement'e [Nihai Anlaşma] (1793) bağlanır.[55] İstisnai derecede şefkatli bir toprak sahibi olarak kaleme aldığı köy yaşamı ve toplumu hakkındaki denemelerinde, köylülerin ve yoksulların sıklıkla insanlık dışı bir yaşama mahkûm edildiklerini yazar.[56] Ayrıca, hem yerel hem de yabancı egemenliğin toplumsal âdetlerinin içselleştirildiğinden ve meşrulaştırıldığından söz eder. Sömürge özneler aşağılanmış, kendilerine olan güvenlerini, yapabilme kapasitelerini, özsaygılarını, ekonomik refah ve üretkenlikleriyle birlikte kaybetmişler; bunlar ellerinden zorla alınmıştır. Rabindranath, teslimiyet ve direniş arasında bir yerlerde sıkışıp kalan orta sınıf sömürge öznenin kişiliği üzerinde kafa yormuştur. Sömürgecilikten tam bir bağımsızlık, evrensel bir öznenin ortaya çıkışını gerektirir. Orta ve orta-alt sınıflarla birlikte, köylü ve işçilerin kuşatılmış ve donuklaşmış varlığının, yeni bir canlılık ve yaratıcı

düşünceye ihtiyacı vardır. Hindistan'da sanayileşmenin çok yaygınlaşmamış olmasına rağmen, Rabindranath, Avrupa ve Kuzey Amerika hakkındaki ilk elden okumalarına dayanarak, sanayi işçilerinin hem fiziksel, hem de zihinsel yabancılaşmasının sert bir eleştirisini sunmuştur. Hindistan'a ilişkin olarak, hintkeneviri atölyeleri, kömür madenciliği ve Hindistan'ın kapitalist macerasının diğer yönleri hakkındaki bilgilerine güvenmektedir. Sanayi toplumlarındaki yaygın yabancılaşmaya ve buralarda yaşayan sanayi işçilerinin eylemlerinin bazı örneklerine işaret etmiştir. Ayrıca Romain Rolland gibi, anti-faşist hareketin içerisinde yer almış ve onu da bu yörüngeye çekmiş, Avrupa'daki bazı eleştirel ve siyasi fikir adamları ile sürekli iletişim içerisinde olmuştur. Batılı muhatapları ile diyaloglarında bazen Batı ve Doğu'yu kıyaslayan oryantalist ve özcü retoriği kullanmış, fakat temelde, bu basit ikili ifadelerden uzak kalmıştır.

Rabindranath, yabancılaşmanın insan üzerindeki etkilerini ekonomik rejimin ötesine geçerek kapsamlı bir biçimde araştırır. Bu bakımdan, psikolojik ve kültürel yabancılaşma, onun ele aldığı en temel konulardır. Bengal'deki sömürgeciliğin, yaygın olan fiziksel, duygusal ve kültürel etkilerini çeşitli biçimlerde anlatmıştır. Ustalıklı bir biçimde, sömürge öznenin nasıl temsil edildiğini, hukuktan ve yönetimden sanat ve toplumsal kuramlamalara kadar, yaygın sömürgeci söylemin nasıl her yerde ortaya çıktığını, aşağılamanın, vahşetin ve çürümüş uygarlık kalıplarının nasıl sürekli yeniden üretildiğini göstermiştir. Kolonilerde, doğanın ve insanın baskı altına alınmasının ve Siyahlara gösterilen davranışın, kapitalizmde köklerini bulan aynı mantığa dayandığının farkındaydı. Sömürgeci kapitalist girişimler, toprak ilhaklarının yanı sıra, kölelik ve başka bağımlı çalışma biçimlerini kapsıyordu. İyi bildiği gibi, Avrupalıların bilinci, boyunduruk altına alınmış halkların fizikselleştirilmesinde ve onların düşünsel, yaratıcı ve eleştirel kapasitelerinin bastırılmasında ısrarcıydı. Doğa, sosyobiyoloji ortamında olumsuz olarak algılan-

dığı için, sömürgeleştirilmiş olanın öznelliği, doğaya bulaşmış ya da doğaya *içkin* olarak görülüyor ve böylece aşkın bir bilince erişemeyeceği düşünülüyordu. Bu şema, sömürgecinin insanlığını yansıtıyor ve bunun karşısında, sömürge öznenin hayvanlığı ya da içine kapanıklılığı, darlığı, içkin bir özellik olarak görülüyordu. Ve bu şekilde, Prospero gibi, Avrupalı akılcı insan tipi, Sheakespeare'in *Fırtına* adlı eserinde yer alan insan hayvan karışımı Caliban ile karşılaştırılıyordu. Bu tarz bir dünya görüşü, sömürgeci kapitalizm olmadan gelişemezdi. Bu dünya görüşü, insan bedeniyle ilgili aşağılayıcı bir görüşe ve bunun sonucunda, kafa ve kol emeğinin keskin ayrımı fikrine dayanmıştır.

Doğayla ilgili özgürleştirici ve estetik bir görüşe sahip olan Rabindranath'tan farklı olarak, sömürgeci kapitalist söylemde doğa, ırkçı ideolojiler, pratikler ve felsefeler aracılığıyla tanımlanmıştır. Çalışan ve doğuran bedenin aşağılanması, özellikle biyoloji ve başka doğa bilimleri gibi sözde bilimlerin yardımıyla ifade edildi ve güçlü "ırk" söylemleriyle birlikte alt sınıftakilerin ve kadınların aşağılanması ile sonuçlandı. Rabindranath, "ırk" ve ırkçı kavram ve pratikleri eleştirdi. Çocuklar için yazdığı öykü ve masallarda bile Rabindranath'ın "ırk" ve ırkçılık hakkındaki içten kavrayışını her yerde görebiliriz.[57] İlginç bir şekilde, sömürgecilik ve Afrika'daki kölelik hakkındaki yazılarına rağmen, Marx, "ırk" kavramı ile sınıf kavramını birleştirme konusuna daha az eğilmiştir. Marx'ın döneminde Avrupalılar, "ırk" söylemi aracılığı ile hem kendi vatanlarındaki hem de sömürgelerdeki kapitalizmi sistematik bir şekilde düzenlemişlerdi. Buna karşılık, sömürgedeki bir özne olarak Rabindranath'ın bakış açısından, "ırk", hem Hindistan'da hem de yabancı ülkelerde fazlasıyla göze çarpıyordu. Yazılarında özellikle, ulusçuluğun "ırk" ideolojisinin yönetim araçlarını ve meşrulaştırma aygıtını nasıl düzenlediğini sürekli bir şekilde ortaya koymuştur. Sömürgeciliğin "ırk" ideolojisinin ve gerçeğinin şiddeti, sömürge öznesi olarak bireyin içsel yabancılaşmasını sağlayan etkili bir teknoloji oldu. Rabindranath, Av-

rupalı olmayanların ele geçirilmesi ve baskı altında tutulması için ırkçı söylemlerin bahane olarak kullanıldığının farkındaydı. Kapitalist sanayileşme süreci var olmadan bile, sömürgeci ilişkiler temelden yabancılaştırıcıydı. Yabancılaşmaya eklenen bu boyut, daha da ileri gidiyor ve sömürgeci kapitalizm ile ücretli ve ücretsiz emek arasındaki güç ve sömürü ilişkilerini düzenliyordu. Sömürge bağlamında, yabancılaşmayı ortadan kaldırma sorunu, mevcut sanayileşmiş kapitalist toplumlardakinden daha zor bir hale gelmektedir. Bu bağlam, Rabindranath'ın evrensel yurttaşlığı benimsemesini ve bunu savunmasını, devrimci bir talep, bir eşitlik pratiği ve iddiası yapar.

Rabindranath, sınıf, "ırk" ve ekonomik bağımlılık kavramlarının nasıl birbirlerinden ayrı bir biçimde kullanılamayacağını gösteriyor. Bu, hem sömürge toplumlar hem de sömürgeciler için geçerlidir. Sömürgecilikten kurtaracak sosyal dönüşüm, bu sebepten, sadece ekonomik değil aynı zamanda ideolojik ve kültürel -günlük yaşam düzeyinde görülen- bir dönüşümdür. Böyle bir dönüşüm, hem sömürgecilerdeki hem de sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki yabancılaşmaya karşı çıkan, sömürgecilik, bilim/sanayi ve sermaye arasındaki bağları koparan bir meydan okumadır. Fakat burada "ırk"ın, hem sömürgeci ülkelerde, hem de sömürgelerdeki tüm sınıfların özneleri için nasıl bir işlevi olduğunu görmeliyiz. Sömürge özneler için "ırk" bir güç yitimi anlamına gelirken, işçiler de dahil olmak üzere, sömürgeci özneler için "ırk", hem maddi hem de, "Beyazlık" ve "Siyahlık" düşünceleri ile ifade edilen psikolojik bir güç artışı anlamına gelmektedir.[58] Batı'nın işçi sınıfları, bir yandan "Beyaz" yönetici sınıf ile suç ortaklığı yaparken, diğer yandan da belli başlı üretim yerlerinde onlara karşı mücadele ederek yabancılaşmanın tuhaf bir biçimini yaşarlar. Sömürgeci ve emperyalist girişimlerin içine çekilmeleri ve bunlara katılmaları, tüm seviyelerde, en şiddetli yabancılaşma biçimini yaratır. Sömürgeci törenin parçası olmaları, onları emperyalizmin ve askeri girişimlerinin içine çeker.

Rabindranath, bu ırksallaştırıcı ideolojiyi sömürgelerin ulusçuluğunda da görür; burada da bu ideoloji, sıradan insanları savaşa, fethetmeye ve kültürel üstünlük duygusuna doğru çekerek, harekete geçirici ve meşrulaştırıcı bir işlev görür.

Rabindranath sömürgecilik, ulusçuluk, kast, ırk ve kapitalist üretim biçimi arasındaki yapısal ilişkilere dikkat çekmiştir. Ona göre, ırksal saflık düşüncesi, yabancılaşmanın ve insaniyetsizliğin özünün özüdür. Irkçılığın eleştirel incelemesi ve reddi, *Gora* isimli romanında, romana ismini veren kahramanın, roman sonunda "ırk" ve etnik köken ikiliğinin ötesine geçerek "insan" kimliğine ulaşması ile açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Gora'nın evrensel hümanist kimlik için mücadelesinde, Rabindranath, sömürge öznenin "kendi" ve "öteki", "biz" ve "onlar" gibi ikiliklerin ötesine geçmesi için yaşanması gereken süreci yansıtır.[59] Ona göre, Avrupalılar da benzer bir "insanileşme" sürecinden geçmelidir.

Yabancılaşmanın üstesinden gelme, Rabindranath için sadece ahlaki ve estetik bir karar değil, bilinç ve kültürel pratik olayıdır. Bu düşünce, aynı anda hem onun eğitim felsefesinde ve hem de pedagoji pratiklerinde açıklanmıştır. Hintli özneleri sömürgeleştirme projesine dahil etmek için gerekli temel mekanizmanın eğitim olduğunu söylediğinde, ortaya hegemonya teorisi olarak adlandırabileceğimiz bir teori atmıştır. Örgün öğretimin kurulması, İngiliz dilinin yaygınlaşması ve yönetimde İngilizcenin kullanılması, bütün bunların hepsi bu hegemonyanın içine girmekte ve Hintlileri kendilerine, başkalarına ve kendi tecrübelerine dayanan yaşamlarına yabancılaştırmaktadır. Böylece İngilizce okuryazarlık, bilgi üretiminin kurumsal biçimleri, hatta yazılı ve diğer medya aracılığı ile liberal sanat eğitimi ve genel kültürün yayılması, hegamonyayı güçlendiren araçlar olmuştur. Rabindranath, sömürgeleştirilen öznenin Avrupa taklitçiliğini ve sömürgeci kapitalist kültüre kendini kaptırmasını, yabancılaşmanın en yıkıcı biçimi olarak algılamıştır.

Sömürgeleştirilen öznenin kendini ifade gücünden, kişilik ve kimlik oluşumundan yoksun kalması, ekonomik ve kültürel üretim üzerindeki denetim kaybı ile birlikte, Rabindranath'ın sömürgecilikten kurtulma projesinin temel noktalarıydı. Devletin yönettiği ulusçu politikaların yerine, özne özerkliğinin ve kültürel yaratımın gelişmesi. Sömürgeci söyleme tabi olma gerçeği, sömürgeki tüm sınıfları kapsıyordu. Üst/rantiye sınıflar İngilizlerden etkilenirken, yerli alt sınıflar, hem sömürgeci hegemonyanın hem de yerli efendilerinin baskısını yaşadılar. Böylelikle, sömürgeci kapitalist koşullar altındaki yabancılaşma katmerlendi ve bu durum, hem sömürge hem de sınıf düzeninin ortadan kaldırılmasını gerektirdi. Rabindranath, çeşitli ulusalcı ideolojilerin yabancılaşmaya karşı çıkma ya da sonlandırma kapasitesini, "gerçek" ve güçlü özne oluşturma potansiyelinden yoksun oldukları için reddetti. Daha önce de belirtildiği gibi, ulusalcı söylemlerin özgün olmamasını, sömürgeci söylemselliği içselleştirmelerine ve onunla uzlaşmalarına bağlamıştır; o kadar ki, onların da söylemlerinde ırksallaştırma ve etnikleştirme belirgin bir hale gelmiş ve sömürgeci kural ve kalıpların tersyüz edilmesi ile oluşturulan ahlaki değerlere dayanmıştır. On dokuzuncu yüzyılın Bengalli şairinden, yirminci yüzyılın uluslararası bir kişiliğine, siyaset ve toplum eleştirmeni ve evrensel hümanizm şairine doğru geliştiği için, Rabindranath ulusalcılık, faşist kapitalizm ve savaş ile ortaya çıkan yabancılaşma güçlerinin koşulsuz bir muhalifi olmuştur. Evrensel hümanizmin gelişmesi için uygun koşulları talep eden biri, evrensel öznenin habercisi olarak, onlar adına konuşma hakkını ve sorumluluğunu kendinde bulmuştur. Bu, aydınlanma söylemi ve fikri üzerine, Avrupalı sömürgeci modernitenin kurduğu tekele karşı bir meydan okumadır. Boyunduruk altına alınmış halklardan gelen bu ses, çok zaman Batı'nın "uygarlaştırma" söylemi altına gömülmüştür. Rabindranath, çeşitli türdeki ikili kavramlara ve düalizme, "medeni ve vahşi" gibi yabancılaştıran söylemlere, örneğin ırk

ve kastın doğasında var olan saflık ve melezlik gibi ırkçı kavramlara, gelenek ve modernite kavramlarının şeyleştirici pragmatik kullanımına karşı çıkmıştır. Yabancılaşma üreten bu düalist kategorilere, insanın özünde var olan yaratıcı ve düşünsel kapasiteleri kuşatan bir evrensellik çağrıştıran, estetik ve eleştirel bir "insan" kavramı tanımıyla meydan okumuştur. Bu kullanımda, "insan" ya da "insani" boş bir soyutlama olmaktan çıkar; çünkü, kapasitelerinin evrimsel sürecinde "insanın" ne olabileceğine ideal bir açılış yaparken, bu kavramlar, insan kapasitesinin ampirik boyutları üzerinde temellendirilmiştir. "İnsani" ya da "insan" düşünceleri, böylece, kendi ve ötekiler, "insan" ve doğa, birey ve toplum arasındaki sınırlayıcı ve çarpıtıcı ikili ilişkileri aşan, eleştirel bilginin bir aracı olarak hizmet eder. Bu aşkınlık biçimi, Rabindranath'a, yerel olanın ve olmayanın ötesinde, özel ve genel arasındaki engellerin ötesinde, kimlik oluşturabileceği bir alan sunar. Evrenselci hümanizmin üçüncü alanına doğru bu kayış, onun ellerinde, yaratıcı ve ahlaki imkânlara yol açtı. İkisi arasında içsel ilişkinin nasıl işleyeceğini açıklayamayıp daha ziyade, güncel/somutla idealin kaynaşmasını şiirde yakalayan şair sezgisi ve hayal gücüne güvense de, bütün çabasını, "olan" ve "olması gereken" arasındaki karşılıklı kurucu ilişkiye ve dengeye yoğunlaştırdı. Estetik ve ahlaki düzeyde başarılı olmasına rağmen, "sanatı" üretim düşüncesinin kapsamına alamadığından, somut toplumsal nitelikte bir "olan" ve "olması gereken" arasında diyalektik ya da içsel çözüme ve ilişkisine ulaşamamıştır. "Emeği" "sanattan" ayrı tutmuş ve böylece, emek ya da üretimi, yaratıcılık ve hayal gücüne, sürdürülebilir bir şekilde bağlayamamıştır. Tam da bu konuda, yani emeğin kafa ve kol emeği olarak bölünmesinin üstesinden gelemediği için, görüşünde birtakım ikilikler sürmektedir. Bu da, onun felsefesinde ve toplumsal görüşünde çözülmemiş bir beden/akıl ilişkisine işaret eder. Onun deneyüstü felsefesi, geleneksel emeğin estetik bilinçle aşılanmasına pek az yer bırakarak, somut toplumsal

gerçekleşme sorununa yol açmıştır. Her türlü emeği bütünsel anlamda, "bilinçli duyumlu, pratik insan faaliyeti" olarak değerlendiren ve böylece tüm nesne yapım biçimlerini haz da dahil olmak üzere, imgelem ve yararlılık ile birleştiren Marx'ın aksine, Rabindranath, bu ihtimale bazen üstü kapalı olarak işaret etse de, yaratıcılığı, emekten nitel olarak farklı bir zihinsel kapasite içeren faaliyetler olarak değerlendirdi. Marx için yabancılaşma, emeğin soyutlaşması ve bilinç ile maddi "duyumlu, pratik insan" yaratıcılığı arasında ayrılık anlamına gelirken, Rabindranath yabancılaşmayı, öncelikle bilinç seviyesinde, güce dayalı ticari/endüstriyel, kâra dayalı sosyal ilişkilerin daha sonradan ortaya çıkan bir etkisi, temel olarak zihinsel bir olgu olarak değerlendirdi. Denemeleri, Bengal'in köyleri ve köylüleri hakkındaki kısa hikâyeleri, Hindistan'daki hayatın yozlaşması ve sanayi kapitalizminin açgözlülüğü hakkında yazdığı mektuplar, sanat ve toplum arasındaki yansımalı ilişkileri tasvir etse de, onun metafizik bakış açısı, yaratıcılığı yeterince maddileştirememiş ve toplumsallaştıramamıştır. Bu sebepten, yabancılaşmayı aşmak için gerekli varoluşsal pratik olarak düşünce ve gerçekliğin eksiksiz kaynaşmasını zihninde tam anlamıyla canlandıramamıştır. Teorik düşüncesinde, zihin ya da ruh, bireysel yaşamların ve toplumların, maddeci, duyumlu ve pratik yönlerini kendi içine çekmiştir. Romanlarında görüldüğü üzere, bu cisimleşme, ona sorun yaratmıştır. Bu sebepten Rabindranath'ın insan bedenine cinsellik, toplumsal cinsiyet ve emek bakımından yaklaşımı muğlak kalır ve çoğu zaman duyumlu, toplumsal ve fiziksel temelli bir bilinç ile bütünleşmez.[60]

Rabindranath, bazen bedeni, –kafesin içine ve dışına, doğum ve ölüm esintileriyle uçan isimsiz bir kuş olarak gördüğü– ruh için, bir "kafes" olarak düşündüğü görülebilir. Yazılarında, çok zaman, insan bedeni ortadan kaybolmanın eşiğinde durur ya da yazar ortaya romantik ve aşkın duyguları sürerek, bilinç özgürce hareket ederken, bedeni bir boyunduruk olarak gös-

terir. Fakat şunu da eklemek gerekir ki ruhun sürekli olarak maddenin yükünü taşıdığını söylese de, yaratıcı çalışmalarında ruhun nasıl hayata dönüştüğünü ayrıca göstermiştir. İfadesi imge, eğretileme, benzetme, alegori ve bunun gibi somutlaştırılmış kaynaklarla dopdolu olan estetik görüşü, böylece hem bir cisimleştirme sunar, hem de bir muğlaklık kaynağı oluşturur. Farklılığı ortaya koyma ya da cisimleştirme için gerekli özgüllük, yaratıcı çalışmalarında, doğanın bolluğunda, erkek ve kadın arasındaki incelikli farklılıkta sık sık yer almıştır. Bu farklılık, erkeklik ya da kadınlığı, mantık ve duygu, bilinç ve doğa olarak sunarak fiziksel-duygusal bir mücadele ya da kaynaşma haline gelir. Yine de beden ve zihnin bölünmesinden kaynaklanan yabancılaşma, bazı romanlarında ve kısa hikâyelerinde, ana sorunsalı oluşturur.[61] *Chaturanga* ya da *Charadhyay* gibi bazı romanlarında, kadınlar özgün ve gerçek kimliklerini arayan ve kendilerini düşüncesizce gerçekliğin girdabına atan gözü kara temel karakterlerdir. Her ne kadar bu kendini arayış genellikle erkeğe atfedilen bir kaygı olsa da, kadın özneler, sadece "doğal" kadına yakınlaşmak için, ev kadınlığının sözde özgünlüğünün ötesine uzanırlar. Doğal ama anlamlı kadın "bedeni" bir yana bırakılır ya da akla kurban edilir. Yerleşik cinsel ve toplumsal cinsiyetçi ikilikler sürmekte ve kadının "insan" sahasına girmesi, erkekten farklı olarak kişiliğinin sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte, bu anlatımlarda, "yabancılaşmanın" kendisinin verimli bir kullanımını görürüz. Şunu belirtmeye değer ki Rabindranath, bu ikilikler ile ilgilenirken, kolay ya da klişe herhangi bir "çözüme" boyun eğmemiştir. Uzlaşmanın rahat bir bölgesinin olmadığının farkında olduğunu okuyucuları ile paylaşmıştır.[62] Bu ikili ilişkiler konusunda, her ne kadar teori ve pratik, fizik dünya ve bilinç arasındaki ayrımlardan ortaya çıkan ikilikten rahatsız olsa da, Rabindranath kararsız kalmıştır. İkilik musibetinin kimi zararlarıyla mücadele etmek için Santiniketan ve

Sriniketan olmak üzere iki alternatif eğitim kurumu kurdu. Bu kurumlarda, doğa ile zihnin gelişmesi, yerel kültürlerle uluslararası kültürler arasında bir denge kurmaya çalıştı ve modern tarımsal bilim ile zanaat eğitimini bilgi alanına kattı.

Yaşamının son on yıllarında, Rabindranath'ın kökten bir toplumsal ve kültürel dönüşüm, sömürgeciliğin sonlandırılması hayali, yabancılaştırma ve fetişleştirme gücüyle gelen sanayi kapitalizmi dalgasının, ayrıca da, Avrupa'daki ulusalcı sömürgeci çıkışların altında kaldı. Israrlı bir şekilde, pazar kurallarının zararlarını, açgözlü ahlak ve sahiplenmeci bireyciliğe karşı işbirliği ihtiyacını yazdı. Eleştirisinin en yüksek noktası olan ve emperyalist saldırının suçlandığı kitap olan *Medeniyet Krizi*, onun en etkileyici ve en son basılan eseridir. Korkunç bir vurgunculuğun yıkıcılığı, kitle öldürme teknolojisi ile birlikte medeniyetleri enkaza dönüştürüyordu. Avrupa'da 1931 yılında faşist-Nazi güçlerin getirdiği yıkıma rağmen umut ilkesini koruyarak, şunları yazmıştır:

> Etrafıma baktıkça gururlu bir medeniyetin büyük bir anlamsızlık yığını olarak çöken enkazını görüyorum. Hal böyleyken insana olan inancı kaybetmenin büyük günahını işlemeyeceğim. Bu felaket bittiğinde ve ortam, hizmet ve fedakârlık ruhu ile temizlendiğinde, insanın tarihinde yeni bir sayfanın açılmasını umutla bekliyor olacağım. Belki bu uyanış güneşin yükseldiği yer olan Doğu'dan gelecektir. Yenilmez insanın tüm engellere rağmen, kaybolmuş insanlık mirasını yeniden kazanmak için zafer yolunun izini yeniden süreceği gün gelecektir.[63]

Açgözlülük çılgınlığı ve savaş, hem (Amerika tarafından yardım gören) Avrupa, hem de Asya'yı sarmıştı. Japonya'nın Çin'i işgali ve daha büyük emperyalist hırsları konusunda, Japonya'nın imparatorluk şairi Noguşi'ye şunları yazmıştır:

> İnsanlık tüm başarısızlıklarına rağmen, toplumun temel ahlaki yapısına inanmıştır. Bununla birlikte, "korkunç olmasına rağmen Asya kıtasında yeni büyük bir dünyanın kurulması için kaçınıl-

> maz yöntemlerden" söz ettiğinizde, -ki bunun Çin'i Asya için kurtarmanın bir aracı olarak Çinli kadınların ve çocukların bombalanması, eski tapınak ve üniversitelerin kirletilmesi anlamına geldiğini sanıyorum- hayvanlara bile yakıştıramayacağımız bir yaşam biçimini insanlığa yakıştırıyorsunuz... Kafatası kuleleri üzerinde yükselecek kendi Asya kavramınızı inşa ediyorsunuz.[64]

Yabancılaşma, nihai ve azami anlamında olgunluğa erişmişti. Avrupa'nın kendini yiyip bitiren ilhak ve savaşları, Rabindranath'ta derin bir umutsuzluğa yol açtı. Avrupa'nın "medenileşme" iddialarını sorguladı:

> İşte bu, Avrupa uluslarının medeniyet iddialarına olan inancımın giderek azalmasının trajik hikâyesidir. Hindistan'da yabancı bir ırk tarafından yönetilmenin talihsizliği, sadece yiyecek, giyecek, halka eğitim ve sağlık hizmetinin yeterli bir şekilde sağlanması gibi asgari gereklerin katı yürekli ihmali ile değil, bundan da acısı, insanların kendi içlerinde bölünmesi biçiminde, bize her gün yaşatılmaktadır. Acı olan da şudur ki, bunun suçu bizim kendi toplumumuza yüklenmektedir.[65]

Nazilerin ve faşistlerin düşmanları için yapılan ölüm kampları, en etkili teknolojiler ile yönetiliyordu ve bunların temelleri 1930'lu yılların sonunda çoktan atılmıştı. Avrupa, İkinci Dünya Savaşı'nın anaforuna yaklaştıkça, gazeteleri ve diğer raporları yakından takip eden Rabindranath, gittikçe artan bir biçimde kızgın ve morali bozuk biri haline geldi. 14 Nisan 1938'de E.P. Thompson'a şunları yazmıştır: "Hayatımın son döneminde, manyakların insan kültürünün tüm güvencelerini oyuncak haline getirişlerinin manzarasını seyretmek zorunda kalmak, benim için bir işkence."[66] Ağustos 1941'de Rabindranath, mutsuz bir adam olarak öldü. Yabancılaşma onu her taraftan kuşatmıştı. Bu yıkımın eşiğinde, umut ilkesini, kendi yaşam deneyiminden ve kurtarılmış bir dünya için umutlarından derlediği evrensel insanlık fikri ve sezgilerinden türetti. Ama savunduğu bu insanlığın, henüz ampirik bir varlık olmadığını biliyordu; bu insanlık,

arzunun ve insan kapasitelerinin potansiyelinin ve uzun gelişim tarihleri içinde insanların ne olmak istediklerine ilişkin arzularının yaratımı olacaktı. O, insan ruhunun birliğine, insanın duygudaşlığı ve yaratıcı kapasitesine olan inancından kaynaklanan bu umuda tutunmaya çalıştı. Böylece simge değeri taşıyacak evrensel insanı hayal etme sürecini yürüterek, yabancılaşmayı, parçalanmayı ve iktidarın herhangi bir biçimine köleliği aşmaya çalıştı. Engin yaratıcı ve toplumsal cevaplarını, evrensel insan hayalini, yabancılaşmanın yıkıcı zararlılığına karşı mücadele etmeleri için, başkalarına bıraktı. Sömürgecilik ve kapitalizmin uzun zorlu yüzyıllar boyunca sürdürdüğü açgözlülüğü ve baskısı ile yabancılaşmış olan yaşam ve doğanın tüm yönlerinin içinde yer aldığı bir birlik duygusunu arkasında bıraktı.

Marx, yabancılaşma ve meta fetişizmi sorunlarını toplumsal ve siyasal bir hale getirdi, bununla birlikte, bu sorunların üstesinden gelmenin şiirini de yazabilecek yetenekteydi. Komünist devrime çağrı yaparak, yabancılaşma sorununu çözmeye çalıştı. Marx'ın "insan" kavramı, idealizm tuzağından sıyrılıp somut bir kategoriye dönüşmüştür; somutluğu tarihin, toplumun sayısız erkek ve kadının günlük yaşam deneyimlerinden kaynaklanan belirlenimlerin bir noktada birleşmesinin sonucudur.

Sonuç

> Zekânın ve fiziksel gücün gelişmesi, hem hayvanlara hem de insanlara yaşamlarını sürdürebilmeleri için eşit bir biçimde gereklidir; ama insanda özgün olan şey, onun bilincinin gelişmesidir ki bu sürekli bir şekilde kendi ölümsüz varlığını, mükemmeli ve sonsuzluğu idrakini derinleştirir ve genişletir. Bu idrak, kendi yararını gözetmeyen, yalnızca kendi yüceliğini, *içindeki tanrısallığı -ki bu onun insanlığıdır-* çeşitli doğruluk, iyilik ve güzellik ifadeleri biçiminde ortaya koyan yaratımlara ilham olur.[67]

Rabindranath ve Marx, ikisi de insan adına konuşmuş ve insanın yaratıcı, geniş hayalli ve eleştirel kapasiteleri olduğunu

düşünmüşlerdir. Ayrıca, aralarındaki bu benzerliğin yanı sıra, yeryüzünün her yerindeki insanların, insanlığını yok eden, inkâr eden ve çarpıtan, tarihsel ve toplumsal koşullara karşı gösterdikleri mutlak olumsuzluk da vardır. Aralarındaki epistemolojik farklılıklara rağmen, yabancılaşmayı ortadan kaldıran toplum ve bilinç şekilleri oluşturmadaki amaçları onları bir araya getirir. Şurası açıktır ki Marx'ın tarihsel materyalizmi ve Rabindranath'ın radikal idealizmi farklı teorik/felsefi temellere dayanır. Bu teorik farklılığa rağmen, insan kapasitesini ve potansiyelini gözlemledikleri, "insanın" dışsal güçlerin nesnesi olmak yerine öznesi olduğu bir insan dünyası arzuladıkları yol boyunca aynı ve benzer şeylerin farkına varırlar. Bu konuda yolları kesişir. Rabindranath, tarihin ve toplumsal güç ilişkilerinin keskin ve duyarlı bir gözlemcisi olarak Marx'ın bazı toplumsal eleştirilerini paylaşırken, Marx da Rabindranath ile ütopyacı bir uğrakta buluşuyor. Yukarıda, *İnsanın Dini* isimli kitaptan yapılan alıntı, metafizik bir dille yazılmış olmasına rağmen, Marx'ın *Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları* isimli kitabında bahsettiği üzere, insanın her şeyin ölçüsü olduğu düşüncesinin yansıması şeklinde yorumlanabilir. Ve Rabindranath da "insanın içindeki tanrısallıktan, yani insanlığından" söz eder.

Marx ve Rabindranath'ın bu devrimci ya da uzak görüşlü kurtuluş anına ulaşma yolları farklı pusulalar gerektirebilir, fakat şu da bir gerçek ki ikisinin de "Kutupyıldızı" aynı yöndedir. Rabindranath, nerede olursa olsun gördüğü toplumsal eşitsizlik ve çürümeyi şiddetle eleştirirken, yabancılaşmayı, mal, servet açgözlülüğünü mahkûm ederken ve empati, yaratıcılık ve estetik vurgusunda bulunurken, Marx onun eleştirisini paylaştı ve kendi eleştirisini, insan emeği/üretkenlik bağlamında damıttı. Marx, yabancılaşma ve meta fetişizmi sorunlarını toplumsallaştırdı ve siyasallaştırdı, fakat bunları aşma arzusunun şiirselliğinden de vazgeçmedi. Rabindranath da, örneğin Hindistan'ın

İngiliz hâkimiyetindeki koşullara, mal sahibi ve kiracı ilişkilerine, faşizm ve Nazizme ya da sömürgeleştirilenler için bile tehlikeli olan ulusalcılığa tepki gösterip ilgilenmeseydi, insan adına konuşamazdı. Teorik olarak dogmatik olmadıkça ve kendimizi idealizme karşı materyalizm ikiciliğine kaptırmadıkça, hem Marx hem de Rabindranath için, "insan"ın, somut, yaşayan, nefes alan, insan kapasitesinin yaratabileceği en iyi yaratıcı varlık olduğunu görebiliriz. Bu inanç olmaksızın tüm teoriler ölü ve tüm yaratıcılık, fetişleştirilmiş bir estetizmdir.

NOTLAR

1. Marx, *Feuerbach Üzerine Birinci Tez*, Marx ve Engels, (1970): 121. Vurgu kaynak metinde.
2. Bkz. Himani Bannerji (2011: 194-213), "Always Towards: Development and Nationalism in Rabindranath Tagore". Ayrıca bkz. Hal Draper (1978): Part II: "Social Classes in Revolution".
3. Louis Althusser, *For Marx* (1977).
4. Louis Althusser, (1977): 33. Althusser'in vurguları.
5. István Mészáros, (1970); Bertell Ollman, (1971).
6. Bkz. Raymond Williams (1977), özellikle: 75-114.
7. Bunun sebebi, sömürgeciliğe, ırksallaştırmaya, toplumsal cinsiyete, cinselliğe ve toplumsal baskının başka biçimlerine karşı yapılan eleştirel çalışmaların gözler önüne serdiklerinde yatmaktadır. Sömürgecilik dahil baskının hizmetine koşulduğunda "hümanizm" cafcafının, sömürgeci Avrupa burjuvazileri kendilerini nitelemek için bunu sahiplendiklerinde "insan" kavramının, nasıl bir iktidar/bilgi aracına dönüştüğünü göstermesi şaşırtıcı değil. Afrikalıların "insan" ya da "hayvan" olup olmadıkları hakkındaki tartışmalardan tutun da, kadınların "doğal" üreme mecburiyetinin "ruhsuz" varlıkları olup olmadığı ya da işçi sınıfı ve yoksulların doğuştan akılsız ve eğitilemez oldukları hakkındaki tartışmalar –Avrupalı seçkinlerin gerçekte var olan "hümanizm"i, sömürülen ve ötekileştirilenlerin dışlanması ve yok edilmesinin bir yolu olmuştur. Bu bakımdan, "insan" bir farklılık kategorisidir, buradaki "farklılık", kendisinden aşağıda ve sıklıkla ahlaksız ve tehlikeli olan bir "ötekinin" oluşturulması anlamına gelmektedir. Bu söylediklerime dayanak olarak sunabilecek sayısız kaynak var, bu nedenle burada sadece temel önem taşıyan birkaçını belirteceğim: Frantz Fanon, (1965); Frantz Fanon, (1967); Sander Gilman, (1985); Ann Laura Stoler, (1995). En keskin anti-hümanist teorik tepki, farklı disiplinler tarafından benimsenen "hümanist" geleneğin

büyük bir kısmını bir kenara iten, Michel Foucault'nun çalışmalarından gelmiştir. Onun, "baskın" hümanizmin doğrudan ve dolaysız biçimlerini eleştirme ve reddetme biçimini gösteren birkaç metni şunlardır: Michel Foucault, (1980), (2003a), (2003b).

8. Marx ve Engels, (1970): 47
9. Karl Marx, (1964): 156. Marx'ın yaptığı vurgular.
10. Bkz. R. Williams, (1977), özellikle: 55-71 "İdeoloji" ve 75-82 "Altyapı ve Üstyapı" bölümleri. Williams, Maksistler tarafından insan bilinci ve ideoloji konularında savunulan ekonomist ve pozitivist yorumları düzeltmeye çalışır. "Altyapı" ve "üstyapı" kavramlarını, Marx'ın eserlerinde bu terimlerin kullanımının "açık seçik bir şekilde, öncelikli olarak kavramsal değil, metaforik" olduğunu öne sürerek yeniden ele alır: 77. Williams, bence haklı olarak, Marx'ın bilinç ("üstyapı") ve tarihsel-toplumsal ("temel") arasında herhangi bir türevsel ilişkiyi reddettiğini iddia eder. Williams şöyle der: "Marx'ın özgün eleştiriciliğinin gücü, esasen düşünce ve faaliyet "alanlarının" ayrılmasına (bilincin maddi üretimden ayrılması örneğinde olduğu gibi) ve soyut kategorilerin dayatılması ile belirli içeriğin –gerçek insan faaliyetlerinin– bir yana bırakılmasına karşı yönlendirilmiştir. Hem "altyapı"nın hem de "üstyapı"nın soyutlanması, onun eleştirdiği düşünce biçimlerinin esas olarak devam ettirilmesidir": 78.
11. Marx ve Engels, (1970): 42.
12. R. Tucker, (1972): 437.
13. R. Tucker, (1972): 437.
14. Bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto,* in R. Tucker, (1972) burada, tarihi değiştirmeyi/yapmayı deneyen sınıf politikalarının farklı tipolojilerinin altını çizerler. Ayrıca bkz. H. Draper'ın, Marx ve Engels tarafından tasarlanan değişik devrim çeşitleri üzerine incelemeleri (1978).
15. Georg Lukács, (1971).
16. Karl Marx, "The critique of the Gotha Programme" ve "Circular Letter to Bebel, Liebknecht, Bracke, and Others", in R.Tucker, (1972), sırasıyla: 382-398 ve 399-405. Alıntı : 405.
17. Karl Marx, (1973): 83.
18. Marx'ın komünist devrim ve karşı-devrim anlayışı için, bu olguların örneğini sunan *The Eighteenth Brumaire*'e bakınız. Ayrıca bkz. *Civil War in France*, in R. Tucker, (1972): 526-576. Engels bu metinlerin, "Marx'ın, büyük tarihsel olaylar gözümüzün önünde hâlâ sürerken ya da yeni bitmişken, bu olayların niteliğini, önemini ve çıkarılması gereken sonuçlarını kavramadaki olağanüstü yeteneğini gösterdiğini" söyler: 526.
19. K. Marx, (1964): 108-109. Marx'a göre insanlar ve hayvanlar arasındaki fark, bilinçli yapma/üretme ve estetik kapasitelerinde yatar. Bkz. Karl Marx, (1955). Ayrıca, L. Baxandall ve S. Morawski (1974): "Hayvan, kendi yaşam etkinliği ile doğrudan doğruya özdeşleşir. Kendini ondan ayırmaz. *Kendi yaşam etkinliğidir* bu. İnsan, yaşam etkinliğinin kendisini, kendi irade ve bilincinin nesnesi durumuna getirir. Bilinçli bir yaşam etkinliği vardır. Kendisiyle doğrudan doğru-

ya kaynaştığı bir belirlenim değildir bu": 51, Marx'ın *Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'ndan alıntı yapılmıştır.

20. Marx ve Engels, (1970): 50-51. Bu metin ayrıca şunu belirtir: "Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce, doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine, gerçek yaşamın diline bağlıdır": 47.
21. Tarihsel materyalist yöntemin kritik noktası, Marx'ın, tarihsel bağlamda, teori, pratik ve toplumsal gerçeklik arasında kurduğu birbirini karşılıklı olarak oluşturma ilişkisine dayanır. *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi* bu yöntemi daha açık bir şekilde anlatır. Anti-ideolojik eleştiri *Kapital* (Cilt 1-3)'de genişletilmiş ve ayrıntılı bir biçimde uygulanmıştır.
22. *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels tarihsel materyalizmden komünist devrimin "bilimi" olarak bahseder. Bu analiz yöntemi ayrıca Engels tarafından diyalektik materyalizm olarak da adlandırılmıştır. Fakat buradaki "bilim"in pozitivist bir çağrışımı yoktur, tam tersine bu bir "insan bilimidir" ve yöntemi, doğa bilimlerinin toplumsal analize ya da tarihyazımına aktarılmasına dayanmaz. Bu "bilimsel" epistemoloji insanların şunu görmesini sağlar: "...*duyumsal dünya*... sonsuzluktan bu yana hiç değişmeden kalan *bir şey olmayıp* sanayinin ve toplumun durumunun ürünüdür; bu da, gerçekten de, duyumsal dünyanın, her biri kendinden önceki kuşağın omuzları üzerinde yükselen, sanayisini ve karşılıklı ilişkilerini geliştiren, gereksinmelerdeki değişikliklere uygun olarak toplumsal düzenini değiştiren dizi dizi kuşağın faaliyetinin sonucu olarak ortaya çıkan tarihsel bir ürün olduğu anlamına gelir" (1970): 62, benim vurgum.
23. Marx, (1964): 110. Marx'ın vurgusu.
24. *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları* kitabına aşina olan herhangi bir kimse için, Marx'ın yabancılaşma eleştirisinin nesne üretimi olgusuna ilişkin olmadığı gayet açıktır. İnsanlar, yaşamın kendisinin üretimi ve yeniden üretimi için zorunlu olarak nesne yapan varlıklardır. Yabancılaşma, üretim, nesneler sömürücü ve baskıcı toplumsal ilişkiler içinde ve onların yararına yapıldığında, *tam anlamıyla* kapitalist meta üretim biçimi evresine ulaştığımız aşamada, yani kapitalizm, ekonominin ötesinde, tüm topluma yayıldığında bir gerçeklik olur. István Mészáros'un özgün çalışmasında (1970), nesneden metaya bu gelişmenin tarihsel özetini ve kavrayıcı bir açıklamasını buluruz: 66-119. Ayrıca bkz. Lukács, (1971).
25. Marx'ın insanlar ve hayvanlar ya da böcekler arasında yaptığı ayrım, içinde pratik, düşünce ve imgelemin birbirinden ayrılamayacak şekilde kaynaştığı insanın üretebilme kapasitesine dayanır. Şöyle der: "Emeği, tümüyle ve yalnızca insana ait biçimiyle alıyoruz. Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken birçok mimarı utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan farklı kılan şey, mimarın, binasını gerçekte yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır. Her emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgeleminde var olan bir sonuç ortaya çıkar" Marx, *Capital*, (1955): 174.
26. *Alman İdeolojisi*'nde anlatıldığı şekliyle pratik bilinç düşüncesinin gösterdiği gibi, tüm üretim biçimleri, artan üretici güçleri harekete geçiren, karmaşık kültürler ve toplumsal biçimler, bilim ve teknoloji yaratan bilinçli (iradi) bir emek içerir. Engels, bu gelişme sürecinden *Dialectics of Nature*'da söz eder. Her zaman

zaten *bilinçli* olan emek, düşünce ve pratik içinde katlanarak büyür, hep daha ince bir işbölümü ve bunun sonucunda karmaşık nesneler yaratır; bu büyüme, mülkiyetin toplumsal ilişkilerinin en yüksek aşamasında kafa ve kol emeğinin arasında gelişen ayrışma ile ideolojinin açığa çıkması anına kadar sürer. Bu şekilde ortaya çıkan yabancılaşmanın sonucu, insanların kendileri ve birbirleri için "başkası" olmaları ve ayrıca, ürettikleri nesnelerden ve dönüştürdükleri doğadan kopmalarıdır. Marx'ın kapitalizme yönelttiği en sert suçlama, kapitalizmin insanları insanlıktan çıkarma kapasitesine karşıdır. Onun komünist devrim düşüncesi ile Walter Benjamin'in dünyanın "kurtuluşu" düşüncesi, ikisi de insanlıktan çıkarma ve arzunun metalaştırmanın hizmetinde kullanılması konularını ele aldıkları için bazı benzerlikler taşır. Bkz. Benjamin, (1969).

27. Marx, *Capital*, (1955): 76.
28. Bkz. Marx, "The Meaning of Human Requirements", in (1964): 156.
29. Robinsonculuk hakkında bkz. Marx, (1973): "toplumda üreten bireyler –dolayısıyla toplumsal olarak belirlenen bireysel üretim– tabii ki çıkış noktasıdır. Smith ve Ricardo'nun başladığı, bireysel ve tecrit edilmiş balıkçı ve avcı, on sekizinci yüzyılın Robinsoncularının yaratıcı olmayan fikirleri arasındadır [Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'sından]; kültür tarihçilerinin sandığı gibi, hiçbir şekilde, sadece aşırı yapaylığa tepki ve yanlış anlaşılan bir doğal yaşama dönüş anlamına gelmez": 83.
30. Althusser, (1977): 12. Benim vurgularım.
31. Althusser, (1977): 11.
32. Marx, Feuerbach üzerine 11. tez.
33. Marx ve Engels, *Manifesto*.
34. Bkz. Marx, *Alman İdeolojisi*, Feuerbach, birinci tez. Devrimin idealist, işlevselci ya da yapısalcı algılarında, sosyo-tarihsel değişim için gerekli alan ve etkinlik görünüşte boştur. Özne-aktörlerin olmaması durumunda, insanlar artık sermayenin nesnesi dışında bir şey olmazlar -sermayenin "mantığının" akıl yürütmesinin bir parçası. Aşırı bilimsel ya da tek boyutlu materyalizmde "yapılara" bahşedilen etkin güç, nesnel bir idealizme ve örneğin *Tinin Görüngübilimi*'nde olduğu gibi, Hegel'in subjektif idealizmine türdeş bir kategoriye varır.
35. Bkz. Marx, *Fransa'da İç Savaş*.
36. Christopher Hill, (1975).
37. Rabindranath Tagore, (2005): 14.
38. Tagore, (2005): 27-28.
39. Tagore, (2005): 12.
40. Bu duyarlılık Rabindranath'ın el sanatları üretimi sevgisi ile ortaya çıkar; burada, işlevsel bir nesnenin yararı amacın sadece bir kısmıdır ve onu güzel bir şekilde yapma, amacı bir bütün haline gelir. Bu güzelliği, haz ilkesinde bulur.
41. Rabindranath Tagore, (1997): 340-341.
42. Tagore, (1997): 340. Bilimin bu köreltici, sert ve araçsal kullanımı hakkında, ayrıca bakınız Tagore, "The Religion of Man", in (1930): 5.

43. Tagore, (1997): 413. Benim vurgum.
44. Tagore, (1997): 365.
45. Tagore, (2005): 11. Benim vurgum.
46. Marx, (1973): 92.
47. Tagore, (2005): 13.
48. Katmerli yabancılaşmanın bir alanı olarak sömürge öznenin "benliğinin" oluşması hakkında, birçok yazar, sömürgecilikten çıkma stratejisi konusunda, yaygın çeşitlilikte edebiyat ve siyasat felsefesi eseri yazmıştır. Bunların kayda değer birkaç örneği arasında Frantz Fanon, Aimé Césaire, Achille Mbembe, Sembene Osmane, N'gugi Wa Thiongo, George Lamming vardır.
49. Rabindranath, kapsamlı bir şekilde, Upanişatlar ve içerdikleri benlik kavramı hakkında yazmıştır. Örneğin bkz. *Santiniketan.*
50. Bunu doğru bir şekilde kavrayabilmemiz için Rabindranath'ın dünya görüşünü ve haklarında etraflıca yazdığı, Baul'ler (Bengalli mistik halk ozanları), Sufiler, başka halk azizleri ve Upanişatlar ile yaratıcı bağlantılarını bilmemiz gerekir
51. "İlk birikim" hakkında bkz. Marx, *Capital,* (1955): Part 8. Bu konu, son yıllarda geniş bir şekilde David Harvey gibi eleştirel coğrafyacılar ve siyasal iktisatçılar tarafından ele alınmıştır. Nahla Abdo ve Uri Davis gibi yazarlar tarafından bu konu Filistin'in işgali bağlamında ilginç bir şekilde kullanılmıştır.
52. Sömürgecilik altında toplumsal ve bireysel oluşum bağlamında, Marx'ın sınıf kavramında ve yaptığı kapitalizmin toplumsal analizinde değişiklikler yapmak gerekiyor. Bu Fanon'un *Wretched of the Earth* kitabının daha ilk bölümünde ("On Violence") açık bir şekilde ortaya çıkıyor.
53. Bkz. Tagore, *My Boyhood* ve *Jiban Smriti.* Bu anılarda ve başka metinlerde, Rabindranath sömürge öznenin oluşumunu anlatır. "Kişilik" konusundaki yazılarında da bu konuya döner.
54. Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty ve "altta kalanlar" çalışmaları kolektifinin başka üyelerine bakınız. Belki de böyle bir algı, onları sömürgedeki orta sınıfı "altta kalan" kategorisine dahil etmeye yönlendirmiştir. Buna karşılık Rabindranath, örneğin *Kalantar* isimli denemelerinde ya da *Russiar Chithi* isimli mektuplarında olduğu gibi orta sınıf için sert sözler kullanmıştır.
55. Permanent Settlement (1793) hakkında bkz. Ranajit Guha, (1981) ve Ramkrishna Mukherjee, (1957).
56. Rabindranath'ın Bengal köylüsünün kötü kaderine duyduğu ilgi eserlerinde öylesine yaygındır ki, bu konuda alıntı yapmanın gereği kalmamaktadır. Fakat *Russiar Chithi, Palli Prakriti, Samaj, Gora* ya da *Ghare Baire* kitaplarını hatırlamak da faydalıdır. Kırsal kalkındırma onun yaşamının tutkusuydu ve Sriniketan'ı kurarak buna kurumsal ve pratik bir boyut kazandırdı.
57. Rabindranath'ın "ırk" ve sömürge öznenin kendisini "Beyazlaştırması" hakkındaki derin kavrayışı *She y* isimli kısa öyküsünde çok güzel bir şekilde ifade edilmiştir. Burada bir kurdun "insan" olmak için kuyruğunu keserek, tüylerini tıraş ederek, arka ayakları üzerinde hoplayarak ve insan dili ile konuşarak gösterdiği

acınası ve boş çaba anlatılır. Bu dönüştürme, İngiliz sömürgeciliğinin "medenileştirme" ya da "insanlaştırma" projesinin kaçınılmaz sonucu olan hazin ve iğrenç bir kimlik yaratılmasıyla sonuçlanır. Bu ırkçılık ve kendi kendini ırksallaştırma, denemelerinden mektuplarına, çocuklar için yazılarından romanlarına kadar, *Gora*'dan *Sesher Kabita*'ya kadar yazılarının her alanına yansımıştır.

58. Rabindranath'ın Amerika Birleşik Devletleri'nden gönderdiği, Afro-Amerikalıların koşulları hakkındaki mektupları bu bağlamda hatırlanmalıdır. Ben-öteki ilişkisinde yabancılaşmanın ifadesi olan bir olgu, düalist bir güç ilişkisi ve bu tür güç ilişkilerini yeniden üretmenin mekanizması olarak, "ırk" konusunda, mesela Rabindranath'ın C.F. Andrews'e yazdığı, Avrupa'nın Batı ve Doğu'yu medenileştirme söyleminin nasıl ırkçı kavramlaştırmalar olduğunu gösterdiği mektuba bakınız. Tagore, (1997): 332-336. Ayrıca bkz. "The Crisis in Civilization" in *English Writings*, (1930): 725-726, burada Rabindranath, İngiliz sömürgeciliğinin ırk ayrımı yapan yönetimine karşı son vasiyetnamesini yazar.

59. Ben ve öteki arasındaki yabancılaşma olarak "ırk" hakkındaki bu tartışmayı, Edward Said'in *Orientalism*'ini (1978) göz önünde bulundurmadan yürütemeyiz; bu kitapta yazar, Doğu'nun ya da Batı'nın, coğrafi alanların ırksallaştırılmış kültür nesneleri olarak ortaya konduğu, Doğu ve Batı'nın iki kutuplu paradigmalar içine kapatıldığı, gelenek ve modernite söylemini ve uygarlaştırma ideolojisinin buna koşut başka biliş araçlarını kullanan bu dilin, nasıl ırksallaştırılmış bir söylem olduğunu gösterir. Bu düşüncenin ataerkil emperyalist himayeden kaynaklanan yeni bir versiyonu, ABD tarafından yürütülen Irak ve Afganistan'daki işgallere ideolojik gerekçe oluyor.

60. Bu durum, özellikle onun cinselliği ele alışında belirgindir; mesela *Chaturanga*'da yer alan, Sachish'in mağaradaki acayip cinsellik deneyimi ya da *Ghare Baire*'de Atin ve Ela arasında ya da *Charadhyay*'da Bimala ve Sandip arasındaki ilişki.

61. Bkz. Himani Bannerji'nin "Home and the World: Women and Nationalism in the Novels of Rabindranath Tagore"in (2011). Burada, eksik bir üçüncü yön arayışını ve belirtisini görürüz. Onun anlatımları, romanları ve kısa hikâyeleri, kararsızlık sergileyen çalışmalardır –bazen durumun tersine çevrildiği, mesela *Charadhyay*'da olduğu gibi, kadının geleneksel olarak erkekliğe atfedilen özellikleri üstlendiği ve krize yol açtığı durumlar da görülür.

62. Rabidranath'ın anlatımları, özel ve kamusal alanlara ahlaki bakışı cinsellik konusu ile birleştirilerek, erkekler ve kadınların etki alanları hakkında detaylar sağlayarak somutlaştırılmıştır. Cinsiyetçi rollerin kendi özel ahlaklarının bu etki alanlarının keşfine çıkmakla, Rabindranath, okuyucularına toplumsal eleştiri unsurları sunar; fakat bu, yeterince geliştirilmiş, sürdürülebilir herhangi bir analize dayanmaz. *Jogajog* isimli romanı, mesela, zenginliğin uyuşturucu etkilerini açığa çıkararak, metanın ve mülkiyetin fetişleştirilmesini hem ortaya koyar, hem de bunun eleştirisini yapar. Bu konular, açgözlülük ve kâr teknolojilerinin insanın yerine konulmasını reddetmesinde yankı bulur.

63. Tagore, "Crisis in civilization" (1930): 726. Ayrıca belirtilmesi gerekir ki, Dutta ve Robinson'ın da aktardığı gibi: "1937 yılında İspanya İç Savaşı'nın cumhuriyetçi tarafı lehine halka yaptığı çağrıda, Rabindranath "Uluslararası faşizmin bu yıkıcı yük-

selişi engellenmelidir. ... demokrasinin yardımına, medeniyet ve kültürün imdadına milyonlarla koşunuz" şeklinde yazmıştır ve Nazi Partisinin Nuremberg'deki toplantısında Joseph Goebbels tarafından halkın içinde kınanmıştır." (1997): 492-493.

64. Tagore, (1997): 497.
65. Tagore, "Crisis in civilization", (1930): 725.
66. Tagore, (1997): 493.
67. Tagore, "The Religion of Man" (1930): 88. Benim vurgum.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Althusser, L. 1969. *For Marx*. Çev. Ben Brewster. Londra: NLB.

Bannerji, H. 2011. *Demography and Democracy: Essays on Nationalism, Gender and Ideology*. Toronto: Canadian Scholars Press.

Baxandall, L. ve S. Morawski. (der. ve çev.). 1974. *Karl Marx and Friedrick Engels on Literature and Art*. Nottingham: Critical, Cultural Communcations Press.

Benjamin, W. 1969. "Theses on the Philosophy of History" and "The Work of Art in an Age of Mechanical Reproduction" in *Illuminations*. Der. Hannah Arendt. New York: Schocken.

Draper, H. 1978. *Karl Marx's Theory of Revolution, Vol. II: The Politics of Social Classes*, Part 2: "Social Classes in Revolution". New York: Monthly Review Press.

Engels, F. 1940. *Dialectics of Nature*. New York: International Publishers.

Fanon, F. 1965. *The Wretched of the Earth*. Çev. Constance Farrington. Londra: MacGibbon & Kee.

Fanon, F. ve C.L. Markmann. 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.

Foucault, M. 1980. *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.

Foucault, M. 2003a. *Abnormal: Lectures at the College de France 1974-1975*. New York: Picador.

Foucault, M. 2003b. *"Society Must Be Defended": Lectures at the College de France 1975-1976*. New York: Picador.

Gilman, S. 1985. *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Guha, R. 1981. *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*. Yeni Delhi: Orient Blackswan.

Hill, C. 1975. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. Londra: Penguin.

Lukács, G. 1971. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Çev. Rodney Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press.

Marx, K. 1956. *Capital, Volume I*. Çev. Samuel Moore ve Edward Aveling. Moskova: Progress Publishers.

Marx, K. 1956. *The Holy Family.* Moskova: Moscow Foreign Languages Pub. House.

Marx, K. 1964. *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844.* Haz. Dirk Struik. New York: International Publishers.

Marx, K. 1971. *Capital,* 3 vols. Moskova: Progress Publishers.

Marx, K. 1973. *Grundrisse: Foundation of the Critique of Political Economy.* Çev. Martin Nicolaus. Harmondsworth: Penguin.

Marx, K. 1988. *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 and The Communist Manifesto.* New York: Prometheus Books.

Marx, K. 2008. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte.* Maryland: Wildside Press LLC.

Marx, K. ve F. Engels. 1970. *The German Ideology,* vol 1. Haz. C.J. Arthur. New York: International Publishers.

Mészáros, I. 1970. *Marx's Theory of Alienation.* Londra: Merlin.

Mukherjee, R. 1957. *The Dynamics of a Rural Society: A Study of the Economic Structure in Bengal Villages.* Bombay: Popular Prakashan.

Ollman, B. 1971. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society.* Cambridge: Cambridge University Press. [Türkçesi: *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, Yordam Kitap, 2012].

Said, E. 1978. *Orientalism.* Londra: Penguin Books.

Stoler, A.L. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things.* Durham, NC: Duke University Press.

Tagore, R. 1930. *The English Writings of Rabindranath Tagore.* Oxford: Hibbert Lectures.

Tagore, R. 1994. *Santiniketan.* Kalküta: Visva Bharati Granthanbibhag.

Tagore, R. 1997. *Selected Letters of Rabindranath Tagore,* vol. 53. Der. Krishna Dutta ve Andrew Robinson. Cambridge: Cambridge University Press.

Tagore, R. 2005. "What is Art?", in *Arts and Aesthetics: A Selection of Lectures, Essays and Letters.* Der. British Neogy. Kalküta: Subarnarekha.

Tucker, R. (der.). 1972. *The Marx-Engels Reader.* New York: Norton.

Williams, R. 1977. *Marxism and Literature,* vol 1. Oxford: Oxford University Press.

Sunuş:

Bu son derece uyarıcı yazısında, H.B., "ırk", toplumsal cinsiyet ya da sınıf gibi, baskı üreten toplumsal ilişkilerin incelenmesinde kaçınılması gereken en büyük tehlikenin, bunları birbirinden ayrı oluşumlar olarak gören yaklaşımlar olduğunun altını çiziyor. Tehlike çift yönlü: hem kuramsal, hem de siyasal. Toplumsal araştırmalarda çok yaygın olarak görüldüğü gibi, önce sınıfı ya da toplumsal cinsiyeti ya da ırkçılığı incelemek, sonra da bunları birleştirmeye çalışmak, gerçekte çeşitli yönleri birbirini aralıksız olarak oluşturan bir bütün olan toplumsalı kavrayamamakla sonuçlanır. H.B., bu kuramsal tehlikenin ilacını Marx'ın "somut", "sivil toplum" ve özellikle "ideoloji" kavramlaştırmalarında buluyor. İşaret ettiği siyasal tehlike ise şu: Bu baskı ilişkileri ayrı ayrı ele alınınca, özellikle ırkçılık ve ataerkillik, insan haklarına dayanan liberal siyasetlere, sınıf sömürüsü ise, ya telafi edici sosyal demokrat yaklaşımlara ya da toptan bir toplumsal dönüşüm için gerekli genel desteği sağlayamayacak iradeci stratejilere terk edilmiş oluyor. Bu dar yaklaşımların hiçbiri, sonuçta, burjuvazinin egemenliğine karşı bir tehdit yaratamıyor.

C.E.

Marx'tan Yeniden Doğmak:
"Irk", Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Üzerine Düşünceler*



> Biliyorum ki yalnız değilim. Benim hissettiğimi hisseden yüzlerce, belki de binlerce başka kadın vardır. Aynı köklü değişikliklerin gerçekleşmesini isteyen yüzlerce erkek de olabilir. Fakat onlarla nasıl ilişki kurabilirsiniz? Kendi mücadele ve amaçlarınızı, varlığını ancak tahmin ettiğiniz ama görmediğiniz ya da herhangi bir toplu hareketin "platformunda" yer alan stereotiplerin ve/veya genellemelerin sizden gizlediği sayısız insanın mücadele ve hedeflerine nasıl bağlayabilirsiniz? Bilmiyorum. Her yeri saran ezici gücünü aşağılık bulduğum bu kindar statükoyu kökten ve pozitif bir değişime zorlayabilmek için, dünyanın her yerinde halk yığınlarının birlikte ayağa kalkması gerektiği bariz iken, ben bu yalnız olma durumundan hoşlanmıyorum.
>
> *June Jordan*
> "Declaration of an independence I would just as soon not have",
> *Moving Towards Home: Political Essays*

Giriş

Günümüzde, akademik ve politik çevrelerde "ırk" kavramı ile toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramlarından aynı anda bahsetmek sıradan bir hale gelmiştir. "Irk" kavramının diğer toplumsal güç ilişkileri ile birleştirilebildiği; birbirlerini dolayımlayabildiği

---

* "Building from Marx: Reflections on 'Race', Gender and Class". *Social Justice*, Vol. 32, No. 4: 144-160 (2006)

ve aynı zamanda birbirlerini pekiştirebildiği az çok bilinir.[1] "Irk", toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramlarının birleşimi, genelde "kesişimsellik" kavramı ile ifade edilir; bu kavramda, toplumsal ilişkilerin üç farklı türü, farklılığın ve iktidarın ideolojik pratikleriyle, kendilerine özgü toplumsal zeminlerden ortaya çıkıp sonra da, birbirlerinin sınırlarına "kesişimsel" ya da "eklemeli bir şekilde" giriyorlarmış gibi görünür.[2] Görünüşe bakılırsa, toplumsal meselelerin bir toplumsal deneyim uğrağı yaratmak için bir araya gelmesi gibi bir durum söz konusudur.

Yine de, deneyimden bahsetmişken, Kanada'da/Batı'da yaşayan Beyaz olan ve de olmayan insanlar, yaşandığı biçimiyle bu toplumsal deneyimin, aslında bir kesişimsellik meselesi olmadığını biliyorlar. Sayısız toplumsal ilişki ve kültürel biçim ile örülmüş olan bir dünyada yaşayan bu insanlar, bunların hepsini aynı anda ve bir arada yaşıyorlar, hissediyorlar ya da algılıyorlar. Beyaz olmayan (Siyah, Güney Asyalı, Çinli, vs.) işçi sınıfından bir kadının genel olarak ırk ayrımı yapılan bir ortamdaki varoluşu, böyle birbirinden bağımsız bir dizi duruma bölünemez. Onun Siyah olması, toplumsal cinsiyeti ve cinsiyeti fark etmeksizin işçi sınıfına ait olması gerçekliği, aynı anda ve hep birlikte kaynaşarak ona bir tür kimlik verir.[3] Bu kimlik tanımlaması, hem bu bakış ile, hem de bu bakış altında onun kendisi hakkında hissettiği toplumsal varlık duygusu ile belirlenmiştir. Aynı şey Beyaz kadın için de geçerlidir; yine de, bu "varoluş" ve deneyim sorunuyla yüz yüze geldiğimizde, bunu bir toplumsal varlık bilimi terimleriyle kuramsallaştırmakta zorlanırız. Böylesine belirleyici bir deneyimselliği anlayamayan bir kavramsallaştırmanın bu yetersizliğinin sebebi ne olabilir? Madem yaşanıyor, o zaman bunu ne şekilde düşünebilir ve kavramsal eksikliklerimizin üstesinden nasıl gelebiliriz? Burada amacım, bu soruları sorabilecek muhtemel bir kuramlamayı önermek ya da en azından neden her şeyden önce bu soruları sormamız gerektiğinin sebeplerini

kavramaktır. Bu, basit bir şekilde teorik bir soruna karşılık verme olayı değil, aynı zamanda siyasi olana da yanıt vermedir. Bu, toplumsal demokrasiyi kurmak için çözülmesi gereken yapbozun en temel parçasıdır.

Eğer demokrasi sadece sermayenin egemenliğini sağlamlaştırmaya ve var olan toplumsal eşitsizlikleri kutsamaya hizmet eden siyasi alışkanlıkları içeren basit bir biçimden daha fazlası olacaksa, halka hitap eden ve gerçekten katılımcı bir içeriğe sahip olmak zorundadır. Bu içerik, tüm seviyelerde halkın yetkilendirilmesini amaçlayan siyasal süreçler içinde çalışan toplumsal hareket ve örgütlerin üzerinde yoğunlaşarak, bunların toplumsal ve kültürel taleplerini karşılamalıdır. Bu tarz bir politik görüşün, toplumsal oluşumları karmaşık, çelişkili ve toplumsal etkileşimleri kapsayıcı olarak algılayan bir toplumsal anlayışa ihtiyacı vardır. Bu, "ırk", toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramlarını sıraya dizip birbirine ekleyen ya da kesiştiren basit bir aritmetik alıştırması olamaz. "Irk" kavramını kültürel olgu, buna karşılık toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramlarını toplumsal ve iktisadi olgu olarak kabul edemez. Tüm toplumu oluşturan kapsamlı bütünlüğü böyle sözde basit bileşenlere göre ayrıştırmanın üstesinden gelmek zorundadır. Örneğin bir sendika, sınıf kavramını, kendi özünde var olan "ırk" ve toplumsal cinsiyet kavramlarını katarak genişletmeden, sınıfı sadece iktisadi terimlerle kavradığında, bunun tam anlamıyla sınıf mücadelesinin bir örgütü olduğu söylenemez. Bu kavrayışını, ayrıca, toplumsal yönden farklı zeminlerden kaynaklanan bir sınıf gerçeği çerçevesinde hayata geçirmek zorundadır.[4]

Açık bir biçimde "sınıf" örgütü olan sendikalar dışında, günümüzde var olan ve toplumsal adaleti amaçlayan hareketlerin olağan pratiği, bu örgütleri oluşturan ve her biri özgül bir amaç güden akımlar arasında herhangi bir fark gözetmeksizin "koalisyon" politikasını benimsemektir.[5] Bu koalisyoncu eylemcilik sadece taktiğe dayalı bir mesele değildir, toplumu kavrayış-

ta, aynı eklemeci çoğulculuk mantığını yansıtır. Sınıf temeline dayalı olan ve de olmayan örgütler belli konulardaki çıkarları için bir araya gelirler. Ne var ki, "yeni toplumsal hareketler" diye adlandırılan hareketler, tam da sınıf ve sermaye konularını ya görmezler ya da gereksiz bulurlar.[6] Böyle olunca, toplumsal cinsiyet, "ırk", cinsellik, kimlik, vb. temellere dayanan genel talepler, esas olarak sınıf ve sermaye dışında, kültürel terimler ile dile getirilmek durumunda kalır. Bu siyasal çerçevede, "ırkçılık karşıtlığı", daha çok çokkültürcülük ve etnik köken sorunu olur ve sonuçta, ırk ayrımcılığının toplumsal ilişki yönü çökkültürcülükte gizlenmiş olduğundan, bir kültürel talebe dönüştürülür. Egemen/kültürel sağduyuyu sınıf ve devletle birleştiren "ırk" çalışmalarında, son zamanlarda hızlı bir düşüş olması şaşırtıcı değildir.[7] Postmodernizme dönüş, Marksizme ve sınıf analizine sırt çevirme, kültürel normların ve biçimlerin değerinin artması ile sonuçlanmış ve söylem kuramlarını, "radikal" politikalar için bir araca dönüştürmüştür. Nasıl bir zamanlar pozitivist Marksistler karşısında, ekonomizm ve sınıf indirgemeciliği konuları ile ilgilenmek zorunda kaldıysak, günümüzde bizim mücadelemiz "kültürel indirgemeciliğe" karşıdır. Bu toplumsal varlık bilimi okumalarının hiçbiri toplumsal adalet için yürütülmesi gereken politikaların hakkını vermemize imkân sağlamaz. Kuramsal maceramızın farklı bir hedefe ulaşması için, onun başka bir yerden başlaması gerekir.

Toplumu Kuramlaştırma

Önerdiğim kuramlama ve politikalar, soyutlama alıştırmaları değildir. Bunlar ekonomi, kültür ya da politikayla ilgili özgül konular hakkında düşünmekten ya da bunları düzenlemekten çekinmezler. Bunlar, örneğin Toronto'daki komşuluk ve evsizlik gibi kapsam bakımından son derece özgül ya da mevzii olabilecekleri gibi, kültür sorunlarını da ele alabilirler. Fakat, topluma

ulaşmak için farklı giriş noktalarını kullandıkları için, sorunlarını, bu özgül ya da yerel konuların sosyo-ekonomik ve kültürel ilişkilerin geniş ya da dışsal bağlamında nasıl ortaya çıktığını gösteren politik sorunsal terimleriyle analiz etmeleri ve formülleştirmeleri gerekmektedir. Bunlar "özgül" konular ise, bu onların genel, daha geniş toplumsal, yapısal ve kurumsal ilişkiler grubuna özgü olmalarından kaynaklanmaktadır.[8] Örneğin Toronto'da yaşanan türden bir evsizlik, Kanada'nın bir bütün olarak yaşadığı kapitalist ekonomik ve toplumsal gelişme dışında mümkün olabilir miydi? Bu konuda yanlışları düzeltmek için, insanın şimdiki durumun ötesinde düşünmesi, sebepleri sorgulaması ve bu sebeplerin ilerisine ve gerisine bakması gerekmektedir. "Fakirliği", her şeyden bağımsız tek başına bir konu ya da sorun olarak, sadece "ırk", sınıf ya da toplumsal cinsiyet kavramlarına eklemek ya da sermayenin dışında anlaşılması gereken bir olgu olarak düşünmek çözüm getirmez.

Demek ki, gerçekleri yansıtan toplumsal kuramlamaya âdet yerini bulsun diye sık sık yinelenen saygı gösterilerine ve hatta özellikle tarihçiler tarafından yapılan sınıf, kölelik, sömürgecilik ve emperyalizm konularındaki bazı yetkin çalışmalara rağmen, her yön ya da anın başka yön ve anları yansıtan bir şekilde gösterilebileceği, en küçük parçanın bile kendi küçük evreninde bir evren içerdiği –"bir kum tanesinde dünyayı görmek" (Blake)– toplumun daha karmaşık okumalarına cesaret etmemiz gerekir. Bizim elimizde ise, bunun yerine, ilişkisel olmayan bölük pörçüklüğü önermeyi ya da ne zaman olursa olsun onlara bir şeyler katmayı tercih eden, toplumun bütünlüğünü bozan, mutlu bir şekilde "parçalara" değer biçen, sağlam bir teori endüstrisi var. Bu tarz yaklaşımlarda, daha önce de söylediğim gibi, toplum, bir dizi düzenleyici parçanın –eski faydacı aritmetiğe göre– arka arkaya sıralanmasından ibarettir ve doğruyu söylemek gerekirse bu şekilde kavranması olanaksızdır. Marksist ve neo-Marksistler, "modernlik" estetik

ve ahlak kategorisinin dikkatlerini dağıtmasına imkân tanıyarak, modernizm ve postmodernizm hakkında sonu gelmeyen tartışmaya yenik düşmüşlerdir. Bu tartışmanın terimlerine girmekten kaçınarak, Marx'ın kendisinin farklı terimler ve kavramlarla "toplumu", ontolojik ya da varoluşsal bir şekilde formülleştirmesine geri dönmek istiyorum. Burada "toplumu", pek çok sınırlı ve belirli toplumsal ve tarihsel ilişkinin, örgütün ve kurumun hayat verdiği karmaşık sosyo-ekonomik ve kültürel bir oluşum olarak algılıyorum. Bu toplum, yaşayan ve bilinçli aktörleri ve Marx'ın deyişiyle, "duyumsal, pratik insan faaliyetini" kapsar.[9] Burada, kültür ve toplum, ekonomik altyapı ve kültürel üstyapının mekanik ilişkisi içerisinde değildir. Toplumun tüm faaliyetleri ve de toplumdaki tüm faaliyetler ilişkiseldir, birbirlerini dolayımlarlar ve bilincin dışavurumcu ve bütünleşmiş biçimleri ile ifade edilirler. Burada anlamlı ve iletişimsel pratikler, toplumsal varlığın kendinden koparılamaz uğraklarıdır. Toplumu bu şekilde formüle ederek, burada, "ırkın" özellikle "sınıf" ve toplumsal cinsiyet için ne anlama geldiğine dair Marksist bir eleştiri yürütmek benim temel kaygımdır. Diğer bir deyişle, "ırk" kavramını toplumsallaştırmaya çalıştığım söylenebilir.

Kendi toplum teorimi belirtmeden önce, aramızda çok yaygın olan ve *toplumsal olanı* varlık bilimi kavramından tamamen çıkarma ile sonuçlanan, parçalı ya da tabakalı düşünme alışkanlığımız üzerinde durmak istiyorum. Bu aynı alışkanlık, "kültürel olanın" ikincil, görüntüsel ya da sanal olduğu, "ekonominin" bir işlevi olarak algılanan "sınıfın" ise, toplumun "gerçek" ya da temel, yaratıcı gücü olduğu gibi bir değerlendirmeye yol açabilir. Üstyapı olarak kültür, ekonomik altyapıyı "yansıtır" ya da ona "karşılık gelir". Bunun yanı sıra, söylemin biçimlendirici gücünün toplumu belirlediği şeklinde, bunun tam karşıtı bir kavramsal bakışımız da vardır. Toplum temel olarak söylemsel bir hale dönüştürülerek, düşünsel bir nesne olur. Epistemolojiler, Marx'ın

Feuerbach hakkındaki birinci tezde sözünü ettiği ve tabii ki yeni olmayan bir dışlayıcılık düzeyine ulaşırlar.[10] Bu her iki indirgemeci yaklaşımla, sınıf politikası, "ırk" ya da toplumsal cinsiyeti; buna karşılık da, bunlardan herhangi birine dayanan bir politika, sınıf kavramını görmezden gelebilir. Pozitivist Marksizm, "ırk" ya da kast sistemini eşitsizliğin sadece "kültürel" biçimleri olarak görürken, cinsiyet ilişkilerini "ikinci derecede çelişkiler" statüsüne indirerek, toplumsal mücadele konularını önemlerine göre sıralayabilir. Günümüzde ana akım Batılı işçi hareketleri, genellikle "ırk" konularını, söylem siyaseti ya da etnik/kültürel kimlik olarak gördüklerinden bunları umursamamaktadır. Diğer taraftan, "ırk" aktivistleri de sınıf ya da antiemperyalist politikaları "Beyazların" politikaları olarak gördükleri için bunlarla ilgilenmeyebilirler. Toplumsal cinsiyet ya da ataerkillik her iki grup tarafından tamamen gereksiz olarak görülebilir, buna karşılık toplumu kadın olma temeli üzerinde teorize etmeye çalışan feministler, "ırk" ve sınıf kavramlarının her ikisini de gereksiz ya da asli bir önemi olmayan kavramlar olarak değerlendirebilirler.[11] Ayrıca, tüm gruplar, önemli olarak görmedikleri şeylerin, kendi hareketlerinin gelişimine zarar veren ve hareketlerini bölen bir unsur olduğunu düşünebilirler. Benim temel kaygım ise, bu kavramsal konumlanışları bir yana bırakarak, farklılığın toplumsal yorumu, özellikle de "ırkın" sınıf ve toplumsal cinsiyet için ne anlama geldiği konusunda kapsayıcı bir Marksist eleştiri sunmaktır. Diğer bir deyişle, sınıf kavramı, ekonomik bir kavramdan, temel olarak hem toplumsal ilişkileri hem de bilinç biçimlerini kapsayan toplumsal bir kavrama nasıl dönüştürülebilir? Benim söylemek istediğim şeyi, en iyi şekilde, Edward P. Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* isimli kitabında, sınıf ve sınıf bilincini toplumsal bireylerin etkin yaratımları olarak yorumlayarak daha önce söylemiştir.[12]

Özellikle on dokuzuncu yüzyılda İngiliz entelektüelleri arasında yaygın olan pozitivist düşünce kültürünün ve ölçme bi-

limciliğine tanınan prestijin, toplumsal düşüncenin gidişatını önceki felsefi tondan farklı hale getirdiği bilinir. "Bilgi" ve "bilim" gibi kavramlar açık bir şekilde teknolojik ve nicel bir doğrultu yüklenmişlerdir ve buna nedenselliğin katı kavramları ile birlikte, -insanın evriminin incelenmesinin de etkisiyle- "doğa yasalarına" paralel olarak toplumsal "yasalar" düşüncesi de eklenmiştir. Örneğin Friedrich Engels'in son dönem çalışmalarına bakarsak, sonraki dönem Marksizminin yararcı ve bilimsel pozitivizmin bu kültürünü nasıl kendi içine kattığını görürüz (örn. Engels, 1969). Ekonomi bir bilim olarak ortaya çıktığında, tamamıyla nicelleştirmeye uygun olduğu için, Marksizm, Marx tarafından yapılan ekonomi politiğin eleştirisinden, ekonomi politiğin kendisi olmaya doğru yön değiştirdi. Ekonomi kavramı, topluma ilişkin kavramların yerine geçer oldu. Bu şekilde, toplumsal örgütlenme ve toplum, ekonominin dışavurumu ya da bir işlevi oldu. Yaşanan toplumsal ilişkiler ve deneyimleyen özneler, toplumun, yani ekonomik ilişkilerin ya da yapıların, tekyönlü düşüncesine mahkûm edilmiştir. Bu bilimcilik alışkanlığı, örneğin Louis Althusser'in, Marx'ın eserlerinde, -onu felsefi ve bilimsel olarak dönemselleştirerek- bir "epistemolojik kopuş" bulunduğu iddiasıyla patlak vererek devam etmiştir.[13] "Bilimsel" Marksizm ya da sosyalizm kavramı ve pratiği, tüm dünyada komünist partilerin ilkeleri haline gelmiştir.

Bu bilimsel ya da pozitivist Marksizm, budanmış ve şeyleştirilmiş toplumsal anlayışı ile, ilginç bir şekilde, Marx'ın kendi yazılarından ziyade, on sekizinci yüzyılın liberal düşüncesinin bazı özelliklerinin doğruluğuna çok daha fazla güvenmiştir. Bu özelliklerin en önemlilerinden biri, toplumun tamamının gelişimsel, karmaşık bütünlüğünü bozan ve ontolojik olarak ayıramayacağımız "ekonomik", "politik" ve "kültürel" diye farklı eksenler ya da alanlar yaratan, birbirleri ile ilişkisi olan kavramları birbirinden ayırıp tecrit eden düşünme biçimidir. Toplumsal alan olarak bu bölünme, burjuva devletinin ve toplumunun

yükselmesi için zorunlu olmuştur. Burjuva ya da liberal demokrasilerde, evrenselcilik iddialarına rağmen, eşitlik sadece biçimsel olabilir ve bu yüzden "liberallik" ve "demokrasi" kavramları fiili olarak hayata geçirilemez. Bu tarz bağımsız alanlar olarak düşünme biçimi öyle baskın ya da doğal olmuştur ki, belli bir programı hedefleyen politik Marksizm, belki de bilinçli olmayan bir şekilde, kendisini aynı bölünmüş alanlar görüşüne kaptırabilmiştir. Genellikle, toplumsal cinsiyet/ataerkillik toplumsal bir kategori, "ırk", "kast" ya da "etnik kimlik" kültürel kategori olarak görülürken, "sınıf" olağanüstü kapsamlı bir ekonomik kategori olur. Bu durumda, sınıf mücadelesinin ya da sınıf bilincinin, "ırk" ve toplumsal cinsiyet kavramları olmadan nasıl kuramsallaştırılabileceğini ve nasıl harekete geçirilebileceğini görmek zor değildir; bu durum tam tersi için de geçerlidir. Fakat Marksistlerin hepsi toplumun bu liberal/burjuva, bağlantısız ve ekonomist okumasını benimsemiş değildir. Başkalarından farklı olmalarından ötürü "kültürel Marksistler" olarak adlandırılan örneğin Georg Lukács, Walter Benjamin ya da Raymond Williams, en geniş anlamda kültür ve toplum arasındaki geliştirici ilişkileri etkin bir şekilde araştırırken, Antonio Gramsci bunlarla devlet kurumu ve sivil toplum arasındaki ilişkileri kuramsallaştırmıştır.[14]

"Irkı" Toplumsallaştırma

Öncelikli olarak belirtmem gerekir ki, "ırk" olarak ifade ettiğim toplumsal olgu, gerçekten insanların doğasında bulunan biyolojik bir farklılık değildir. Bu toplumsal olgu, farklılığı okuma ya da oluşturmanın bir yöntemi –ki bu da iktidar sayesinde yerleştirilmiştir– ve bu okumaları, düzenlemeleri ve pratikleri yeniden üretmenin kalıcı yöntemlerinin keşfidir. "Irk" bir kurgudur derken insanların aşağı yukarı işaret ettikleri şey de budur. "Irkın" fiziksel bir varlık olarak mevcut olmadığına, ör-

neğin Stephen J. Gould (1981) gibi eleştirel Darvinciler dikkat çekmiştir. Bu terimi çift tırnak işareti içerisinde kullanmam, onun mevcut bir doğa olayı olarak değerlendirilmesi tehlikesinin önüne geçmek içindir. Dolayısıyla "ırk", siyasi zorunluluklar ya da iktidar zorunluluklarının, üstü örtülü kültürel biçimler – günlük hayattan kurumsal olana kadar sıralanan imgeler, semboller, metaforlar, normlar– ile bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde harekete geçirdiği, etkin toplumsal bir örgütlenme, bir pratikler grubundan daha azı ya da fazlası değildir. Kuramlamam boyunca sürdürmeyi amaçladığım düşünce budur.

"Irkı", belli tarihsel ve ekonomik ilişkiler zemininde, toplumsal ilişkilerin çağrışımsal, dışavurumcu yığını olarak, sınıfı da, anlam yüklü pratiklerle mülkiyet yönelimli bir toplumsal ilişkiler bütünü olarak değerlendirirsek, bunların oluşturucu bir biçimde birbirlerini nasıl kapsadıklarını kolayca anlayabiliriz. Bu bakış açısından baktığımız zaman, modern "ırkın" sömürgeci ve emperyalist kapitalizmin toplumsal kültürü olduğunu söyleyebiliriz. "Irk" böylece sömürgecilik ve kölecilik söylemlerinin bir araya getirilmesidir ve öteden beri, kapitalizmin farklı yönlerinde sağlam bir şekilde kök salmıştır. Bu şekliyle, nasıl süt bir kez kahve ile karıştığında ayrılamazsa ya da yaşayan bir insanın bilinci bedeninden ayrılamazsa, "ırk" kavramı da aynı şekilde "sınıf" kavramından ayrılamaz. Bu ayrılamazlık, bu kurucu ya da biçimlendirici ilişki, kapitalizmde artı değer elde edilmesi süreci için ne kadar geçerliyse, sağduyu pratiği olarak, toplumsal yaşam düzeyinde o kadar geçerlidir. Ekonomik katılım, emek değeri, toplumsal ve siyasal katılım ve hak sahibi olma, kültürel ötekileştirme ya da kaynaştırma, hepsi birlikte bu toplumsal oluşumun parçalarıdır.

"Irk" ve sınıf kavramlarının bu bütünlüğü, toplumsal cinsiyetin temel olarak toplumsal örgütlenmesinden, yani cinsiyete dayalı toplumsal işbölümü ile bunları dolayımlayan normlar ve kültürel biçimlerden bağımsız olamaz. Bedenler dahil çeşitli

mülkiyet ilişkileri, üreten ve yeniden üreten emek, normatif kurumsal ve ortakduyusal kültür, böylece birbirlerini karşılıklı olarak yansıtan ve oluşturan bir ilişki içerisindedir.[15] Üçüncü Dünya ülkelerinde uluslararası şirketlerin, kâr marjlarını yükseltmek için ezici bir biçimde kadın emek gücüne başvurmalarının sebebi budur. Her toplumsal alanda, kimin emeğinin daha az değerli olduğuna dair standartlaştırılmış, deneyimsel, aynı zamanda da ideolojik bir bilgi vardır. Sermayenin gerçekleşme süreci, belirli bir toplumsal ve kültürel biçim ya da tarzın dışında olamaz. Evrensel bir soyutlama biçimine bürünmüş hiçbir sermaye yoktur. Sermaye her zaman bir pratiktir, belirli bir toplumsal ve bu arada kültürel ilişkiler bütünüdür. Her türlü toplumsal örgütlenme gibi, "ırk", toplumsal cinsiyet ve ataerkillik de, özneler arasında, özel mülkiyet ve sermaye temelinde toplumsal olarak yaratılmış farklılıkların damgasını taşıyan beden ve zihnin ilişkilerine dayandığından, sınıftan ayrılamaz.

Marx'a Geri Dönüş

> Her toplum biçiminde, başat olan ve bundan dolayı kendi ilişkileri ötekilere sıra ve önemlerini veren, belirli bir üretim tarzı vardır. Tıpkı bütün renklerin özel tonlarını değiştiren bir genel aydınlatma gibi. Tıpkı içinde cisimleşmiş bulunan bütün varlık biçimlerinin özgül ağırlıklarını belirleyen bir özel eter gibi. (Marx,1973:106-07)

Toplumu yansımalı bir şekilde kuramlayabilmek için, Marx'ın kendisi tarafından kullanılan bazı anahtar kavramlara geri dönmenin faydası olacağını düşünüyorum. Onun kullandığı birçok kavramdan temel olarak üç tanesi üzerinde duracağım; bunlar "somut" *(Grundrisse)*, "sivil toplum" *(Alman İdeolojisi, Komünist Manifesto)* ve "ideoloji"dir *(Alman İdeolojisi, Kutsal Aile, Yahudi Sorunu)*. Bunlar gibi, her ne kadar Marx tarafından kısmen dile getirilse de, Marksistler tarafından geliştirilen "dolayımlama", "şeyleştirme" ve "fetişizm" kavramlarını da kullana-

biliriz. Bu Marksistlerden, örneğin Lukács, Benjamin, Althusser, Dorothy E. Smith, Frederic Jameson gibi isimlerin hiçbirinin siyasal iktisatçı olmaması ilginçtir. Eleştirel toplumsal ve kültürel teorisyenler olarak, sermayenin özellikle yol açtığı toplumun ekonomist ya da sınıf indirgemeci, aynı zamanda da kültürel indirgemeci kavrayışından uzak durmaya çalışmışlardır.

Grundrisse olarak derlenmiş *Kapital* üzerindeki notlarında Marx, Hegelci "somut" kavramını uyarlamıştır. Bana öyle geliyor ki onun bu kavramı ele alışı, daha önce *Alman İdeolojisi*'nde tarihsel materyalizm olarak özetlenen yansımalı epistemolojinin gereklerini karşılıyor. O, bu kavram ile ilgili olarak aşağıdaki yorumları yapmıştır.

> Somut, çok sayıda belirlemenin sentezi olduğu için, bu yüzden de çeşitliliğin birliğini temsil ettiği için somuttur. Onun için somut, *gerçek hareket noktası*, dolayısıyla da gözlemin (*Anschauung*) ve düşünsel oluşumun da hareket noktası olmasına karşın, düşünme sürecinde, *bir hareket noktası olarak değil, bir sentez süreci olarak, sonuç olarak görünmektedir* (Marx 1973: 101. Benim vurgularım).

Marx'ın düşüncesine göre, toplumsal olarak "somut olanın" ikili karakteri olduğunu görürüz. Bir yandan zihinsel ve kavramsal bir kategoridir, diğer yandan da var olan özgül bir toplumsal oluşumdur. Böylelikle hem "hareket noktası" (toplumsal olarak) hem de "varış noktasıdır" (teorik olarak). "Somut olan" bir şey, görülebilen bir "nesne", örneğin masa ya da sandalye gibi değildir, yine de, onun "somutluğu" toplumsal varoluşun belirli bir biçimidir. Dolayımlayan, ifade eden ve aynı zamanda yeniden üreten bilinç biçim ve pratikleri ile birlikte, özgül toplumsal ilişkiler tarafından somutlaştırılmıştır. Aslında bu "somut" toplumsal biçim, şeyleşmiş/sabitleşmiş, bağımsızlaşmış olmadığı için, bir olgu ya da "nesne" gibi algılanmamalıdır. Bu somut biçim, içinde yaşadıkları zamanda ve mekânda canlı özneler tarafından yaratılmış, hem başka toplumsal oluşumlarla ilişki-

sini, hem de özgüllüğünü gösteren özel nitelikler taşıyan, akıcı, dinamik, anlamlı bir oluşumdur. Bu açıdan bakıldığında, "ırk", daha önce de belirttiğim gibi, "iktisadi" ve "toplumsal" olarak kodlanan, aslında sınıf ve toplumsal cinsiyet kavramlarına işaret eden toplumsal ilişkilerle kaynaşmış çağrışımsal bir toplumsal ilişki öbekleşmesidir. Eğer "sınıf" kavramını, kendisine bir toplumsal ilişkiler, pratikler ve örgütlenmeler bütünlüğü anlamını vererek, sosyolojik bir kategori oluşturacak biçimde genişletmemiz gerekirse, bu sınıf kavramı, bizimki gibi özgül bir sosyotarihsel oluşumda, içine "ırk" katılmadan kullanılamaz. Bu sebepten, "ırkın", ataerkil, sömürgeci ve emperyalist kapitalizmin, hem ideolojik söylemi, hem de kültürel sağduyusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu tarz varoluşsal tarihsel bir zeminde, "ırkı" "sınıftan" ayırmak mümkün değildir. Metafizik giysileri çıkarılmış "somut" kavramı, böylece, Marx'ın kullanımında, yapısal karmaşıklığa işaret eden bir toplumsal oluşum olur. Hem tamamlayıcı hem de karşıt toplumsal ilişkiler ve örgütlenme, tarihsel birikim ve değişim içinde, etkin öznenin toplumsal varoluşunu oluşturma işine girişirler. Öte yandan, somut kavramının, bunları mekanik ve doğrusal olmayan bir biçimde kavramlaştırma yeteneği de vardır.

Marx'ın eleştirel epistemolojisinde önemli bir yer tutan "somut" ve "toplum" kavramlarından "sivil toplum" kavramına doğru ilerlemek[16] ve onun "üretim biçimi" kavramı ile yakın ilişkisini belirtmek akla uygun olur. Marx'ın burada vurgusu *biçim*, yani üretim ve yeniden üretim ile bunlara ait politikalar, yönetim ve kültürler için gerekli örgütsel ve toplumsal zemin üzerindedir. Toplumun ve toplumsal değişimin oluşumu konusunda fikirlerini sunduğu *Alman İdeolojisi*, Marx tarafından belirtilen üretim biçimlerinin karmaşıklığını anlamak için zengin bir kaynaktır. Sivil toplum ile devlet, ekonomi ile kültür, politik ve kamusal alan ile özel ve ailesel alan arasındaki nitel ve ontolojik ayrımları bir yana bırakarak, bu metinde, bütünlüklü ve kesinti-

siz olarak oluşturucu bir tarihsel/toplumsal alan sunar. Bu, sınıf mücadelesinin ve devrimin sahnesidir. Bu tarihsel ve toplumsal hareket, ne evrimci ne de teleolojik olarak sunulmamıştır ve bir ucundan ötekine hem direnişçi hem de baskıcı bilinç biçimleriyle doludur. Burada, özel mülkiyet ve onunla bağlantılı ahlaksal ve kültürel davranış kalıpları üretimi için günlük yaşamı düzenleyen "biçim" ya da stil ve tarzın temeli olarak, sivil toplum konusunda Marx'tan bazı örnekler vermek istiyorum. Marx'a göre "... sivil toplum, bütün tarihin gerçek kaynağı, gerçek sahnesidir ve bugüne kadarki tarih anlayışının, nasıl gerçek ilişkileri ihmal edip kendisini yalnızca şamatalı prens ve devlet öyküleriyle sınırlayan büyük bir saçmalık olduğu böylece görülüyor." (Marx-Engels, 1970: 57). Ayrıca sivil toplumu "...her zaman devletin ve ayrıca idealist üstyapının temelini oluşturan toplumsal örgütlenme..." (57) olarak değerlendirir.

Marx'ın ifadelerini dikkatle incelersek, temel olarak iki konunun önemli olduğunu görürüz. Birincisi, toplum "biçimi"nin dinamik ve bütünü kapsayıcı oluşudur. Oluşturucu bir süreç olarak, eklemeci bir özelliği olamaz. Bu süreçsel nitelik, toplumsalın, hem zamansal hem de mekânsal yönleriyle, burada ve şu anda özgül bir biçimde bulunduğunu ve bununla birlikte gelecekte başka bir şeye dönüşeceğinin gösterilebilmesini gerektirir. Fakat bu oluşumun şu anki zamanda var olan bazı yönleri, bu nedenle geçmişte de olacaktır. Varoluşun canlı toplumsal şeklini ve onun oluşumsal macerasını bileşenlerine parçalayıp yine de onun yaşamasını ve hareket etmesini bekleyemezsiniz. Nasıl ki organlarına ve parçalara ayrılmış insan bedeni, bilinçli bir biçimde evrilen yaşamın sırrını açıklayamazsa, bir üretim "biçimi" de aynı şekilde, "kesişen" toplumsal ilişkiler ve bilinç biçimleri arasında parçalanmış olarak düşünüldüğünde, canlı sosyal varlığını açığa çıkaramaz. "Kesişimsel metot" olarak adlandırılan şeyde, tam da yanlış olan budur. Bu konuda, insan Marx'ın da dünya görüşünü (*weltanschauung*) önemli ölçüde paylaştığı on doku-

zuncu yüzyılın romantikleri ile aynı fikirde olmak zorundadır – bütün onu oluşturan parçaların toplamından daha fazlasıdır.

Belirtilmesi gereken ikinci konu ise kültür ve bilinçtir. Açık ifadelerden anlaşıldığı üzere bilinç, varoluşun sonradan akla gelen bir düşüncesi değildir. Tüm faaliyetler "duyumsal, pratik insan" faaliyetleridir ve böyle olunca da bilinçli aktör ya da öznelerin faaliyetleridir. Bu yüzden Marx, varoluşun "somut" biçimlerinin tüm yönlerinin temel uğrağı olarak "pratik bilinç"[17] kavramını ileri sürmüştür. Bu öğrenme, değişme ve aktarma süreci boyunca yaşam devam eder, tarih ilerler ve bilinçli bir şekilde ve bilinçaltında yazılır. İlkel bir aleti dövme hareketi, iki çubuğu yan yana koyma, mevsimleri yıldızlar sayesinde değerlendirme, günümüzün bilim ve teknolojisi olur. Bu şemada, hiçbir elma bilinçli bir gözün görüş alanı dışında düşmez. Özel mülkiyete dayanan doğru davranış kurallarını üretme ve farklılıkları yeniden üretme yollarının, toplumsal varoluşun bilinç ve kurumsallaşma içeren temel bir parçası olması şaşırtıcı değildir. Olaya bu şekilde bakıldığında, "ırk", *ırksallaştırma* pratik ve kültürel faaliyetleri aracılığı ile bir üretim *biçimi* yaratan bir farklılık biçiminden daha azı ya da fazlası değildir. "Irk" *böyle* bir farklılıktır ve yalnız başına var olamaz.[18]

Eğer toplumun bu kurucu bütünlüğü ya da "birliği" parçalanırsa, (*Grundrisse*'den Marx'ın başka bir cümlesini kullanırsak) o zaman fetişleşmiş olgusal nesne biçimleri ya da düşünce nesneleri ortaya çıkar. Marksist teorisyenlerin görevi, bu nesne biçimini çözümleyerek onu çeşitli somut toplumsal belirlenimlerine indirgemektir. Lukács'ın da belirttiği gibi, toplumsal varlığın ontolojisi, ancak düşünceyi maddi sosyo-tarihsel zeminine bağlayan bir epistemoloji ile doğru bir şekilde kavranabilir (bkz. Lukács, 1980, özellikle: 99-137). Böyle olunca da, Marksizmin görgücü ya da pozitivist yorumları bunu beceremez; çünkü bunlar somut olanı, "şey", "nesne" ya da ölü bir "olgu" olarak göstermekten daha fazlasını yapamazlar.

Gerçekliği sunmak için karşılıklı yapıcı ve değişik belirleyenleri parçalama girişimi, etken olmak için "ırk", cinsiyet ve sınıf kavramlarını birleştirmek zorunda olan toplumsal hareketlerin kafasını karıştırma ile sonuçlanır. Farkında olmayarak, toplumu anlamayı yokuşa süren ve gerçeklerin üzerini örten ya da sakatlayan, şeyleşmiş düşünce nesneleri yaratırız. Toplumsal biçimlerin ya da biçimlendirmelerin özgüllüğünü, birbirlerinden bağımsız özellikler ile karıştırmış oluruz. Böylece ekonomi ya da politika, bilincin dolayımlayan biçimlerinden yoksun kalırken, kültür de maddi olmayan, asosyal yani sadece söylemsel bir şey haline gelir. Daha önce de belirtildiği üzere, bu parçalı okuma, eşitsizliği ve egemen olanın mevcut toplumsal ilişkilerini yasal olarak koruyup geliştirirken, vatandaşların ya da onların haklarının eşit olduğunu iddia eden ideoloji, yani burjuva demokrasisi ile sonuçlanır. Marx, (üslup, tarz, bütünlük anlamında) üretim biçimi teorisini, işte bu burjuva ekonomi politiğinin eleştirisi içinde adım adım geliştirir. Liberal/burjuva düşünceye karşı çıkarak, tıpkı vücudun her hücresinin genetik şifrenin bütününü içermesi gibi, belli toplum biçimlerinin her birinin, toplumsal evrenin küçük bir evreni olarak nasıl hizmet ettiğini gösterir. Bu tarz bir anlayış biçimi anti-düalist ve anti-pozitivisttir. *Grundrisse*'de belirttiği gibi, üretim biçimi "doğrusal, nedensel olarak düzenlenmemiştir" (Marx, 1973: 97). Toplumsal ilişkiler ve bilinç biçimleri arasındaki hem pratik hem de ideolojik dolayımlama kavramını kullanarak, herhangi bir özgül ekonominin ve siyasal düzenin işlemesi ve etkili olabilmesi için, nasıl kocaman bir simgesel/iletişimsel ve dışavurumcu toplumsal bütünlüğün bulunması gerektiğini gösteriyor. Olaya böyle bakınca, "toplumsal olarak" görülen sınıf, toplumsal cinsiyet veya kültür olmadan; ya da kültür, toplumsal cinsiyet veya sınıf olmadan var olamaz.

Sermayenin toplumsal bir pratik olup sadece teorik bir soyutlama olmadığı gayet açıktır. Böyle olunca da onun yeniden

üretim ve gerçekleşme süreçleri sivil toplumda, onun kültürel ve toplumsal zemininde köklerini bulmuştur. Marx ve başkaları için sınıf kavramı, bu açıdan bakıldığında sivil toplumun bir kategorisidir.[19] Emeğin sömürüsü, üretim araçları alanında işgücü ile teknoloji arasında basit bir aritmetik orantı sorunu değildir. Toplumsal cinsiyet ve "ırk" gibi toplumsal ve kültürel etmenler işin içine girer ve üstü örtülü normları ve biçimleri ile kapitalizmi bir üretim *biçimi*, sivil toplum örgütlenmesi olarak kavrayan toplumsal alanı düzenler. Üretimin biçimlerini, değerlerini, süreçlerini ve nesnelerini belirleyen yaygın ve hemen göze çarpmayan dolayımlama dünyasına giriyoruz.[20] Bu yüzden "sınıf" somut olarak ele alındığında, ekonomi dediğimiz şeye hem bağlıdır, hem de onun ötesine geçer. Kadınların ev içinde harcadığı emek, ev işleri için maaş ve kapitalizmin kölelik ilişkileri konusunda bir zamanlar yapılan tartışmalar ekonominin uzaklara kadar yayılmış sosyo-kültürel köklerini açığa çıkarmıştır. Böylece, "ırk" ve ataerkilliği/toplumsal cinsiyeti, kendine ait bir ontolojisi olan kapitalist üretimin, ekonomi ötesi ya da kültürel/söylemsel diye nitelenen, fakat her şeye rağmen toplumsal olan uğrakları ile özdeşleştirebiliriz. Marx, dolayımlamadan, "bütün sürecin yeniden işlemesine aracılık eden edim" (Marx 1973:94) olarak söz ettiği zaman, üretim ve yeniden üretim arasındaki bu kurucu ilişkiye işaret eder. Dolayımlama biçimleri olarak toplumsal cinsiyet ya da "ırk", bu yüzden, sürekli bir şekilde bazı toplumsal grupların beden ve emek gücü olarak değersizleştirilmesine yardımcı olmakla kalmayıp aynı zamanda, devlet ve toplum için "renge göre kodlanmış" kültürel bir sağduyu yaratır (bkz. Backhouse 1999, Razack 2002).

Toplumsal olarak somut olanın bütünlüğünü kavramsal düzeyde parçalayan ve bunu toplumsalın özelliği olarak sunan epistemoloji, Marx tarafından *Alman İdeolojisi*'nde "ideoloji" olarak tanımlanmıştır. Bize çok tanıdık gelen birçok Marksizmin aksine, Marx ideolojiyi sadece düşünce içeriği olarak değer-

lendirmez, toplumsal anlayışımızı toplumsal, politik ve tarihsel olmaktan çıkaran böyle bir içeriği oluşturan bilgi üretim biçiminin kendisini ele alır. Marx'ın temel kaygısı ideolojiyi üreten yöntemi açığa çıkarmak olsa da, üretilen düşünsel içerik ya da fikirler ile de derinlemesine ilgilenmekteydi. Bunlar iktidar fikirleri olduğu için, politik örgütlenmelerimiz tarafından özellikle incelenmesi gerekmektedir. Böyle olunca da ırksallaştırıcı söylemler bu açıdan değerlendirilmelidir. "Egemen sınıf ve egemen düşünceler" isimli bölümde Marx şunları belirtir:

> Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen *maddi* gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen *zihinsel* güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretimin araçlarını da emrinde bulundurur, öyle ki, genel olarak söylemek gerekirse, zihinsel üretim araçlarından yoksun bırakılanların düşünceleri, bunun sonucu olarak, egemen sınıfın fikilere bağımlıdır. (Marx-Engels, 1970:64)

İktidarın tüm ilişkilerini ve kurumlarını meşrulaştıran ve yeniden üreten, egemenlik kurmak için "kültürel sağduyunun" nasıl yaratıldığını anlatan bu örtük ama hayli düşündürücü görüşünü sunduktan sonra, Marx kesin bir şekilde, bizim daha çok önde gelen düşünceler olarak adlandırdığımız "egemen düşüncelerin", "egemen maddi ilişkilerin ideal [yani kültürel/biçimsel] ifadesinden, fikirler biçiminde kavranan maddi ilişkilerden başka bir sey olmadığını; dolayısıyla da, bunların bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerden, başka bir deyişle, egemenliğinin düşüncelerinden ibaret olduğunu" söyler (64). Ataerkil sömürgeci kapitalizmin egemen ilişkilerinin fiziksel, toplumsal ve kültürel farklılıkların ırkçı, ataerkil söylemlerini üretmesi şaşırtıcı değildir. "Irk" ya da "insan doğası" gibi söylemler ya da ideolojik kategoriler, toplumsal davranış ya da kültürel özellikleri "açıklamak" için kullanıldığında –ki bu aslında onları yorumlamaktan daha fazlası değildir– tam da böyle bir şey yapılmaktadır.

Fakat en önemlisi ideolojik kategorilerin, böylesine perdeleyici, gerçeklerin yerini alıcı ya da onların yerini değiştirici söylemlerinin nasıl üretildiği sorusudur. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde bu epistemolojik pratiğin ana hatlarını, bunu kafa ve kol emeğinin toplumsal bölünmesi ile ilişkilendirerek çizer. Metafizikçilerin, gündelik yaşamdaki fikirleri, olayları, deneyimleri, onları ortaya çıkaran toplumsal ilişkiler ve çıkarlar bağlamından bağımsız incelediklerini, onları aşırı bir şekilde genelleştirdiklerini veya ayrıntılaştırdıklarını göstererek, mesleki pratiklerini sergiler. Sonra da, temellerinden koparılmış bu ampirik düşünce parçaları, bağımsız ve sağlam içerikli gibi görünen söylemsel sistemler ya da yorumlayıcı araçlar olarak yeniden şekillendirilir. Burada Marx'ı hem yorumlamak hem de ondan alıntı yapmak faydalı olacaktır. İdeolojiyi, bağlamdan koparmada ve doğrusal sonuçlar çıkarmada kullanılacak epistemolojik bir araç olarak düşünürsek, Marx bize bunun için gerekli yöntemi açıklamaktadır. Marx bunları "hile" olarak niteler ve üçünü anlatır. Öncelikle, "tarihin akışını ele alırken, egemen sınıfın fikirlerinin, bu egemen sınıfın kendisinden ayrı olduklarını varsayıp bu fikirlere bağımsız bir varlık atfedebiliriz"(65). Onları özgün toplumsal ve tarihsel konumlarından uzaklaştırdıktan sonra, şimdi de "bu fikirlerin ne üretim koşullarına, ne de üreticilerine aldırmaksızın, bu fikirlerin falan çağa egemen olduğunu söylemekle yetinebiliriz..."(65). Artık elimizde, toplumsal varoluşlarından bağımsız düşünce ve söylem dizileri var demektir. Bunlar birbirlerinin oluşmasına neden oluyormuş gibi, hatta nevi şahsına münhasırmış gibi görünürler; dahası, başlangıçta oluşmalarını sağlayan toplumsal gerçekliklerin, kendileri tarafından şekillendirildiği ve hatta meydana getirildiği iddia edilir. Böylece varlığın bilinci doğurması yerine, bilinç, bilinçli varlık olarak anlaşılan varlığı doğurmuş olur. Yaşam teoriyi taklit eder ya da örneklendirir. Ne var ki, " bu fikirlerin... kaynağında var olan bireyler ve dünya koşulları bir yana bırakıldığında... " der Marx, o zaman

gerçekten "ideoloji" üretmiş oluruz. Onur, sadakat gibi kavramların aristokrasi döneminde ortaya çıktığını ve burjuvazinin özgürlük ya da eşitlik gibi kavramların egemenliğini sağladığını kaygısızca unutabiliriz (65). Böylece "... egemen olan düşünceler gitgide daha soyut bir hal alır, yani bu fikirler gitgide daha çok evrensellik biçimine bürünürler" (65). Soyut evrensellik arkasına saklanarak, geleneksel metafizik ve egemen bilinç, "ırk" ya da toplumsal cinsiyet örneğinde olduğu gibi, kendi çıkarlarını "toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak..." (65) sunar.

O zaman, egemen sisteme organik bir şekilde bağlı entelektüeller ya da ideologlar, mülkiyet ilişkilerinin koruyucuları, böylece bağlamından bağımsız olarak değerlendirilen bu kavramların geliştirilmesi ve sistemleştirilmesi görevini üstlenirler. "Irk" yaratmak için yapılan felsefi, "bilimsel" ve kültürel çalışmaların ve tüm hukuk sisteminin ve politikaların ırksallaştırılması için harcanan pratiğin boyutunu çok iyi biliyoruz.[21] Tabii ki, günlük yaşam, tarih ve toplumsal ilişkiler içinde iktidarın yarattığı farklılıklardan dikkati başka bir yöne çekmek, direniş için değil, sadece iktidar ve hegemonyanın amaçları için faydalı olabilir.

İdeolojik biçimler kendilerini bilgiymiş gibi gösterebilirler. Oysa bunlar sadece bağlamından ayrılmış düşünceler, olaylar ya da yalnızca pratik türde maddi bilinçle yaşanmış deneyimler içeren söylemsellikler üretirler. Bu "egemen bilgilerin" işleme tarzı, özselleştirme, tektürleştirme (yani, özgüllüğünü yok etme) ve mekânla zamandan bağımsız evrenselleştirmeler yaratan epistemolojilere dayanır. İdeolojinin en güçlü hilesi bir kavramı, onu meydana getiren ve onu dolayımlayan toplumsal ilişkilerden koparmak olduğu için, "sınıf" ya da feminist "kadın" kategorisi gibi eleştirel ve muhalif kavramlar öyle bir şekilde kullanılır ki, bunlar bile gerçekleri perdeleyici olabilir ve farklılığa dayanan ilişkilerde gücü göstermeyerek, onu gizleyerek egemen ilişkilerin çıkarlarına hizmet edebilir. Feminist teori dünyası, "kadın" kategorisini toplumsal (sınıf/"ırk") ve tarihsel (sömürgecilik ve

emperyalizm) bağlamından uzaklaştırılmış bir biçimde kullanarak, Beyaz orta sınıfa ait kadının politik önceliklerinin el altından gündeme getirilmesinde ve kadınların bazı sosyal gruplarının diğer sosyal gruplarla egemenlik ilişkisini gizlemekte yardımcı olmuş, bu gerçek açıklık kazandıkça yaşanan mücadeleler yüzünden de parçalanmıştır.[22]

Sonuç

> İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar. (Marx 1972b: 437)

Hem Marksist hem de Marksist olmayan kişiler tarafından "ırk", sınıf ve toplumsal cinsiyet kavramlarını birbirinden ayırarak inceleme ideolojik pratiğinin sonuçları nelerdir? Toplumsal hareketler açısından bakıldığında, bu durum, bu hareketlerin eksiksiz bir toplumsal bilince dayanan politikalar oluşturma görevlerini büyük ölçüde önemsememelerine sebep olmuştur. Marksistler açısından, sınıfı ideolojik/ekonomist biçimde okumaları, sınıfı toplumsal cinsiyet/ataerkilliğin kültür ve toplumsal ilişkilerinden ayırma alışkanlıkları, en iyi ihtimalle, uzlaşmacı bir küçük burjuva siyasetinin oluşmasına yol açmıştır. "Irk" konusunu sınıfdışı ya da sınıf karşıtı bir konuymuş gibi damgalayarak, mülkiyetten en fazla yoksun bırakılmış ve sermayeye Batı'da ve başka yerlerde yem olan halk kesimlerini ötekileştirdiler. Böylece "ırk" ve toplumsal cinsiyet gibi konular, sosyalist mücadele yerine temel olarak liberal politikalar, insan hakları ve yurttaşlık politikaları ile özdeşleştirilmiştir. Bu yüzden, emek hareketleri ve kadın hareketlerinden arta kalan ne varsa, bunlar temsil niteliğinden yoksun ve yetersiz toplumsal ya da antikapitalist hareketlerdir; böyle olunca da, sermaye düzeninin ve burjuva egemenliğinin yeniden üretilmesine katkıda bulunurlar.

Diğer bir sonuç da, birliktelik ve karşılıklı ilişkiler için sadece temelleri zayıf ihtimaller yaratabilen, genel anlayış ve içsel yapıcı zeminlerden yoksun olan sınıf, toplumsal cinsiyet ve "ırkın" rastgele karışımına ya da bir araya gelmesine dayanan politikalar olmuştur. Ayrıca, toplumsallaşmış bir sınıf ya da antikapitalist hareketler yaratmadaki beceriksizlik, *resmi* çokkültürcülüğün de yardımı ile, sosyal hareketleri "kimlikçi" ve köktendinci politikalara tutsak eden, kültür temelinde "ırk" gruplarının gelişimine yol açmıştır. Eşit olmayan, egemenliğe dayanan toplumsal ilişkiler ile yaratılan baskıların bu şekilde görünmez bir hale getirilmesi, bunların ortadan kalktığı anlamına gelmez. Gerçek hayatta onlar zaten ortadan kalkmaz. Hem sivil toplum hem de devlet seviyesinde sosyo-tarihsel somutluk ya da gerçekliklerinden tam anlamıyla uzaklaştırıldıkları zaman, şeyleştirilmiş "ırk" ve etnik milliyetçi kimliklerin ideolojik biçimleri içinde ya da çok basit bir şekilde çaresizlik ve ümitsizlik hareketleri şeklinde ortaya çıkarlar.

İdeolojinin bu yıkıcı politikalarını anlamanın en iyi yolu, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* isimli kitapta belirttiği, yerinden edilmiş ve yerine başkası konulmuş kültürel kimliklerin, hegemonya sahnesinde sınıf egemenliği görevini nasıl başarı ile yerine getirdiklerini hatırlamaktır. Günümüzün köktendinci siyasi aktörleri tarafından takılan Tanrı maskeleri, –dışlanmış, bütünleşememiş, sınıf temelli sosyo-kültürel biçimlerin/kimliklerin toplumsal kurtuluş yerine faşizmle el tutuşana kadar– Fransız Devrimi'nin art arda gelen kahramanları tarafından takılan eski Roma maskelerini hatırlatır. Günümüzün ulusalcılığı, emperyalizmi ve resmi çokkültürcülüğü olsun, bunların hepsi "kimlik" politikalarına başvurmuşlar ve savaş, soykırım, genel toplumsal baskı ve denetime yol açmışlardır. Bush'un ve Blaire'ın medenileştirme ya da Hristiyanlık söylemleri, kapitalist ve militarist hırslarını demokrasi ve özgürlük maskesi altında gizlemeleri ya da Müslüman kadınları kurtarma amacıyla femi-

nist söylemleri kullanmaları, yıkım yaratıcı ideolojik kimlik projeleridir. Yalnızca "somut" toplumsal analiz pratiğiyledir ki, Kuzey Amerikalıların (çoğunlukla Beyaz olan) büyük bir bölümünü çeşitli üstünlük efsaneleriyle özdeşleştirmek için kullanılan meşrulaştırıcı, birleştirici el çabukluklarına meydan okunabilir.

Batı'daki Marksistlerin, özellikle de bunların *sosyal* politikalar savundukları düşünüldüğünde, "ırka" ilişkin savunmacı tutumları ya da "hoşgörülü" liberalizmleri ile "kimlik" politikalarını destekleyerek, sınıf mücadelesinin altını kendi elleriyle oyduklarına dikkat etmeleri gerekir. Antikapitalist ya da sınıf mücadelesi için önemsiz görerek sosyal adaletsizliğe karşı halkın öfkesini dikkate alınama konusunda aceleci davranmaları, onları asla "gerçek" bir toplumsal dönüşüme götürmeyecek bir yoldur. Sömürgeci kapitalist ve emperyalist politikaları son beş yüz yılın ırkçı ve sömürgeci "kimlik" politikaları olarak değerlendirememeleri, Batılı Marksistleri siyasi yönden etkisiz hale getirmiştir. Eğer egemenliğe meydan okuyan ırkçılık karşıtı feminist hareket içerisinde silinmiş kültürel kimlikleri yeniden kazanma eğilimleri bulunuyorsa, bu onlar için mutlaka yıkıcı olmak zorunda değildir. Değerlendirilmesi gereken asıl konu, sözü edilen "kimliğin" hangi bakış açısından savunulduğu ve hangi kültürlere, tarihlere ve toplumsal ilişkilere göndermede bulunduğudur. Kimin kimliğinden bahsediyoruz –ezenlerin mi ya da ezilenlerin mi? Sol görüşlü ya da Marksist teorisyenlerin "kimlik" kavramından korkmalarına gerek yoktur, çünkü Marx'ın kendi çalışmalarında, sosyal devrim politikaları örgütlemek için kültür, ekonomi ve toplum ya da "ırk", sınıf ve toplumsal cinsiyet arasından birini seçmek zorunda olmayan toplumsal hareketleri oluşturmak için, yeterli zemin vardır. Marksistler kesişimsellik, koalisyon ve toplumsal bütünlük tutumlarının ötesine geçerek, çözümü, içinde bulunduğumuz dünyayı değiştirebilecek bütünsel bir toplum anlayışında bulurlar.

NOTLAR

1. Bu denemenin çıkış noktasını oluşturan "ırk", toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramlarının kuramsallaştırılmasının başlangıcı için bakınız Davis (1983), Bannerji (1993, 1995), Barbara Smith (1982), Silvera (1983)
2. Kesişimsellik kavramı, hukuksal teoriler ile birlikte eleştirel ırk teorilerinde en yaygın olarak kullanılan kavramdır. Buna örnek olarak bakınız Crenshaw (1989), Hill (1998).
3. Bakınız Terkel (1992), ayrıca Bannerji, "In the matter of X" (121-158) in Bannerji (1995).
4. Sınıf, emek ya da sınıf politikalarını kuramlarken "ırk" kavramının değişik biçimlerde bunların içerisine nasıl dahil edildiğini anlamak için Kanada emek tarihi ya da emek çalışmalarına ait metinlerin incelenmesi gerekir. Burada, eğer varsa, *The wages of whiteness,* Roediger (1992) ya da *Racial Oppression in Canada,* Li and Bolaria (1988) ile karşılaştırılabilir metinler bulmak ilginç olabilir. Bu daha ileri bir araştırmaya davettir. Siyah feminist tarihçiler bu projeye başladılar, ancak bunun daha da derinleştirilmesi gerekir.
5. Örnek olarak, Metro Network for Social Justice.
6. Bu formülasyonun klasik bir örneği için bakınız Laclau ve Mouffe (2001).
7. Bununla *The empire strikes back* (Birmingham 1982) gibi antolojileri kastediyorum.
8. Benim "özgül" kelimesini nasıl kullandığını anlamak için bakınız Bannerji, "Introducing racism" (41-54) in Bannerji (1995).
9. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler,* (Marx-Engels, 1970: 121). Ayrıca, "toplumsal olan" kavramını benim kullanış biçimim hakkında, sadece Marx'ın çalışmalarına değil, aynı zamanda, özellikle *Writing the social* (1999) olmak üzere tüm çalışmalarında toplumsalın ilişkisel ve oluşumsal bir kavrayışını sunan Dorothy E. Smith'inkilere de borçlu olduğum konusunda bir not düşmem, bir teşekkür belirtmem gerekir. "Ideological practices of sociology" gibi denemelerinde de Smith (1990), Marx'ın ve kendisinin yansımalı yöntemini detaylandırmıştır. Ayrıca bakınız Bannerji, "But who speaks for us?", Bannerji (1995). (Bu kitapta, 9. yazı).
10. İlk tezinde Marx şunları söyler: "Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere şimdiye kadar var olan tüm materyalizmin başlıca eksiği,... şeyin, gerçekliğin, duyusanabilirliğin, *duyumsal insan faaliyeti, pratiği olarak* değil, öznel olarak değil, yalnızca *nesne* ya da *seyirlik* olarak kavranmasıdır... Böylece *etkin yön,* materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu –ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, duyumsal eylemi, gerçekte olduğu gibi bilmez elbette." (Marx-Engels, 1970: 121, yazarın vurgusu).
11. Bu dışlayıcı yöntemin iki ilginç formüllemesi günümüzde artık klasikleşmiş olan şu metinlerde bulunabilir, Spelman (1988) ve B. Smith (1982).
12. Bu kitabında Thompson, sınıf kavramını ekonomizmden geri alarak *toplumsallaştırır.* Toplumsal ilişkisel yönüne bilinçli öznellik unsurunu katar. "Sınıf" ona göre, "koşullanmaya olduğu kadar davranışa da bağlı olan etkin bir süreçtir. İşçi sınıfı,

güneş gibi, belirlenmiş bir zamanda doğmadı. Kendi oluşum sürecinde var oldu." (9) Sınıfın, "hem deneyimin hammaddesinde hem de bilinçte, çeşitli ve görünüşte birbiriyle bağlantısız birçok olayı bir araya getiren tarihsel bir olgu" olduğu ifadesine de denk geldim.(9)

13. Bakınız Althusser ve Balibar (1973), özellikle Althusser'in bilim ve teori konusundaki değerlendirmeleri için 1. bölümde, "From Capital to Marx's philosophy", 48-70.
14. Gramsci (1971). Çeşitli denemelerimde, devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiyi ele alış biçimine özellikle değiniyorum.
15. "Uygun davranış" ya da ahlak kavramlarının, aynı zamanda da, ailevi ilişkilerin toplumsal rolleri ve toplumsala yansımalı/oluşumsal bir bakış için, Marx'ın aileyi mülkiyetin bir uğrağı olarak tartıştığı klasik ifadelerine bakınız (Marx-Engels, 1970: 26, 44, 49, 52), örneğin bu konuda şunları söyler: Aile, "kadın ve çocukların, erkeğin kölesi oldukları ... ilk biçimdir". Ayrıca bakınız Marx ve Engels (1972a) ya da Marx ve Engels (1972b). Sonraki kuramlamalar onların bakış açısının özünü devam ettirir. Kuzey Amerika bağlamında Angela Davis (1983) iyi bir örnektir.
16. "Sivil toplumun" daha geniş bir tartışması için Marx'a bakınız (Marx-Engels, 1970: 57-60) ve ayrıca, "Tarih: Temel Koşullar" (48-52). Bunların her ikisi de toplumun inşasını tartışır ve toplumsal ilişkilerin örgütlenmesinin, bilinç de dahil olmak üzere, yaşamın bütün temel yönlerini içerdiğini belirtir. Burada, üretim ve tüketimin birbirinden kopuk olarak ve içsel, etkin ve maddi bilinç biçimleri dışında ele alınması düşünülebilecek bir şey değildir.
17. "Birincil tarihsel ilişkiler" tartışması içinde Marx şöyle der: " burada kendisini titreşim halindeki hava tabakaları, sesler, kısacası dil biçiminde gösteren bilinç. Dil, bilinç kadar eskidir, -dil, öteki insanlar için de var olan ve o halde benim için de var olan ilk, *pratik*, gerçek bilinçtir ve tıpkı bilinç gibi dil de, ancak, başka insanlarla karşılıklı ilişki kurma gereksinimiyle, zorunluluğuyla ortaya çıkar." (Marx-Engels, 1970: 51, yazarın vurgusu)
18. Farklılık kavramının daha iyi bir şekilde kavranması için Gates (1985) özellikle çok faydalıdır. Her ne kadar denemelerin yazarları Marksist olmasa da, kültür tarihinde sağlam temeli olan kültürel materyalizm örnekleri sunuyorlar.
19. Örneğin Hegel'in "sivil toplum" görüşü için C. J. Arthur'un *Alman İdeolojisi* için yazdığı girişe bakınız (Marx-Engels, 1970: 5)
20. Dolayım kavramının önemi hakkında Marx'a bakınız (1973: 331-333).
21. Marx'ın bahsettiği bu ideolojik sürece farklı şekillerde değinilmiştir, örnek olarak Harding (1993) ya da Dua ve Robertson'a (1999) bakınız.
22. Bu konuya sömürge sonrası feminist yazılarda da değinilmiştir. Bakınız Midgeley (1998), Vron Ware (1993) ve McClintock (1995).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Althusser, L. ve E. Balibar. 1973. *Reading capital*. B. Brewster (çev.). Londra: New Left Review.

Backhouse, C. 1999. *Colour-coded: A legal history of racism in Canada, 1900-1950*. Toronto: University of Toronto Press.

Bannerji, H. (der.). 1993. *Returning the gaze: Essays on racism, feminism and politics*. Toronto: Sister Vision Press.

Bannerji, H. 1995. *Thinking through: Essays on feminism, marxism and anti-racism*. Toronto: Women's Press.

Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies. 1982. *The empire strikes back: Race and racism in 70s Britain*. Birmingham: Hutchinson.

Crenshaw, K. 1989. "Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics." *University of Chicago Legal Forum*.

Davis, A.Y. 1983. *Women, race and class*. New York: Vintage.

Dua, E. ve A.Robertson. 1999. *Scratching the surface: Canadian anti-racist feminist thought*. Toronto: Women's Press.

Engels, F. 1969. *Socialism: utopian and scientific*. E. Aveling (çev.). New York: International Publishers.

Engels, F. 1972. *The origin of the family, private property and the state* (alıntılar). In *Marx-Engels Reader*. R. Tucker (der.). New York: Norton: 651-660.

Gates, H. Jr. 1985. *"Race", writing and difference*. Chicago: Chicago University Press.

Gould, S. J. 1981. *The mismeasure of man*. New York: Norton.

Gramsci, A. 1971. *Selections from the prison notebooks*. Q. Hoare ve G. Nowell Smith (çev. ve der.). Londra: Lawrence & Wishart.

Harding, S. 1993. *The racial economy of science: Toward a democratic future*. Bloomington: Indiana University Press.

Hill, C.P. 1998. *Fighting words: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jordan, J. 1989. *Moving towards home: Political essays*. Londra: Virago.

Laclau, E. ve C. Mouffe. 2001. *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Londra: Verso.

Li, P. ve B.S. Bolaria. 1988. *Racial oppression in Canada*. Toronto: Garamond Press.

Lukács, G. 1980. *The ontology of social being (vol. 3): Labour*. D. Fernbach (çev.). Londra: Merlin Press.

Marx, K. 1972a. *On the Jewish Question* (alıntılar), *Marx-Engels Reader*. R. Tucker (der.). New York: Norton: 24-51.

Marx, K. 1972b. *The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. In *Marx-Engels Reader*. R. Tucker (der.). New York: Norton: 426-525.

Marx, K. 1973. *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy (rough draft)*. M. Nicolaus (çev.). Londra: Penguin Books, New Left Review.

Marx, K. ve F. Engels. 1970. *The German Ideology*, C.J. Arthur (haz.). New York: International Publishers.

Marx, K. ve F. Engels. 1972a. *The Holy Family* (alıntılar), *Marx-Engels Reader*. R. Tucker (der.). New York: Norton: 104-106.

Marx, K ve F. Engels. 1972b. *The manifesto of the communist party*. In *Marx-Engels Reader*. R. Tucker (der.). New York: Norton: 331-362.

McClintock, A. 1995. *Imperial leather: Race, gender and sexuality in the colonial contest*. Londra: Routledge.

Razack, S. 2002. *Race, space and the law: Unmapping a white settler society*. Toronto: Between the Lines Press.

Roediger, D. 1992. *The wages of whiteness: race and the making of the American working class*. Londra: Verso.

Silvera, M. 1983. *Silenced*. Toronto: Williams-Wallace.

Smith, B., G.T. Hull ve P.B. Scott (der). 1982. *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave*. New York: The Feminist Press.

Smith, D.E. 1990. *Conceptual practices of power: A feminist sociology of knowledge*. Toronto: University of Toronto Press.

Smith, D.E. 1999. *Writing the social: Critique, theory and investigations*. Toronto: University of Toronto Press.

Spelman, E. 1988. *Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought*. Boston: Beacon Press.

Terkel, S. 1992. *Race: How Blacks and Whites think and feel about the American obsession*. New York: New Press.

Thompson, E.P. 1974. *The making of the English working class*. Harmondsworth: Penguin Books.

Ware, V. 1993. *Beyond the pale: White women, racism and history*. Londra: Verso.

Sunuş:

Toplum bilimlerinin sınıfsal niteliğini henüz fark etmemiş bir okur için, H.B.'nin aşağıdaki yazısının son derece ufuk açıcı olacağında kuşku yoktur. H.B., anaakım sosyolojinin özellikle "gelenekçilik/modernlik" ve "Doğu/Batı" kavramlaştırmasının köklerine inerek, bu kavramlaştırmanın, sömürgecilik, emperyalizm, ırkçılık ve geniş anlamıyla sınıfsal sömürü için ne denli işlevsel olduğunu gözler önüne seriyor. Çalışmasını özellikle ikna edici kılan şey de, kendisine baş hedef olarak kıyıda köşede kalmış yazarları değil, Batı sosyolojisinin "yıldızı" sayılan ve toplum bilimlerinin tarafsızlığı aldatmacasının baş mimarı olan Max Weber'i seçmiş olması. Öyle sanıyorum ki, bu yazıyı okuyanlar, bundan sonra, toplum bilimleri adına yüksek perdeden söylenen sözlerin arkasında gizlenen toplumsal gerçeği çok daha iyi göreceklerdir.

C.E.

Sosyoloji Geleneği ve Geleneğin Sosyolojisi: Bildiklerimizin ve Üretilen Bilginin Koşulları*



> Bilme, her zaman, bilen ile bilinen arasında bir *ilişki* demektir. Bilen, bilinen şeylerin içinde kaybolmaz, yok sayılamaz; bilenin varlığı her zaman gereklidir. Bilmek her zaman bazı koşullar altında bilmektir ve bilmenin paradoksu şudur ki, nesnesinde, daima, daha önce zaten bildiklerimizin izlerini buluruz.
>
> *D.E. Smith*
> *The Conceptual Practices of Power* (1990: 33)

Giriş

Dorothy Smith'in "The Ideological Practices of Sociology" isimli denemesinden alınan bu satırlar, sosyoloji geleneğini, özellikle de sosyoloji içerisinde yer alan "gelenek" kavramının inşası ile sömürgecilik ve emperyalizm yörüngesine giren Avrupalı olmayan toplumlara ilişkin olarak sunduğu bilgi türü ve oynadığı roller bakımından, sorgulamam için bir başlangıç noktası sağlar. Bunun için, Smith'in ifadesinde geçen, bilenin bilinenden farklı olduğu ve bilgi üretimi sürecinde onun dolaysız öznelliğinin, bu sürecin genel olarak paylaşılan ortak koşullarına göre daha az önem taşıdığı yolundaki ana fikri, ciddiyetle ele alma-

---

* "The Tradition of Sociology and the Sociology of Tradition". *International Journal of Qualitative Studies in Education* 16(2): 157-173 (2003)

mız gerekir. Bu böyledir, çünkü "bilmek, daima, bazı koşullar altında bilmek demektir" -bilen sadece bu "koşullar" altında bir katılımcıdır ve bu "koşullar" onun kişisel tercihi değildir.

Benim ilgilendiğim nokta, bilgi üretim sürecinde, bilenin, bilerek ya da bilmeyerek dahil olduğu, bu bilgi üretim "koşullarıdır". Gerçekten de, bilgi üretiminin herhangi bir şekilde bireyselleştirilmesinin ötesinde, bilginin bilgi olarak adlandırılmasının ve dile getirilmesinin çerçevesini ve aracını bu koşullar verir. Bunun böyle olduğu açıkça kabul edilmese de, "bulgular"ın ya da bilgilerin, gerçekte, zaten daha önce var olan bilgi yapısının daha iyi tanınması ve genişletilmesi anlamına geldiği, gitgide meydana çıkıyor. Bu bakımdan "bulduğumuz" ya da bildiğimiz şeyler, "daha önce zaten bildiklerimizin, izlerini" taşır.

Smith'in (sosyolojiye [sosyolojinin görgücülüğüne] zıt bir şekilde) "bilginin toplumsal örgütlenmesi" olarak adlandırdığı bu çerçeve içerisinde, sosyoloji disiplinini ya da geleneğini ve onun bir dalı olan -gelenek ve geleneksel- toplumlar sosyolojisini incelemek istiyorum. "Gelenek" kelimesi burada bir "koşul", bilgiye ilişkin bir kavram demeti ve bilginin epistemolojik pratikleri olarak işlev görür. Gelenek sosyolojisi aracılığıyla üretilen bilginin totolojik olduğunu -sosyoloğun araştırma görevine başlarken zaten var olan "gelenek" ve "koşulları" örneklendirdiğini ya da ona bir tasavvur kurgusu sağladığını- göstermek isterim. Tabii ki "sosyolog", mesleğinin ya da görevinin bu betimlemesine katılmayabilir. "Geleneksel" diye nitelenen toplumlarda "bulguladığı geleneklerin" bu toplumlarla pek ilgisi olmadığını ya da "gelenek" kavramının kendisinin, sosyoloğun kendisine seçtiği bilgi dalının bir disipline sokma aracı ya da hazır bir etiketi olduğunu duyması onun için şaşırtıcı olacaktır.

Sosyoloğun itirazı, iddia ediyorum ki, -yansımalı ve eleştirel bir araştırma projesi olan- bilimden ayrıştırılması gereken bir yaklaşımla, geleneksel ya da anaakım sosyoloji türü bilim dallarının özelliği olan pozitivist nesnelcilik "koşulları" içinde ifade

edilecektir. Sosyolog kendi bilgisinin koşullarına karşı kördür, çünkü geleneksel sosyolojinin özünde var olan bir tür görgücü idealizm olan pozitivizm, toplumsal bilgiyi nesne fetişizmi ile karıştırır. Smith'in "*Toward a Sociology for Women*"da (1987) belirttiği gibi, böylesi nesnelci bir yöntem uzmanlığının uzun yıllar süren alışkanlığı, her gün gittiğimiz yollara alıştığımız gibi, aynı şekilde, gözlerimizi kör eder. Ancak belki daha iyi bir örnekseme, para olarak dolaştığı için birçok el değiştiren madeni bir paranın, şekil ve yazılarının büyük oranda silinmesi olabilir. Çoğunlukla onun para birimi olarak geçerliğinin resmi ya da soyut bir değişim değeri sisteminden ya da yapısından kaynaklandığını aklımıza getirmeyiz. Aynı durum, sosyoloji tarafından icat edilmiş bir toplumsal bilgi üretim biçimi olarak, iç içe geçmiş kavram dizisiyle birlikte gelen "gelenek" kavramlaştırması için de geçerlidir. Bu bilgi üretim çerçevesi, kültürel yorumlama, sınıflandırma, değer yargıları ve nihayet siyasal ideoloji kategorileri olabilir.

Sosyolojinin ideolojik pratikleri hakkında Smith'in belirttiği ve benim de desteklediğim bu görüşün kaynağı, Marx'ın sosyotarihsel olanı analiz ve tasavvur etmeye girişerek bilincin ideolojik biçimlerinin epistemolojik eleştirisini sunduğu *Alman İdeolojisi* (1976) ve başka metinlerindedir. Marx bilginin koşullarından söz etmiştir. Thomas Kuhn da *The Structure of Scientific Revolutions* (1970) isimli kitabında, araştırmanın tüm alanlarını düzenleyen ve içerisinde bilgi olasılıklarının formülleştirildiği bir değerler sistemi yaratan kavramsal paradigmalardan söz etmiştir. Bu paradigmaların, genellikle, onu uygulayanlara görünür olmadığına da işaret etmiştir. Foucault da söylemden, onun kurucu ve yorumlayıcı özelliklerini göstererek benzer bir anlayışla söz etmiştir. Bilginin koşullarının etken varlığı, toplumsal analizden, tasavvur ve anlatım biçimlerine kadar uzanmaktadır. Öğrenmek istediğimiz şey ise, geleneksel ya da anaakım sosyolojinin içinde doğduğu kavramsal temellerin ve bağlamların neler olduğu ve özel olarak, Avrupalı olmayan toplumların Batı

Avrupa ile 1492'den beri sömürge ilişkisine girdiği konjonktürün içerisinde, ne tür paradigmatik, söylemsel ya da ideolojik pratiklerin mümkün olduğudur. Avrupalı olmayan bu toplumlar içerisinde, esas olarak, "geleneksel" sıfatının serbest bir şekilde kullanıldığı, etrafında gelenek sosyolojisinin kendisinin şekillendiği toplumlar ile ilgilenmekteyiz. Bu toplumlar, Avrupalıların sömürge öncesi dönemlerden beri farkında olduğu Asyalı toplumlardır. Ortadoğu ya da Batı Afrika, Mısır, Hindistan ve Çin bu "geleneksel" toplum kategorisinin içerisine girer, bu kavram yerine "Doğu" ya da "Şark" kavramları da kullanılabilir.

"Geleneksel" toplum kavramını hem inşa eden hem de buna dayanan gelenek sosyolojisi, sömürgecilik tarihsel dönemecinde sosyoloji ve antropoloji gelenekleri nasıl geliştiyse, o da aynı şekilde gelişmiştir. Bu haliyle, sömürgeci bağlamlı ve sömürgeci içerikli bir bilim dalıdır. Kurucu varsayımları, sömürgeleştiren ile sömürge olan toplumlar arasındaki kültürel farklılıklar kavramının çevresinde yoğunlaşır. Bu farklılık, sosyo-ekonomik egemenlik ilişkileri çerçevesinde, kültürel özcülük biçimleri aracılığı ile dile getirilir. Edward Said, *Orientalism* (1994) kitabında, kültür/medeniyet farkına ilişkin bu egemen söylemin, "Şark" adı verilen kategori içinde billurlaşıp Avrupa'nın Ortadoğu ile birbirini izleyen ilişki aşamalarında nasıl geliştiğini betimler. Özsel bir farklılığa işaret eden özelliğiyle, "Şark" kavramı, Batı'nın ya da Avrupa'nın kültürel özü olarak algılanan ne varsa, ikilik esasına oturan bir kavram olarak bunu ifade etmeye hizmet eder. Bu Şark kavramı, İngiltere'nin sömürgeci saldırısı ile Hindistan'a aktarıldığında ve kısmen de Çin'e doğru kaydığında, kültürel çağrışımının doruğuna tırmanmış ve "Batı" ile karşıtlık içinde, "Doğu" ya da "Uzak Doğu" olarak da adlandırılmıştır. Bu kategoriler on yedi ile on dokuzuncu yüzyıllar arasında ortaya çıkmış ve yerleşmiştir.

O zamandan beri mekânların, zamanların ve dönemlerin kültürel ve tarihsel özlerini kurmak ve bu özleri onlara atfetmek

için, dünya tarihyazımıyla ilgili çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Hegel'in evrensel tarihi bu konudaki en önemli örnektir. Erken burjuva Avrupa'sı, Avrupalı olmayan toplumların kodlanması ve değerlendirilmesi için bir odak noktası, başarıya ulaşmış bir medeniyet ölçütü olmuştur. Böylece, "ötekiler" –yani Batı Avrupalı olmayan toplumlar– çeşitli tarihsel gerçekleşme girişimlerinde İdea'nın gerçekleşmemiş ya da eksik biçimleri olarak değerlendirilmiştir. Hegel'in Hindistan betimlemesi bu bakımdan etkileyici olmuştur.

> O halde, bu idealizm Hindistan'da bulunmakla birlikte, açık seçik kavrayışlara sahip olmayan bir hayal idealizmi olarak bulunmaktadır; gerçi varlığı başlangıçtan ve maddeden özgür kılar ama her şeyi yalnızca hayale dönüştürür... Yine de, bu hayallere malzeme olarak giren soyut ve mutlak düşüncenin kendisi olduğuna göre, mutlak varlığın burada rüya halinin kendinden geçmişliği halinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. (Hegel 1956:139)

James Mill ya da Lord Elphinstone ve benzeri sömürge tarihçilerinin sonraki katkıları da, bu geleneği ve geleneksel toplumları inşa etme projesi içerisinde merkezi bir yere sahiptir. Sömürge iktidarı, yönetimi kurulacak ve sömürülecek toplumsal alanların planlanma zorunluluğunun yol açtığı baskı içinde oluşturulan bu bilgi yapısıyla, modern, ilerici Batı ile özel ilişkiler içerisinde olan, geleneksel Doğu için sabit medeniyet özellikleri yaratır. Bengal'deki Doğu Hindistan Şirketi'nin başyargıcı olan Williams Jones gibi şarkiyatçı bilimci-yöneticilerin katkısı da ihmal edilmemelidir. Onlar aktif bir şekilde Hindu ve Müslüman yazmalardan gelenekler icat etmişler ve miras ve kişi hukuku gibi konularda bunlara yasal konum kazandırmışlardır. Colebrook, Halhead ya da Wilson gibi şarkiyatçı yöneticiler eliyle yaratılan bu "Hindistan" medeni yapısı, gelenek söylemi ile egemenlik arasındaki ilişkiyi saydam bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu tarz bilgilerin koşulları sömürgeciliğin koşullarıdır ve bunlar kendi

söylemlerinin hem dışında hem de içinde ortaya çıkarlar (bkz. Bannerji, 2001)

Geleneksel sosyoloji ve gelenek sosyolojisinin kavramlaştırma ve tasavvur etme çabaları, hem önemli hem de siyasal projelerdir. Sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı siyasal teorisyenler ve aynı zamanda ırkçılık karşıtı feministler, bu bilgi yapısını, bir yapıntı içerik ambarı, egemenlik ilişkileri aracılığıyla ve bunlara hizmet amacıyla ileri sürülmüş bir kavram ve fikir birikintisi olarak ele almışlardır. Bu bilgi yapısı ya da tasavvuru içeriği içinde, çeşitli söylemsellikleri ve metinleri birbirine bağlayan anayolları kateden bir dolaşım örüntüsü fark ediliyor. Hegel'den yapılan alıntının gösterdiği gibi, bu dolaşım, sorunlu ve kuşku uyandıran bir içeriğin, toplumsal bilginin oturmuş ve aşkın (ya da "nesnel") bir biçimi konumuna gelmesine imkân sağlar. Hintli feminist eleştirmen Tejaswini Niranjana, *Siting Translation* kitabında, bu sürecin daha sonraki bilgi projeleri için sessiz bir temel hazırlayan "kavramsal ekonomiye" doğru nasıl evrildiği konusunda yorumlarda bulunmuştur (1992: 73). Bu "kavramsal ekonomi, Smith'in bilmenin "koşulları" olarak adlandırdığı şey olarak okunabilir. Bu, toplumsal gerçeklik ve onun tasavvuru arasında sorunsuz bir uygunluk bulunduğu iddiasını varsayma anlamına gelir. Jacques Derrida da aşkın ya da nesnel olduğu varsayılan disiplinlerin (örneğin felsefe ya da sosyoloji) sıradan, tarihsel/zamansal bilgi gücü taşıyan temsili kavramlar, pratikler ve biçimlere olan temelden bağımlılığını ortadan kaldıran "söylem merkezli metafizikten" söz ederken benzer bir oluşumu eleştirir. Bilgi yaratmak için kullanılan bu bilme yöntemleri ya da temel kavramlar, sadece akademik disiplin "alanlarına", örneğin sosyolojiye, bağlı olarak ya da sadece bu alanlar içinde üretilmemiştir. Bunlar, daha ziyade, tarihsel, sosyo-ekonomik ve siyasal ilişkilerin ayrılmaz bir parçasıdır. "İçerisinde bilim dalının kendisinin oluşturulduğu kavramsal bir ağ" [felsefe] yaratırlar. (Niranjana, 1990)

Geleneksel Sosyoloji ve Sömürgeci Söylem

Geleneksel sosyoloji, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, kapitalizmi, sömürgeciliği, köleliği, imparatorlukları geliştirme işine girişmiş olan bir dünyada ortaya çıkmıştır. Onun "kavramsal ekonomisi", "bilme yöntemi", "billurlaşmış temel birimleri" ya da bilgi koşulları bu dünyanın içerisinde doğmuştur ve bu dünyaya aittir. Bu bilgi aracı, kapitalist ve sömürgeci köken ya da bağlamının ve içeriğinin damgasını yemiş ve bu haliyle, hem "içeride" hem de "dışarıda", bilgi çalışmalarına, temsili inşalara ve yönetme işine girişmiştir.

Her ne kadar sosyolojinin itici gücünün, Giambattista Vico gibi, Batı Avrupa'da ortaya çıkmakta olan burjuva toplumlarının doğasının seküler bir şekilde araştırılmasını öneren hümanist bilginlere uzandığı doğru olsa da, sınıf ve sömürgeci egemenliğin zorunluluklarından kaçamamıştır. Sosyoloji kendi bilim dalının görünümünü on dokuzuncu yüzyılın sonlarında belirlemiş, o zamana kadar tarih, felsefe ve antropoloji ile çakışmış ve bu özelliğini İkinci Dünya Savaşı'na doğru giden dönem içerisinde kaybetmiştir. Sosyoloji bu bilgi projeleri ile, özellikle Antik çağlardan beri var olan Avrupalı olmayan medeniyetler örneği üzerinde durarak, "ötekilik" konusu üzerine çalışma isteğini paylaşmıştır. Buradaki önemli nokta ise, bunlar ile Batılı olanlar arasındaki farklılıkları vurgulamak, -başka durumlarda Avrupalı entelektüeller tarafından pek saygı gösterilen evrensellik ve benzerlik prensiplerini onlardan esirgeyerek- onların yabancı olduğunu ve başka olduklarını göstermektir. Farklılığın ana dayanağı, Batı ve Doğu olmak üzere, birbirine zıt ve kalıcı nitelikte iki toplumsal tür biçiminde ifade edilmiştir. Coğrafyayla oldukça belirsiz bir bağı bulunan bu sözde-tarihsel kültür stereotipleri, sömürgeci ilişkiler alanına yansıtılmış ve orada tekrarlanmıştır. Bu basmakalıp genellemeler, örneğin Karl Marx'ın sömürgecilik ya da Max Weber'in din konusundaki denemeleri ya da İslam,

Çin ve Hindistan hakkındaki çalışmalarında olduğu gibi, toplum teorisyenlerinin belirli projelerinin içerisinde yer almıştır.

Kendisini bilgi üretimi koşulları ile değerlendirdiğimizde, anaakım ya da geleneksel sosyolojinin büyük bir kısmı, sömürgeci "söylem"; epistemolojik araçları ise, ideolojik alıştırma olarak tanımlanabilir. "Söylem" ve "ideoloji" kavramları arasındaki farklılık ve benzerlikler hakkında daha sonra yorumlarda bulunacağım; ancak şimdi, sosyolojinin, şu ya da bu detaydan dolayı değil de, paradigmatik olarak, geleneği moderniteyle karşı karşıya getiren karşıt uçlu bir yorumlayıcı kavram kullanarak, nasıl sömürgeci bir söylem haline geldiği konusuna yoğunlaşmak istiyorum. Sosyolojiyi sömürgeci söyleme dönüştüren şey, özellikle Şark olarak dile getirilen ve tüm ideolojik içerik ve iddiaları ile bir tür manyetik alan hizmeti gören karmaşık bir paradigmatik kümelenmedir. Şark ve gelenek söylemi, medeniyet ve vahşilik söylemiyle de ilintilidir.

Gündelik kullanımda paradigmatik sonuçları büyük ölçüde kaybolmuş bir kelime olan gelenek kavramını tartışmaya, Raymond Williams'ın *Keywords* (1985) isimli eserinde bu konu hakkında söyledikleri ile başlayacağız. Williams, "gelenek" maddesinde, tarihsel ve kültürel değişimler ile dönüşen bu kelimenin uzun yolculuğunu izler. Bilinen en eski anlamlarını sürdürmektedir ve kırsal/şehirli-olmayan, ritüalistik, dini olma özelliklerini geliştirir, ama endüstriyel kapitalizmin ve rasyonalizmin yükselmesi bağlamında ele alındığında, rasyonel olmama ve hatta mantıkdışı olma çağrışımını edinir. Fransız Devrimi ve onun özgürlükçü prensipleri de, feodalizme, aristokrasiye ve Katolik kiliseye ya da bunun gibi dinin düzenleyici rolüne karşı duruşundan dolayı, gelenek olarak adlandırılan şeyin bu çağrışım ya da pratiği edinmesinde katkıda bulunmuş olabilir.

Örneğin İngiltere'deki romantik muhafazakârlar, geleneğin gerilemesinden büyük bir üzüntü duymuşlardır. Burke, Coleridge, Carlyle, T.H. Green ya da Matthew Arnold gibi şair ve eleş-

tirmenler organik, yabancılaştırmayan, topluluk ve "geleneğe" dayanan bir topluma duydukları nostaljiyi ve bunu kaybetmiş olmanın üzüntüsünü dile getirmişlerdir. Burke ya da Carlyle gibi bazıları, hatta geçmişe, bir "altın çağ"a ya da Orta Çağların "organik topluluklarına" dönmeyi bile savunmuştur. Bu kayıp ve geri dönüş temaları etrafında birçok efsane çıkmıştır ortaya. Geleneğe karşı takınılan tutum Avrupalı entelektüelleri ve orta sınıfları kutuplaştırmıştır. Geleneğe duyulan ihtiyaç ve geçmişi arama, Abbé du Bois'nın Hindistan'a gidişinde ve kast toplumuna övgüsünde ifadesini bulmuştur ve Doğu Hindistan Şirketi'nin şarkiyatçı yöneticilerinde ve Kraliyet Asya Derneği'nin kurucularında kendini göstermiştir.

> "Geleneğe" karşı tutum ne olursa olsun, geleneğin geçmişle ve Avrupa'nın bir zamanlar olduğu haliyle özdeşleştirilmesi önemli bir konudur. Örneğin Schlegel, Avrupa'nın [bu] geçmişini, ona göre "insan düşüncesinin içsel düzenlemesini ve ilkel temellerini" [hâlâ] koruyan, Avrupalı olmayan çağdaş toplumlarda bulmuştur. (Said 1981:128)

Bu bağlamdaki ikinci nokta ise, geleneğin modern bir kavram olduğu ve kendi karşıtı modernite gibi uzun süre kalmak için var olduğudur. Eğer çağdaş Avrupa modern olacaksa, Avrupa'nın dışındakiler zorunlu olarak geleneksel olacaktı. Doğu'yu ya da geleneksel toplumu, iktisadi açıdan kapitalizm öncesi ya da kapitalist olmayan, kültürel olarak din, ritüel ve hiyerarşinin demirden kuralları ile bağlanmış, politik açıdan despot ve savaş beylerinin egemenliği altında, şehirleşmeye direnerek ve tikelci bilincin hazzı içinde tecrit edilmiş köy toplulukları içerisine hapsolmuş olarak gören ve paradigmatik bir biçimde yayılan büyük söylem baskın bir hale gelmiştir. Öyle ki, bu paradigma, hem Batı'nın hem de Doğu'nun kültür, toplum ve politika anlayışını biçimlendirmiştir. İnsan ve toplum bilimlerinin akademik uzmanlık alanlarının dışında yayılması ve geçerlik kazanması, onun paradigma olma özelliğine hem işaret eder hem de onu

gizler. Ancak bir an durup düşündüğümüzde, bu yorumlayıcı şemanın, bu bilgi düzenlenme sorunsalının eskiden beri hep var olmadığını fark ederiz.

Şimdi, epistemoloji bakış açısından bilginin "koşulları" konusuna geri dönme zamanıdır. Bu koşulların farklı bileşenleri arasındaki bağlantıları ve ayrımları işaret etmemiz gerekir. Her ne kadar paradigma, söylem ve ideolojinin örtüşen boyutları varsa da, bunlar aynı zamanda farklı bilgi pratikleridir. Bunların hem birbirlerinden farklı hem de, aynı zamanda, birbirlerini bütünleyici olmaları, bize bilgi üretme ve tasavvur biçimleri için gerekli araçları sağlar.

Paradigma kavramı, sorunsal olarak adlandırılan şey ile benzerdir. Paradigma, aynı sorunsal gibi, söylem biçiminde örgütlenmiş çeşitli bilgi dizileri içeren bir bilgi alanı düzenlemesidir. Kapsayıcı kategoriler ya da kavramlar tarafından yerlerinde tutuldukları sürece, bu söylem ya da fikirlerin çelişkiden arınmış olmalarına da gerek yoktur. Örneğin, şarkiyatçı ya da ırkçı bir etnisite söylemi, tipik "Doğulu" erkeği, özünde kadınsı olarak tanımlarken, aynı zamanda onu, "kurnaz", "zalim" ve "tehlikeli" olarak tasvir edebilir. Richard Burton'un ya da büyük sayıda on sekizinci ya da on dokuzuncu yüzyıl ressamının yaptığı Arabistan tasvirlerinde, ince çizgili, uzun parmaklı, siyah gözlü Arap imgesi, bu iki zıt çağrışımı hem örüntüsü belli bir tutarlılık hem de anlam belirsizliği içerisinde tutabilir, çünkü sonuçta her ikisi de Doğu ve Batı paradigmasının varsaydığı karmaşık "ötekilik" kavramı içinde yer alır.

Paradigma kavramı sorunsal kavramına yakın olmakla birlikte, söylem kavramının daha belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Söylem, daha çok, mevcut kavramsal içerikle, belirli bir kültürel yorum şeması üreten ve sistematik bir düşünce kümesi biçiminde düzenlenmiş bulunan detaylar ile ilgilidir. Bana göre, söylem kavramını belirleyen bu içerik yönelimidir. Söylem, tasavvura zemin olacak inşa özelliklerini sağlar. Bu sebepten dolayı Ed-

ward Said "şarkiyatçılığı", Foucault'nun daha genel "güç/bilgi" kavramının özel bir hali olan bir söylem olarak tanımlar. Said, şarkiyatçılık kavramının içeriğini bağlama ve tarihe oturtarak, Avrupalıların Ortadoğu hakkındaki bilgisinin sömürgecilik konumuna ya da durumuna nasıl içkin olduğunu gösterir. Kültürel stereotipler gibi tasavvur detayları da bu söylemin öğeleridir.

O zaman sormamız gereken soru ideolojinin ne olduğudur. Bu kavrama benim getirdiğim yorum, ideolojiyi, siyasi olarak ardında yatan anlam ya da eğilim ile ilişkili [sistematik ve] örgütlenmiş bir düşünceler bütünü olarak gören geleneksel anlayışın ötesine geçer. Marx'ın *Alman İdeolojisi* ya da başka metinlerindeki eleştirilerini okuduktan sonra, bana göre ideoloji, tarihten koparılmış ve tarihten koparan bir içerik yapısını –toplumsal gerçekliğin bir temsilini– yaratma [epistemolojik] sürecidir. İdeoloji, aynı zamanda, bu temsili ortadan kaldırmanın ve tahrif etmenin de bir yoludur. "Irk" ya da "Şark" kavramlarının –sabitleştiren ve daha üst seviyede yer alan kültürel biçimlerin türleri olarak– üretimi ve işleyişi, "ideolojinin" örnekleri olarak verilebilir. Sosyobiyoloji ve ırk ıslahı aracılığı ile "ırkın" çarpıtılmış özelliklerinin altını çizen ve bu özellikleri bünyesinde bulunduran "ötekileştirme" paradigması da ideoloji örneklerinden biridir. Toplumsal araştırmanın bakış açısından değerlendirildiğinde, bunlar "yanlış bilgiler" ya da bilgiyi engelleyen şeyler olarak adlandırılabilir. Bunlar bir iktidar ilişkisini sürdürme biçiminin gereği olarak üretilmiş ve onun parçası olmuştur. Bu sebepten dolayı Marx bunları "egemen fikirler" olarak tanımlamayı seçmiş ve "egemen sınıfın fikirleri, bütün çağlarda, egemen fikirlerdir" demiştir. (Marx, 1973: 64)

Ancak ideolojiyi tanımlarken sadece içeriğe, özellikle çarpıtıcı, tahrif edici anlatımların, genellemelerin ya da ötekileştirici imgelerin, tasavvur ya da düşüncelerin "ne" olduğuna bağlı kalamayız. Bu bakımdan "Doğu'nun" ne anlama geldiğini ya da Ortadoğulu insanların ne olarak ya da olmayarak temsil edildi-

ğini araştırmak tek başına yeterli değildir. Bundan daha fazlasını yapmak zorundayız. Bu sorun ile epistemolojik açıdan –tarihsel ve toplumsal olanı silen, gizleyen, şeyleştiren, uzaklaştıran ya da yerini değiştiren, temelsiz, tarihten kopuk bir dizi kavram, kategori ve anlamı kaçınılmaz olarak üreten özel bir bilgi üretim biçimi olarak– ilgilenmemiz gerekmektedir. Bunlar, Marx'ın, *Alman İdeolojisi*'nde, toplumsal bilgi yerine ideoloji üreten üç hile olarak sözünü ettiği pratiklerdir.

Gelenek ve modernite paradigmalarının bu ideolojik niteliği, bunları zaman ve tarih dışında gösterir. Bu ideolojik imgeler, karmaşık, çelişkili, çok yönlü ve tarihsel olarak belirli toplumsal ilişkileri ile yaşanan zamanı siler. Örneğin, gelenek kavramı, günümüzde de aynı şekilde var olmaya devam eden birleştirici, tekdüze ve sıradan olan bir geçmişe işaret eder. "Geleneği", tarihten etkilenen bir şekilde değil de, geçmişin süregelen parçası olarak, doğası sabit bir şey olarak, niteleyen de budur. Kültürel yapıların üretimi ve yorumlanması için bir kavramsal yapı olarak konumu, bu durum sayesinde açık bir şekilde görülebilir. Onun antitezi olan, yaşanan zamanla ve toplumsal ilişkilerle, çağdaş zamanla bağını koparan "modern" kavramı için de aynı şey söylenebilir. Hal böyle olunca, "gelenek" zaman içerisinde yol alan sabit bir düşünceler ve imgeler kültürel yapısı sayılınca, burada ve günümüzde var olan, ancak "modern" olmayan çok şey de var demektir. Bu, değişmez, durmuş ve aynı zamanda dinamik, günümüzde var olan ve günümüz üzerinde baskı kuran bir geçmiş kavramsallaştırmasıdır. Aynı şekilde tarihsel zamandan kopmuş olan "modern" kavramı, ilerlemeye doğru durdurulamaz doğrusal seyrinde iken, geleneğin bu ideolojik şemasındaki zaman daireseldir, hareketi, sonsuz bir tekrardır. Böylece gelenek ve modernite paradigması, sadece bilginin tarihdışı ve toplumdışı biçimi olmakla kalmayıp aynı zamanda, tarih ve toplum karşıtıdır. Çeşitli toplumsal uğrakları –kültürel, tarihsel, ekonomik ya da siyasal uğrakları– birbirinden kopuk hale getir-

mek ve Hegelci anlamda İdea'yı tarihin itici gücü yapmak için kullanılan bir yöntemdir. Göreceğimiz gibi, gelenek ile ilişkili olarak, çoğunlukla bu İdea, din ile yakından ilgilidir.

Böylece, gelenek ve modernlik, kavramsal kategoriler olarak değerlendirildiğinde, toplumsal ve tarihsel olmak yerine kültürel kategorilerdir. Aslında bunlar değer kategorileri, yani ahlaki, kültürel, estetik yargı kategorileridir. Bunları, kategori ya da paradigma bileşeni olarak, iktidar, sermaye, sınıf, sömürgecilik ve emperyalizm ilişkilerine bulaştıran da budur. Siyasal bakış açısından baktığımızda, "gelenek" ya da "modernite" bir değer seçimi haline gelir. Hiçbirisi kavram olarak tarihselliklerini ortaya koymaz ve her ikisi de mülkiyet, sınıf, sömürgecilik ve emperyalizmin toplumsal ilişkilerine ve prensiplerine dayanır. Bunun öyküsünü bize, gelenekçi siyaset teorisyeni Burke'nin Muhafazakâr Parti destekçiliği ya da Fichte gibi kültür teorisyenlerinin Alman romantizmi anlatabilir. İkisini de ilgilendiren bir siyasal pratik örneği olarak –şarkiyatçı ve tekelci yöneticileriyle Muhafazakârların yönetimindeki Doğu Hindistan Şirketi'nden, Whig (Liberal Partili), faydacı ve serbest ticareti savunan sömürgeci devlete evrilen– İngiliz egemenliğindeki Hindistan'ı gösterebiliriz. Gelenekçiliği benimseyen Burke, Hindistan'ı Hindu hatta Ari kıldı ve onu gerilemekte olan, geleneksel bir Antik medeniyet olarak tasvir etti; Fichte ise, aynı gelenekselliği, modernite yani araçsal rasyonalite ve endüstriyel kapitalizmin bakış açısından mahkûm etti. Şarkiyatçılar sömürgeciliği, Hindistan'ı eski parıltılı geçmişine geri döndürme adına meşrulaştırmış ve artık durmuş bir halde olsa da, eski Avrupa medeniyeti ile benzerliğini savunurken, sömürgeciliğin modernist bakış açısı ile meşru gösterilmesi, ilerleme sayesinde medeniyet ve toplumsal iyileşme sağlanmasına dayandırılmıştı.

Bu kültürel özcülük sürecinde, ülkeleri kültürel anlamda ve fiili olarak istila etme politikalarında, Doğu ve Batı'nın her ikisi de bir ruh haline, kandaşlık ve aidiyet efsanelerine, Arilik geç-

mişine ve ırksal saflığa, köy toplumlarına ve Müslüman despotlara işaret eder. Bu bakış açısı yayılmış ve Hindistan politikasına da bulaşmıştır. Sömürgeciliğin aynadaki görüntüsü, gelenek ve modernlik paradigmalarını yeniden değerlendirmeye dayanan belli tipte bir milliyetçiliğe yansımıştır. Herodot'un, altın arayıcısı karıncalar ve yamyamlarla (ağızları ve gözleri karınlarında bulunan insanlar) dolup taşan İndus vadisi uygarlığına ilişkin fantastik anlatısı, Avrupalıların Hindistan "bilgisine" katkıda bulunmuştur.

Sosyoloji Geleneği: Sömürge Yöneticileri, Bilim İnsanları ve Akademisyenler Sahnede

> Çağdaş Avrupa kültür dünyasının bir üyesi, evrensel tarihin herhangi bir sorununu ele aldığında, evrensel anlam ve değere sahip bir gelişme çizgisi içinde yer alan ... kültür olgularının, Batı medeniyetinde ve yalnızca Batı medeniyetinde ortaya çıkmış olmasına, hangi koşullar bileşiminin neden olduğunu, kaçınılmaz olarak kendi kendine soracaktır.
>
> *Max Weber*
>
> "Introduction" to *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,* "Giriş") (Weber 2002: 13)

> Yunanlılardan aldığımız tasvirlere bakılırsa, bu insanları tanımlayan bazı özellikler ile günümüzde bu insanları ayırt etmek için mevcut olan özellikler arasında gerçeği yansıtmayan hiçbir benzerlik yoktur. Hintlilerin devam ettirdikleri bu benzerlik, içinde kaldıkları gelişme düzeyi ve öncelikli olarak onların kurumlarını, sonra da tavır ve karakterlerini sabitleştiren durağanlık durumu değerlendirildiğinde, Yunanlıların onları ziyaret etmesinden İngilizlerin ziyaretine kadar olan uzun zaman içerisinde, tekdüze bir görünüş sergilediklerini varsaymak çok mantıkdışı olmaz. Bununla birlikte, bu dönemden [eski Yunan döneminden] Müslüman fetihleri dönemine kadar geçen süreye ait yıllıklar boştur.
>
> *James Mill*
>
> *The History of British India (İngiliz Hindistanının Tarihi)* (1968: 2)

Avrupalı büyük bir sosyolog ve yazdığı kitap Hindistan hakkındaki Batılı hikâyeler için şablon oluşturan, tarihçiliğe soyunmuş bir İngiliz sömürge yöneticisinden yapılan bu iki alıntı, böylesi önemli bir benzerlik gösterir, çünkü ikisi de, sömürgeci ötekilik söyleminin aynı gelenek ve modernite paradigması içerisinde ifade edilmiştir. Ve bunlar Marksist düşünceye göre ideolojik ifadelerdir, çünkü toplumsal olarak üzerini örtmeye ve tarihsel bağlamından koparmaya dayanan bir epistemoloji içerisinde ortaya çıkarlar. Bunlar bizi, Smith'in bu toplumları ve onların geçmişlerini belirleyen çelişkili toplumsal ilişkiler, pratikler ya da bilinç biçimleri içerisinde "gerçekte ne olduğu"nu ortaya koyacak toplumsal araştırmalara yönlendirmek yerine, Avrupalı özgönderimsel (kendinden menkul) ideolojik yapıya ya da sömürgeci söyleme yönlendirirler. Bununla birlikte, yüz yıldan fazla bir zamandır, bu ideolojik bilgi şablonları, kurumsal olarak onaylanmış toplumsal bilgi olarak kabul edilmiş ve bu yola rehberlik etmiştir.

Vico, seküler hümanizm bakış açısından toplumun bilimini önerdiği zaman, büyük ihtimalle aklından böyle bir şey geçmiyordu. Yine de, sosyolojinin bu özel türünün tarihselliği ve aynı zamanda ideolojik yapısı, evrensel, soyut bir bilgi ve tarih kavrayışı metafiziğinin ardına gizlenmiştir. Genellikle, bu bilginin, ideoloji ya da güç/bilgi olarak "koşullarını", ciddi bir şekilde sorgulamamışızdır.

Ancak, bu koşulların kavramsal alana, akademik disiplinlere, toplumsal ilişkilerden, tarihlerden ve iktidarın zorunluluklarından kaynaklanarak geldiğini unutmamak gerekir. Geleneksel sosyolog, özellikle o da Max Weber gibi kendisini gerçek, nesnel ve değer yargısız bilginin takipçisi olarak sunduğu için, bunu elbette kabul etmeye yanaşmayacaktır. O da, kendini kurtarmak için bir arınma, boşalma yönteminden medet umarak, Weberci bir bilimsel tarafsızlık kavramına sığınır. Ancak bütün bunlar iktidar "koşulları"nı uzaklaştırmaya yetmez; Freud'un söyledi-

ği gibi, "bastırılmış olanın geri dönüşü" olarak, ya da Frederic Jameson'ın dediği gibi, "politik bilinçaltı" ya da Gramsci'nin dediği gibi, hegemonya olarak varlıklarını ısrarla sürdürürler.

Max Weber'in sosyolojisinin (ya da tarihinin) bazı yönlerini incelediğimizde, bunların fethedenlerin kayıtlarına, metinlerarasılıklarına dayandığını görürüz. Gerçekten de, Weber'in Hindistan'ı Hindulaştırması ve İslamı dışlaması kendisiyle başlamış değildir. Ne de James Mill'in *İngiltere Hindistan'ının Tarihi* adlı kitabı, "İngiltere Hindistan'ını" özgün bir tarihsel araştırma sonucunda ortaya koymuştur. Daha önce de söylediğim gibi, onlar on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki sömürge yöneticilerinin yazılarına ve sömürgeci bilginin sağduyusuna ve pratiklerine dayanmışlardır. Weber ve Durkheim'ın Hindistan konusundaki görüşleri ve sonraki bilim adamlarını etkilemeleri ile ilgili yazan Ramila Thapar, bu sorunlar ve bilgi üretiminin yaygın yöntemleri hakkında düşüncelerini söylemiştir. Bunları şu şekilde ortaya koymuştur: "İslamın [Hindistan'ın medeni değerler sisteminden] dışlanması, on dokuzuncu yüzyılda dinleri çıkış yerleri ile bir tutma eğiliminden kaynaklanmaktadır ve böylece İslam sadece Batı Asya ile sınırlandırılmıştır" (Thapar, 1993: 54). Her ne kadar bu bizi Hristiyanlığın Doğu'ya ait kökenlerini sorgulamaya itse de, Weber'in kapitalizmin köklerinin eski çağlarda olduğuna dair yaptığı anakronik araştırmanın –bu da, kapitalizmin Avrupa'da ortaya çıktığı karşılaştırılabilir bir döneme bakacağına, MÖ ilk binyıl boyunca Hindistan'ın dini ahlakını didiklemesiyle sonuçlanır– sadece ona özgü olmadığını da anlarız. Thapar'ın da belirttiği gibi, Hindistan toplumunun [bunu "Doğu" olarak da okuyabilirsiniz] değişmeyen yapısına ilişkin önyargı o kadar güçlüydü ki, Vedik döneme (MÖ 1000) ait kaynaklara dayanılarak yapılan genellemeler, sömürge öncesi dönem için ta on sekizinci yüzyıla kadar geçerli olarak değerlendirilmiştir. (1993: 54)

Başkalarının bilgisine dayanarak bilgi üretme bağlamında, Hindistan'daki İngiliz ve Fransız yöneticilerinin, edebi seçkin-

lerin, gezginlerin ve sömürge görevlilerinin katkısı hakkında, ki bunlara örnek olarak on dokuzuncu yüzyıl Hindistan'ının medeniyet sorunsalının inşasında ve bunun şekillendirilmesinde ayrıca katkıları bulunan A.C. Lyall'ın *Asiatic Studies: Religious and Social* (1884) ya da Henry J.S. Maine'in *Village Communities in the East and West* (1974) kitaplarını gösterebiliriz, Edward Said'in "şarkiyatçılık" konusunda söylediklerini hatırlamamız gerekir. Gerçek bilginlerin –örneğin Max Müller gibi filolog ya da Hindistan uzmanlarının– ortaya çıkması, yönetimden kaynaklanan bu bilimsel destek olmaksızın mümkün olmayacaktı. Asya tipi üretim biçimi kavramı için Marx'ın bu sömürgeci bilgi kaynaklarına dayandığını herkes bilir. Bryan Turner, *Marx and the End of Orientalism* (1978) isimli kitabında ya da ondan önce Talal Asad ya da Said gibi başka yazarlar da bu konuyu tartışmışlardır. Her ne kadar Marx'ın kendisi, Weber ya da Durkheim'dan farklı olarak katıksız bir akademisyen olmasa da, Avrupa dışındaki ülkelerde politik ekonomi ve tarih konusunda, kendisinden sonraki bilim insanları ya da siyasal düşünürler üzerindeki etkisi, onları şarkiyatçılığa doğru itmek olmuştur.

Ancak gelenek ve modernlik paradigmasını ya da sorunsalını en gelişmiş şekliyle ortaya koyan Max Weber'dir; bunu da sosyolojik araştırma, sosyolojik ve kültürel sağduyu üzerinde muazzam bir etki yaratan yorumlayıcı şemalar, sorunlar ve yaklaşımları iç içe kullanarak yapmıştır. Tek başına hiçbir sosyolog Şark/Doğu ve Garp/Batı söylemini yerleştirmek ve geliştirmek ya da kendisinden sonraki tarih, sosyoloji ve politikaya, şarki ya da Asyalı despotizm, tecrit edilmiş köy toplumları gibi kavramları ya da İslam ve Müslüman toplumlar hakkındaki genellemeleri yerleştirmek için bu kadar çaba sarf etmemiştir.

Bilim insanları, Weber'ın İslam hakkındaki sözde bilgisi ve onun Hindistan ve Çin çalışmaları çerçevesinde, –o bunların hepsini kapalı ve kaçışı olmayan bir şekilde geleneksel, yani dini toplumlar ve kültürler olarak gösterir– şarkiyatçılık tarafından

belirlenen koşullar içinde yorumlarda bulunmuşlardır. Onun Hindistan ya da Çin ile ilgili çalışmaları sınırlı ikinci el kaynaklara ve birikmiş şarkiyatçı söylemin sorgulanmadan kabulüne dayanmaktadır. Aynı şey İslam konusundaki çalışmaları için de geçerlidir. Weber'in, Hindistan ya da İslam konuları üzerinde, onlara karşı gerçek ya da hiç değilse göreli bir ilgi duymadığı, ilgili dillerin ya da toplumların hiçbirini bilmediği ve kaynakların ciddiyetini ve ilgisini değerlendirme araçlarına sahip olmadığı halde, neden çalıştığını sorabiliriz. Ve o kendisinden önce var olan bu alanlardaki bilgi birikimine ya da ortak kabul gören yargılara ve bilgiye ne eklemiştir?

Bu soruların hepsini, hiçbir hafifletmeye gerek duymadan olumsuz bir şekilde cevaplamak, kimileri üzerinde bir şok etkisi yaratabilir, ama faydalıdır. Weber'in Doğu sosyolojisine, tamamen, Batı'daki kapitalizmin ruhsal/kültürel köklerine olan gerçek ilgisini aydınlığa kavuşturmak için giriştiğini görmemiz gerekir. Amacı, -giderilemez başkalık alanları olarak- Batı ve Doğu'nun birbirine zıt alanları arasında mutlak, özsel bir farklılık yaratmaktı. Eleştirel yöntembilimin bakış açısından bakarsak, Weber'in tarih ve toplumsal sistemlerin gelişimi konularına, Marx'ın idealist ve ideolojik bakış açısı olarak adlandırdığı açılardan yaklaştığını belirtmemiz gerekir. Hegel'de olduğu gibi, çeşitli şekillerde adlandırılan İdea, tarihin başlıca itici gücü ya da lokomotifi olmuştur. Bu ise Weber'in, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli kitabının ilk bölümünü, "Kapitalizmin Ruhu" olarak adlandırmasında kendini göstermektedir. Böylece Marx'ın yaptığı gibi kapitalizmin gelişimini tarihsel ve toplumsal ilişkiler ve değişimler bakımından değil de, bilinçli olarak Marx'a karşıt bir biçimde, tekparçalı olma özelliği taşıyan bir dinsel bilinç anlayışıyla araştırmayı seçmiştir. Her ne kadar ikisi de şarkiyatçılığa bağımlı kalmış olsa da, kendilerine özgü tarih yazımı ve sosyolojileri bakımından Weber'in çalışmalarını Marx'ınkilerden ayıran tam da bu ideolojik yöntemdir.

İdeolojik yöntemde olağan olduğu üzere, Weber soyutlama, özcülük, türdeşleştirme ve kültürel indirgemeciliğe, aynı zamanda da, basmakalıp genellemeleri ya da şeyleştirilmiş düşünceleri yerleştirmeye aşırı derecede bel bağlamıştır. Onun elinde toplumsal alanlar, kendilerine özgü kültürel ve karakter tiplerine ilişkin basmakalıp genellemeler ile toplumları sınıflandırmak için bilgi aracı diye ortaya koyduğu "ideal tipler"e göre nitelenen, tekdüze kültürel alanlar haline gelmiştir. Bu tipler, çalışmalarının tarihsel ve toplumsal amacı içerisinde gerçekliğin temsilleri olmaktan çok, yardımcı araçlar olarak düşünülmüş olsalar bile, ideolojik yönteminin sonucu olarak bir somutluk kazanmışlardır. Bunlar sömürgeci/medeniyetçi ötekiliğin simgeleri haline gelmiş ve Batı ile Doğu arasındaki farklılığı pekiştirmişlerdir.

Weber'in bu ideal tipleri, onun şarkiyatçı toplumsal nitelendirmeleri, tarihsel araştırmanın cesaretini kırmış ve bu tanımlamalar, içeriğini, önceden var olan kültürel yakıştırmalarda bulmuştur. Bu şekilde, Hindistan, kültürel ya da toplumsal durağanlık durumu içerisinde, ideal olarak kast sistemini ya da Brahmancı Hinduizmi somutlaştıran bir gelenek ülkesi olmaya devam etmiştir. Tarih dışında, durağan, içine kapalı toplumlar olarak bu Şark toplumları hiçbir zaman rasyonalizm, bireysellik, özel mülkiyet ve kapitalizm kültürünü yerleştiremeyeceklerdir. Bu tarz şeyler onların kültürel/ruhsal özlerinde yoktur. Buna taban tabana zıt olarak, akılcı ve tarihsel olarak dinamik olan Batı'nın tipini niteleyen şey, özünden gelen bir kıtkanaatçılığa dayanan içkin bir Protestan ahlaktır. Kapitalizm Batı dünyasının yazgısı iken, gelenek ve bir arpalık ekonomisi olmak Hindistan'ın, "mozaik toplum" olmak da "İslam" dünyasının "kaderidir".

Weber ve başkaları tarafından ortaya atılan tüm efsaneler, ideal tipler ve ötekileştirilmiş etnisiteler içinde, oryantal despotizm olarak bilinen karmaşık kurgu, daha detaylı bir incelemeyi hak ediyor. Şöyle özetlenmiştir: "Temel varsayımları, gelir tahsili bürokrasisi aracılığı ile köylülerin üretim fazlasının kaymağı-

nı alan despot bir yönetici ve maiyeti tarafından kontrol altında tutulan tecrit edilmiş, kendi kendine yeten köylü topluluklarının varlığıdır (Thapar, 1993: 33)". Özel mülkiyet yoktur, iddiaya göre toprakların denetimi yöneticinin elindedir ve sulama sistemi, merkezi bir imparatorluk bürokrasisinin denetimindedir. Buna, kralların tanrısal kökeni kavramı da eklenmiştir. Weber krallar ve köylüler arasında herhangi bir aracı grup olduğunu kabul etmediğine göre, Doğu ülkelerinde herhangi bir toplumsal farklılaşma ya da sosyal sınıf bulunmadığı varsayımı geçerlidir. Hal böyle olunca, buralarda herhangi bir politik mücadele ya da kurumlaşma gelişmemiştir. Weber'e ve onun kullandığı kaynaklara göre, köylü toplulukları politik üstyapılardan bağımsızdır, toplumsal yaşamları organiktir, değişmezdir ve Brahmancı, kastçı ve ırkçı bir Hinduizm diniyle kaynaşmış durumdadır. Tecrit edilmiş yerleşimler arasında parçalanmış bu topluluklarda din, tek ve gerçek birleştirici etmendir.

Weber'in oryantal despotizm efsanesi, her ne kadar Hindistan'a da atfedilse de, bunun kökleri, Weber'in oryantal despotun ideal tiplerini ve onların tebaası olarak Müslümanları bulduğu İslam ve Müslüman toplumları hakkında söylediklerindedir. Bryan Turner'a göre, "Weber'in İslam toplumu hakkındaki düşüncesi, Ortadoğu'nun oryantalist biçimde kavranmasına yol açan –tarih, ekonomi, din bilimleri, sosyoloji kaynaklı– tüm analiz dizilerinin yoğun ve kapsayıcı bir genel özetidir" (Turner 1978: 44). Ona göre, Weber'in mozaik toplum olarak İslam toplumu teorisi, daha sonra Ortadoğu hakkında yapılan çalışmalar için bir şablon oluşturmuştur. Efsaneler ve çarpıtmalar da bu teoriden doğmaktadır. Weber'in İslam toplumu, aynı onun Hint toplumu gibi, parçalanmış, yerelleşmiş bir toplumsal birimler kümesidir, ama birbirlerinden tecrit edilmiş, edilgin köy topluluklarından oluşmuş değildir; "kabilelerin, dini azınlıkların, toplumsal grup ve birliklerin bir mozaiği ya da yamalı bohçasıdır. Bu muazzam çeşitlilik ... önemli bir zaaf... toplumsal

yapı içerisinde bir kusurdur" (Turner 1978: 39-40). Bu durum, "imparatorluk hanedanının otoriter yönetimine karşı istikrarlı, tutarlı, uyumlu bir muhalefet örgütlemeyi" güç kılmıştır (Turner 39-40) ve iç çekişme ve entrika bolluğundan geçilmezken, bundan genel bir politika ortaya çıkamamıştır.

Bu sebepten İslam, Weber tarafından, hem bölücü, hem çeşitli, hem de -dindeki ve din adamlarındaki güç merkezi ile, tıpkı Weber'in, Brahmanlar ve kast sistemi aracılığıyla katı, ırksallaştırılmış, içten evliliğe dayanan ideolojik bir sistem olarak uyumlu bir hale getirilen Hinduizm kavrayışında olduğu gibi- yekpare olarak kavranmıştır. Böylece İslam toplumunun "Sufi kardeşliği, 'Ulema' ve 'Şeriat' gibi araçlar sayesinde" bir arada tutulduğu düşünülmüştür (Turner 1978: 40). Bu tam ideolojik birlik ve toplumsal farklılık paradoksu, Ortadoğu tarih yazımı ve sosyolojisi için bize güvenilir bir çerçeve sağlamaz. Turner'in belirttiği gibi;

> "İslam toplumunun" mozaik modeli, bu sebepten, pek de ikna edici değildir, çünkü toplumsal sistemin, hem İslami değerler etrafında tamamen birleştiğine, hem de etnisite, tabakalaşma ve birlikler oluşturma yoluyla tamamen bölündüğüne inanmamızı gerektirir. Bu mozaik dünya görüşü, ayrıca, bu yamalı bohça toplumun nadiren ayaklanmalar gördüğünü, ancak toplumsal sistemin hiçbir zaman herhangi bir gerçekten devrimci yeniden yapılandırma geçirmediğini, varsayım olarak kabul etmemizi gerektirir. (1978: 40-1)

Hindistan çalışmasında olduğu gibi, Weber sınırlı ikinci el kaynaklara dayanmış ve Ortadoğu hakkında önemli klasik metinleri çevirmiştir. Bunları değerlendirecek bir konumda olmadığı gibi, ne kaynakları, ne de altlarında yatan varsayımları hiçbir zaman sorgulamamıştır. Hindistan konusunda, Max Müller'in çalışmaları ile Comte'un ideolojik onaylamaları, Gobineau ve Thomas Huxley'in sosyobiyolojisi ve başka Darvinciler sayesinde on dokuzuncu yüzyılda ırkçı bir teori haline ge-

len, Hindistan'ın Ari medeniyetine dayandığını iddia eden on sekizinci yüzyılın oryantalist teorisini tartışmamıştır. Weber'in, kast toplumunu, Arilerin en üst kastları oluşturduğu, ırk ayrımına dayanan bir toplum olarak algılayışının, Hindistan'daki kast araştırmaları üzerinde önemli sonuçları olmuştur. Irksallaştırmaya karşı olmadığı, Alman kültürü ve toplumu bağlamında Polonyalılar hakkındaki düşüncelerinde net bir şekilde görülür. Onun bilgi "koşullarının" ideolojik yapısı, egemen düşünceleri özselleştirmek yerine halklar, toplumlar ve tarihler ile başlayan bir toplumsal analiz aracı yaratmasını engellemiştir. Ancak bu durum hiç de ona özgü değildi. Hintli bir bilim insanının belirttiği gibi:

> O güne gelindiğinde, artık Hindistan'ın sömürge öncesi geçmişi, on dokuzuncu yüzyılın yeni bulunmuş nesnellik kisvesi altında, çeşitli önyargıları destekleyen ya da inandıkları şeylerin nihai modeller ya da ideal tipler olduğunu düşüner. birçok tecrübeli ideolog tarafından yorumlanmıştı. Birçok durumda yorumlamalar, o zamanlar Avrupa'da yaygın olan düşünsel önyargılar ile son derece renklendirilmişti. (Thapar 1993: 27)

Weber'in Hindistan'la ilgili çalışma yöntemi ve aynı zamanda onun bu konuda ve Avrupalı olmayan toplumlar hakkındaki düşünceleri, Hindistan ve Ortadoğu hakkında daha sonraki dönemlerde yapılan çalışmaları son derece etkilemiştir. Örneğin Louis Dumont'un *Homo Hierarchicus* (1970) isimli kitabı, liberal demokratik ve sol siyasal yapısına, seküler kültürel faaliyetlere ve düşüncelere ve önemli ölçüdeki komünist harekete rağmen, 1960'lar boyunca Hindistan'ı kast ve dine dayanarak tanımlar. Yine Weberci perspektifte olan John Barrington Moore'un *Democracy and Dictatorship* (1967) kitabı, bölgeyi Asyalı despotizmin eski değerler sistemi, köy toplulukları ve mozaik toplum anlayışı ile kavrar. Yakın, Orta ya da Uzak Doğu'daki toplumların laik bir toplum olması ya da sınıf politikaları geliştirmesi

"hakiki" olamazdı. Bu Batılı bilim insanları Asya'da gördükleri demokratik olmayan tepkilere, komünizmi de mantıksal olmayan kolektivist ya da totaliter bir oluşum olarak buna dahil ettikleri bir değerler sistemine üzülürken, kendilerine özgü Doğu ve Batı, modernlik ve gelenek paradigmalarına ve mitlerine ters düşen toplumsal ve politik hareketleri küçümsemiş ve yok saymışlardır. Buna karşılık, Yahudilere uygulanan soykırım bağlamında Hristiyanlığı Batı'nın değerler sistemi olarak okumamış ya da Ortadoğu'yu, belki Haçlı Seferleri'ne kadar bile uzanan kültürel mitler aracılığı ile temsil etmiş olan/eden politik söylemin farkına varmamışlardır. Hatta önemli Marksist politik teorisyenlerden Perry Anderson'ın *Lineages of the Absolute State* (1974) isimli kitabında, özellikle "House of Islam" bölümü aynı tür özcü miti devam ettirir.

Eğer Weberci ya da oryantalist sosyoloji ve tarih yazımının, Batı'nın ötekiler hakkındaki bilgisi üzerinde böylesine perdeleyici, efsunkâr bir etkisi olmuşsa, Doğu'da nasıl bir etkisi olmuştur acaba? Hindu kültürel yeniden uyanışını ya da egemenliğini içeren erken Hint milliyetçiliği üzerine yapılacak bir çalışma, bu aynı sömürgeci bilgi ve kültürel kimlikler yapısının onlar için en temel eğitici malzeme olduğunu gösterecektir. Gamalı haçı da eksik olmayan Ari miti, kast toplumunun üstünlüğü duygusu, İngiliz ve Alman "ırkına" kendini yakın hissetme ve hatta bazılarının Nazizme fiili desteği, Müslümanların "yabancı" olarak dışlanması ve İslamın şiddet içeren, savaşçı, duyumcu bir din olarak tanımlanması –bu bilgi alanında, bütün takım taklavatıyla bir liberalizm karşıtlığı ve faşizm yarattı.

Weber'in oryantalist, Hindulaştırılmış, kast sistemine dayanan Hindistan'ı, aynı zamanda, günümüzdeki Hindu köktendincilerin Hindistan'ıdır. Aralarındaki tek fark, bu sembolik kültürel yapının olumlu olarak değerlendirilmesidir. Bu Hindu milliyetçiliğinin Hindistan'da inandırıcılık kazanabilmek için hâlâ çok çabalaması gerektiği, hâlâ seçim kaybettiği ve siyaseti

kendi faşist yörüngesine çekebilmek için Müslümanlar, Hristiyanlar, düşük kasttan Hindular ve Dalitler gibi "ötekilere" karşı katliamlara giriştiği gerçeği, Batı'da Weber geleneği içerisinde büyümüş olanlara ya görünmez ya da inanılmaz gelebilir. Şüphesiz, bu Doğu kültürlerini/toplumlarını hâlâ feodal ya da sivil toplum yoksunu, özsel olarak laik olmayan, "geleneksel" karakterli kültürler olarak görenler için bu durum geçerlidir. Başarılı ya da başarısız olsun Hindistan'da demokrasi, tipik Hintli özle uyumsuz görülmüştür. ABD'nin, Hindistan'daki mevcut BJP partisinin Hindu milliyetçi rejiminde, Pakistan'daki askeri diktatörlükte, İslamlaştırılan Bangladeş'in Halit Ziya'sında, Tanrı adına yerel ve yabancı kapitalizmi destekleyen doğru müttefikleri bulmuş olması şaşırtıcı değildir.

İnceliklisinden Kabasına: Gelenek ile Modernliğin Medyanın Eline Düşmesi

Bir şeyi yok etmek için onu anlamamıza gerek yoktur.
Bertolt Brecht, Diaries (1979: 64)

Akademinin geniş koridorlarından, sömürgeci söylemin yüksek perdeli ifadelerinden gazetelerin haber ve yorum sayfalarının gündelik rutinine ve kirliliğine indiğimiz zaman, aynı ideolojik yöntemler, temsilin aynı ya da ikincil imgeleri/simgeleri/biçimleri ile karşılaşırız. Bunlar, en azından on sekizinci yüzyıldan günümüze kadar, Batı ile Doğu'yu anlamanın ya da ifade etmenin yolları olarak aktarılmışlardır. Eskiden sömürgeci, günümüzde emperyalist ilişkiler ve tarihler ile birlikte, bunlar ırkçı kültürlerin hegemonyacı kültürel sağduyusunu oluştururlar. Ancak, Max Weber ya da başka bilim insanlarının buna herhangi bir şekilde sebep oldukları söylenebilir mi?

Tabii ki, Max Weber'in bilgi pratiklerinin ve bunların sonucu olan düşüncelerin, Batılı gündelik oryantalizm ya da ırkçılığın

"nedenleri" olduğunu söyleyemeyiz; ancak bu fikirlerin, Batı'daki günlük tavırları meşrulaştırmak ve onlara katkı sağlamak için destek olduğunu görmezden gelebilir miyiz? Weber'in kendisi, burada, kurumsal bilgiyi hem içerik hem de biçim olarak tanımlayan bilim insanlarının ideal bir tipi olarak ortaya çıkar. O ve örneğin Margaret Wente, Celine Gallipeu ya da Marcus Gee gibi Kanada medyasının, hepsi de *Globe and Mail*'de çalışan yontulmamış gazetecileri, Üçüncü Dünya ülkelerinin tarih, toplum ve politikalarının sihirli bir şekilde ortadan yok olmasını sağlayan aynı paradigmayı, söylemleri ve ideolojik pratikleri paylaşmaktadır. Ama konu sadece bu değildir. Weber gibi bilim insanları –görünüşte onlara tarihsel ve sosyolojik bir içerik sağlayarak– "Şark", "Doğu", "Asya" ve bunların Batılı karşılıklarına ilişkin mitolojilerin kitlesel olarak dağıtımına katkıda bulunmuşlardır. Geleneğe karşı modernlik sorunsalı, dünya toplumlarını ve kültürlerini kavramlaştırmanın göze görünmeyen ama kendini dayatan bir yolu haline gelmiştir. Ve şüphesiz, özcülük paradoksları ve sahte somutlukları ile birlikte, Weber'in ideal tiplerinin hayaletleri, halkın temsil dünyasına doluşmuş bulunmaktadır. "Amerika saldırı altında" şeklindeki ABD ve Kanada'nın 11 Eylül'e tepkilerinin medya üretimini ya da Afganistan'daki savaşın sunuluşunu ve onun meşrulaştırılmasını gören ve okuyan birçokları, antiterör yasaları ya da Vatanseverlik Yasası için ABD ve Kanada vatandaşlarının rızalarının yaratılmasını sağlayan kaygılar ve ırksal genellemeler üzerinde nasıl çalışıldığını da görmüştür. İsrail'deki durumun medya tarafından yansıtılması, Filistinlilerin mücadelelerinin tasvir edilmesi, tamamen Weber'in İslam toplumlarının ideal tipiyle örtüşmektedir. Bilgiyi edinmenin ve anlamlandırmanın ince ve kaba biçimleri arasındaki yöntem ve içerik benzerliğini fark etmek zor olmasa gerek.

Weber, ne kadar soylu amaçlarla güdümlenmiş ve çok okumuş biri olsa da, onun ideal tipleri, sömürgeci egemenliğin ilişki ve tarihlerinden ortaya çıkan kültürel özcülüğü, okumuşluk kis-

vesi altında gizlemesine izin vermiştir. Soyutlama yöntemi bilim için ne kadar övgüye değer olursa olsun, bu soyut tiplerin toplum içinde yaygınlık kazanması, oryantalist/ırkçı kültürel algılar ve değer yargılarının sistemleşmesi ve kategorik olarak kavramlaşması anlamına gelmektedir. Irkçı ya da başka basmakalıp genellemelerde olduğu gibi, bunlar bize toplumların ve halkların gerçek bilgilerini sağlamazlar. Örneğin Weber'in İslam hakkındaki görüşünden, önyargı ya da mitoloji dışında öğrenilecek çok da bir şey yoktur. Onda olduğu gibi, günümüzde Kanadalı ve ABD'li gazeteciler, Irak, Afganistan ya da Pakistan hakkında ne kadar ayrıntılı bilgiyi üst üste yığsalar da, bu bilgiler, Weberci, sömürgeci söylemin aynı tarzda ötekileştiren bakış açısı ve içeriği ile etkisiz bir duruma getirilir.

Kitle iletişim araçları, ABD ve Kanada yetkilileri tarafından da ırksal tasvir için kullanılan ırkçı simgeleri çoğaltmaya devam etmektedir. Savaşın bu epik tiyatrosunda, Huntington'un "medeniyetler savaşı" klişesi (yine Doğu/Batı, gelenek/modernite paradigmasının bir parçası) çerçevesinde, *oyunun oyuncuları*, doğrudan oryantal despotizm ideal tipinden alınmış gibidirler. İkili zıtlıkta Batı, medeniyet ve akılcılık timsali, özgürlük ve demokrasinin gerçek Beyaz şövalyesi olarak temsil edilmiştir. Bu imge teflondan yapılmadır. Hiroşima'dan günümüze, nükleer bombalar, napalm, akıllı bombalar, parça tesirli bombalar, mayınlar ya da sivillerin öldürülmesi, sakat bırakılması, çılgınlık ve doğanın tahrip edilmesi -nafile uğraşılmasın, bu teflon kazıntı kabul etmez. Tüm bunları mantıklı bir şekilde şöyle görebiliriz, bu söylem içerisinde "öteki", insan değil de bir tip olduğu için bunların hepsi "operasyon zararıdır" "Benlik", bir tek Batı'da vardır. New York'taki ikiz kulelerde ölenlere denk düşecek, Doğu'da onların hiçbir ölüm ikizi yoktur.

Doğu söylemi içerisine sarmalanmış olan bu ideal tipler ile, bunlar bizim için gerçek haline gelinceye kadar, birçok kez karşılaşmışızdır. Weber ve diğerlerinin yüce bilginlikleri içerisinde

ve Hollywood melodramları ve reklamlarında onlarla karşılaşmışızdır. Araplara, Müslümanlara ya da İslama karşı gündelik hayatta edilen küfürlerde ve Doğulu despot ya da Magribilerin dizginsiz şehvetine işaret eden Sheik ismindeki prezervatif markalarında karşılaşmışızdır. Asyalı despot Doğulu hükümdarı çağrıştıran Rudolph Valentino'nun maskaralı gözleri ile, Richard Burton ya da Arabistanlı Lawrence'teki Arapların haşin yüzleri ile bize bakanlardan söz ediyorum. Bu basmakalıp genellemeler, bu tarz Şark söylemi zaten hazırda olmasaydı, Batı'nın politika ve haber çevreleri Asyalı/Doğulu/İslami liderleri bize sundukları şekilde yaratabilirler miydi acaba? Her ne kadar bu liderler politik olarak birbirlerinden büyük ölçüde farklı olsalar ve hatta Cemal Abdül Nasır, Saddam Hüseyin ya da Yaser Arafat örneğinde olduğu gibi fikirleri çatışsa da, aynı hamurdan yoğrulmuş insanlar olarak gösterilirler. Hepsi de, zorba ya da despot/mutlak Doğulu yöneticilerin yaşayan ideal tipleridir. Onlardan herhangi birinin muhalefete müsamaha gösterebileceği ya da onların toplumunda demokrasi ya da laikliğin arzu edilen bir politika olabileceği, Doğu'nun yapısı içerisinde düşünülebilecek şeyler değildir.

Medya haberciliğinde ve bu imgeler çerçevesinde İsrail ve Filistin'in Batılı insanlar tarafından algılanışında, Weber'in Batı ve Doğu'su, birbirleri ile çatışan bir çözümsüzlük içinde aynı alanda yaşarlar. İsrail'in teokrasisi, devlet terörü ne kadar korkunç olursa olsun ya da Filistin'e getirdiği yıkım ve kuşatma hangi derecelere çıkarsa çıksın, Batılılaşmış İsrail'in olumlu modernliği çok nadiren gölgeleniyormuş gibi görünür. İsrail'in son teknoloji silahları sergilemesi ve kullanması, İslam fanatikliğinden ve İslam toplumlarının barbar uzlaşmazlığından kaynaklanan ilkel Filistin saldırganlığına karşı, muhasara altında verilmiş bir cevap olarak gösterilmektedir. Böyle genelleyici bir politik çerçeve içerisinde İslami şiddet söylemi, sadece Hamas'ı değil, aynı zamanda, laik Filistin Kurtuluş Örgütü'nü de kapsar. Aynı

oryantal despotizmin ideal tipi ve İslami şiddet, ABD müttefiki Suudi Arabistan'ı şimdilik dikkatli bir şekilde resmin dışında tutarken, Suriye ya da Lübnan, Saddam Hüseyin ya da laik Baas Partisi'ni de kapsar.

Ortadoğu, Merkezi ya da Güney Asya'nın, yenilikçi olsun gelenekçi olsun, bütün Müslüman liderleri aynı kalıptan çıkma sayılır. Bu arada ilginç bir çeşni olarak, Asyalı olmanın ayıbı, bir şekilde Gürcü Stalin'in portresinde kendini göstermiştir. Troçki onu acımasız, kurnaz ve çekik gözlü olarak tasvir etmiştir (1967). Perry Anderson'un Batılı ve Doğulu Marksizmi ifade etme biçimi (1976) benzer bir şarkiyatçı hava taşır. Görünüşe göre, gazete habercilerinin genellemelerinin, simgelerinin ve fikri temsil öteberilerinin, yaratıcılık ve yeniliğe ihtiyaçları yoktur. Yaptıkları tek şey, birtakım deyiş ya da imgeler aracılığı ile, okuyucuların bilinçaltlarındaki kolektif ırkçı/sömürgeci söyleme bağlanmak, yani derinlemesine yerleşmiş olan bilgi koşulları ile bağlantı kurmaktır. Gazetelerdeki karikatürler bu kavramsal ırkçılığın, çeşitli basmakalıp genellemelerin başka -görsel- bir ifadesidir. Örneğin burun bu bakımdan her zaman vücudun önemli bir parçası olmuştur, Arapların karikatürize edilmiş burnu ile Nazi karikatürlerindeki Yahudilerin, ki bunlar 1930'larda Batı'da yaşayan Doğu'nun temsilcileriydiler, burunları arasında ironik ve acayip bir benzerlik vardır.

Doğu'nun karmaşıklığı içerisindeki bir diğer ideal tip, Haçlı Savaşları zamanlarından günümüze gelen İslamcı savaşçılardır. El-Kaide tasvirleri, Haçlı Seferleri sırasında ve sömürgeci dönemde anlatılmış olan doymaz gaddarlıkları ve dini fanatiklikleri ile İslamcı kabile savaşçılarından farklı değildir. Bir de, İslamcı katiller ve kötü adamlar, Otello ile başlayan, günümüzde Usame Bin Ladin ya da Muhammet Atta ile temsil edilen Avrupa ve Hollywood melodramlarının basmakalıp karakterleri var. Zalim, kurnaz ve fanatik Müslüman din adamı, ideal tipler takımının başka bir üyesidir. Kadın figürü burada İslam gele-

neğinin pasif kurbanlarıdır, tehlike içerisinde bulunan örtülü genç kız, zalim din adamının ve şehvet düşkünü Doğulu despotun elinden Batılı Beyaz şövalye tarafından kurtarılmayı bekler (bkz. Spivak 1988). Özellikle Batılı kadınların Şark hakkında yazdıklarında, zaman zaman aşk kölelerinin durumuna bir göz attıkları görülmüştür. Mary Wollstonecraft'tan günümüz Batılı turistlere ya da Doğu konusunda yazan yazarlara ve aynı zamanda feministlere kadar hepsi bu iki tipten, örtülü genç kızdan ve aşk kölesinden söz etmişlerdir. Son aylarda bilincimizi sel gibi basan, boyuna kaybolan ayak izlerini yakalamaya çalıştığımız ve bu uğurda neredeyse Hindukuş Dağları'nı bile yerle bir etmeye hazır göründüğümüz "terörist", "Arap", "mücahit" stereotipleri ise, göç ya da havaalanı sorumlularının önce yaratıp sonra caydırmaya çalıştıkları ya da Hollywood'un "terörist" diye takdim ettiği aynı "fanatik Müslüman"a işaret eder. Çok zaman bu "fanatik Müslüman"a, Weber'in Doğulu dinlere özgü gördüğü semai ve uslanmaz bir çilecilik atfedilmiştir.

Bu bölümü, gelenek ve modernlik paradigmasının bir özelliği olarak Batı'daki siyasal ve sivil özgürlüklerin kurban edilmesini ve ortadan kaldırılmasını haklı gösteren "terör" kavramı hakkında birkaç söz söylemeden bitiremeyiz. Günümüzde Batılı bağlamda "terör" olarak nitelenen şey, dinin ve topluluk yaşamının –ya toplu bir iman işi ve akıldışı davranış olarak ya da antikapitalist akıldışılık olarak nitelenen– geleneksel bir davranış biçimidir. Burada kullanılan teknoloji ilkeldir, bedenlerin ve eylemlerin doğrudan müdahalesine dayanır ve Doğu'nun temel özelliği olan akıldışılığı çağrıştırır. Kendine zarar veren intihar bombacıları bu paradigma içerisinde yer alırken, örgütlü bürokrasi ve ordu eliyle yürütülen kitlesel devlet terörü yer almaz. Ve en önemlisi, bunların hepsi Weber'in ideal Doğu kurgusu içerisindedir. Bu "terörün" karşıtı ise, İsrail devleti ya da ABD'nin terördışılığı ya da "demokrasisi", sadece Batılı burjuva toplumlarda başarılabilecek özgürlük ve demokrasileri ile dikkat çeken

modern uluslar, eşsiz bir başarı ya da Weber'in diyeceği gibi kapitalizmin "alınyazısıdır" Bu terördışılık, rasyonel, Weberci bir hesap kafasıyla öldüren modern devletin ordularını kapsar. Bu modernlik güçleri yüzlerini açıkça gösterirler, tanınmış olmaktan ya da misillemeden korkmazlar. Bir iman bütünlüğü için değil, daha ziyade her bir bireyin, Weber'in doğru bulduğu biçimde, serbest bir girişimci olduğu, etken bir paralı askerler dünyası için mücadele ederler. Yine de, şunu da belirtmek gerekir ki, "kapitalizmin ruhu" içerisinde yer alan Weber'in, bir "demir kafes", Batı'nın "alınyazısı" olarak gördüğü kapitalist rasyonalitenin bu dünyası, ona göre mutlu bir dünya değildir; ancak mümkün olan tek dünyadır. Bu kaçınılmazdı, şeytanla girişilmiş Faustçu bir pazarlıktı ve buna, tarafsız, objektif, bilimsel bilgi ve etken bir bürokrasi ile karşı konabilirdi. Weber'in ideal tipleri, sonuç olarak Hitler, Nazi kapitalizmi, fırtına birlikleri, gaz odası medeniyeti olarak gerçekleşti.

Hindu üstünlük yanlıları ya da köktendinciler tarafından, 27 Mart 2002'den beri, Müslüman azınlıklara karşı gerçekleştirilen katliamları düşündüğümüzde –yaygın ve akademik– şarkiyatçılığın bu duruma katkısından söz etmemek doğru olmaz. Hindistan'daki merkezi hükümetin partisi olan Hindu üstünlük yanlısı aynı BJP tarafından yönetilen Gucarat'taki bu katliam ve Pencap'ta Müslümanlara karşı gerçekleştirilen toplu kıyımların ikisi de, Müslümanlara karşı daha önce sözünü ettiğim aynı oryantalist görüşlere dayanır ve bunları yine şiddetin meşrulaştırılması için kullanır. Batı'da ses getiren aynı terör ve terörist söylemi, Hindistan'da ABD'nin desteğine sahip Hindu köktendinci hükümetin hizmetinde aynı işi görür. ABD ve Kanada'da olduğu gibi, Hint hükümeti bir yandan dini hoşgörü talep ederken ya da Hintli yetkililer camileri ziyaret ederken, aynı zamanda oryantilizmin İslami şiddet söylemini döne döne tekrarlar. Bildiğimiz gibi bu algı, Weberci geleneğe damgasını vuran aynı metin ve yazarlara kadar uzanır ve bu ikiyüzlü yönetim taktiği onun

kadar eskidir. Hindistan'ın Hinduluğa dayandırılan oryantalist kurgusu, İslamın ve Müslümanların yabancılığı, BJP, RSS, VHP ve –kendilerini "kutsal ya da dini aile" diye niteleyen bir grup olarak– paramiliter gençlik grupları için vazgeçilmezdir.

Kanada medyasının, çoğu zaman hiçbir şekilde sorgulamadan, Hinduların oryantalist/Hindu üstünlüğüne dayalı düşüncelerini, kendi dini kimlikleri ve hakları adına verilen mücadele için kendilerini adamış dini grupların düşünceleri olarak sunduğunu da belirtmek önemlidir. Aynı medya, Hindistan'ın yaklaşık %12'sini oluşturan Müslümanların, bir milyar insandan oluşan bir halkın büyük bir çoğunluğunu nasıl tehdit edebileceğini neden sorgulamaz? Batılı medya, laiklik ve demokrasi için Hindistan'da verilen mücadeleyi bildirmezken, neden sadece Hindular ve Müslümanlardan söz eder? Bunun sebebi, bilginin aynı kör edici koşulları, burada altını çizdiğim aynı mitlerin etkisi olabilir mi? Hindistan ya da Filistin'deki durumlar için kullandıkları kargaşa dilinin, çatışmaların sunuluş biçimini tarihsel bağlamından kopardığını ve katillerle kurbanlarını aynı güç ve sorumluluk ile donatan yanlış bir ahlaki denklik izlenimi verdiğini nasıl görmezler?

İslami köktendincilik ve şiddet görüntüleri halkın imgelemine öyle derinlemesine kazınmıştır ki, Hindu köktendinciliği ya da Hristiyan köktendinciliği kolayca terör ve zulüm ihtimalleri arasında görünmemektedir. Hindistan'a gelince, Hinduların ve Hindu toplumunun, isyan ettirici kast pratikleri ve Hindu kadınlarına karşı acımasız davranışlar ile vurgulanmış, pasif ve ruhsal bir ötedünyalılığa düşkünlük içinde bulunduğu –Doğu Hindistan Şirketi'nden Weber'e ve sonrasına uzanan– eski bir hikâyedir. Ama bu şiddet, iç dünyaya odaklanmış olarak düşünülmüştür. Bu ortak görüşe, Hindu vejetaryenliği efsanesi, yaşam ve doğanın ineksever kutsallığı da eklenmiştir. Şiddet

içermeyen bu görüntünün -Hindistan'da günümüzde tamamen marjinalleşmiş, Hindu olmayan bir dine ve harekete- Budizme dayandığı bilinmemektedir. Hindistan'ı kocaman bir yoga kampına dönüştüren huzur, meditasyon ve nirvana halesi ile bu efsanevi Hindu imgesi, Tanrı adına kâr, kana susamışlık ve kadın düşmanlığı için öldüren ve merkezi hükümette iktidara gelen küçük burjuva Hindu fanatikleri görüntüsünü içine sindiremez. Şiddet karşıtı bu Hintli efsanesi, bir ibadet sırasında köktendinci Hindu bir katilin mermisi ile ölen Mahatma Gandhi'nin yaşamı ve politikasına bağlı olarak somutluk kazanmış olabilir. Gandhi'nin katili, günümüzde Gucarat eyaletinde gerçekleşen katliamın yaratıcılarından olan RSS ile bağlantılıydı. Eğer Batılı medya kendi ideolojik oryantalist at gözlüğünün ötesini görebilseydi, RSS, VHP ya da BJP'nin gençlik gruplarının terörist gruplar olarak neden yasaklanmadığını ya da ABD'de Beyaz üstünlük yanlısı Hristiyan milis gruplarının neden aynı şekilde değerlendirilmediğini sorabilirdi. Neticede Müşerref Pervez Pakistan'daki Müslüman köktendincilere karşı, her ne kadar etkisi az olsa da, bunu yapmak zorunda kaldı.

Mücadele devam ediyor. Kapitalist akılcılık, Marcuse, Adorno ve Horkheimer gibi eleştirel teorisyenlerin de belirttiği gibi, kocaman bir akıldışılık haline gelmiştir. George W. Bush da, bir Haçlı Seferi, bir Sonsuz Adalet operasyonu için çağrıda bulundu ve dünyayı Şer Ekseni'nde çarmıha gerdi. Kutsalı da seküleri de, Doğu'su da Batı'sı da, geleneği de modernitesi de, tarihin ve kapitalist çıkarın zorunlulukları içerisinde eriyip gidiyor ve bu yüzden sosyoloji, başını kaldırıp paradigmanın ötesine geçme ve ideolojiye karşı çıkma görevini üstlenmelidir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Anderson, P. 1974. *Lineages of the Absolute State.* Londra: NLB.

Anderson, P. 1976. *Considerations on Western Marxism.* Londra: Verso.

Bannerji, H. 2001. *Inventing Subjects: Studies in Hegemony, Patriarchy and Colonialism.* Yeni Delhi: Tulika ve Londra: Anthem.

Brecht, B. 1979. *Diaries, 1920-1922.* New York: St. Martin's.

Dumont, L. 1970. *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System.* Chicago: University of Chicago Press.

Hegel, G.W.F. 1956. *The Philosophy of History.* New York: Dover.

Kuhn, T. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press.

Lyall, A.C. 1884. *Asiatic Studies: Religious and Social.* Londra: J. Murray.

Maine, H.S. 1974. *Village Communities in the East and West.* New York: Arno Press.

Marx, K. 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy.* New York: Vintage.

Marx, K. ve F. Engels. 1976. *The German Ideology.* Revised. Moskova: Progress.

Mill, J. 1968. *The History of British India.* 2 vols. New York: Chelsea.

Moore, B. 1967. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World.* Boston: Beacon Press.

Niranjana, T. 1990. "Translation, Colonialism and the Rise of English". In *Economic and Political Weekly* 25(15): 773-77.

Niranjana, T. 1992. *Siting Translation: History, Post-structuralism, and the Colonial Context.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Said, E.W. 1981. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World.* New York: Pantheon.

Said, E.W. 1994. *Orientalism.* New York: Vintage.

Smith, D.E. 1987. *The Everyday World as Problematic.* Toronto: University of Toronto Press.

Smith, D.E. 1990. *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge.* Boston: Northeastern University Press.

Spivak, G.C. 1988. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* New York: Routledge.

Thapar, R. 1993. *Interpreting Early India.* Delhi: Oxford University Press.

Trotsky, L. 1967. *Stalin: An Appraisal of the Man and His Influence.* Çev. C. Malamuth. New York: Stein and Day.

Turner, B. 1978. *Marx and the End of Orientalism.* Londra: Allen and Unwin.

Weber, M. 2002. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Los Angeles: Roxbury.

Williams, R. 1985. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society.* New York: Oxford University Press.

Sunuş:

H.B., bu yazısında, sözde bilimin egemen çıkarlara nasıl hayasızca hizmet ettiğini, bütün çıplaklığıyla gözler önüne seriyor. İncelediği örnek, James Mill'in 1817 yılında yazdığı ve bir buçuk yüzyıl boyunca Batı'da Hindistan tarihi için baş kaynak olarak kabul edilen İngiliz Hindistanının Tarihi *kitabı. Batı tarihçiliği özgün kaynaklara başvurmayı bilimsel tarihyazımı için temel kural olarak kabul etmişken, bir buçuk yüzyıl boyunca, bilgisizliği yüzünden zaten kullanamayacağı özgün kaynaklara bakmadığını övünçle duyuran, ikinci el kaynakları da apaçık önyargılarla yorumlayan bir yazarın kitabının baş tacı edilmiş olması, İngiltere'nin Hindistan'daki sömürgeci çıkarları dışında hiçbir şeyle açıklanamaz. H.B., bu yazısıyla, Batı bilimciliğinin nesnelliği ve tarafsızlığı konusunda bize tam "ibretlik" bir örnek olay sunuyor.*

C.E.

Egemen Düşüncenin Arkasında Gerçekte Neler Oluyor?

James Mill'in *İngiliz Hindistanının Tarihi* Kitabındaki Tarihyazımı Üzerine Yorumlar*



> Bilme her zaman bilen ile bilinen arasında bir *ilişki* demektir. Bilen, bilinen şeylerin içinde kaybolmaz, yok sayılamaz; bilenin varlığı her zaman gereklidir. Bilmek her zaman bazı koşullar altında bilmektir ve bilmenin paradoksu şudur ki, nesnesinde, daima, daha önce zaten bildiklerimizin izlerini buluruz.
>
> *D.E. Smith*
> *The Conceptual Practices of Power* (1990)

Giriş

Batı olarak kodlanmış Kuzey Amerika ya da Avrupa'da yaşamamıza rağmen ya da buralarda yaşadığımız için, gelenek kavramı daima etrafımızda var olmuştur. Dünyanın belli bölgeleri, "bizden" değil de "ötekiler" olarak nitelediğimiz bu bölgelerde yaşayan insanlar ve kültürleri ile ilişkilendirildiği için, gelenek ve kavramsal uyduları, bir anlama ve farklılık yaratma hareketi içinde kendiliklerinden ortaya çıkarlar. Gelenek, gazeteler ve televizyon şovları, akademik metinler, feminizm ve moda dergi-

---

* "Beyond the Ruling Category to What Actually Happens: Notes on James Mill's historiography in *The History of British India*" M. Campbell and A. Manicom (eds), *Knowledge Experience and Ruling Relations*. Toronto: University of Toronto Press (1995). 49-64

leri, kalkındırma politikaları ve Irak'ın Birleşmiş Milletler (BM) destekli bir şekilde bombalanması için söylemsel bir standart içerik sağlayarak, yorumlayıcı ve kurucu bir araç olarak hizmet eder. Dünyanın "Doğu", "Güney" ya da "Üçüncü Dünya" gibi farklı şekillerde adlandırılan bölgeleri "Batı", "Kuzey" ya da "Birinci/Gelişmiş Dünya" gibi kavramlara zıt bir şekilde, gelenek alanları olarak belirlenmiştir.

Sömürgeci söylem eleştirisinin uzun hattında uzun zamandan beri var olan Edward Said, "Doğu" ya da "Şark" kategorisi içerisinde kodlanmış tarihsel bilgi/güç ilişkisine işaret etmiştir.[1] İmparatorluk bakışı ile Avrupa dışındaki bölgeleri sanal coğrafyalar ve geniş tarihsel-kültürel alanlar olarak eşitleyen özcü, tektürleştiren temsil aygıtına dikkatimizi çekmiştir. Batı'nın bu işi başarmasını sağlayan yorumlama araçlarından birisi de "gelenektir". "Geleneksel" sıfatı ("modern", ilerici, ilerlemiş ya da gelişmiş olanın tersine, azgelişmiş), değişik kültürel özellikleri Batı'nın memnuniyeti için birleştiren bir sıfat olarak görünür.[2] Mistisizm ve tinsellik, çeyiz, dul-yakma, yeni doğan kız çocuklarını öldürme, aşırı nüfus, ilkel teknoloji, köylüler ve köy stereotipleri çerçevesinde, özellikle Hindistan "geleneksel" bir toplum olarak yansıtılmıştır. Bu haliyle, bilim ve akılcılık donanımı, teknolojik ekonomik gelişme, "açık toplum" ve siyasal özgürlük ile dallanıp budaklanmış bir biçimde Batı'nın öztemsili karşısında, uzun yıllar boyunca bir ikilik ilişkisi içinde kalmıştır.[3]

Bir ideolojik temsil kategorisi olarak bu geleneksel Hindistan'ın yapısökümünü gerçekleştirmek, bunun için, kurucu toplumsal ilişkilerini ve bu temsilin üretilmesinin epistemolojik yöntemini gün ışığına çıkarmak, gelenek kavramının bir şeyleştirme biçimi olarak incelenmesini gerektirir. Bunun yanı sıra, bu "hayali Hindistan"ı tarih alanına geri döndürmek, onu Hindistan halklarının kültürlerini tarihsel bağlamından koparan gelenek kavramından ayırmayı gerektirir.[4] Kullanılan epistemolojik yöntemi, bu kavramın kapsadığı toplumsal

ilişkileri ve James Mill tarafından yazılan *İngiliz Hindistanının Tarihi* (ilk defa 1817'de basılmıştır) isimli kitapta yaratılan "Hindistan"ın temsili niteliğini inceleyerek, önünüzdeki metin, bu görevin bir kısmını yerine getirmeye çalışıyor. Bu kitabın, Hindistan'ı, hem Batı'da hem de Hindistan'ın kendisinde temsil etme bakımından taşıdığı önem kolay kolay abartılamaz.

Metin, Yönetim ve İdeoloji

Tahmin ediyorum ki, bir tek metne neden böylesi bir önem atfettiğimiz ve hegemonya oluşturmada kavramsal pratiklerin nasıl bir güce sahip olduğu gibi sorular, bize kolaylıkla sorulabilir. Kısacası, bir metin, bir kitap ya da epistemoloji, egemenler için ne anlam ifade eder?

Bu soruların cevabı, hegemonya kavramının Gramsci'ci anlayışında yatmaktadır. Buna göre; hegemonyanın temel içeriği olsa da, güç, fiziksel sertlik ya da doğrudan baskı mekanizmasından ibaret değildir. Üstünlük kurma aşaması, bir iktidar yönetim yapısına dönüştürülmeli ya da böyle dolayımlanmalıdır. Yönetilecek gerçekliği yorumlayan ve bunu uygun kategoriler içerisine yerleştiren entelektüellerin çalışması, sürdürülebilir, yeniden üretilebilir bir iktidarın yönetimsel temelini sağlar (Said 1978).[5] Hindistan örneğinde, Doğu Hindistan Şirketi'nin oryantalist bilim adamı-yöneticileri, sömürgeci devletinkiler ile birlikte, bu kavramsal ya da kategorik çerçeveyi kurarlar.

Bu temel üzerinde, Avrupalı sömürge yönetiminin bakış açısı ile bir "Hindistan" inşa edilmiştir. Bu yapı, "metinlere işlenmiş ve özgün okuma ve yazma pratikleri ile hayata geçirilmiş sanal gerçeklikler" (Smith 1990: 62) dizisinden oluşmaktadır. Bu oluşumun egemen özelliği, bize o ülke hakkında, bu bilgiyi üretenlerin toplumsal zorunlulukları hakkında anlattığından daha az şey anlattığı gerçeği ile açıkça meydana çıkmaktadır (Said 1978: 4-9). Bilgi aktaran metinlerin, özellikle "uzak, şekilsiz" yerler hakkında olanların (Said 1978: 9), sömürgecilik ve emperyaliz-

min çıktığı yerler olan Batı için önemi daima dikkate alınmalıdır. Bunlar bu alanların kültürel ve ideolojik olarak temsil edilebilmeleri için gerekli yapıtaşlarını sağlarlar. Bu alanlar arasındaki sosyo-kültürel ilişkiler, temel olarak, Smith'in "metinsel biçim" (Smith 1990: 61-65; 83-88) olarak adlandırdığı şey aracılığıyla yürütülür. Üstelik, inşa edilmiş bu "bilgi nesneleri", tarafsız ya da önyargısız bir temsil iddiasını taşır. Örneğin Mill gibi, bilen kişinin, iktidar ile ilişkilerindeki niyetinin ya da konumunun, kullandığı ve geliştirdiği söylem türünü etkilemiş olması ihtimaline hiç yer verilmez. (Smith 1990: 14-18)

Üstünü örtme, yerinden etme ve nesnelleştirme sonucunu yaratan bir metafizik biçimin benimsenmesi aracılığı ile toplumsalın epistemolojik olarak ortadan kaldırılması, *Alman İdeolojisi*'nde Marx tarafından ideoloji olarak adlandırılmıştır. Burada ideoloji, yalnızca bir *içerik* ya da belirli düşünce ve stereotiplerin sıralanması değil, aynı zamanda ve temel olarak *epistemolojik bir yöntemdir*. *Alman İdeolojisi*'nin dikkatli bir şekilde okunması, "egemen sınıfın fikirleri, bütün çağlarda, egemen fikirlerdir" gerçeğinden başka, bu fikirlerin iktidar için gerekli toplumsal ilişkilerin biçimlerine ve sonuçlarına nasıl dahil edildiğini gösterir (Marx ve Engels 1973: 5). Yönetim aygıtları ve bilgi arasındaki, kurucu ve yansımalı ilişkileri görmeye başlayabiliriz.

Fikirlerin tarihsel/maddi boyutunu temelsiz bırakan ve gizleyen bu ideolojik yöntem, doğal olarak, fikirler için üst ve ayrı bir alan talep eder. "Ideological Practices of Sociology" başlıklı metninde, Smith, Marx'ın felsefe eleştirisini geleneksel (burjuva) sosyolojinin standart bilgi yöntemlerine aktarır ve bunların (şeyleştirici olmak dışında), "nesnel" ya da "saf" olmadığı konusunda ısrar eder (bkz. Smith 1990: 14-16; 66-70). Bu yöntemlerin üretim araçları ve etkileri günlük yaşam zemininde sorgulandığında, özgül göstergesel sistemler kullanan, kategorik ve çevresinden ayrı tutulmuş bir iktidar ilişkileri örgütlenmesiyle karşılaşılır. Yazara göre, bu bilgi yöntemleri "iktidar

ilişkileri ile eşbiçimlidir" ve zorunlu olarak, gerçekte yaşanan özne/nesne ilişkilerini tersyüz ederler. Bunlar, tarih içerisinde var olan halkların öznelliklerinin, deneyimlerinin ve etkin rollerinin üstünü örterler. (Smith 1990: 83-88)

Smith'in sosyolojiyi, ideoloji olarak Marksist bir şekilde eleştirmesi, sömürge tarihinin tarihyazımına da uygulanabilir. Mill'in "Hindistan"ının nasıl ideolojik bir takımyıldızı olduğunu (Ronald Inden bunu "hayali Hindistan" olarak adlandırır, Inden 1990) göstermek amacıyla, epistemolojik süreçlerini incelemek üzere James Mill'in *İngiliz Hindistanının Tarihi* kitabını seçtim.

Hindistan'ı İngilizleştirme: James Mill ve Sömürgeci Tarihyazımı

> Yunanlılardan aldığımız tasvirlere bakılırsa, bu insanları tanımlayan bazı özellikler ile günümüzde bu insanları ayırt etmek için mevcut olan özellikler arasında gerçeği yansıtmayan hiçbir benzerlik yoktur. Hintlilerin devam ettirdikleri bu benzerlik, içinde kaldıkları gelişme düzeyi ve öncelikli olarak onların kurumlarını, sonra da tavır ve karakterlerini sabitleştiren durağanlık durumu değerlendirildiğinde, Yunanlıların onları ziyaret etmesinden İngilizlerin ziyaretine kadar olan uzun zaman içerisinde, tekdüze bir görünüş sergilediklerini varsaymak çok mantıkdışı olmaz. Bununla birlikte, bu dönemden [eski Yunan döneminden] Müslüman fetihleri dönemine kadar geçen süreye ait yıllıklar boştur.
>
> *James Mill*
> *İngiliz Hindistanının Tarihi*

Her ne kadar Mill gerçek projesini tam da bu çalışmasının başlığında ortaya koysa da, Mill'in *İngiliz Hindistanının Tarihi* isimli kitabı "Hindistan tarihinin" yerine geçmiştir. Başlık, tıpkı kitabın kendisi gibi, aynı anda hem bir gerçeklik hem de bir ihtiras taşır. Onun yazdığı dönemde (1805-17), Hindistan, ne toprak ne de bilgi işgali bakımından tam olarak İngiliz yönetimi altında değildi. On sekizinci yüzyılda, iktidara hizmet edecek kapsamlı bir bilgi yaratma görevi oryantalistler tarafından

üstlenilmişti bile, ancak sömürge yönetiminin amacına uygun bir "Hindistan" henüz tam olarak ifade edilmemişti. Bunun yanı sıra, hem İngiltere'de hem de Hindistan'da, yönetimdeki ve pratikteki politikaların siyasal felsefesinde birçok dönüşler ve geri dönüşler yaşanmaktaydı. "İngiliz Hindistanı" kavramı, bu sebepten, hem kısmi bir gerçekliği ve tam egemenlik arzusunu, hem de bunların kavramsal temellerini yansıtır (Mill 1968:1 18-19). Mill'in Hindistan'ı, böylece, sömürgeci iktidarın toplumsal alanına çekilmiş ve bunun içine yedirilmiştir. Kitabın göze batacak ölçüde sömürgeci bir metin olduğu, Mill'e, İngiliz sömürge yönetiminde en kazançlı ve en yüksek pozisyon olan India House başmüfettişliğini kazandırmasıyla, daha da açık bir hale gelmiştir. Hindistan ile yakın ilişkileri olan yöneticiler, parlamenterler, misyonerler, işadamları ve daha başkaları, bu kitabı zorunlu bir metin olarak okumuşlardır. Kitabın 1968 yılındaki basımının önsözünü yazan John Kenneth Galbraith'in bir dipnotu önemlidir (Mill 1968). Galbraith, Amerikan büyükelçisi olarak Hindistan'a gitmeden önce Mill'i okumuştur. Önsözü, modern okuyuculara Hindistan gerçeğinin temel olarak kavranmasını sağladığı gerekçesiyle, Mill'e son derece hayranlık ile doludur.

Bu önsöz, Mill'in, *İngiliz Hindistanının Tarihi* kitabının, Batı için kalıcı bir Hindistan temsili oluşturacağı iddiasını desteklemektedir. Dolayısıyla, ideoloji örneği olarak bu temel önemdeki metnin değerlendirilmesi aşağıdaki hatlar boyunca gerçekleştirilmelidir:

1. Epistemolojik metot ve yazarın toplumsal konumu dahil olmak üzere, tarihsel bağlam;
2. Tartışmasız dayatılan basmakalıp genellemeci kavram ve imgeler bakımından özel içerik;
3. Hindistan halkına atfedilen toplumsal öznellik biçimi ya da tarihsel rol ile ilgili olarak, bu tarz metinsel ve kavramsal pratiklerin genel siyasal sonuçları.

Bağlamdan başlarsak, James Mill en çok Bentham'ın yararcı felsefesinin ve bu felsefenin yönetim konularındaki uygulamasının öncüsü olarak bilinir. Daha az bilinen şey ise, Mill'in gençliğinde Protestan bir vaiz olduğu ve Wilberforce'a ve Clapham mezhebine hep yakın kaldığıdır. Bengal genel valisi William Bentinck ve Thomas Babington Macaulay gibi önemli parlamenterler ona hayranlık beslemişlerdir. İngiliz Hindistanını kaleme almak için, Doğu Hindistan Şirketi'nin arşiv derlemelerinden ve oryantalistlerin kaynaklarından yapılmış çevirilerden faydalanmıştır. Ancak onlarınkinden farklı olarak Mill'in özel ilgisi, eski çağlar ve onların yeniden uyanışına yönelik değildi ve modern Hindistan toplumuna ilişkin olumsuz kültürel-ahlaki bir yargıyı Hindistan'ın eski medeniyetine saygı ile birleştiren daha eski yaklaşımın kimi bölümlerini başarılı bir şekilde dışladı.

Mill'in tarih projesi ve dolayısıyla onun tarihyazımı, açık bir şekilde sömürgeci imparatorluğun bakış açısından kaynaklanmaktadır. Entelektüel itici gücünü, Hindistan'ı tarihsel bir varlık olarak "keşfetme" çabasında değil, sömürge yönetimini haklı çıkarma çabasında bulmuştur. Onun amacı, "Hindistan'la İngiliz ilişkilerinin başlangıcına; Şirket'in Kraliçe Anne'ın Altıncı Saltanat Yılında kalıcı bir biçimde yerleşmesine kadar bu ilişkilerdeki ilerlemeye" damgasını vuran olayların sonuçlarını araştırmaktı (Mill 1968:1). Üç ciltlik projenin kapsamı içerisinde şunlar vardır:

> Olaylar silsilesini kaydetme, işlerin yürütülmesine resmi çerçeve olan yarı politik, yarı ticari Kuruluş'un yapısını açıklama; ticari faaliyetlerin yapısını, gelişimini ve etkilerini tasvir etme, Büyük Britanya'nın Hindistan ile bağlantısının yol açtığı yasama işlemlerini, tartışmaları ve yorumları ortaya koyma, Hindistan'daki dominyonları için Büyük Britanya'nın benimsediği yönetim şemalarının analizi ve anavatan ile anavatanın Doğulu bağlantılarının birbirleri ile olan ilişkilerinin niteliği ve türlerini keşfetme çabası. (Mill 1968:2)

Bu çaba, İngiliz sömürge yönetimini, Hindistan'da birbirini takip eden egemenlik yapılanmaları çerçevesinde konumlandırma ve meşrulaştırmadan ibarettir. Yabancılar tarafından kullanılan güç ve yinelenen işgalleri vurgulayarak, Babür İmparatorluğu'nu özellikle yabancı bir yönetim olarak nitelendirerek ve Babürleri despot ve onların Hindular üzerinde olumsuz etkileri olduğunu göstererek, Mill, Hindistan'da İngiliz İmparatorluğu'nun gerekliliğini savunmuştur. Bu yönetimi, akılcılığa ve medeniyet götürme misyonuna dayanarak meşrulaştırmıştır. İngiliz ticari şirketleri ve Bengal'de sömürgeci imparatorluğun kurulması hakkında olan kitabın ilk bölümünde, Mill masum bir ticaret tarihi sunar. İngilizlerin "ticaret ruhundaki" başarılarını ve üstünlüklerini anlatırken, köle ticareti dahil, Avrupalıların fetih ve ticaret yolunda sergiledikleri zulümden hiç söz etmez. Tek ahlaki yargı, Hollanda'ya karşı, "Amboyna katliamında" dokuz İngiliz'in idam edilmesi nedeniyle yöneltilmiştir. "İngilizlerin kurduğu parlak imparatorluk" Hindistan'da tamamen meşrulaştırılırken, Müslümanlar, vahşi ve acımasız oldukları gerekçesiyle ağır bir şekilde suçlanmışlardır (1968: 33). Aşağıdaki ifadelerde görüleceği gibi, yönetimin devralınması bile onaylanmış bir intikal olarak sunulmuştur. "Bu ayrıcalıkları bahşeden İmparator'un fermanı ve buyruğu 11 Ocak 1643 tarihinde geldi ve Hindistan kıtasında İngilizlerin ilk yerleşimlerini onayladı; o zamanlar Hindistan, dünya üzerindeki en geniş ve en görkemli monarşilerin bulunduğu yerdi" (1968: 21). Görüldüğü gibi, Mill için, "olayların silsilesini kaydetme", tarafsız bir anlatı girişimi değildi. *İngiliz Hindistanının Tarihi* kitabının tek bir amacı vardı, o da Hindistan'daki İngiliz egemenliğini yansıtmak ve ilerletmekti.

Bu amaç için, iktidarın nesnelerinin yani Hindistan halklarının temsili olarak tanımlanması gerekliydi. Bu üç cildin geri kalan bölümleri, Hinduların "davranışı, ahlak ve gelenekleri" konusundaki en geniş bölüm ile başlayarak bu girişime, Hindistan'ın nihai sosyo-ahlaki yapısının kurulmasına adanmış-

tı. Bunu, yine ahlaki ve kültürel yargılarla bezenmiş bir kronolojik tarih izliyor. Hepsi birlikte, sömürgeci devletin gelişimini hem meşrulaştırıyor, hem de ona yön gösteriyor.

Mill'in tarihi, bilinçli bir şekilde, yerel klasik ya da güncel diller ve metinler bilgisi dahil, her türlü arşiv ya da saha araştırmasından uzak duruyor. Böylece içe yansıyan ideolojik şemaya uymayabilecek herhangi bir bilgi ile engellenmiyor ya da bu bilgiyle hesaplaşmak zorunda kalmıyor. Bu sömürgeci tarihyazımı, tarihçilerin kaynaklar ile doğrudan yakınlık kurmaya çalıştığı ve olayları zamanına göre kaydettiği Avrupalı tarihyazımından farklıdır. Sömürgeci tarihyazımında, Mill'e göre tarihçi, bir suç, bir olaylar dizisi ve tanık ifadeleri ile karşı karşıya gelen yargıç rolünü oynar. Verileri, tipik bir olayın "kanıtları" olarak yorumlaması ve aynı zamanda tanıkların güvenilirliğine karar vermesi gerekir.[7] O halde, bu suça ilişkin yasal hükümlerle birlikte ifadeleri, vb. okumalı ya da dinlemelidir. Bir şeyin "kanıt" olup olmadığı "kanıtın" ne olduğuna, yani o suçun önceden yasal olarak nasıl kurulduğuna bağlıdır. Mill'in hukuk söylemi, belirgin epistemolojik prensipler ve önermeler içerir. İşine daha başlamadan önce bile "Hindistan'ı" (suçu) bildiği öncülünden yola çıkarak, kanıtları, kendi araştırmasının dışında ve öncesinde oluşmuş önyargılı bilgiye dayanan bir uygunluk ve mantık prensibine göre seçiyor ve değerlendiriyor. Böylece bu metin, detayları Hindistan tarihi ve toplumu konusundaki önyargılarının örnekleri olarak okunması gereken, kendi önvarsayımlarının ete kana büründürülmüş bir biçiminden başka bir şey değil. Girişim, bu yapıda sorun yaratabilecek karmaşıklıkları bir yana bırakarak, pürüssüz bir Hindistan "düşlem"i ya da kurgusu ile sonuçlanıyor.

Mill'in gururla ortaya koyduğu ve toplumsal araştırma aracı olarak metafizik biçimi benimseyen tarihyazımı, idealist rasyonalizm olarak adlandırılabilir. Bu yöntem, Marx tarafından, ideolojinin epistemolojik yöntemi olarak eleştirilmiştir. Tarih yazmak için maddi dayanak ya da gerçek araştırma, vb. ge-

rekliliğini küçümseyen Mill, nitel olarak deneysel ve toplumsal olandan farklı ve bunlarla hesaplaşma gereğini duymayan, "gerçek Hindistan'ın" olgusal biçimine karşıt bir şekilde, özcü bir biçim ile işe başlar. Böylece, mantıksal çıkarımlar ya da yorumlar, "gerçeğin" tarihdışı ve görüngüsel özcü düşüncesine dayanır. Mantık biçimciliğini, metafiziğin evrenselci iddiaları ile birleştirerek, Mill okuyucalarına Hindistan hakkındaki "gerçek doğruyu" sunduğunu iddia eder. Hindistan hakkındaki varsayımlarını, bunların dayanaklarını ya da sömürgeci araştırmacı ile sömürülen gerçeklik arasındaki mevcut toplumsal ilişkileri asla sorgulamaz. Kendi durumuna karşı tam bir bilinçsizlik içinde, kullandığı yöntemi, "doğru" ve "yanlış" nedenler, "tanıklar" ve "kanıtlar" gibi kavramlara dayanarak Hindistan hakkında doğru sosyo-ahlaki yargılara varabilmek için gerekli, "pozitif bilimin" yöntemi olarak niteler (Mill 1968: 6-7). Ne var ki, bu süreçte Mill sadece ahlaki yargılar yaratmakla kalmaz; bunlar, aynı zamanda, Hindistan halklarını sınıflandırmak, değerlendirmek ve yönetmek için metafizik ve kurucu kategoriler olarak işleyen, Hindistan hakkında "olgusal gerçekler" haline dönüşür. Böylece tarih yazma, içerik ve epistemolojinin birbirine denk düştüğü, bilinç ve toplum arasında kurucu ilişkileri gizleyen bir ideoloji üretimi haline gelir. Bilimlerden farklı olarak Mill'in yöntemi, önyargılarını ve diğer kabullerini, hem yerel hem de Avrupalı arşivsel, deneysel kaynaklarla doğrulama, test etme zorunluluğundan uzak durur. "Yeterli bilgi deposunun zaten mevcut olduğunu" düşündüğü için, yeni araştırmaların cesaretini kırar. (Mill 1968: 5)

Mill'in Hintlilerin kendilerini tanımlama ve temsil etme becerilerini ya da haklarını hiçbir zaman göz önüne almadığı gerçeğinde de, egemen olanın bakış açısı üstü kapalı bir şekilde görülür. Bir bütün olarak onun metni, bu susturma için, hem bir araç hem de bir gerekçelemedir. "Yerlilere" izin verilen tek düşünce ve imge, sömürgeci hikâyenin akışı içerisinde edinebilecekleridir.

Kendi yarattığı ideal tipine karşı herhangi bir tehditten endişe duyan Mill'in girişiminin ideolojik niteliği, onun İngiliz oryantalistleri ile girdiği karmaşık metinlerarası ilişkide açığa çıkar.[8] Uzaktan da olsa tarihe benzeyen hiçbir hikâye eski kayıtlar ve tercümeler olmadan yazılamayacağı için, Mill oryantalist arşive son derece bağımlıydı. Her ne kadar onların Hindistan hakkındaki görüşlerinin her noktasını paylaşmıyor olsa da, "daha önce zaten bildiklerinin izleri" Mill'in projesine dayanak olmaya yetti. Ancak olayları bağlamından ayrı bir biçimde değerlendirmek ve önceki araştırma ve yorumlamaları dahil etmek için bir soyutlama stratejisine başvurmuş ve basmakalıp genelleme ve bakış açılarını işine geldiği biçimde kullanmıştır.

Hindistan'ın ideolojik kurgusu için Mill'in oryantalistlere asıl borcu, birden çok anlama çekilebilen "gelenek" kavramında yatmaktadır. Mill'e "farklılık" yaratmak için içerik ve tarz sağlayan şey, kültürel yorumlama ve temsilin bu yamalı bohça kategorisidir. Hindistan'da ya da Hindistan hakkında bulunan her şey, önceden oluşturulmuş bu kavram ışığında okunabileceği için, özcülük ve böylece genelleme için bir zemin yaratmıştır. Durmuş zaman, değişmezlik ve tekrara işaret eden bu kavramın zaman ve toplumsal etkenlikle tuhaf ilişkisi, Hindistan'ın, geleneğin merceği ile, hem kaotik bir şekilde hareketli hem de sıkı bir şekilde değişmez olarak okunmasına imkân sağlamıştır. Böylece, atfedilen bu değişmezlik, bu toplumsal etkenlik yokluğu, Hindistan halklarının ve onların tarihlerinin özünde var olan özellikler olarak ortaya konmuştur. Öyle olunca da, "geleneğin" kavramsal mengenesiyle sıkıştırılan bir iki bin yıla yayılmış olaylar ve değişiklikler, "boş yıllıklar" (Mill 1968: 118-21) ya da sonsuz bir tekrar olarak görülebilir.

Sömürgeci karşılaşmadan ya da Mill'in kendisinden çıkmayan, ancak başka ve benzer anlamlandırma amaçları için Avrupa'da önceden var olan "gelenek" kavramının yoğun kullanımı, tarihçi yargıç Mill'e, hem "suç" hem de kanıt yaratmak için

en önemli aracı sağlamıştır. William Jones gibi oryantalist bilim adamı-yöneticiler, Hindistan toplumunun ve özellikle "Hinduların" özü olarak gelenekselliği çoktan kurmuşlardı. Gerçekten de, 1770'lerde Warren Hastings döneminden Mill'in kitabını yazdığı zamana kadar, Hindistan'da medeni hukuk alanındaki sömürgeci düzenlemeler, Hindu ve Müslüman yazmaların çevrilmesi ve kişi hukukuna ilişkin kanunların seçici bir şekilde derlenmesi sayesinde, "geleneği" sürekli bir şekilde varsaymış ve inşa etmiştir.[9]

Hindistan'ın ötekileştirilmesi için kullanıldığında, "gelenek" kavramı, "medeniyet" ve "Antik Çağ" gibi ilgili kavramları çağrıştırmıştır. "Gelenek", "Antik Çağ" ve "medeniyet" gibi kavramlar on sekizinci yüzyılın sömürgeci muhafazakârları için olumlu bir çağrışım yaratsa da, bunlar sömürgeleştirilen toplumların ahlakı hakkında değişik yargılarda bulunmak için her dönemde kullanılan kanallar olarak da hizmet etmiştir. Her dönemde, "medeniyet"in ne anlama geldiği ya da taşıdığı önem, eski bir tarihi ve karmaşık sosyo-kültürel örgütlenmeleri olan bir ülkenin medeni olarak adlandırılıp adlandırılamayacağını belirlemiştir. Böylece, medeniyet ve gelenekselliğe, aynı zamanda da geleneklerin atfedilmiş türlerine karşı tutum, bir ülkenin "medeni", "barbar" ya da "vahşi" olup olmayacağını belirlemiştir. Sonuçta, özaşkınlığı iddia ederek "Hindistan hakkındaki gerçekleri" tanımlama gücüne sahip olanlar ve buna ihtiyaç duyanlar, onun geleneksel bir ülke olduğuna karar verdiler. Böylece Hindistan, tuhaf "barbar" gelenekler ile dolu, zaman ve tarihin hem içinde hem de dışında kalan bir ülke oldu. Mill de, Hindistan İdaresi tarafından ortaya konulan kategorik formülasyonları kullanmıştır, ancak oryantalistlerden farklı olarak, Hindistan'da eski bir medeniyetin ya değerini ya da varlığını inkâr etmiştir. Yararcı ve bir Malthusçu ekonomik liberal olduğundan, zaten geleneksel toplumlar ya da eski medeniyetlere çok az bir ilgisi vardı, üstelik Doğu'daki toplum ve medeniyetlere ilgisi daha da azdı.

Mill'in kitabı, böylece, oryantalistlerin Hindistan'a Antik Çağ ve medeniyet atfetmesine itiraz ederek başlar. Bu ülke için onun yarattığı yorum, daha en başında, çok açık bir şekilde ortaya konmuştur. "Kaba toplumlar, uzak Antik Çağ iddialarından tuhaf bir tatmin sağlar. Doğulu toplumlar, onları önemli derecede farklı kılan kendini beğenmiş ve abartılı kibirleri ile, birçok durumda iddialarını aşırı derecede yükseklere taşımışlardır" (Mill 1968: 107). Hindu yaratılış hikâyelerinin oryantalistlerce aktarılışını ve Hinduların kayıt tutma ve yıllık yazma yöntemlerini eleştirerek devam eder. Hinduların Antik Çağ hakkındaki iddialarının oryantalistler tarafından onaylanmasını, "barbarların milli gururuna" kandırılmış bir boyun eğiş şeklinde niteleyerek, yerel kayıtları, edebiyatı ve başka arşiv malzemesini "tarih" yazmak için değersiz kaynaklar olarak değerlendirir (Mill 1968: 118-19). Kaynakları ve "tanıkları" böyle otoriter bir şekilde "yargılarken", Mill aynı anda, hem kendi iktidar konumunu Hindistan gerçekliğinin okuyucusu olarak gösterir, hem de kendi kafa yapısına uygun bir şekilde, Hindistan hakkındaki sosyo-kültürel "olguları" düzenler, denetler ve inşa eder.

Hindistan'a özgü konulara gösterilen bu saygısızlık, ki bu daha sonraları Macaulay'ın "Minute on Education for India" (Curtin 1971) başlıklı etkileyici metninde barbarların "canavar masalları" olarak tekrarlanmıştır, Mill'i sık sık oryantalistlerle karşı karşıya getirmiştir. Hint dillerini bilmeleri, bu ülkede yaşamış olmaları ve buldukları edebiyatın tadını çıkarmaları karşısında, Mill özellikle tarafsızlıklarını ve bilgilerini küçümsemiştir. Çünkü Mill'e göre onlar, Mill'in yargıç-tarihçi biri için temel bir öneme sahip olarak değerlendirdiği zorunlu tarafsızlıktan yoksundular ve kendisi, tam da yerel dilleri bilmediği, Hindistan'la ilgili doğrudan bağlantısı ya da deneyimi bulunmadığı için, bu göreve son derece uygundu.

Diğer yandan, Oxford Üniversitesi'nde Boden kürsüsünde Sanskritçe profesörü olan oryantalist bilim adamı-yönetici

H.H. Wilson, daha sonra *İngiliz Hindistanının Tarihi* kitabının yeni bir basımını hazırlamış ve Mill'in Hindistan kültür ya da tarihini yansıtma konusundaki "hatalarını" düzeltmek için geniş dipnotlar yazmıştır. Hindistan'ın eski ve günümüzdeki dillerini bilmeden Avrupalıların bu ülkeyi "tanıyamayacağını" vurgulayan ve yaşam deneyimleri ve Hintlilerle yaptığı tartışmalar ile tamamlanan kültürel bilgisini geliştirmek için çok okuyan Wilson, yaptığı "düzeltmeler" ile Mill'inkine paralel bir metin sunmuştur.

Wilson'un dipnotları ve yorumları, Mill'in Hindistan hakkındaki müthiş cehaletine ve tam da bu cehaletin bilgi için bir önkoşul olduğunu savunan daha da büyük kibrine ışık tutar. Mill Hindistan'ın bir "tarihi" olmadığı düşüncesini ilk yayan kişilerden biridir ve bu düşünce, William Jones'tan Marx'a, modern zamanlara kadar gelmiştir. Mill'e göre, Hindistan hem düşünsel disiplin olarak, hem de etkenlik ve özgünlüğü ifade eden zaman içerisinde gerçekleşen toplumsal ilerleme ya da evrim olarak tarihten yoksundur. Hinduları fantezinin tutsağı, gerçek ile kurgu arasındaki farkı görmekten aciz çocuksu yalancılar ve aynı zamanda Hindistan'ın gerçek yerlileri olarak, Hintli Müslümanları ise asgari düzeyde kayıt tutan yabancı işgalciler olarak göstererek, Mill kendisi gibi Avrupalı tarihçileri Hindistan'ın gerçek tarihçileri olarak değerlendirmiştir.

Mill'in Hindistan'ın tarihi olmadığını iddia ederken kendisini Hindistan'ın nihai tarihçisi olarak görmesi metinlerinde kaba tutarsızlıklar yaratır. Bir yandan, Hindistan hakkında ilk elden araştırma yapma konusundaki isteksizliği ve beceriksizliği, onu eski Yunan ve daha sonraki Avrupalı kaynaklara bağımlı hale getirir. Böylece oryantalistlerin "Hindistan dillerini öğrendiklerini" ve "doğru ve tam bilginin araçlarını edindiklerini" söylemek zorunda kalmıştır (Mill 1968:118). Ne var ki, Hindistan ve özellikle Hindular hakkındaki olumlu bir düşünceye götüren tam da bu bilgi yüzünden kandırılmışlardır. Mill, bunun yerine,

"bu insanları tanımlayan bazı özellikler ile günümüzde bu insanları ayırt etmek için mevcut olan özellikler arasında gerçeği yansıtmayan hiçbir benzerlik yoktur" deyip bu özellikleri kötülemek için Yunanlılardan faydalanır. Sonuç olarak aynı solukta, "onların Hindularla ilgili bilgilerinin değerli olduğunu farz etmemiz için hiçbir sebebimiz yoktur" diye de belirtir (1968: 118). Mill'in ikili projesi, hem Hintlileri aşağılamak ve onların sözünü etmeye değer herhangi bir tarihsel ve kültürel etkenlikleri olmadığını belirtmek, hem de bu etkenliği yansıtacak bir tarihten onları yoksun bırakmaktır. Görünüşe bakılırsa onun asıl amacı, Hindistan için, üzerine barbar gelenekler yazılmış boş bir tarihsel-kültürel levha yaratmaktır. Protestan misyonerlerin, Hintlilerin (özellikle Hinduların) özünde kokuşmuş ve "samimiyetsizlik, dilencilik, paragözlük ve hainlik" ile dolu olduğu düşüncesini paylaşır. (Niranjana 1990: 776-77)[10]

Mill'in Hintlilerden patolojik nefreti ve kitabının sömürgeci bağlamı ve içeriği, onun "gelenek", "medeniyet", "barbarlık" ve "vahşilik" gibi kategorileri kullanım biçiminde ortaya çıkar. Aynı anda, hem katı bir şekilde düzenli ve kapalı, hem de biçimsiz ve ilkel bir toplumsal alan inşa eder. Bu durumu açıklayan bir örnek, onun kast sistemini yorumlamasında görülebilir; o bu sistemi hem atalardan miras kalmış ya da mantıksız, hem de "demir kurallarla" örülmüş olarak değerlendirir (Mill 1968:153). Ne var ki, Wilson'un bu konudaki uzun dipnotu, sadece Mill'in okumalarının yetersizliğini ve bilgisinin kulaktan dolma olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda, basit bir gelenek ürünü olmaktan ziyade hızla değişen toplumsal pratikler ve örgütlenmenin bir biçimi olarak kast sisteminin karmaşıklığını gözler önüne serer (Mill 1868:125 n1). Mill'in kendine körlemesine güveni, *temel olarak* Avrupalıların fethettikleri "ötekilerden" toplumsal olarak üstün oldukları düşüncesine dayanmaktadır.

Metin ile dipnot arasındaki mücadeleden ortaya çıkan başka bir şey ise, belli uğraklarda tarihsel olarak sömürge iktidarının

yönteminin değiştiğidir. Bir ticari monopolün (Doğu Hindistan Şirketi) hedefleri ve pratikleri, yükselişte olan bir sömürgeci devletin ideolojik isteklerinden büyük oranda farklıdır. Böylece, Mill'in Hindistan tarihini araştırma gereğini önemsememesi, Wilson'un Hindistan hakkında araştırmanın "henüz çocukluk döneminde olduğu" ya da Mill'in Hint toplumu konusundaki düşüncesinin, "asgarisini söylemek gerekirse" "aceleye gelmiş" olduğu görüşü ile karşılaştırılabilir.[11] Wilson'un Hindistan'ın "geleneksel" bir toplum olduğu ile ilgili görüşü, Hint "medeniyeti" değerlendirmesi ve bunun gerilemekte olduğu görüşüyle tutarlıdır. Buna karşılık Mill'e göre, yanlış bir şekilde Hindistan'ın "aborijinleri" olarak gördüğü Arilerden hemen sonra, keskin bir düşüş ortaya çıkar. Ariler "altın çağından" sonra Hindistan durağan, bununla birlikte kaotik bir toplum haline gelir. Müslümanların işgalleri ve yönetimi altında daha da yozlaştıktan sonra, İngilizlerin gelişine kadar geçen sürede durağanlığı ve gerilemesi devam eder (Mill 1968: 113). Böylece Mill, Aydınlanma'nın medeniyet ve hümanizm düşüncelerini Protestanlığın ahlaki merceği ile birlikte kullanarak, sermaye ve sömürgeleşmeye doğru ilerleyen bir Avrupa ve Hint tarihi erekçiliği aracılığıyla kendi "Robinsoncu" kitabını yazar (Marx 1977: 83-85). Kısacası, kendi Hindistan tarihini, bütünlüklü ve güncel bir politik ve ideolojik projenin parçası olarak yaratır.

Hal böyle olunca da, Mill Hindistan'daki tüm politik gelişmeleri, özellikle devlet oluşumu ve sosyal yönetim ve yasaların gelişimi ile ilgili olanları, ya inkâr ya da tahrif eder. Göçebe bir Ari pastoralizmi dönemi icat edip bunun içine İngiliz çekirdek aile biçimini monte eder (Mill 1968:122). Mill'e göre bu mutlu pastoral dönemi çetrefilli bir gerileme yolu takip etmiştir. Ancak, oryantalist ve başka Avrupalı ayak diretmeleri, onu Hindistan'a, birçok kusuru olsa da bir tür barbar "medeniyet" tanıma zorunda bırakmıştır. "Ulusal politikanın ilk kaba hali, ırkın tarihinin oldukça erken bir döneminde" ortaya çıkmıştır (1968: 122).

Ama buna, "ihtiyatlı bir araştırmacının muhtemelen bu dönemi çok önceye taşıma eğilimi olmayacağını" da ekler (1968: 122 n1). Daha önceki dönemlerin yasal metinleri, örneğin oryantalistler tarafından çevrilen Manu'nun *Dharmashastra*'sı, Mill tarafından, siyasal ve toplumsal yönetimin genel bir ilerlemesinin sonucu olmaktan ziyade, birkaç "üstün zekânın" olağandışı ürünü olarak görülmüştür (1968:124). Ona göre:

> Hinduların ilk yasakoyucusu, ki ismini bulmamızın imkânı yoktur, kendisini Tanrı'nın iradesini yeniden ortaya koyan kişi olarak göstermiştir. Ülkesinin insanlarını şu şekilde bilgilendirmiştir: Dünyanın başlangıcında, Yaratan, insanlara görevlerini, Veda adını taşıyan dört kutsal kitap ile bildirmiştir; çok uzun süren ilk dönem boyunca insanlar bunlara itaat etmiş ve mutlu olmuşlardır; ikinci ve üçüncü dönem boyunca bunlara kısmen itaat etmişler ve onların mutluluğu orantısal olarak azalmıştır; dördüncü dönemin başından itibaren Veda'lar unutulup kayboluncaya kadar geçen dönemde itaatsizlik ve mutsuzluk tamamen yaygın olmuştur; bununla birlikte, şimdi, yasakoyucu bunları ülkesinin insanlarına yeniden bildirmek ve onlardan itaat etmelerini istemek için görevlendirilmiştir. (Mill 1968: 125)

Wilson'un bu konu hakkındaki yorumu ise çok şey anlatır: "Bunun tamamı hayal ürünüdür; Hindu geleneğinde ne böyle bir yasama işlemi, ne de böyle iddialar vardır" (1968:125 n1). *Dayabhaga* mülkiyet kanunlarının içerdiği mevcut tüm kanıtlara meydan okuyarak, Mill ayrıca Hindistan'da ne özel mülkiyet, gelir ya da adalet sistemi, ne kamu maliyesi ve bayındırlık hizmetleri için bir sistem, ne de savaş sanatı bilgisinin olduğunu iddia etmiştir. Bu eksikliğin ise "Hinduların tembelliğine" dayandığına dair açıklamalara başvurmuştur (1968: 133 n1). Wilson'un yorumları, böylece Mill'den farkını ortaya koyarak, sömürülen toplumu, aynı sömürgeci yönetim mekânında, farklı şekillerde okumaya imkân sağlar. Bu konudaki iç tartışmalar, ayrıca, en açık bir şekilde, bilgi ile iktidarın toplumsal ilişkile-

rinin birbirine nasıl eklemlendiğini ve tarihsel özgüllüklerini ortaya koyar.

Aralarındaki her türlü anlaşmazlık bir yana, Mill'in oryantalist bir konuyu -Avrupa'nın aydın despotizminden ayrıştırılması gereken Asyalı despotizmi- kendi yazdığı tarih içerisinde nasıl anahtar bir kavram olarak sonuna kadar geliştirdiğini gördüğümüzde, tüm sömürgeci proje en gür sesi ve bütün çıplaklığıyla ortaya çıkar. Bu formül içerisinde, Hindistan'ın "iki halkı" ile ilgili olumsuz algılar bir araya gelmiştir. Bu despotizmin kaynakları hem kasta bağlı, "geleneksel" (kendi içine kapalı köy toplumları ile) Hindulara, hem de Müslümanlara uzanır, ki bunlar, Haçlı Seferleri sonrası Avrupasında, bu yöndeki ırksal ve dini eğilimleri ile mutlak despotlar olarak çoktan isim yapmışlardır (Said 1981). Avrupa'dan farklı olarak "Asyalı" siyasal kurumların ve ekonomilerin kaba kuvvet, batıl inanç, otoriter rejim ve gelenek ile sürdürüldüğü iddia edilir (Mill 1968: 141). Mill bu bakış açısını, tipolojilerin birleştirilmesi ya da farklı tarihsel dönemlerdeki monarşi ya da o sırada uygulanabilen yönetim sistemlerinin resmedilmesi ile yansıtır. Manu'daki bazı ifadeleri gerçek anlamlarına bakmadan aktararak, Avrupa'nın monarşiyi (örneğin Hobbes'un *Leviathan* kitabında olduğu gibi) benzer bir şekilde resmetmesinden habersiz olarak Mill, Hindistan'da, halkların kendilerini ifade etmelerinin ve ihtiyaçlarının sonucu olduğunu ileri sürdüğü korkunç bir totaliter yönetim sistemi bulunduğunu kabul etmiştir. (1968:141)

Asyalı despotizm kavramının doğasında var olan Avrupa merkezcilik ya da ırkçılık, "geleneksel toplum" kavramının sağladığı anlam çekiştirme imkânının ürünüdür. Bu da, hem Mill ve Wilson'un aralarında var olan çelişkiler, hem de Mill'in kendi metni içindeki çelişkiler ile açığa çıkar. Örneğin bu kavramın katılığı da, Mill'in Hindistan kültür ve politikasına atfettiği kaos ve biçimsizlik de, hep bu "gelenek" ile açıklanır ve bir bütün olarak aşağılayıcı bir rol oynar. Buna karşılık, Wilson'un uzun dipnot-

ları, Mill'in sembolik durağanlıklar inşa etmesi ile tam bir zıtlık içinde, gerçek siyasal pratiklerin karmaşıklığına işaret eder. Wilson, Mill'in, "neredeyse evrensel olarak Asya'nın monarşilerinde hüküm süren yönetimin ... son derece basit ve kaba bir düzenek olduğu" (Mill 1968: 142) ve Hindu kral/hükümdarın devletin bütün işlevlerini kendinde birleştirdiği şeklindeki iddialarının ikisini de sorgular (Mill 1968: 143). Bunun yerine, Wilson, Avrupa ve Hint yönetim sistemleri arasındaki benzerliklere dikkat çekerek şöyle der: "Avrupa'nın en becerikli yönetim sistemlerinde, imparatorluğun farklı bölgelerine belli işlerin görülmesi için görevliler atanır...[ve]... hep birlikte akıllıca düşünülmüş karmaşık bir makinenin içerisinde birbirine bağlı ve bağımlı çarklar olarak hareket ederler" (Mill 1968: 145). Hindistan'daki Asyalı despotizm kavramı, bu sebepten, tasvir edici olmaktan çok önyargılı bir kavram, sömürgeciliğin meşrulaştırılması için kavramsal bir yapı olarak görülmelidir. Bu kavram Mill'e ve başkalarına, gelenek kavramını işe koşarak ve onu Hindistan'ın kültürel özü içerisine yerleştirerek, Hindistan'daki despotik iktidarı meşrulaştırma ve destekleme imkânını sağlamıştır. Bu araç sayesinde, Hindistan'ın özünde demokrasiye uygun olmadığı ve mutlak bir şekilde otoriter rejime hevesli olduğu yargısına varılmıştır. Benzer bir düşünce James Mill tarafından *Essay on Government* isimli kitapta ifade edilirken, oğlu John Stuart Mill (1972), *On Liberty*'de, benzer gerekçelerle, Hindistan için despot ama aydınlatıcı bir iktidar savunmuştur.[12] Hindistan'ın sonraki dönemlerde anayasal bir yönetim için talepleri, böylece, tam da aynı gerekçelerle reddedilmiştir. Marx'ın sömürgecilik ve Hindistan hakkında yazdığı denemeler ile bu ülkelerin tarihi olmadığı savı, aynı Asyalı despotizm inancını içerir.

Etnikleştirmenin sömürgeci projesini daha da ileriye götürerek, Mill, Hinduları ve Müslümanları ayrı ve içe kapanık kategoriler olarak inşa etmiş ve yönetenlere atfedilen belirli toplumsal dünya görüşleri ile Hint tarihini Hindu, Müslüman

ve İngiliz yönetimi olmak üzere üç döneme ayırmıştır. On sekizinci yüzyılda başlayan bu parçalama ve sınıflandırma süreci *İngiltere Hindistan'ının Tarihi* kitabı ile gelişmiş tarihyazımı haline gelmiştir. Bu kitap Avrupalı kültür ve toplum tarihinin dönemselleştirme biçimine uygun olmuştur. "Arilerin altın çağı" böylece Müslümanların fetihleri ve yönetimleri ile "karanlık Orta Çağlar"a gerilemiş, bu dönemi İngiltere'nin Aydınlanmacı yönetimi takip etmiştir. Tüm kanıtların aksine, Müslümanlar yabancı ya da dışarıdan insanlar olarak yansıtılmış ve Kuzey ve Doğu Hindistan'ın karmaşık ve melez kültürleri görmezden gelinmiştir. Tüm bunların hepsi sömürgeci bir bölme ve yönetme stratejisi için temeller sağlarken, Hindistan tarihinin tahrif edilmesine sebep olmuştur. Müslüman imparatorlar ve daha az öneme sahip Müslüman yöneticiler tarafından verilen ticaret izinleri ve bağışlanan araziler ile İngiliz varlığı meşrulaştırılırken, Müslümanların kendileri gaspçı olarak tasvir edilmiştir. İngilizlerin, Hintliler tarafından işgalci ve gaspçı olarak görülmelerinden duydukları korku, çok büyük askeri güçlerine rağmen gerçekte hiçbir zaman hafiflememiştir. Kendilerini Babürlüler ile aynı şekilde ve daha iyi yabancılar olarak görmeleri, aynı zamanda Müslümanların olumsuz bir şekilde betimlenmesi, İngilizlere yönetmek için ahlaki bir ayrıcalık sağlamıştır. Mill'in Avrupalıların daha iyi yöneticiler olduklarına dair iddialarının, Müslümanlar hakkında savaş düşkünü ve "cihat" fanatizmi ile dopdolu, içsel olarak şehvet, zulüm ve lüks eğilimli gibi olumsuz genellemelere dayanması bu sebepten şaşırtıcı değildir. Müslümanların bilinçli bir çabayla biyografiler ve betimlemeler yazmaları, devlet kayıtları tutmaları ya da büyük bir sanat, mimari, matematik ve felsefe yaratmaları, Mill'in gözünde onları günahlarından arındıramamıştır. Ne de o, Hindistan'daki İslamı, özgül olarak Hintli ve bağdaştırıcı bir oluşum ya da Müslümanları, kendi bölgesel kültürel çeşitlilikleri içinde, farklı Hintli gruplar olarak görememiştir.

Hinduları toprağın (asıl) yerli çocukları olarak gören oryantalist düşünceyi güçlendirerek Mill, "Hindu Hindistan'ından" ilerici ya da anlamlı bir medeniyetin özelliklerini esirgerken, Hindistan'ı son derece etkili bir şekilde "Hindulaştırmıştır" Böylece, "Hindular" aşırı derecede medenileştirilme ihtiyacı içerisindedir, ama kendileri barbar olan ve İngilizlerden farklı bir şekilde kendilerini "Hindu" kültürüne kaptırmış olan Müslüman yöneticiler bunu gerçekleştirememişlerdir. Ayartılmış olarak düşündüğü oryantalistlerden kendisini uzak tutan Mill'in, Hindistan'ı geçmişinin saf ve görkemli günlerine geri döndürme gibi bir projesi olmamıştır. Oryantalistlerin saygıdeğer eski Hindistan'ı, Mill'e göre, medeniyet açısından esas olarak bir hamlık dönemi, "insan soyunun çocukluğunun şafağıdır" Hindistan uzmanı bir bilim adamı olmaktan ziyade, ataerkil ve aristokrat katı bir yönetici ve yargıç olarak Mill, bu "yabani, barbar, vahşi ve kaba" insanların iyiliği için disiplin ve cezalandırmayı savunmaktadır (Mill 1968:123 n1). Ona göre Hintliler, "en büyük özelliği huzur aşkı olan bir halktır ve karakterlerinin temel bileşeni tehlikeden kaçınmadır" (Mill 1968: 153)

Mill'in, "Hindistan"ı ideolojik olarak inşa ederken, yaşlılık ve çocukluk, düzen ve kaos, doğa ve kültür, barbarlık ve gelenek gibi ikili kavramların iki ucu arasında nasıl gidip geldiğini gözlemlemek ilginçtir. Gelenek ve vahşilik ya da barbarlık arasındaki çelişkiyi, gelenekselliklerinin kendisinin vahşiliğin bir göstergesi olduğunu ileri sürerek çözer. Mill'e, kendisini çelişkide hissetmeden farklı kültürel özellikleri harmanlamada en büyük kolaylığı sağlayan şey (Niranjana 1990: 776), gelenek ve vahşilik ya da kültür ve doğa ya da hatta, doğa olarak kültür kavramları arasında (bkz. Dirks 1992:1-3) kolayca gidip gelmesini sağlayan bu kestirmeciliğidir. Bu durum, ona ayrıca, Avrupalılar ve sömürgeleştirdikleri Hintli uyrukları arasındaki farka, sistematik bir şekilde aşağılama katma imkânını verir. Bu, Hintlilerin ken-

dilerini temsil etme haklarını bastırır ve sömürgeci yönetimi, ilerleme ya da gelişmenin bir ifadesi olarak haklı gösterir.

Mill projesini 1817 yılında tamamlamıştır, ancak onun, hem tarihte hem de günümüz toplumsal örgütlenmeleri içerisinde, bilme biçimlerini var olma biçimlerinden ayırarak ideoloji yaratan tarihyazım metodu sürmekte. Yönetim işlevini gerçekleştirmek için kültürel kategoriler uydurma projesi tüm şiddeti ile devam etmekte. Herhangi bir topluma "geleneği" yakıştırmak, hâlâ egemenlik kurmak için bir meşrulaştırma, modernleştirmek, yani yeniden sömürgeleştirmek için bir bahane anlamına gelmektedir.

NOTLAR

1. "Şark" ya da "Doğu'nun" bilgi/güç kategorisi olarak kültürel-sömürgeci inşası ve "Batı'nın" kültürel-politik kimliği ve politikalarının dolaylı sonuçları konusunda bakınız Edward Said (1978).
2. Bu kavramın gelişimi ve uygulanması konusunda bakınız Raymond Williams (1983: 318-20).
3. Bu konumu bütünlüklü bir biçimde kavramak için Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nün modernleştirme teorisyenlerinin "gelişme" bağlamında tartışmaları için bakınız, örneğin S. Kuznets (1966) ve W.W. Rostow (1985).
4. Hindistan'ın bu sömürgeci kültürel-politik inşası hakkında kapsamlı bir tartışma için, Said'in *Orientalism*'iyle (1978) kısmen benzer bir projeye girişen Ronald Inden'e (1990) bakınız.
5. "Bilgi açısından bakış" kavramı hakkında Smith'e (1987: 181-85) ve egemen aygıtın inşasında ve muhafazasında entelektüellerin (sosyologlar ve başkaları) ideolojik (yani yönetimsel) rolü konusunda ayrıca Smith'e (1990: 31-57) bakınız.
6. Bilgi üretiminde bilenin konumunun sonuçları hakkında ayrıca Smith'e (1987: 49-69) bakınız.
7. Mill'in tarih yazma yönteminin tam açıklaması ve tarihin tam olarak neden oluştuğu konusundaki kavrayışı için 1. Cildin "Önsöz"üne bakınız.
8. 1. Cilt 2. Kitap boyunca Mill, Hindistan'ın bir tarihi olduğu görüşüyle mücadele ettiği gibi, aynı şekilde, oryantalist tarihçiler ve çevirmenler ile de mücadele eder.
9. Hastings ve kişi hukuku için bakınız Giriş, Sangari ve Vaid (1990).
10. Erkeksilik ve sömürgeleştirilmiş erkeklerin kişiliğinin üzerinde tekrar çalışılmış yorumu için ayrıca bakınız R. Hyam (1992).

11. Kast ve diğer toplumsal pratikler hakkında Wilson'un 2. Bölümdeki ve hükümet yasaları hakkında 3. Bölümdeki dipnotlarına (Mill 1968), özellikle 126-40 sayfalara bakınız.

12. "Barbarlarla uğraşırken despotizm meşru bir yönetim biçimidir, yeter ki amacı onları ilerletmek olsun ve araçlar amaca gerçekten hizmet etsin." (J.S. Mill 1972: 73)

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Curtin, P.D. (haz.). 1971. *Imperialism.* New York: Harper and Row.

Dirks, N. (haz.). 1992. *Colonialism and Culture.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hyam, R. 1992. *Empire and Sexuality: The British Experience.* Manchester: Manchester University Press.

Inden, R. 1990. *Imagining India.* Oxford: Basil Blackwell.

Kuznets, S. 1966. *Modern Economic Growth: Rate, Structure and Spread.* New Haven: Yale University Press.

Marx, K. 1977. *Grundrisse.* Çev. Martin Nicolaus. Middlesex: Penguin.

Marx, K. ve F. Engels. 1973. *The German Ideology.* New York: International.

Mill, J. 1968. *The History of British India.* 2 vols, with notes by H.H. Wilson and introduction by John K. Galbraith. New York: Chelsea House, reprint of the 5th edition.

Mill, J.S. 1972. "On Liberty", in *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government.* Ed. H.B. Acton. Londra: J.M. Dent: 65-170.

Niranjana, T. 1990. "Translation, Colonialism and the Rise of English", *Economic and Political Weekly,* 25 (15): 773-77.

Rostow, W.W. 1985. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto.* Cambridge: Cambridge University Press.

Said, E.W. 1978. *Orientalism.* New York: Random House.

Said, E.W. 1981. *Covering Islam.* New York: Pantheon Books.

Sangari, K. ve S. Vaid (der.). 1990. "Introduction", in *Recasting Women: Essays in Colonial History.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press: 1-26.

Smith, D.E. 1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology.* Toronto: University of Toronto Press.

Smith, D.E. 1990. *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge.* Toronto: University of Toronto Press.

Williams, R. 1983. *Keywords.* Londra: Flamingo/Fontana.

Sunuş:

H.B., bu yazısında, zamanımızın en yaygın gerçeklerinden biri olan ve ataerkilliği gizlediği için feministlerin, sınıfsallığı ikinci plana attığı için de Marksistlerin sert eleştirilerine uğrayan kimlik siyaseti konusunu ele alıyor. Sorunu, her zamanki bilinç duruluğu, gerçekçiliği ve devrimci sorumluluğuyla çözümlemeye çalışıyor. Bir kere, kimlik arayışının birçok kez tarihsel ezilmişliğe bir tepki olduğunu, dolayısıyla buna ilke olarak karşı çıkmanın yanlış olduğunu saptıyor. O zaman sorun, tutucu, dahası gerici olabilecek bir siyaseti, devrimci bir siyasete dönüştürmenin yollarını aramak oluyor. H.B.'nin gördüğü çıkış yolu, kimlik siyasetinin kendisine düşsel bir geçmiş yaratma eğilimiyle mücadele etmek, tarihi, bugünkü ataerkil, ırkçı ve sömürgen toplumun geçmişini gözler önüne sermek için incelemek ve buradan, ezilen toplulukları devrimci mücadeleye yönlendirecek bir kimlik inşa etmek. Bu başarıldığı ölçüde, kimlik siyaseti, pekâlâ, ezilmişlerin devrimci birliğinin bir parçası haline gelebilir. Ama yine de, uyanık olmak, kimlik siyasetinin doğası gereği taşıdığı tutuculuk ve gericilik olasılıklarına karşı hep dikkatli olmak gerekir.

C.E.

ADLANDIRMA TUTKUSU:
Kimlik, Farklılık ve Sınıf Politikaları*



> Köle olduğum evi terk ettiğim zaman, her şeyi ardımda bıraktım. Mısır'a dair hiçbir şeyi üzerimde taşımayacaktım ve böylece Rabbime gittim ve ondan bana yeni bir isim vermesini istedim. Rabbim bana Sojourner ismini verdi, çünkü insanlara günahlarını göstererek ve onlara doğru yolu işaret ederek, ülkeyi baştan aşağı dolaşacaktım. Sonra Rabbime başka bir isim istediğimi söyledim, "çünkü herkesin iki ismi vardır"; ve insanlara hakikati anlatacağım için Rabbim bana Hakikat ismini verdi.
>
> *Dionne Brand*
> *Sojourner Truth*, "Nothing out of Egypt", Bread out of Stone

Son zamanlarda "kimlik", politik sözlüğümüzde yaygın olarak kullanılan bir kavram olmuştur. Bir zamanlar romantik şairler ve filozofların korumasında iken, günümüzde bu sözcük, elden ele dolaşan bir paraya benzedi. Milliyetçilikten tutun da liberal demokrasiye kadar çeşitli siyasal projeler için bir sıfat olarak kullanıldığından, bu kelime, "varoluş" ya da öznellik ve deneyim fikirlerini siyasetin merkezine oturtmuştur. Bu da esasen hem politik hem de kültürel anlamda, güç dağılımı ve politik aktörlük iddiaları ile ilgilenen temsil kavramı aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bazıları bu değişimi politikada olumlu bir gelişme olarak ele alır-

---

* "The Passion of Naming: Identity, Difference and Politics of Class". H. Bannerji, *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism and Anti-Racism.* Toronto: Women's Press (1995)

ken, başkaları ise, vakit kaybı ve yıkım olarak değerlendirmiştir. Marksist ve feministlerin çoğu ve bunlar gibi düşünenler, bunu geriye doğru giden, bölücü, bireyci ve genel olarak kafa karıştırıcı bir yönelim olarak değerlendirmişlerdir.[1] Farklılık ve temsil gibi "kimliğe" akraba kavramlar, biraz daha iyi olsa da, buna benzer bir muameleyle karşılaştılar. Böylece öznellik, deneyim, etkenlik ve temsil gibi kavramlarla çalışma, çoğu zaman, –bunlarla ne isterlerse yapsınlar diye– post-modern ya da post-yapısalcı, her türden kültür teorisyenine bırakılmıştır. Eğer "kimlik" kelimesi tüm bu konulara dahil olmak için bir anahtar olarak kullanılabilirse, o zaman birbirini dışlayan iki politika biçimi olarak "ya kimlik ya sınıf" sloganına gelip takıldığımızı söyleyebiliriz.

Bu durum *Alman İdeolojisi*'nde, "Feuerbach üzerine tezlerin birincisinde", Marx tarafından belirtilen öz ya da varoluş duygusu ile insanın içinde yaşadığı dünya arasındaki sahte ayrım hakkındaki sorunsalı hatırlatır. Marx'ın söylediklerini açarsak, materyalistler dünyanın kuruluşu ve yapısını anlama konusunda uzmanlaşırken, idealistler bilinç, benlik duygusu ve yaratıcı kültürel varlık kuramlamasını ortaya koymuşlardır. Her iki taraf da, kendi tercihlerinin kendine yeten ve özerk yapısı konusunda ısrar etmektedir, ki Marx'a göre iki taraf da yanılmaktadır. Ona göre tasarı, iki uğrağın –birincisi dünyanın içinde ve dünyaya dair bir varlık olarak öz ya da bilincin uğrağı, ikincisi ise bilinç biçimleri ile öz tarafından yapılan tarih ve yapılar olarak dünyanın uğrağı– içsel ve yapısal bir şekilde kuramlaştırılmasını sağlamalıdır.[2] Onun anlayışına göre, bu yaklaşım, merkezi bir şekilde konumlanmış aktör ya da özne olmadan dönüştürücü politikaların hiçbirinin başarılı olamayacağı bilinerek, bu aktör ya da özne için, dünyayı değiştirmeye elverişli bir bilgi geliştirebilirdi. Eğer biz Marksistler olarak, (diyalektik ya da tarihsel materyalizm olarak kuramsallaştırılmış) bu bakış açısını benimsersek, o zaman bizim görevimiz "kimlik" ve onunla ilgili olan "farklılık", "öznellik" ve "etkenlik" gibi kavramlar için yansımalı ve diyalektik bir anlayış

sunmaktır. Bu ise ancak, sömürgecilik, kölelik ve emperyalizm de dahil olmak üzere, kendi dünyamız, yani sermaye ve sınıfın tarihi ve toplumsal örgütlenmesi ile ilişkili olarak gerçekleştirilebilir. Bu şekilde, Gramsci tarafından kullanılan hegemonya kavramını -özellikle günlük yaşamı, deneyimi ve kültürü kavrayışı açısından-, Marksist sınıf ve ideoloji kavramlarını ve Marx'ın sermayeyi tarihsel ve örgütsel kavrayışını bir araya getirmiş oluruz. Böylece "ya kültür ya sınıf", "ya kimlik politikası ya sınıf mücadelesi" yaklaşımlarının dar kapsamlarından kurtulmuş oluruz. Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* isimli kitabında, insanların tarihsel özne ya da aktörler olarak -kendilerinin seçtiği koşullar altında olmasa da- kendi tarihlerini nasıl yaptıkları ve bu tarihi yapmak için nasıl isimlere ya da belirli bir etkenliğe ihtiyaç duydukları konusundaki satırları okuyarak da kendimizi geliştirebiliriz. Bu kültürel-politik kimlik ya da adı konmuş etkenlik, insanların tarihsel öznellikleri için merkezi önemdedir. Başka bir deyişle, Marx'ın köylülerin temsili konusunda söyledikleri bir yana, kendi tarihsel ve politik projesinde, temsilin belirli bir adının bulunması merkezi önemini korur.[3] Marx'ın, herhangi bir politik projenin ayrılmaz parçası olarak açıkça belirtilmiş kültürel-politik kimliklere gösterdiği ilginin hakkını vermek için, köylü temsiline ilişkin olumsuz görüşlerini benimsemek zorunda değiliz. Marx'a göre, Fransız Devrimi'nin niteliğini ve sınıf politikalarının bağlamını ya da içeriğini anlayabilmek için, küçük burjuvazi tarafından Fransız Devrimi sırasında kostümlü olarak sonuna dek oynanan Roma tiyatrosunu incelemek kaçınılamayacak bir zorunluluktur. Tüm bunlardan ortaya çıkan şu ki, bir isimde -verilmiş ya da üstlenilmiş bir kimlikte- politik açıdan önemli çok şey bulunabilir. Bu yüzden "bir gül, başka bir isim altında, bu kadar güzel kokmayacaktır!"

Farklılıklardan türemiş olan kimlik kavramını illa da sınıf kavramının karşıtı olarak anlamak zorunda olmasaydık, temsil kavramı da dahil olmak üzere bu kavramların her ikisi için, ka-

tegorik yaklaşımımızı değiştirerek işe koyulabilirdik. Sonuç olarak, kimlik ve farklılık kavramlarının belirli tarihsel uğraklar ve toplumsal güç ilişkilerinin içinde yer alan farklı tarihsel aktörlerin elinde, tarih, sermaye ve sınıf yapılandırmasında ne anlama geldiğini her zaman önceden bilemeyiz. Alışılmış kültüralist ya da Marksist yorumlardan farklı olarak bu kavramlara değişik yorumlar getirebilmek için kimlik projesinin belirli örneklerini araştırmamız gerekir.

Öncelikle, birçoklarının neredeyse aşağılayıcı bir tavırla "kimlik politikası" olarak adlandırdığı alanda, kimin böyle adı konmuş bir etkenlik peşinde koştuğunu açıkça görmeliyiz. Kim bunu bir topluluk oluşturan olumlu bir hareket olarak, buna karşılık, kim bunu bir dışlama hareketi olarak deneyimliyor ve niye? "Kimlik" kavramının değişik biçimleri, aralarındaki farklılıklar ve gerçek tarihsel uğraklarda yaşadıkları kaymalar nelerdir? Ve en önemlisi, bazı politika türlerinde, kimliğe, deneyimleri dile getiren söylemlere, öznelliğe, farklılığa ve temsilde ısrara neden böylesine bir özlem vardır?

Politik ve kişisel güç ilişkileri bakımından kimlik konusu hakkında en fazla çalışma yapan kişilerin hepsinin bastırılmış ve ötekileştirilmiş insanlar olduğunun farkına varmamız için çok fazla düşünmemize ihtiyaç yoktur. Bu kapsamda, belli ulusal ve dinsel gruplarla, alt tabaka haline getirilmiş kültürel ve politik özneler ya da aktörlerle, ya da cinsellik, cinsel eğilim ve/veya "ırk" inşasında bedenlere ilişkin çeşitli yorumlamalar temelinde azınlık durumuna düşürülmüş gruplarla karşılaşırız. Çeşitli iktidar ilişkileri aracılığı ile oluşturulan bu alanlardaki insanlar, günümüzde, kimlik ve buna bağlı politikalar arayışındaki en etkin kişilerdir. Eric Wolf'tan bir alıntı yaparsak eğer, onlara Tarihi Olmayan İnsanlar[4] denebilir ve dolayısıyla, kendi seçtikleri bir isimleri de yoktur. Onların adsızlığı, örneğin hümanist edebiyat ve felsefe metinlerinde adsız bırakılmış olan seçkin sınıfa ait Avrupalı erkeklerinkine benzemez.[5] Seçkinlerin politikaları etkenlik ve temsil konu-

larına odaklanmaz ya da gerçek politik öznenin kim olabileceğini açığa vurmaz, çünkü eğer bunu açığa vurursa, bilgilerinin ve politik projelerinin gerçek özgüllüğü ortaya çıkabilir. Gerçek iktidar ilişkilerinin merkezinde bulunmalarına ve böylece, "insanoğlu" terimini sahiplenmelerinde yansıdığı gibi, kendilerini bütün insanların evrensel temsilcisi olma konumlarına dayanarak, tam da bu hümanist evrenselcilikleri aracılığı ile kimlik politikalarının herhangi bir biçimine dahil olduklarının farkında değildirler. "İnsan" kimliğini kullanım biçimlerini bir denetim aracı olarak görmezler. Daha küçük bir ölçekte ya da daha alt bir düzlemde olmakla birlikte, benzer şekilde, Beyaz burjuva feministler, her ne kadar kendi çıkış noktaları, Beyaz erkeklerden, kendilerine atfedilen ve kendilerinin de öyle algıladığı farklılıkları olsa da, feminist teorilerini ve politikalarını kimlik teorisi ve politikası olarak kavrayamamışlardır. Ayrıca, kendilerini Beyaz olmayan kadınlarla ilişkilendirerek konumlandırmadıklarından, hem öteki kadınlara farklılık atfetmişler, hem de tam da bu farklılığı pratik ve teorik olarak yok sayarak, bu kadınları görünmez kılmışlardır. İddialarına göre, "kimlik politikası", bu "ötekilerin", yani Siyah, Kanada yerlisi, Meksika kökenli Amerikalı ve "Beyaz olmayan diğer kadınların" yaptığı bir şeyken, "feminizm" kelimesi onların kanatları altında ve tamamen Beyaz kimlikli evrensel bir dünya görüşü olarak kalır. Gerçekte, benim bildiğim kadarıyla, bir dereceye kadar aşağılayıcı bir terim olarak "kimlik politikası", bunu uyguluyormuş gibi görünen bu "ötekilerden" çıkmamış, daha ziyade, daha merkezi ve egemen politik alanlardan kaynaklanmıştır.

Kendilerine özgü politik özbilinçleri hangi durumda olursa olsun, görünen o ki inkâr, silinme, kimliksizleştirme ya da yanlış kimlik giydirilme kurbanı olan tüm insanlar, kendilerini adlandırma tutkusu sergilerler. Bu adlandırma ya da kimlik, onlar için bireysel bir durumun ötesine geçerek tarihsel ve kolektif bir hal alır. Gerçekte, tarih yazmak, anahtar projeleri haline gelir. Kadınların, eşcinsellerin ve Siyahların tarih projeleri günden güne

çoğalır ve *Tarihte Gizli ("Hidden in History), Adım Bu Mu? ("Am I That Name?")* gibi başlıklar, geçmişi sahiplenme, keşfetme, adlandırma ya da politik olarak iş görecek biçimde yeniden adlandırma gibi bilinçli çabalara işaret eder. Temelini kendi öznel içeriklerinde bulan bu temsil eylemlerini politik olarak merkezi önemde görürler, bu da bu eylemlerin niye, sesini bulmak, suskunluk ve konuşma dili; yazma ve okuma, istenç ve özgürlük terimleriyle ifade edildiğini açıklar. Her ne kadar kullandıkları formülleştirmeler politik, entelektüel ve estetik açıdan, kendilerini birbirlerine zıt politik konumlarda ifade edebilecek farklı yönlere doğru gitse de, hepsi kimlik ya da adı konmuş bir temsil konusunda bu ortak kaygıyı paylaşırlar. İşte bu şekilde, ayrılıkçı kültürel milliyetçilik, liberal çoğulculuk (çokkültürcülük örneğinde olduğu gibi) ya da etnik kökenin metalaştırılması ve tüketimi, kendilerinden çok farklı oldukları Siyah işçi hareketi, ırkçılık karşıtı feminizm ve ulusal antiemperyalist özgürleşme projeleri ile ilk defa birbirlerini tanımaya başlayabilir. Görüldüğü gibi, politik imkânlar ve özneler ya da aktörler çoktur; ama ben, bu yazı kapsamında kimlik, farklılık ve temsil konularına, bu kavramlar Kuzey Amerika'nın metropollerinde yaşayan ve sömürgecilikle köleciliğin mirası olan özneleri ilgilendirdiği ölçüde yoğunlaşacağım. Bunu yaparken de, öznellik ve sınıf politikasıyla ilgili olarak yukarıda işaret edilen ya şu/ya da bu yaklaşımını aşmaya ve kimlik ile ilgili konuları daha geniş bir tarihsel ve politik bağlama yerleştirmeye çalışacağım.

I
Kimlik, Farklılık ve Şiddet

> "Bak, bir Siyah!" Yanından geçerken bir anda ortaya çıkıp kaybolan, dışsal bir uyarıcıydı. Dudaklarımı sıkarak gülümsedim.
>
> "Bak, bir Siyah!" Gerçekti. Beni eğlendirmişti.
>
> "Bak, bir Siyah!" Çemberler gitgide daralıyordu.
>
> Eğlendiğimi belli etmekten çekinmedim.

> "Anne, Siyah adama bak! Korkuyorum." Korkmuş! Korkmuş! Şimdi de benden korkmaya başlıyorlardı. Ağlayana kadar gülmeye karar verdim, fakat kahkahalar çıkmıyordu.
>
> Artık gülemiyordum çünkü efsaneler, hikâyeler, tarih ve her şeyin üstünde tarihsellik olduğunu zaten biliyordum... O durumda, çeşitli noktalardan saldırıya uğrayan bedensel şema yıkılır, onun yerini ırksal bir deri şeması alır.
>
> "The Fact of Blackness," Franz Fanon, in *Anatomy of Racism*, edited by D.T. Goldberg

Beyaz olmayan kişiler tarafından ya metropollerde ya da dünyanın uzak köşelerinde deneyimlenen biçimiyle, var olan kimliği kaybetmekten, "farklı" olarak işaretlenmekten ya da bu farklılığın ne anlama geldiğinden, Franz Fanon'u anımsamadan, adlandırmama ya da yanlış adlandırma biçimlerini alan şiddetin adını koymadan ve toplu bir özadlandırma ihtiyacına değinmeden söz edemem. Aimé Césaire, uzun zaman önce, Prospero'nun Caliban'ı ve onun adasını adlandırmasındaki şiddete dikkatimizi çekmişti ve hâlâ her gün, "suç işleyen Siyahlar", "Pakistanlılar", "Afrikalılar", "Çinliler" ve "Zenciler" gibi kelimeleri duyarız. Bilginlerin dünyasında Doğu, geleneksel toplum, azgelişmiş ülkeler gibi sömürgeci dilin deyişleri ya da halk arasında yerli, Müslüman, Arap, Afrikalı ve Hintli gibi basmakalıp genellemeler ya da özselleştirilmiş ahlak ve kültür kalıpları bize durmadan saldırır. Sosyal bilimler alanında genler ve IQ gibi kavramları duyarız, özellikle Siyah genler ve Siyahların IQ'su ve bu "bilimsel bulgular", Jamaikalı bir kadının halkın içinde çırılçıplak soyularak üstünün aranması ya da Guyanalı bir kadının Pearson havaalanında kelepçeli ve sandalyeye bağlı bir şekilde dahili muayeneye maruz kalması gibi devlet uygulamaları ile eşleşir.[6] Polis şiddeti Siyah toplumun başından hiç eksilmez. 1492'den 1994'e film makarası durmadan döner... Sömürgeci, emperyalist tarihin sonsuz "günceli", şiddet ve kimlik, farklılığı yaratanlar ve onların yarattıkları kimlik etiketleri hakkında konuşmaya devam edebiliriz.

Tüm bunların hepsi, üzerinde Mısır'a ve oradaki köleliğe dair hiçbir şey taşımayan yeni bir kimlik ihtiyacı ve arayışı ile doğrudan ilgilidir. Bu bir mitolojiler ya da şiirsel metaforlar konusu değildir -gerçi içinde bu da vardır-, ama esas olarak, uzun tarih dönemlerine yayılan savaşlar, anlam için kafa tutuşlar ve bütün bunların günlük pratikleri için mücadele söz konusudur.

Her ne kadar bu şekilde kabul edilmese de sömürgecilik, kölecilik ve kölecilik sonrasında, hep hazırda bir kimlik politikası bulunmuştur. Fanon ya da Said gibi politik ve kültürel eleştirmenler ve başka sömürge karşıtı, antiemperyalist yazarlar, sömürgeci kültür ya da söyleme, kültürel emperyalizme ve şeyleştirilmiş ya da çarpıtılmış temsile dikkat çekmişlerdir. Avrupa hümanizminin ya da aydınlanmasının eleştirisi ve mahkûm edilmesi, kendisini her detayıyla sömürgecilik ve kölecilik aracılığı ile ortaya koyan bir kapitalizmle bunların içli dışlılığına dikkat çekme anlamına gelir. Gayatri Chakravorty Spivak gibi kültürel teorisyenlerin "epistemik şiddet"[7]olarak adlandırdıkları şeyin ifade ve kökleri günlük yaşamın ve devlet uygulamalarının içindedir. "Göçmen", "yabancı", "ecnebi", "görünür azınlık", "yasadışı" gibi değersiz ya da olumsuz kimliklere işaret eden bazı ifadeler, aslında şiddet ya da egemenlik ilişkilerinin pıhtılaşmış pratikleri ve biçimleridir. Bu kimlikler medeniyet ve vahşilik söylemleri ile hem Avrupa'nın "aydınlanmış özünden" ötekileştirilmiştir, hem de özyarılması, hatta aktif bir şekilde kendinden nefret etme ya da kendini taklitçiliğe kaptırma ihtimalleri ile yüklüdür. Bu şiddet ve bunun inşa ya da temsil girişimleri o kadar başarılı ya da baskın olmuştur ki, -bin bir yoldan üstlüğü iddia edilmiş ya da öyle tanımlanmış yönetenlerin yerini koruyacak, yönetilenlerin ise yetersizliğini ve astlığını sürdürecek biçimde- açıkça saydamlaşmışlardır. Bu durum o kadar yaygın ve doğal olmuştur ki, onun hakkında konuştuğumuz zaman, boşlukta çın çın öten bir ağız kalabalığı izlenimi doğar. Ne var ki, bu hegemonya bal gibi vardır ve sadece bilinç biçimleri şeklinde

değil, aynı zamanda, yapı ve kurumların, yasaların ve ahlakın, kültürel yaşamın anlam dünyasının organik bir parçası ve dolayımı olarak da vardır. İsimler çoğalıp yayıldıkça bunlar sermaye, sınıf ve emperyalizmin yönetimine ya da yaptıklarına belli anlamlar katarak onlara meşruluk kazandırır –ve böylece, Avrupa ya da Kuzey Amerika'da Beyaz olmayanların yaşadığı deneyim için bir zemin yaratırlar.[8]

İşte bütün bu süreç, hem yöneten hem de yönetilenler açısından kimliklerin daha da belirginleştirilerek birtakım farklılıkların sürekli inşa edilmesi şeklinde gelişir. Ötekileştirilen/sömürülen halkların kimlik/farklılık projeleri, sözü edilen bu kimlik politikalarıyla karşılaştırılarak kavranmalı ya da değerlendirilmelidir. Bu üstün kimlikler hayatın her alanı için öylesine büyük bir önem taşırlar ki, sokak kültüründen, seçim politikalarına ve sanatın finansmanına kadar her şeyi etkiler ya da biçimlendirirler. Dışlanma ve şiddet zemininde üretilen ve olumsuz farklılık biçimleri içeren bu hegemonik kimlikler ya da basmakalıp genellemelerin tersine çevrilmesi ya da yerlerine başkalarının konması, öfkeli ret ve dışlamalara neden olur. Her iki tarafta görülen bu dışlama duruşu karşılıklı bağlantılıdır ve bu yüzden "Irk Bağlamında Yazmak" gibi konferanslar Kanada sanat dünyasını çılgınca coşturur. Fakat Fanon'un da söylediği gibi hem sömürgecilik hem de sömürgelikten kurtulma şiddet içeren süreçlerdir. Neticede hâlâ "köle isimlerinin" geri dönüşümü ve kölelikle ilgili her şeyden arınma çabası içindeki bir toplumda tarihten, şiddetten kaçış yoktur. Neo-Nazi bir gencin kimliğini özümsemesi, bir Tamil erkeğinin komada yatmasıyla sonuçlanır. Göç Bakanlığı ve neo-Nazi genç, farklı biçimlerde de olsa "Kanada'yı Beyaz Tutma"ya çalışırken, bir yandan gönüllü nöbetçiler, öte yandan Kaliforniya'da halkoylamasına sunulan 187 Nolu Teklif ("Eyaletimizi Kurtaralım") Meksika'dan işçi göçünü durdurmaya uğraşırken, ABD sermayesinin Meksika'yı soyması meşrulaştırılıp desteklenir.

II
Kimlik, Farklılık ve Tarih

> Böylece kişi olarak Sarah Bartman [bir Hotanto kadını], cinsel organlarına indirgenmiştir. Kaba etlerini görmek için para ödeyen ve benzersiz cinsel organı üzerine fantezi kuran seyirciler, o öldükten ve teşrih edildikten sonra, her ikisini de inceleyebildiler...
>
> Gen farklılığı argümanı, bu kadınların teşrih edilmelerinin ideolojik temelidir. Eğer cinsel organlarının doğuştan farklı olduğu gösterilebilirse, bu durum Siyahların Avrupalılardan farklı (ve tabii ki daha aşağıda), meşhur orangutan kadar farklı bir ırk olduğuna dair yeterli bir işaret olacaktır.
>
> "Black Bodies, White Bodies," S. Gilman, *"Race," Writing and Difference*, edited by Henry Louis Gates, Jr.
>
> Siyahların iki önemli özelliği, mutlak masumiyet eksikliği ve doğruluktan bütünüyle habersiz olmalarıdır. Beyazların medeniyetinde son derece ahlakdışı ve hatta suç olarak değerlendirilen Zenci'nin cinsel gevşekliği, aslında, köklerinin bulunduğu yaşam ortamında bir erdem olarak görülebilir. Orada, yüksek ölüm oranını telafi etmek için doğa, Zenci'de aşırı bir cinsel tutku geliştirmiştir.
>
> Winfield Collins, "The Truth About Lynching and the Negro in the South", A. Y. Davis, *Women, Race and Class*

Tarihsel ve toplumsal öznellik ve etkenlik anlamında kimlik, zıt doğrultulu politik-kültürel farklılık kavramlarından meydana getirilir ve bunlardan etkilenir. Farklılık kavramının nasıl anlaşıldığına bağlı olarak, anlamı ve kullanımı farklı siyasi yönlere kayar. Temel olarak benliğin kendisini tanımasına ve başkalarının gözünde bireyleşmesine dayanan kimlik kavramı, kapitalist gelişme, uluslararası işbölümü ve güç dengesi bağlamında bu temel ben-başkası ilişkisi açısından özel bir biçim kazanır. Sömürgeleştirilen ya da "ırk ayrımı yapılan" özneler için kimlik kavramı, tarihselliklerini, çeşitliliklerini ve dinamizmlerini hedef alan sömürgeci bir indirgemecilik aracılığıyla, sömürge öncesine ait

görece önemli öznellik biçimleri kaybına uğradıklarına işaret eder. Kültürel varlıklar olarak özcüleştirilirler, tekbiçimleştirilirler ve toptancılaştırılırlar, yani ötekinin sömürgeci olumsuz tanımlarının özgül olarak yüklediği anlamları taşıyan bir şeyleşmeye uğrarlar. Dayatılan bu basmakalıp genellemeler, hem boyunduruk altında tutulan nüfusun, hem de onları hâkimiyet altına alan ve yönetenlerin kimliğini hemen şifreler. Gerçekte bu genellemeler, sömürgeci kapitalist Avrupa aydınlanması ve hümanizminin, Avrupa'nın alkışlanan ideal akılcı kimliğinin ve bunların ahlak (Hristiyanlık) açısından olumsuz biçimlerinin tersine çevrilmesinden başka bir şey değildir. Örneğin sömüren kişi akılcı insanın tipik örneği olursa, "yerel olan" da tam tersi bir şekilde mantıksız bir hayvan türü olur. Bundan dolayı, Shakespeare'in *The Tempest* isimli oyununda Prospero, Caliban ve annesi Sycorax'a vahşilik ve canavarlık niteliklerini yüklemeseydi, tam olarak medeni insan tanımına ulaşamazdı.

Ne var ki, bu basmakalıp genelleme ya da olumsuz kimlikler, açık bir şekilde sömürülen ya da köleleştirilen ve günümüzde azınlıklaştırılmış olan halkların deneyimlerine, tarihlerine ve kültürlerine ters düşmektedir. Afrikalı Sarah Bartman'ın Hotanto Venüs'ü olarak adlandırılması, açıkça, sömürgeci Avrupalıların kendilerine göre "farklılık" algısına dayanıyor ve Avrupalı kadının, ideolojik ve ideal bedeniyle karşılaştırılarak değerlendiriliyordu. Ölçü iyice aşağı çekildiğinde, Afrikalı kadın hayvanlarla da karşılaştırılmıştır. Sarah Bartman hakkındaki bu tanımlama ya da adlandırmanın, onun maddi ve tarihsel benliği ya da hem kendi içinde hem de toplum içinde bir kadın ya da bir insan olarak yaşadığı deneyim konusunda söyleyebilecek hiçbir şeyi yoktur. Öznenin, sömürgeci bir şekilde, "yerli", "Siyah", "Afrikalı" ve buna benzer şekillerde oluşturulması olgusuna Fanon, Ngugi wa Thiong'o ve başkaları tarafından dikkat çekilmiştir. Bu egemen kurgulara çok sayıda örnek verebiliriz. Bu halleriyle dışarıdan ya da yukarıdan dayatılmış olan bu kurgular, gerçek

bir aktör olma yetisinden yoksunluğa işaret etmelerine rağmen, toplumsal, kültürel ve politik öznellik biçimleridirler ve hal böyle olunca da, gerçek psikolojik ve siyasal sonuçlara yol açarlar.

Öznelliğin bu şekilde çarpıtılması ya da silinmesi, sömürgeci toplumsal ve kültürel alanda ortaya çıkan benlik parçalanması duygusunun ürünüdür. Öznenin ideolojik ve psikolojik oluşumlarını sömürgecilik karşıtı ve antiemperyalist mücadeleler bağlamında teorize eden Fanon ve başkaları, sömürülenlerin arasında politik öznelliklerin oluşumundan söz ederler ve bu öznelliğin aslında, kendilerinin baskı altına alınması için kullanılan zihinsel ve ideolojik yapılardan kaynaklandığını belirtirler. Böylece siyasi öznelik, etkenlik ve tarih araştırmalarında, komprador burjuvazi, "taklitçiler", "sahibin sesi olanlar" ya da işbirlikçiler gibi temel rolleri ortaya koyarlar. Bu hegemonyacı boyut, devrimci politika süreci için temel önem taşır ve kimlik oluşum süreciyle, bilinçli asimilasyon ya da ihanet kavramına göre daha derinlemesine ilişkilidir. Konu o zaman, farklılığın nasıl inşa edildiğini araştırma ve bu farklılığın içeriğini kavrama, bu farklılıkların toplumsal örgütlenmede, iktidar ve direniş ilişkilerinde ne rol oynadıklarını enine boyuna düşünebilme konusu haline gelir. O zaman önümüzdeki sorun, açıkça ilan edilmiş ve dolayımsız uygulanmış basit bir baskı -halka, kaynaklara ve kültürlere, bedenlere ve emekgücüne baskı- rejiminin devrilmesi sorunu olmaktan çıkar ve bir egemenlik tarihi ve toplumsal örgütlenmesi içerisinde kimliklerin nasıl inşa edildiğini, bunların nasıl bir yapıbozumdan geçirilip bu sefer bir karşıduruş bağlamında nasıl yeniden inşa edileceklerini araştırma sorunu haline gelir. Bu yüzden Edward Said, David Theo Goldberg, Henry Gates Jr., ya da Angela Y. Davis gibi eleştirmenlerin kimlik ve temsil sorunlarına verebilecekleri basit cevapları yoktur. Tabii ki geri dönüp bakabileceğimiz ne duru bir kaynak, bir öz ya da köken vardır, ne de -tarih ne kadar zalim ya da aşağılayıcı olursa olsun- tarih dışında bir öznelliğe kaçış söz konusudur.

Böylece, hem dayatılmış olanı reddeden bir kimlik ihtiyacının, hem de ortaya çıkmakta olan yeni biçimlerin niteliğinin, baskı ve mülksüzleştirmenin özgül tarihine bağlı olacağını söyleyebiliriz. Kimliklerin sorgulanması ve yeniden yapılandırılması bu hegemonyacı tarih ortamında gerçekleşmek zorundadır ve bu kimlikleri, kendilerine has toplumsal, kültürel ve ideolojik ilişkilerin ve biçimlerin içerisinde konumlandırmayı gerektirir. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki, yapmamız gereken şey, her zaman basit bir inkârdan daha fazlasıdır ve bu tarz görevler, her zaman, sadece tersini yapmanın yeteceği görüşünün tuzağına düşme ("onların iyiliğine olan bizim kötülüğümüzedir" sendromu) ve böylece, eski şema ile yoluna devam etme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu tür görevler, mitolojiler yaratmaktan uzak durup tarih aracılığıyla bir tarih arayışına girmeyi gerektirir. Baskıcı geçmişlerden ve günümüzden kaçma ihtiyacı içerisinde mitolojiler yaratmak ya da onlara başvurmak mümkündür. Bu durum özellikle yurt dışında yaşayan ve bu yüzden, sayıca önemli bir kitle içerisinde geniş çaplı sömürge karşıtı ya da ulusal hareketlere girişenlere göre politik etkenlikleri sınırlanmış olanlar için önemlidir.

Fakat iyi ki tarih sömürgecilikten, MS gibi dönemlerden daha uzundur ve bir sürü çelişkili toplumsal oluşumla ve bilinç biçimiyle dokunmuştur. Ve ayrıca halkların günlük yaşamı, herhangi bir söylemin kapsamından daha geniştir ve sadece karmaşık toplumsal ilişkilerden değil, aynı zamanda, birbiri ile rekabet halinde olan çok sayıda söylemsellikten de örülmüştür. Böylelikle şunu söyleyebiliriz ki, tarihte hem kopukluklar hem de süreklilikler, hem çelişkiler hem de türdeşlikler vardır. Böyle olunca da, genelleştirilmiş bir şekilde tanımlanan ve -birkaç ideolojik yapıntıdan söz etmek gerekirse- "sömürge özne", "yerli", "Zenci", "amele", "Doğulu" ve bunun gibi farklılaştırılan insanların, hiçbir zaman tamamlanmış ve kurulmuş kimlikler olarak tam anlamıyla ortaya konmadığı ya da ifade edilmediği

kesindir. Fanon'un da belirttiği gibi, sömürgeleştirilen insan her zaman "yerli" ve halk olmak üzere ikili karakter taşır. Direniş açısından bakıldığı ve eleştirildiğinde, öne sürülen bu kimliklerde, Dorothy Smith'in "fay hattı" ya da içlerindeki çelişki olarak adlandırdığı şey açığa çıkar. Yeni kimlikler ya da mücadele ve devrim imkânları, benliklerde ya da öznelerdeki "fay hattından", uyumsuzluklardan ya da çatlaklardan doğar. Kimlik ya da direnişin oluşturulma süreci, söylemsel olarak kurulmuş sosyal açıdan benzer gruplardan ziyade, tarihin gerçek toplumsal ilişkilerine geri dönüşü gerektirir. Bu sebepten, direniş toplulukları, düşünülenden daha fazladır ya da daha fazla olmak zorundadır.

III
Kimlikler, Farklılık ve Sınıf Politikaları

> Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere şimdiye kadar var olan tüm materyalizmin başlıca eksiği, şeyin, gerçekliğin, duyumsanabilirliğin, *duyumlu insan faaliyeti, pratiği* olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca *nesne* ya da *seyirlik* olarak kavranmasıdır. Böylece etkin yön, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu –ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, duyumsal eylemi, gerçekte olduğu gibi bilmez elbette.
>
> *Karl Marx*
> "Feuerbach Üzerine Tezler"

Tarihte kaç kere, alabildiğine yanlış bir ikilikle, politik durum hakkında yüzeysel bakışla karşı karşıya kalmış olmamız gariptir. Marx'ın belirttiği gibi, bilinç ve dünya, öznellik ve toplumsal örgütlenme, kişisel ya da kolektif irade ve tarihsel ya da yapısal belirlenme arasında seçim yapmaya kalkışmak saçmadır. Bilincin tarihsel biçimleri olarak kimlik ve farklılığın, sınıf oluşumundan, sermayenin gelişiminden ve sınıf politikalarından bağımsız olduğunu düşünmek de aynı şekilde saçmadır. Eğer bu sorunu ya da onların "kesişme" ilişkilerini pratik bir yaklaşımla

ele alarak başlarsak, kimlik, farklılık ve sınıfın birbirlerini karşılıklı olarak biçimlendiren yapısı daha belirgin bir hale gelir. Eğer "farklılık" basit bir çeşitlilik saptamasını aşıyorsa, toplumsal ve ahlaki-kültürel ilişkilere ve iktidar biçimlerine şifre oluyorsa ve kimlikleri yöneten ve yönetilen arasındaki uzaklığı ölçerek oluşturuyorsa, bunu yaparken de iktidar aracılığı ile bilgi oluşturuyorsa, bu biçim ve içerikler olmadan nasıl "sınıf" ya da sınıf politikaları kurgulanabileceğini düşünmeyi deneyelim bakalım. Bu da sınıfı, kaçınılması olanaksız toplumsal cinsiyet ve "ırk" farklılıklarını bir yana bırakarak, sadece soyut bir kavram olarak ele almak anlamına gelir. Bazıları ayrıca sınıfı kültürel bir olgu olarak, toplumsal cinsiyet ve "ırktan" ayrı kimliğin önemli bir biçimi olarak ele alma tehlikesine düşebilir. Stanley Aronowitz, *The Politics of Identity* isimli kitabında sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet kavramlarına kültürel açıdan önemli üç ayrı kategori olarak yaklaşarak ve onların birbirleri ile bir çeşit ilişki içerisinde olduğunu varsayarak bu tehlikeye düşmüştür.[9]

İlk durumda, bir soyutlama olarak sınıf, toplumun pratik, günlük ilişkilerinden ve bilinç içeriğinden koparıldığından, artık toplumsallığa ilişkin olmaktan çıkacaktı. İkinci durumda ise sınıf, başka kültürel özlerle eklemeli ilişkiye giren bağımsız bir kültürel öz haline gelecekti. Fakat sınıfın somut olarak örgütlenmesi tarihsel, kültürel, cinsel ve politik ilişkilerden yalıtılmış bir biçimde gerçekleşemez. Bu toplumsal dolayımlar, kurucu uğraklar ya da yöneşen belirlenimler olmaksızın, tarihsel ve toplumsal bir biçim olarak sınıfın somut örgütlenmesi mümkün değildir. Marx, *Grundrisse*'de somuttan, birçok belirlenimin yöneşmesi olarak söz ederken buna işaret eder. Ekonomik indirgemeciliğin en ham biçimi bile bu toplumsal ilişkiler ve kültürel biçimler olmaksızın mümkün olmayacaktır, çünkü ekonomiler toplumların bilinçli uğrakları ve pratik örgütlenmesi olarak var olurlar.

Örneğin, gerçekte olduğu gibi sömürü sürecine ve artı değer birikimine bir göz atalım. Eğer bu durum fiilen işleyen çalışma

zamanı içinde, –belirli bir maliyet-üretim sistemi ve emek piyasası çerçevesinde– somut emeğin sürekli olarak işe koşulması ve gerçekleşmesi olarak görülürse, o zaman mevcut toplumsal ve cinsel işbölümünü ve bunun ahlaki (kültürel) değerlendirmesini görmezden gelemeyiz. Dolayısıyla farklılık, sadece sermayenin üretim/yeniden üretim diyalektiğinde, çalışma süreci ve örgütlenmesinde değil, emeğin nasıl değerlendirildiğinde ve ücretlendirildiğinde de aranmalıdır. Tüm dünyada genel anlamda kadın emeğinin ve özellikle Beyaz olmayan kadının emeğinin düşük değeri ile kâr marjı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Swasti Mitter'in kadın emeğinin uluslararası işbölümü hakkında yazdığı *Common Fate, Common Bond* isimli kitabında gösterdiği gibi, sermayenin post-Fordist döneminde toplumsal cinsiyet ve "ırk" konuları, uluslararası şirketlerin çalışmaları, girişimleri ve kâr seviyeleri için temel önem taşır.

Ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir ki, "ırk" olarak kodlanmış farklılık türü, toplumsal cinsiyete özgül bir kıvrım katar. Pat ve Hugh Armstrong'un *The Double Ghetto* isimli kitaplarında belirttikleri gibi, Kanada gibi toplumlarda tüm emek biçimleri sadece cinsiyetleştirilmekle ve "gettolaştırılmakla" kalmayıp aynı zamanda, tüm cinsiyetçi emek biçimleri "ırksallaştırılmıştır". D.T. Goldberg'in *Racist Culture* isimli kitabında bu durum kültürel bir olgu olarak anlatılır ve hem Beyazları hem de Beyaz olmayanları ilgilendirir. Bu bakımdan "ırk" ya da farklılık, toptan bir özdeşleştirme ya da farklılıktır. Eğer daha da ileri gidersek, Avrupa kapitalizminin kendi tarihi boyunca "ırksallaştırıldığını" söyleyebiliriz. *Kapital*'de (Cilt 1) "sermayenin oluşum süreci" bölümüne bakarsak, ilk sermaye birikimi döneminde güç, ilkel fetih, yağma ve talanın maddi ve tarihi önemini kavrayabiliriz. Sermaye sonradan, özgür olmayan –köle ya da bağımlı– işgücü elde etmesine, bu işgücünün zamanla özgür emeğe dönüşerek örgütlenmesine ve kendisine değer biçilmesine hizmet eden "ırk" kavramı aracılığıyla, daha dolayımlı güç ya da

şiddet biçimleri geliştirir. Eric Williams ya da Herbert Gutman gibi tarihçiler ile birlikte Walter Rodney gibi siyasal iktisatçılar bize "ırk", sınıf ve sermayenin iç içe geçmişliğini göstermişlerdir. Marx'ın kendisi de *Kapital*'de ve başka yerlerde, sömürü sürecinde devlet-dolayımlı, ahlaki ve yasal olarak düzenlenmiş iktidar biçimlerinin oynadıkları rollere işaret etmiştir. Siyah ve yerli insanların ruhlarının olmadığına dair dini tartışmalardan tutun da, tek ya da çok kökenli evrim hakkındaki bilimsel tartışmalara varıncaya kadar, aynı zamanda da, tüm kolonilerdeki "ırka" dayalı kanunlarda bu durum açık bir şekilde görülür. Aydınlanma'nın ortaya koyduğu beden ve zihin, medeniyet ve vahşilik, son dönemlerde de modern olanla ilkel olan arasındaki ikilik, kendine uygun coğrafyalar, nüfuslar, emek biçimleri ve değerleri bulmuştur. Siyah emek/Beyaz emek, toplumsal ve ahlaki değerler olarak birbirine karşıt olmakla kalmaz, bunlar aynı zamanda, tarihsel olarak bildiğimiz sermayenin değerinin diyalektik olarak oluşturucusudur. Kabaca söylemek gerekirse, bir zamanlar Siyah emeği köleleştirebiliyorlar, bu arada da, doğrudan metalaştırma sayesinde değişim sürecinde de para kazanabiliyorlardı; günümüzde ise, Siyah işgücüne daha az para verme imkânına sahipler. Bir zamanlar hiç acımadan Meksika'yı sömürge haline getirebiliyorlardı; günümüzde ise, görünüşte bir uzlaşma süreci içinde yapılan Kuzey Amerika Serbest Ticaret Antlaşması'nı imzalayabiliyorlar. Hegemonyacı sağduyu buna somut bir biçim ve meşruluk kazandırırken, sömürge sonrası emperyalist ilişkiler, bu durumun sürmesi için gerekli ekonomik ve politik-askeri ilişkileri sağlar. Tüm bunlar olup biterken metropol ülkelerde, Beyaz işçi sınıfı, Beyaz olmayan işçi sınıfına içerlerken, sermaye de bir bütün olarak bu durumu kendi çıkarları için kullanır. Beyaz yerleşimci kolonicilerin liberal bir demokrasi olmak için mücadele verdiği bir ülke olan Kanada'nın emek tarihi, burada altı çizilen gerçeği doğrular. İlk toprak gaspı ve işgalinden günümüze kadar, Kanada'da geçerlik kazanan

mülkiyet ve çalışma biçimleri, tamamen "ırk" farklılığı ve etnik köken ile düzenlenmiş ve yerleşikleştirilmiştir. Burada "ırkı" olmayan bir "sınıf" yoktur.

Eğer sözünü ettiğim kimlik projeleri "ırk" ve toplumsal cinsiyet temelinde örgütlenen baskılar ile ilişkili ise, o zaman bu ikisinin birbiriyle bağlantısı konusunda farklı bir yorum yapmamız gerekir. Burada, kadın emeğine değer biçmede etken olan toplumsal cinsiyet farkı "ırksallaştırıldığı" zaman, bu farkın güçlü asimetrik karmaşıklıklar içerisinde ortaya çıkması gibi tuhaf bir durum söz konusudur. Eğer kafa ve kol emeği arasındaki işbölümü toplumsal cinsiyet ayrımını zorunlu kılıyorsa ve cinsiyet ayrımı da Aydınlanma'nın akıl ve doğa arasında yarattığı dikotomiyi yansıtıyorsa, o zaman insanların "ırksallaştırılması", kimi kitleleri temel olarak beden ya da hayvanlık ile özdeşleştirmek anlamına gelir. Bu da Siyah kadının güçlü bir şekilde doğallık ya da hayvanlık ile özdeşleştirilmesini açıklığa kavuşturur. *Women, Race and Class* isimli kitapta Angela Davis, Afro-Amerikalı kadının temsilini ya da "ırk" atfedilmiş kimliğini ve kadınlığıyla emeğinin özgül tasvir ediliş biçimini tartışır. Davis'e göre, köle sahipleri tarafından "ırkları" ve kölelik statüleri temelinde erkekler ile eşit derecede üretken olarak düşünülen Siyah kadınlara, toplumsal cinsiyetçi olmaktan ziyade "cinsel özellikleri" ile yaklaşılmıştır. Böylece onlar, Güneyli köle sahibinin kadınla ilgili ideolojisi ya da şövalyelik ve korumacılık kavramları bakımından "toplumsal cinsiyet" alanının dışına düşerler. Buna karşılık, bu kadınlar erkeklerle eşit saatlerde çalışmış, onlara eşit ölçüde yüklenilmiş, hamileyken kırbaçlanmış, anne olmaktan ziyade "yavrulayıcı" olarak, ailelerin bir bireyi olmaktan ziyade işgücü ve meta olarak görülmüş ve kendilerine ona göre davranılmıştır.

Davis'in toplumsal cinsiyet, "ırk" ve sınıfı sunma biçimi, bu üçünü birleştiremeyen ve kendini tarihle –kölelik tarihi ile– ilişkilendirmeyen bir Afro-Amerikan kadın kimliği düşünmemizi imkânsız hale getirir. Bu ilişkilendirme, Kuzey Amerika'daki hem

Siyah, hem de Beyaz tüm toplumsal gruplardaki kadınlar için gereklidir. Kuzey Amerika'da Siyah insanların mücadeleleri, bu yüzden, kendi kaderini tayin için tarihsel bir isteme işaret eden kimlik (ya da adlandırılmış öznellik) iddiası ya da inşası olmaksızın var olamazdı. Eğer sınıf, analitik ve politik bir kavram olarak sadece bir soyutlama aracı ya da toplumsal ve tarihsel olanın ortadan kaldırılmasını sağlayacak ideolojik bir aldatmaca olarak kullanılmayacaksa, o zaman farklılığın somutlaşan biçimlerini belirleyen somut toplumsal ilişkilerden bağımsız bir şekilde kavranamaz.

Sonuç

> Filozoflar dünyayı türlü biçimlerde yorumlamakla yetindiler, sorun onu *değiştirmektir.* [yazarın vurgusu]
>
> *Karl Marx*
> "Feuerbach Üzerine Tezler"

Sonunda, kolektif olarak bir siyasi anlaşılabilirlik seviyesinde, kimlik kavramı dahilinde ya da bu kavram aracılığıyla hareket eden çeşitli politika biçimlerine geri dönmek istiyorum; çünkü sonuç olarak bu kavram, farklılık ile birlikte ya da farklılık etmeni olarak benzerliği de içerir. Bu da, yalnızca göstergesel bir boyut taşımakla kalmaz, tarih ve bellek bağlamında bir istek, irade ve yaratıcılık boyutu, bir de iktidar ilişkilerinde etkenlik gerektirir. Böyle bir politika biçimi, tarihte ve günümüzde var olana işaret etmekle kalmaz, ideal olarak ne olunabileceğinden – tarihsel rollerden ve politik imkânlardan da– söz eder. Önceden belirlenmiş politikalardan değil, imkânlardan söz ediyorum. Tam da burada, başka politikalarla ortak tutkuları olan bir projeyi, kökten farklı biçimlerde siyasallaştırmanın yollarının var olduğu açıkça ortaya çıkıyor.

Politik öznellikler belirli bir politik ve ideolojik çevrede dile getirildiğinden ve daha önce de belirtildiği gibi özkimlikler çelişkili imkânlarla dolu olduğundan, o zaman ortaya sadece bir tür

kimlik politikası çıkacağının ya da "yapı ve sınıfa karşı kimlik ve topluluk" formülleştirmesinden kaçınılacağının garantisi yoktur. Sermayenin kurbanları ya da uyrukları kendi kendilerine sosyalist olmazlar. Yoksulluk kendi kendine komünizmi getirmez ve acı çekmekten kaynaklanan değiştirme arzusu, bu baskıya son vermek için "ne yapmak gerektiğini" kendiliğinden bilmez. Ya sınıf ya da kültür indirgemeci duruşu, ezilenler arasında olduğu kadar bu kategorinin içerisine girmeyen insanlar arasında da yaygındır. Burada, sınıf ve sermaye sorunlarını görmezden gelerek, ya ayrılıkçı kültürel ulusalcılık ya da çokkültürcülük sonucuna ulaşan bu "kimlik politikacılarının" kültürel indirgemeciliğinden söz edebiliriz. Böyle yapmakla bunlar, kendi yapıbozum ve yeniden inşa projelerini de tarih ve bağlam dışına çekip geçersizleştirmişlerdir. Dallanıp budaklanmış kökleriyle ve geçmişe uzanan etkileriyle kendi yaşam ve dünyalarında ortaya çıkan çelişkilere gözlerini kapayarak, özellikle de sınıf ve toplumsal cinsiyet sorunlarını karanlıkta bırakarak, baştan sona iktidar damgasını taşıyan ve aslında kurtulmak istedikleri politik projeleri yüreklendirmişlerdir. Mitolojik tarihler yaratarak, örneğin din ya da "geleneksel değerlere" dayanan topluluklar hayal ederek, sadece sınıf oluşumlarına ve sınıflar arası geçişlere yol açmışlardır. Bu hayali topluluklarda, kültür, gelenek ve din adına, kadınlar ve kadın erkek ilişkileri için ortaya çıkan sonuçlar, ataerkillik ve sınıfsallığın güçlendirilmesi olmuştur. Genel olarak politik sonuçları da bundan daha iyi olmamış ve bu kültürel yorumlamalar, en iyi ihtimalle liberal demokrasiye ya da en kötü ihtimalle kültürel ve sosyal faşizme varmıştır. Buradaki temel problem bu tarz kimlik temelli politikaların tarihin, kültürün ve yaşanmışlıkların sahiplenilmesine dayanması ve Beyazları dışlaması ya da kültürü kendilerine mal ettikleri için onlara meydan okuması değildir. Liberal demokrasinin son derece biçimsel terimlerle ortaya koyduğu eşitlik örneğinde olduğu gibi, evrensel, her şeyi kapsayıcı terimler yerine yerel ve özel olandan söz etmek de yanlış değildir.

Buradaki sorun, bu durumun, bizzat Beyaz olmayan insanların giriştiği mücadelenin niteliğini sınırlandırması, böylece de bunu zaten var olan politik koşullar çerçevesinde tutmasıdır. Buradaki tehlike kültür, sermaye ve sınıfın mülkiyet ve mülkiyet ilişkilerini kabullenme yolunda araçsallaştırılırken, ya uzlaşmaya varıp sınıf atlamaya çalışmak ya da kültürün ayrılıkçı ulusalcılığına kapılmaktır. Bunun da, Ngugi'nin "zihnin sömürgesizleştirilmesi" ya da Fanon'un "tam anlamıyla sömürgecilikten kurtulma" dediği şeye pek de benzer bir yanı yoktur.

Bu kültürel indirgemecilik ya da göreli çokkültürcülük, yalnızca "kimlik politikalarının" uygulayıcıları olarak etiketlenen, konuşabilmenin önkoşulu olarak deneyim ve bir kültüre üyelik bayrağını sallayan insanlar arasında bulunmaz. Eğer postmodern/post-yapısalcı düşünce biçimlerinin siyasal gerekleri sonuna dek yerine getirilseydi, o zaman kendimizi aynı kültürel indirgemecilik, toplulukların kurgulanmasında aynı tarihdışılık ya da aynı liberal bireycilik içinde bulurduk.[10] Aijaz Ahmad, *In Theory*'nin girişinde, bu gerçeği güçlü bir şekilde savunurken, Christopher Norris'in *The Truth About Postmodernism*'i de bunu, yalın fakat basit olmayan bir biçimde destekliyor.

Böylece biz Marksistler, sermaye ve ideoloji tarafından kendisine zaten hep meydan okunan, ama eylemcisi ya da öznesi bulunmayan Marksist yapısalcılık mutsuz seçeneği ile, toplumsal ilişkiler ve tarih içerisinde konumlanmamış, sürekli değişen, tutkulu bir öznenin iradesinin zaferi gibi bir başka mutsuz seçenek arasında kalmış bulunuyoruz. Ya da hatta söylemsel hapishanelerimizi her santimetresine kadar ölçme gibi "radikal" bir seçeneğimiz de olabilir, fakat bütün çelişkili toplumsal ilişkileri içinde bir tarihsel öznelliği geliştirmek için, herhangi bir toplumsal ya da kuramsal zemine sahip değiliz. Estetik ile ekonomi arasında seçime zorlayan bir ikilik karşısındayız. Bir zamanlar sömürgeciliği, ekonomilerin yok edilmesi ve zenginliklerin dışa akıtılması olarak görürken, şimdi onun suçunu, temsil edilme

hakkının çalınmasında arıyoruz. Fakat her konumun bir eksiği vardır. Ekonomik sermayeye karşı kültürel sermayeyi ya da başka bir deyişle, ekonomi politiğe karşı bilinç söylemini ya da biçimlerini koyan ikilikten nasıl kurtulabiliriz?

Her ne kadar bu soruya kesin bir cevabım olmasa da, bu makalede yaptığım gibi, kimlik kavramını farklılık ve sınıf kavramları ile birleştirerek, onu tarihselleştirerek yorumlamak, büyük ölçüde yardımcı olacaktır. Olaylara daha geniş bir açıdan bakmalı ve –"politik imkânlar" temel konu olmak üzere– var olma kavramının içine, bir şeylere dönüşme kavramını sağlamca oturtmalıyız. Sosyal benlik tanımını açık bırakılmış bir kavram olarak ele alma, içine kapanık, değişime açık olmayan ve özselleştirilmiş olan insanlar konusunda yardımcı olur. Kimlik kavramını, daha ziyade mitolojiler yaratmak için sihirli bir değnek olarak kullanmak yerine, onu tarih içerisinde konumlandırmaya yardımcı olur. Kimlikler artık geçmişin bir parçası olmaktan çıkar, yolları boyunca kökenlerimizi aradığımız tarih, tarihsel olarak konumlandırılan günümüze, modern olmanın mantığını zorla kabul ettirir. Kimlikler geleceğin işareti ve çağrısı olmak ve "kölelik evinin" ötesinde, bireylere direniş kolektifleri olarak seslenmek zorundadır. Birer işaret olarak, olanlar ve olacaklar hakkında ipuçları vermeleri gerekir. Köle Sojourner'in özgür iradesiyle hareket etmesi, durağanlığa karşı dinamizmin, kölelik hapishanesine karşı koyuşun, bir koşulu ve işaretidir; ve özgürsüzlük gerçeğin örtülmesine çanak tuttuğundan, çarpıtmanın, suskunluğun ve yalanın reddi olarak gerçeği bilmek, dinamizm kaynağıdır.

Kendi görünüşünden, bedeninden, dilinden ve halkından nefret ederek ya da utanarak büyüyen bir çocuk travma altında kalabilir ve kendi kendine zarar verebilir. Kendi tarihlerini yapma imkânına sahip olamadıkları için, bu durum kızgın, boyun eğen ve güçsüzleştirilmiş insanlar yaratabilir. Irkçılık ya da cinsiyetçi/heteroseksist ırkçılığın teorik olarak ortaya çıkaracağı şey de budur. Bunu inkâr eden ve kendini bunun ışığında görmeyen

herhangi bir sınıf politikası kendine ihanet etmektedir. Bu durumda sosyalizm sosyal bir politika olmaktan çıkar. Bunun ışığında, bize kişisel güç kattığından, aralarında politik farklar olsa da –Siyah Tarih Ayı ya da miras dil eğitimi gibi– siyasi yönü olan kültürel projeler, bizim için değerlidir. Eğer bu basit iddialar ya da temsil eylemleri Beyaz insanları korkutuyorsa, o zaman onlara düşen de neden böyle hissettiklerini enine boyuna düşünmektir. Her projenin merkezinde olmamalarından duydukları öfke de –buna zorlanmadıkça hiçbir zaman kendi dünyalarında başkalarının yokluğunu fark etmemişken, şimdi dışarıda bırakılmaya karşı duydukları öfke– ayrıca kendi politik sorunlarıdır. "Tersine ırkçılık" gibi aceleci suçlamalar, çokkültürcülük ya da insan hakları gibi asgari zoraki tavizler karşılığında, küçümseyici "siyasi terbiye" hatırlatmaları, bizim merhem olmak isteyeceğimiz yaralar değildir. Bu öfke ve şikâyetler, merkezi konumdan uzaklaştırılmış olmaktan –örneğin mağduriyet iddiaları sarsılmış olan Beyaz feministlerden ya da vicdan azabı çekmek zorunda kalmaktan rahatsız olan ve Beyaz olmanın imtiyazından doğan kolektif suçluluk ve öfkeden– kaynaklanır.[11]

Kimlik kavramı, tarihi ve onun kurucu toplumsal ilişkilerini silmenin başka bir yolu olarak kullanılmadığı sürece, çabucak, küçümseyerek "kimlik politikası" olarak adlandırılan şeyin birçok yönü ile herhangi bir sorunum yok. Öte yandan, "kimlik" kavramı, başka birçok faydalı kavram gibi, ideolojik bir araç haline de gelebilir ve ideolojinin yapması gerekeni, örneğin ilişkileri gizleme işlevini yerine getirebilir. Bu güçlü kavrama aşırı güvenmenin getirebileceği diğer bir tehlike ise, tek başına kültürel açıdan değerlendirildiğinde, sadece zihinsel bir olgu ve aşırı bireyci olabilirliğidir. Bu yaklaşım, çok sınırlı bir deneyim kavramına izin verir. Ani tepkilerin ve toptancılığın yarattığı düşüncesiz duygulanımlar, olayların toplumsal ve tarihsel konum ve anlamının bilincinde olan ve bilinç biçimlerini ekonomi, devlet ve tarihe bağlayan politik aktörlerin yorum çabalarını aksatır.

Oysa ancak böyle bağ kurabilen ya da karşılıklılığı yansıtabilen bir düşünce biçimi, bir halk için, politik-kültürel kimliğe dönüşme gücüne sahip harekete geçirici adlar yaratabilir.

NOTLAR

1. Kimlik ve farklılık konuları ve bunların politik sonuçları, feminist teorisyenleri ve örgütleyicileri geniş bir şekilde meşgul etmiştir. Politik aktörleri değiştirme, Batı'daki kadın hareketlerinde koalisyon kurma sorunları, aynı zamanda da, özcülüğün birçok epistemolojik eleştirisi ortaya konmuştur. Marksist feministler için "kimlik politikasının" yarattığı başlıca engel, deneyim kavramını çevreleyen güçlüklere bağlı görünüyor. Başka birçokları arasında, aşağıdaki Marksist feminist eleştirmenler "kimlik politikası"nda karşılaşılan sorunlar hakkında bazı fikirler verirler. Mary Louise Adams, Kathryn Haris, Linda Briskin, Heidi Hartmann, Lynne Seagal.
2. Karl Marx, "Feuerbach üzerine birinci tez". Bkz. Marx ve Engels, *Collected Works* vol 5.
3. Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*. Bkz. Marx ve Engels, *Collected Works* vol 11.
4. Eric Wolf, *Europe and the People Without History*.
5. Avrupa'da, Aijaz Ahmad'ın "yüksek insan bilimleri" diye adlandırdığı çevrede, erkeğin (seçkin kişi) adı konulmamış merkeziliği, birçok feminist yazıda tartışılmıştır. Bunlardan iki ilginç örnek, Simone de Beauvoir'ın tam da bu konuyu epey önceden ele aldığı *The Second Sex* ile Geneviève Lloyd'un *The Man of Reason* kitabı olabilir.
6. 1994 yılında Toronto'daki gazetelerde yer alan olaylar.
7. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?"
8. Bkz. Himani Bannerji, "But Who Speaks for Us?", *Unsettling Relations: The University as a Site of Feminist Struggles*. (Bu kitapta, 9. bölüm).
9. Stanley Aronowitz, *The Politics of Identity*, giriş kısmı ve birinci bölüme bakınız.
10. *Returning the Gaze: Essays on Racism, Feminism and Politics*", H. Bannerji (der.). "Kimlik politikasının" sorunlu siyasal imkânlarının ve çokkültürcülükle eklemlenmesinin daha detaylı bir şekilde ortaya konduğu giriş kısmına bakınız.
11. "Beyazlık" ve bunun toplumsal ve ideolojik inşası konusunda bkz. Ruth Frankenberg, *The Social Construction of Whiteness: White Women, Race Matters* ve Elizabeth Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Adams, M.L. 1989. "There is No Place Like Home: On the Place of Identity in Feminist Politics," *Feminist Review* no. 31.

Ahmad, A. 1992. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. Londra: Verso.

Armstrong, P. ve H. 1978. *Double Ghetto: Canadian Women and their Segregated Work.* Toronto: McClelland and Stewart.

Aronowitz, S. 1992. *The Politics of Identity.* New York: Routledge.

Bannerji, H. et al. 1991. *Unsettling Relations: The University as a Site of Feminist Struggle.* Toronto: Women's Press.

Bannerji, H. (der.). 1993. *Returning the Gaze: Essays on Racism, Feminism and Politics.* Toronto: Sister Vision Press.

Beauvoir, S. de. 1964. *The Second Sex.* New York: Knopf.

Brand, D. 1994. *Bread out of Stone.* Toronto: Coach House Press.

Briskin, L. 1990. "Identity Politics and the Hierarchy of Oppression: A Comment," *Feminist Review* no. 35.

Davis, A.Y. 1983. *Women, Race and Class.* New York: Vintage.

Frankenberg, R. 1993. *The Social Construction of Whiteness: White Women, Race Matters.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gates, H.L.Jr (der.). 1986. *"Race," Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press.

Goldberg, D.T. 1993. *Racist Culture: Philosophy and Politics of Meaning.* Cambridge: Blackwell.

Haris, K. 1989. "New Alliances: Socialist Feminism in the Eighties," *Feminist Review* no. 31.

Hartmann, H. 1981. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism," in *Women and Revolution,* der. Lydia Sargent. Boston: South End Press.

Lloyd, G. 1984. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy.* Londra: Methuen Press.

Marx, K. 1976. "Theses on Feuerbach". In Marx ve Engels, *Collected Works* vol. 5. Moskova: Progress Publishers.

Marx, K. 1979. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte.* In Marx ve Engels, *Collected Works* vol.11

Mitter, S. 1986. *Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy.* Londra: Pluto Press.

Norris, C. 1973. *The Truth About Postmodernism.* Oxford: Blackwell.

Seagal, L. 1987. *Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism.* Londra: Virago.

Spelman, E.V. 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought.* Boston: Beacon Press.

Spivak, G.C. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and Interpretation of Culture.* Ed. by C. Nelson ve L. Grossberg. Chicago: University of Illinois Press.

Wolf, E. 1982. *Europe and the People Without History.* Berkeley: University of California Press.

Sunuş:

Bu son derece güçlü çalışmasında, H.B., Müslümanlara düşmanlık üzerine inşa edilmiş Hindu ulus-devlet tasarısını, özellikle kadınlara yönelik korkunç vahşetiyle birlikte, tüyler ürperten bir gerçekçilikle gözler önüne seriyor. Ama bu incelemenin asıl eğitici yönü, H.B.'nin, güçlü özgürlükçü düzeneklerle denetim altına alınmayan ulus-devlet tasarılarının, azınlıklara yönelik bir soykırımsal temel özelliğe sahip olduklarını çarpıcı bir biçimde kanıtlaması. H.B.'nin bize gösterdiği gibi, bu tür devletler, bunu her zaman açıkça ve kitlesel olarak yapmasalar bile, azınlıkları yok edici devletlerdir. H.B., kendi anayurdunun bu özelliğini bütün çıplaklığıyla ortaya koymakla, hepimize eşsiz bir ders vermektedir.

C.E.

Demografi ve Demokrasi:
Soykırım ya da Etnik Temizlikte Kadına Karşı Şiddet Üzerine Düşünceler*



Günümüzde yaşanan çatışmadan çok önce bile İsrailliler, içlerinden bazılarının demografik ikilem olarak adlandırdığı şey hakkında endişelenmeye başlamışlardı. Filistinli Arapların doğum oranı İsrailli Yahudilerin doğum oranından daha yüksek olduğu için, Yahudiler, on yıl gibi kısa bir süre içerisinde, "Şeria nehri ile Akdeniz arasında" azınlık durumuna düşebilirler. Bu noktada, bazıları, İsrail'in ya Yahudi karakterini ya da demokratik sistemini kaybedeceğinden, uygulamada bir ırk ayrımcısı devlete ["apartheid" devletine] dönüşeceğinden korkuyor.

Paul Adams, "Palestinian 'Baby Boom' May Affect Road to Peace", *The Globe and Mail*, 28 Temmuz 2003

Kızların çığlık attığını duydum. Çıplak bir kızın, arkasından kovalayan yirmi beş erkekten kaçtığını gördüm. Şekerci dükkânının sahibi, olay çıkaranlara şeker dağıtıyordu. Polis, saldırganlardan çok Müslümanlara ateş açtı.

Saira Bano, Shah-e Alam Yardım Kampı, Ahmedabad, Gucarat, Kayıt tarihi 27 Mart 2002, "Genocide, Gujarat 2002", *Communalism Combat*, Sayı 77-78, Mart-Nisan 2002

---

* "Demography and Democracy: Reflections on Violence Against Women in Genocide or Ethnic Cleaning". H. Bannerji, *Demography and Democracy: Essays on nationalism, gender and ideology*. New Delhi: Orient Longman and Toronto: Canadian Scholars Press (2011)

Giriş

28 Şubat 2002'de, Hindistan'ın Gucarat eyaletinde politik ve toplumsal gücü ellerinde bulunduran Hindu köktendinciler, bu eyalette yaşayan Müslümanlara karşı saldırıya geçtiler. 11 Eylül 2001'de New York'ta Dünya Ticaret Merkezi'ne düzenlenen terörist saldırıda ölen kişi sayısından daha fazla Müslüman öldürüldü. Bu saldırı ile birlikte kadınlara karşı kitlesel bir şiddet uygulandı ve aynı zamanda Müslümanlar mülklerinden ve yerlerinden edildiler. Burada insanlığa karşı korkunç suçların işlendiği bir durumla karşı karşıyayız ve bu da bizi, adalet ve adaletin hukuk ve devlet ile bağlantısı hakkında derin sorularla yüz yüze getiriyor. Bu soruları sormak, bunları ve olası cevaplarını tartışmak zorundayız. Ortaya çıkardıkları sorunlar bizi de ilgilendirir ve bu sorunların yaşandığı coğrafi-ulusal sınırların ötesinde derin etkileri vardır. Her ne kadar Kanada ve Birleşik Devletler'deki medya, Müslümanların katledilmesine şöyle bir değinip konuyu geçiştirmiş olsa da, biz bunu görmezden gelemeyiz. Bu sebepten, sorunları ve soruları gündeme getirmek, konuyu demografi ve demokrasi arasındaki ilişki gibi daha geniş bir çerçeve içinde ele alarak, soykırım ve etnik temizliklerde kadına karşı şiddet konusunda tartışma başlatmak için bu yazıyı kaleme aldım. Öncelikle Gucarat'ta yaşanan katliamın ulaştığı boyutu kısaca özetleyerek başlayacağım.

Katliamın Boyutu

Bu yazı kapsamında verilen bilgiler, Hintli insan hakları gruplarının hazırladığı beş rapora, Hindistan Komünist Partisi'nin (Marksist) kitle örgütü olan Hindistan Ulusal Demokratik Kadınlar Birliği'nin hazırladığı bir rapora ve ayrıca, Hindistan Ulusal İnsan Hakları Komisyonu'nun hazırladığı belgelerden alıntılara ve iki haftada bir yayınlanan *Frontline* isimli Hint haber dergisinde yayınlanan makalelere dayanmaktadır.

Bu katliam bütünüyle Gucarat'ta yaşayan Müslümanlara karşı yapılmış ve eyaletin yirmi dört yönetim biriminden on altısı bundan ciddi bir şekilde etkilenmiştir. Müslümanlar Hindistan'ın toplam nüfusunun yaklaşık %12,5'unu oluşturmaktadır ve sosyo-ekonomik durumlarının en iyi olduğu yer de Gucarat'tır.

Önce, öldürülen insan sayısına bakalım: Hükümet rakamlarına göre sayı 850 ile 1.000 arasındadır, ancak resmi olmayan tahminlere göre bu sayı 2.000 civarındadır. Yaklaşık 2.500 insan "kaybolmuştur", ki bunların birçoğu ölmüştür. Mala karşı saldırı konusuna gelince, yaklaşık 10.204 ev ve 10.429 dükkân yakılmıştır. 1.278 dükkân yağmalanmış ve 2.623 işporta arabası kullanılamaz hale getirilmiştir. 150.000'den fazla insan yerinden edilmiştir. Resmi rakamlara göre, 113.697 insanı barındıran 103 yardım kampı kurulmuştur, ancak resmi olmayan rakamlara göre bu sayı 121'dir. Gucarat hükümeti, katliamdan kısa bir süre sonra kurbanların hâlâ gerginliğin sürdüğü yıkıma uğramış yerlere geri dönmesini sakıncalı bulmadığı için, bu kampların kapatılması gereken zamandan önce kapatıldığı iddia edilmiştir. Geri dönüşlerinden sonra, Müslümanlara karşı cinayetler ve başka saldırılar devam etmiştir ve devam etmektedir. Birçokları, terk edilmiş kamplarda yaşamlarını kolaylaştıracak imkânlardan yoksun ya da herhangi bir yardım almadan yaşamaya devam etmektedir.

Bizim için önemli bir konu da, raporların hepsinin kadınlara toplu tecavüzden, vajinalara ve rahimlere sokulan nesnelerden, kesilen rahimlerden, çıkarılan ve yakılan ceninlerden söz etmesi. Tecavüz kurbanlarının birçoğu parçalanmış ve yakılmıştır. Polis olay yeri inceleme raporları hazırlamayı reddettiği için kesin rakamlar mevcut değildir. Kültürel soykırıma gelince, yüzlerce cami, mezar, ki bunların içinde önemli Müslüman şarkıcı ve şairlerin mezarları da bulunmaktadır ve başka kutsal yerler, ayrıca okullar (medreseler) da tahrip edilmiştir. Bu yıkımların içinde en dikkat çekici olanı ise, on altıncı yüzyılda yaşayan Sufi

şair Veli Gucarati'nin mezarının yerle bir edilmesidir ve o gece üstünün örtülüp yola katılmasıdır.

Bağlam ve Kısa bir Özet

27 Şubat 2002 günü, üstündeki on altıncı yüzyıldan kalma cami, 1992'de, yine benzer gruplar tarafından yakılmış olan ve akıbeti yargı kararını bekleyen arsada, bir Ram tapınağı inşa edilmesi için eylem yapmaya giden köktendinci Hindu gönüllülerini taşıyan tren, Ayodhya'dan geri dönerken ateşe verildi. Bu da, 26'sı kadın 12'si çocuk olmak üzere, 58 Hindu'nun ölümü ile sonuçlandı. Hükümet tarafından yürütülen ve sonuçları yakın zamanda açıklanan soruşturmaya göre, yangın dışarıdan ateşe verilerek değil, içeriden başlamış olsa da, hemen Müslümanlar, önceden planlanmış bir saldırı düzenlemekle suçlanmışlardır. Yirmi altı saat sonra, 28 Şubat günü, Müslümanlara karşı, Hindu milliyetçi parti BJP ve yukarıda adı geçen gruplar tarafından düzenlenen büyük bir katliam başlatılmış ve önce büyük ve daha sonra azalan bir şiddette olmak üzere Mart ayının sonuna kadar devam etmiştir. Yukarıda belirtilen rakamlarla sonuçlanan bu eksiksiz terör ve kargaşa dalgası kasırga hızıyla gerçekleşmiş –canı Müslüman avlamak isteyen bütün Hindular buna serbestçe katılmıştır. *Communalism Combat* dergisinin başyazısında şöyle deniyor:

> Ölü bedenler artık insana benzemiyordu: –Kül oluncaya kadar yakılmadıklarında– tuhaf ve içler acısı bir manzara halinde, doğuştan üstün ve ayrıcalıklı olma inancına dayanan politikaların yarattığı nefretin derinliğini ve insanlıktan uzaklaşmanın derecesini sergiliyordu.

Görgü tanıklarına ve katliamdan kurtulanlara göre, saldırgan sürülerde 2.000 ile yaklaşık 15.000 arasında Hindu vardı. Ölümcül tarım aletleri, kılıçlar, üç çatallı zıpkınlar, tabancalar ve tüfeklerle silahlanmışlardı. Bazıları, saldırıları koordine etmek için cep telefonu taşıyorlardı. Daha önce de belirtildiği gibi, te-

cavüz ve cenin öldürme Müslüman topluma boyun eğdirilmesi için önemli araçlardı. Olayın daha da tüyler ürpertici yanı, kurbanların çok azı hariç, büyük çoğunluğunun lime lime doğranması ve yakılmasıydı.

Yerel ve uluslararası bütün açıklamalara göre, Gucarat eyalet yönetimi ve başındaki BJP, aynı zamanda da, Hindistan'daki merkezi hükümet, farklı seviyelerde de olsa, hep birlikte bu şiddete katkıda bulunmuşlardır. Hem Gucarat eyalet başbakanı Narenda Modi, hem de merkezde BJP lideri ve Hindistan başbakanı olan Atal Behari Vejpayee, bunu anlayışla karşılamış ve haklı göstermiştir. Modi bu durumu Müslüman terörizmine karşı "doğal bir tepki" olarak adlandırmış, Vajpayee de, Nisan ayında Goa'da gerçekleşen BJP kongresinde şöyle konuşmuştur: "Godhra'daki tren yakılma olayı olmasaydı Gucarat da olmazdı." BJP'nin merkezi hükümetteki ağır topları ve müttefiklerinin hepsi, Müslümanların önceden planlanmış saldırısı tezine sarılmış ve Gucarat istihbaratı bu konuda herhangi bir ipucu bulamamış olsa da, hemencecik bu tren olayında Pakistan'ın şeytani parmağı olduğunu iddia etmişlerdir. Gucarat eyaleti tarafından cesaretlendirilen ve organize edilen silahlı ekipler, kendi "Kristal Gece"lerini [Yahudilere karşı kanlı Nazi toplu saldırı gecesi] başlatmışlardır. Hem Hindu hem de Müslüman görgü tanıkları, hayatta kalanlar ve insan hakları grupları, sivil toplum örgütleri ve hükümet komisyonları tarafından yürütülen soruşturmalar, çete lideri ve fail olarak BJP'nin bakanlarını, yasama meclisi üyelerini, danışmanlarını ve politikacılarını göstermişlerdir. Ayrıca, polisin genel davranışının mahkûm edilmesinin yanı sıra, birçok polis memuru katliamda aktif olarak yer aldıkları için mahkemeye çıkarılmış ve mahkûm olmuştur. Tüm bu söylenenlerden çıkan sonuç şu ki BJP eyalet yetkilileri Hint Anayasası'nı, Hint Ceza Kanunu'nu ve silah yasasını ihlal etmişlerdir. Birçoklarının hissettikleri şudur: "Eğer ceza almadan ellerini kollarını sallayarak gitmelerine izin verilirse, Hindistan demokrasisinin kendisi tehlikeye girecektir"

Sol partiler, kadın grupları, insan hakları grupları ve araştırmacı gazeteciler, BJP ve onun Hindu köktendinci taban gruplarının 1998'de iktidara geldikleri zamandan, yani, Gucarat'ı *hindutva*'nın (Hinduizmin özü) laboratuvarı olarak ilan ettiklerinden beri, bu katliamı planladıkları konusunda hemfikirdir. Eyaletin raporlarda yer alan bazı faaliyetleri şunlardır: Eyalet başbakanı Modi, katliamcıları durdurma yönünde herhangi bir girişimde bulunmadan önce 72 saat bekledi; polisin katliamı durdurduğu az sayıdaki birkaç yerde, görevdeki polis amirleri hemen başka görevlere gönderildi; saldırgan sayısının büyüklüğü ve kullandıkları silah ve yaptıkları saldırıların benzerliği, eşgüdümlenmiş, eğitilmiş kadrolara işaret etmektedir; BJP bakanları, danışmanları ve parlamento üyeleri, emniyet komuta merkezinde polisi harekete geçmemesi konusunda yönlendirip emirler vermekteydi; BJP yetkililerinin ve özellikle onlara bağlı RSS ve Visva Hindu Parishad (VHP, Dünya Hindu Kongresi) kültür gruplarının, 27 Şubat akşamı, olacakları planlamak için bir toplantı yaptıkları bildirildi; ve gündemi tamamen değiştirmek için, 28 Şubat günü, BJP, eyalet genelinde, eyalet seçim kampanyasını başlatmak için daha önceden planladıkları bir *bandh* (çalışma, alışveriş ve ulaşımın durması) çağrısında bulunmuştur.

Özellikle Gucarat polisinin tutumu çok şiddetli bir şekilde kınanmıştır. Bu davranışlarıyla, Hindu saldırganların suç ortağı olmuş, suç işlemiş ve aynı zamanda, Müslümanların yaşamını, onurunu, malını ve geçim kaynaklarını koruma konusunda suç oluşturacak biçimde ihmal göstermişlerdir. Raporlarda kaydedilmiş örnekler şunlardır: saldırıları kayıtsız bir şekilde izleme, kurbanlara ateş etme, tecavüz ve yağmaya katılma, cep telefonlarını kapatma, yardım isteklerini geri çevirme ve olay yeri inceleme raporu yazmayı ya da saldırganların kimliğini tespit etmeyi reddetme. Ayrıca, 16 Mart'tan itibaren polis, Müslümanların evlerinde arama ve bilerek zarar verme operasyonları yürütmüş, reşit olmayan çocuklar da dahil olmak üzere Müslüman erkek-

leri rastgele tutuklamış, tutuklamak ve işkence yapmak için, Terörle Mücadele Yasası'nı (POTO) bol bol kullanmıştır.

Sorunlar ve Analiz

Gucarat'ta Müslümanlara karşı gerçekleştirilen soykırım ya da etnik temizlik konusu üzerine düşünürken, birtakım genel konuları ve ayrıca, Hindistan'daki kültürel bağlamda özellikle kadına karşı şiddete ilişkin olarak özgül birkaç noktayı değerlendirmekle işe başlamamız gerekir. Öncelikle genel konuları ele almalıyız. Bir kere, çeşitli uluslararası insan hakları kurumlarının, soykırım ya da etnik temizliği, ulus-devletlerin yaşamında, devlet otoritesi kendi yetki alanı içerisinde yaşayan nüfusun belli bir kesimine karşı cinnet geçirerek saldırdığında ve/veya devlet otoritesini ele geçirmek ya da sürdürmek için birbirleri ile savaşan grupların arızi şiddetine bağlı zamanlarda, istisnai olarak patlak veren olaylar sayan yerleşik bakış açısını sorgulamamız gerekmektedir. Liberya'da, Ruanda'da, Kongo'da ya da Bosna'da yaşananlar bu durumlara örnektir ve "insanlığa karşı suç" iddialarına gerekçe oluştururlar. Bu yaklaşımda tabii ki bir gerçeklik vardır ve bu gerçek bize uluslararası bakış açısından nasıl müdahale etmemiz gerektiği konusunda yön gösterir, ancak sadece bunu söylemek yeterli değildir. Aslında bu bakış açısının bazı soykırımları görmezden gelmeyi sağlayan boşlukları ve ihmalleri varken, aynı bakış açısı birtakım başka katliamları yapanlara karşı kovuşturmaya geçer. Bu bakış açısı, Slobodan Miloseviç'i "insanlığa karşı işlediği suçlardan" dolayı cezalandırmayı zorunlu görür, ama George W. Bush'a dokunmaz ya da Liberyalı Charles Taylor ile İsrailli Ariel Sharon arasında aynı türden bir ayrım yapar. Bu körlük şu iki gerçeğin kabul edilmemesinden kaynaklanmaktadır: Birincisi, içine kazınmış etnik merkezli bir dolayımlama ve kendini gösterme tarzına sahip olan (örneğin Bush'un Afganistan işgalini meşrulaştırmak için kullandığı medenileştirme söylemi) Batı emperyalizminin milliyetçi doğası; ve ikinci olarak, başkaları böyle değilken,

bazı devlet oluşumları ve bunların ideolojileri, doğaları gereği ve özlerinde, soykırıma/etnik temizliğe yatkındır. İsrail devleti gibi, bazı devletlerin var oluşlarının en temel sebebi –bu yazının başında yapılan alıntının da gösterdiği gibi– etniktir. Her ne kadar içinde demokrasinin bazı özelliklerini barındırsa da, bu devletin mevcut ırk ayrımcı yapısı, İsrail Araplarının sosyo-ekonomik koşullarını, haklarını ve görevlerini inceleyen herkes için net bir biçimde ortadadır. Etnik durum, hem kültürel hem de sayısal olarak, yani demografik anlamda, İsrail devlet oluşumunun ve onun milliyet ideolojisinin temelini sağlar. İsrail, ikinci intifadanın başladığı yakın zamana kadar, Batı medyası tarafından Arap yarımadasının çöllerinde demokrasi vahası olarak değerlendirildiği için, onun belirgin etnik milliyetçiliği birçok geleneksel insan hakları kurumunun gözünden kaçmıştır. İşte bu demokrasi söylentisi, BM'nin siyonizmin ırkçılık olduğuna dair uzun süredir koruduğu görüşünü değiştirmesine yol açmıştır.

Batılı yani anaakım politik söylem, soykırımı/etnik temizliği ve etnik milliyetçilik ideolojisini, genellikle, Üçüncü Dünya ya da "geri kalmış" eski komünist Avrupa devletlerine özgü bir olgu olarak görmüştür. Batı demokrasisinin bazı apaçık etnik yönlerine burada takılıp kalmadan, şunu kesin bir şekilde söyleyebiliriz ki, devlet oluşumlarında farklılıklar vardır ve daha belirgin olarak liberal demokrasiye sahip bazı devletler (sosyalist devletler konusunu burada parantez içine alıyoruz), kurucu ideolojik bileşenleri açısından etnik merkezcilikten epey uzaktırlar. Etnik köken ya da tekkültürlülük, sonuç olarak bir devlet hayali kurmanın tek yolu değildir. Bundan dolayı, farklı ulusal hayaller arasında, bunların devlet ve başka politik mekanizmalara yansıma biçimlerini de hesaba katarak, dikkatli bir ayrım yapmamız gerekir. Etnik milliyetçilik, sınıf, sermaye, emperyalizm ya da yeni sömürgecilikteki kökleri bakımından, burjuva milliyetçiliğine dayanan liberal devletten farklı olmasa da, yine de bunun özel bir devlet türü olduğunu belirtmek gerekir. Soykırım/etnik temizlik bu devletin

varlığına işlemiş durumdadır. Etnik milliyetçilik, haklar temeline oturmuş liberal demokrasinin kurumlaştırdığı bazı hukuki-politik düzeltme mekanizmalarının hiçbirine sahip değildir.

Eğer ulusal hayaller/ideolojiler ve devletler arasındaki bu farklılıkları dikkate almazsak, o zaman etnik milliyetçiliği soykırıma/etnik temizliğe iten zorunlulukları görünmez bir hale getirir ve siyasi anlayışımızı, emperyal bilgi paradigmasının geleneğe karşı modernlik olarak ortaya koyduğu, Doğu/Batı söyleminin de aynen yansıttığı çerçeve içinde coğrafi bir zemine hapsetmiş oluruz. O zaman soykırımı/etnik temizliği tarihin istisnai anları olarak değerlendiren insan hakları yöneticilerinin fikirlerine katılmış olur ve onların tanımına göre uluslararası kurumlara hesap verebilirlik anlamına gelen "istikrarlı" devletler kurma arayışına gireriz. Böyle devletler "normalliği" temsil eden devletler olarak görülür. Uluslararası insan hakları kurumlarının işi, tam da bu "normalliği" yaratmaktır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, onlar soykırımı/etnik temizliği, temel olarak Nazilerin Yahudileri yok etmek için zincirlerinden boşanmış bir şekilde gerçekleştirdiği katliamın ışığında algıladıklarından, ancak çok büyük şiddet olaylarını böyle yorumlarlar. Örneğin Kanada, Birleşik Devletler ve Avustralya'da yerli halklara karşı yapılan kültürel katliam her ne kadar soykırımın genişletilmiş tanımı içerisinde kabul edilse de, bu kültürel katliam daha baskın olan Yahudi soykırımı anlayışının gölgesinde kalmıştır. Soykırımların istisnai ve ölçüsüz olduğu, katliamların dehşet saçtığı ve bunun gibi söylemlere odaklanarak, geleneksel insan hakları yaklaşımı bir şekilde soykırımın "normal" ya da hegemonik yapısını ortadan kaldırmıştır. Leş kokusu, katliam kavramının ayrılmaz parçası olsa da, bu leş kokusunu etnik milliyetçi hegemonyanın gündelik haline, yani "normal" varlığına bağlamamız gerekir. Bu normalliği, bu tarz bir politik kültürün ve ona uygun devletin işleyişi ve ideolojik aygıtı olarak tanımamız gerekir. Bunlar, bir soykırım ya da etnik temizlik unsurunu, hem yaygın kültürel bir biçimde, hem de de-

mir yumruklu bir şiddet biçiminde içlerinde taşırlar. Gucarat'ta Müslümanlara karşı gerçekleştirilen toplu kıyım ve sağcı Hinduların tüm Hindistan'daki plan ve projeleri, soykırımın bu şekilde yapılan genel değerlendirmesi içerisinde konumlandırılmalıdır.

Özel olarak Hindistan'ın durumunu anlamak için, ulusa ilişkin politik hayalin ve buna bağlı aktif pratiklerin, Hindu köktendinci gruplar (Sangh Parivar ya da kutsal aile olarak bilinir) ve onların temsilcisi olan siyasi parti Bharatiya Janata Partisi (BJP, Hindistan Halk Partisi) tarafından oluşturulmuş ve yürütülmüş olduğunu bilmemiz gerekir. Bu parti Hindistan merkezi hükümetinde bir sağ kanat koalisyonu ile iktidarda iken, Gucarat'ta eyalet seviyesinde mutlak çoğunluğu elinde tutmaktadır. Hedefleri, Hinduluğun özselleştirilmiş ve sağcı bir dinsel-politik ideolojisi olan *hindutva* çerçevesinde, bir *hindu rashtra,* yani Hindu devleti kurmaktır. 28 Şubat 2002 günü ve sonrasında Müslümanlara karşı gerçekleştirilen katliam, 1992 yılında Ayodhya'da camilerinin yıkılmasından itibaren onlara karşı yapılan şiddet eylemleri zinciri içerisinde konumlandırılmalıdır. Gucarat'ta yapılan katliamın ölçeği elbette ki çok daha büyüktür, ancak bu eylemler, kesinlikle, ulusal ve uluslararası insan hakları örgütlerinin müdahalesi ile düzeltilebilecek, sosyal/politik sağlık durumunda geçici bir bozulmaya işaret eden, istisnai ya da anormal bir yolunu şaşırma olarak görülemez. Soykırım ya da etnik temizlik, bu tarzdaki Hindu milliyetçisi projenin ideolojik olarak tam merkezindedir. "Hindu" ve Hinduizm kavramlarının etnik olarak nasıl oluşturulduğuna dair tanımlamaya bakarsak, bu tanımdan soykırım ya da etnik temizlik olarak adlandırılan şey için bir zorunluluk kaynaklandığını görürüz. Bu Hindu etnik milliyetçilik aktif bir şekilde soykırım yapmadığında bile, Müslüman ve Hristiyan "azınlıklara" "müsamaha gösterdiğinde" bile, altında hep soykırım ya da tasfiye öncülleri yatar. Tüm diğer etnik milliyetçi projelerde olduğu gibi, bu proje de, aynı ulusal/politik alanda yaşayan insanlar arasında, din de dahil olmak üzere, ırkçı temellere

oturtulmuş bir etnik kökenler zemininde hiyerarşik bir dizi farklılık inşa eder; sonra da bu farklılıkların silinmesini ve egemen toplum, kültür ve tarihe boyun eğilmesini ister.

Bu bağlamda, demokrasi söylemi içerisinde yer alan göreneksel "çoğunluk" ve "azınlık" kavramlarının Hindistan'daki Hindu milliyetçiler tarafından nasıl kendilerine mal edildiğini de belirtmemiz gerekir. Onların gözünde bu kavramlar, örneğin John Stuart Mill tarafından yazılan *On Liberty* isimli denemede olduğu gibi, siyasal konular hakkında çeşitli bakış açılarını yansıtan sayısal gruplaşmalara ilişkin tarafsız tanımlar değildir. Bu kavramları ırksallaştırılmış etnik farklılıklar çerçevesinde sahiplenirler ve değiştirirler ve böylece, "çoğunluk" ve "azınlık" kavramları, aktif bir yeniden inşa içeren bir siyasal yeniden düzenleme sürecini yansıtır. Burada "çoğunlukçuluk" ve "azınlıklaştırma" üretme yolunda aktif bir girişim bulunduğunu söyleyebiliriz. Soykırımın ya da etnik temizliğin şu ya da bu biçimi, tam da bu mantığın içinde yer alır. "Çoğunluk" oluşturma, ki bu da azınlığın oluşturulması demek oluyor, bu proje için hem bir araç hem de amaçtır. Bu da beni daha önce belirttiğim bir noktaya, etnik-milliyetçilik ile ulusal demografi arasında etkin bir bağlantı bulunduğu ve bu çerçevede, demografi ve demokrasinin birbirlerine zıt bir ilişki içinde yer aldığı noktasına geri götürüyor. Bir tarafta ne kadar çok varsa, diğer tarafta o kadar az vardır.

Yeniden özetleyecek olursak, etnik milliyetçi bir proje her şeyden önce nüfusa ilişkin bir projedir. Bu durum, sütununa "Baby Boom May Affect Road to Peace" şeklinde başlık atan ve yazısına şu şekilde başlayan *Globe and Mail*'in muhabiri Paul Adams için bile çok açıktır: "Üç günlük Laif, annesi ile anneannesi arasında sıkışmış bir şekilde Ramallah'taki hastanede avazı çıktığı kadar bağırarak yatıyordu. Her ne kadar onun bunu bilmesine imkân olmasa da, kendisi Ariel Sharon'un, ABD destekli 'yol haritası' adlı barış planı konusunda gitgide ciddileşmesinin nedenlerinden biri olabilir" (2003: A8). Ayrıca şunları da belirtiyor: "Şu anda üçüncü yılına

giren İsrail yönetimine karşı Filistin başkaldırısı sırasında her ne kadar istatistik toplamak zor olsa da, Filistinlilerin doğum oranının daha da arttığı konusunda herkes hemfikir" (2003: A8). Bu makalenin de gösterdiği gibi, İsrail projesi, egemen olan etnik kökenin sayısal anlamda üstünlüğünü gerektiren etnik milliyetçiliğin demografik baskısını aydınlatıcı bir örnektir. Aksi takdirde Güney Afrika örneğinde görüldüğü üzere, bu durum uzun vadede sorun yaratır. Böylece bu demografik zorunluluk, siyonist aktivistlerin, Filistinlilerin kitlesel bir şekilde atalarının toprakları ve doğdukları memleketlerinden kovulması ile sonuçlanan 1948 saldırısından çok uzun zaman önce bile, Yahudi öksüz ve yetimleri toplayıp Filistin topraklarına yerleştirmesinde görüldüğü gibi, İsrail'in yerleşim politikalarının tam merkezinde yer almaktadır. Bu durum, ayrıca, Beyaz Avustralyalıların aborijinler konusunda uyguladığı *terra nullius*'un (hiç kimseye ait olmayan toprak) siyonist versiyonu, yani üzerinde hiçbir halk yaşamayan Filistin toprakları mitinin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu milliyetçi demografik zorunluluk Filistinlilerin topraklarından kovulması ya da başka yere gönderilmesi ve kuşatılması şeklinde işlemeye devam etmektedir ve sonuç olarak iki ulus/iki devlet çözümünü gerektirmektedir. Bu durum, Filistinlilerin geri dönüş hakkının engellenmesi ve sekiz metre yüksekliğinde bir duvarın inşası ile Filistinlileri Yahudilerden tecrit etme ve aynı zamanda, Filistin'in politik özerkliği adına bir Bantustan koleksiyonu oluşturmada kendini gösterir. Bu demografik ve etnik milliyetçilik, sürülmüş olan Filistinlileri turist vizesi almada bile zorlarken, dünyanın herhangi bir yerinde doğmuş olan herhangi bir Yahudi'nin, "geri dönüş" hakkının olmasının ve İsrail vatandaşı olabilmesinin nedenini açıklar. Topraklarından atılmış Filistinliler, dünyanın en kalabalık mülteci grubu olarak, ya ortadan kaldırılmış ya da yeniden isimlendirilmiş köylerindeki çoktan yok olmuş evlerinin anahtarlarını taşıyarak oradan oraya sürüklenirler. Evleri ve tarlaları İsrail'in "medenileştirme" alanları ya da "yeşil projeleri" haline gelmiştir.

Filistinliler binlerce yıl süren tarihsel ikametlerine rağmen kendi evlerine dönemezlerken, mitik köken kavramı, Yahudilerin Tanrı'nın seçtiği halk olması ya da Yahudilere topraklarına "dönüş" için verilen tanrısal vaatler, İsrail'in işgal, sömürgeleştirme ve Arapları topraklarından kovma politikalarına yön vermektedir. Bu etnik demografik hedef açısından değerlendirildiğinde, ABD'nin ve İsrail'in kendi kendilerine pazarladıkları demokrasi olma iddiası bir efsane olarak dağılıp gider. *Globe and Mail*'deki yazıda sözü edilen korku gayet açıktır. 1948'den itibaren BM tarafından söz verildiği üzere Filistinlilere geri dönüş hakkı verilirse, sayıca Yahudilere üstün geleceklerdir. Siyonist demokrasi kavramı tamamen etnik kökenin demografik sınırları içinde yer aldığından, vatandaş (Yahudiler) ve tebaadan (Filistinliler) oluşan ikili politik statü nedeniyle, Filistinlilerin "geri dönüşü" İsrail devleti için kabul edilemez bir durumdur. Böylece etnik vatandaş ve tebaa olarak "çoğunluk" ve "azınlık" kavramları, sosyo-kültürel ve ekonomik-politik bir varlık olan İsrail'de yürürlükte bulunan iktidar ilişkilerinin şifreleridir. Bu da, etnik iktidarın temel varlığı söz konusu olduğunda, "olgu" ya da tasvir terimlerinin, bildiğimizin dışında bir anlam yüklendiği gerçeğini aydınlatır. Etnik milliyetçilik için örnekolay olarak kullandığım İsrail/Filistin hakkındaki bu bölümü, kadın, yeniden üretim ve demokrasinin demografisi arasındaki bağlantıları vurgulayarak sonlandırmak istiyorum.

Paul Adams'ın birkaç satırında gördüğümüz gibi, küçücük bebekler egemenlik, direniş ve hayatta kalma politik ilişkilerine derinlemesine bulaşmış durumdadır. Filistinli kadınların rahimleri, siyonistlere ve İsrail devletine "düşman" yetiştirmek için verimli tarlalar haline gelmektedir. Aynı demografik mantık zorunluluğuyla, ideal olarak, bu kadınların çocuk sahibi olmalarına izin verilmemelidir. Sadece Filistinlilerin intihar bombalamaları değil, aynı zamanda kontrol noktalarında doğurmak üzere olan kadınların yeni doğan bebekleriyle ölüme terk edilmeleri de savaş olaylarıdır. Kuşatma koşulları altında, yeniden üretimin toplumsal ko-

şulları, bir bütün olarak, sistematik bir şekilde reddedilmektedir. Üreyebilen varlıklar olarak Filistinli kadınlar geri dönüş hakkının reddine kafa tutmakla kalmıyor, İsrail'in çevreleme politikalarının, diğer bir deyişle şiddetinin de hedefi oluyorlar.

Özellikle Batı'da yaşıyorsak, siyonistlerin ve İsrail devletinin politik ve ideolojik konumu ve kendilerine has demografik projeleri, Gucarat ve genel olarak Hindistan'daki Müslüman kadınların durumunu daha iyi okumamız için bize ayna tutar. Hindu köktendinciliğinin ilk ideolojik gelişimi, siyonizmin de aynı sırada bir siyasal ideoloji olarak geliştiği on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine uzanır. Hindu üstünlüğünü ilan eden, Hinduları, İngiliz sömürge iktidarından ziyade Müslümanların kurbanı olarak gösteren ve Avrupa oryantalizmine dayanan "milli" bir kültürel oluşum, yavaş yavaş sağlam bir şekle bürünmüş ve daha net bir hale gelmiştir. 1920'lerden itibaren Naziler, Hitler ve ırksal saflık söylemine karşı büyük bir hayranlık oluştu. 1925'te bu Hindu sağı ileride kurulabilecek tek etnik kökenli, yüksek kasta dayanan Hindu devletinin temel hazırlıkları için bir kültürel ve paramiliter örgüt yarattı. Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) ya da Ulusal Gönüllüler Birliği olarak adlandırılan bu örgüt, kendisini, öncelikle "kültürel milliyetçiliği" hedefleyen Hinduizmin bir temel kavrayışını tanımlamaya ve yaymaya adadı. İkinci aşama ise, İslamiyetin tüm izleri ve hatta Müslümanların kendileri ortadan kalktıktan sonra gelecek olan "siyasal milliyetçilik" aşamasıydı. RSS, örgüt olarak, Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesine katılmadı, bazen İngilizlerle işbirliği yaptı ve yandaşları 1948'de Mahatma Gandhi'yi öldürünce, tek bir etnik kökene dayanan devlet kurma konusundaki siyasal hırsları ertelendi. Ancak üyeleri, köstebekleri ve Hindistan siyasetinde yüksek yerlerde görevli dostları ile, 1960'lar, 1970'ler ve 1980'ler boyunca yeniden toplandılar ve kültürel hegemonya ve politik güce/devlet gücüne sahip olmak için güçlü bir çıkış yaptılar. Hindistan'ın Hindistan ve Pakistan olarak bölünmesi, bu olayda, özellikle ayrılmakta olan İngiliz iktidarının kışkırttığı etnik köken

unsurunun önemli bir rol oynaması, hırslarına ve ideolojik bakış açılarına destek oldu. Bu iki ülke, doğrudan ve dolaylı etnik vurgularla doğdu. Her ne kadar Hindistan etnik köken ile tanımlanmış bir anayasaya ve bir ulusal hayale sahip olmasa ve resmi olarak, bireysel vatandaşlık ve evrensel haklar yasal biçimi içerisinde laik bir demokrasi olarak işlese de, kültürel ve politik varlık ve etkinlik anlamında, Hindu "çoğunluk" bir demografik gerçek olarak ortadaydı. Pakistan, sadece Müslümanların yaşadığı bir ülke olarak değil, Hinduların çoğunlukla Doğu Pakistan'da (günümüzde Bangladeş) ötekileştirilmiş azınlık olarak marjinalleştirildiği bir "İslam" cumhuriyeti olarak, daha kuruluşunda doğrudan etnik ve dini özellik taşıyordu. Hindistan'da bazı "ayaklanmalar" oluyordu ama, ancak 1992'de Babri Camisinin yıkılmasından sonra etnik tekelciliğe dayanan saldırgan bir hareket yükselmeye başladı. Şimdiye kadar ağır aksak bir şekilde işleyen ve etnik yanı örtük kalan laik demokratik yapı, artık mevcut anayasayı bir Hindu devleti anayasası ile değiştirmek isteyen Hindu köktendinciler/üstünlük yanlıları tarafından kuşatılmıştır. Bu durumun, sadece nüfusun %12,5'unu oluşturan Hintli Müslümanların değil, çok daha etkin ve kitlesel bir şekilde, siyasi partilerden sivil toplum kuruluşlarına kadar uzanan Hindistan'ın sol ve demokratik laik muhalefetinin direnişine yol açtığını söylememe gerek yok. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Müslüman nüfus, daha önce sözünü ettiğim "azınlıklaştırma" sürecinin zehirli döngüsüne sıkışmış durumdadır.

BJP ve onun sivil toplumu, yani sözümona kültürel örgütlenmeleri, bu azınlıklaştırma süreçlerinin aracıdır. Hem gündelik yaşamda, hem de siyasal kurumlar düzeyinde, *hindutva* ve *hindu rashtra* kavramlarını işlemsel hale getiriyorlar. Nazi projesini hatırlatan çeşitli köken ve ırksal saflık efsaneleri ve hatta daha da geriye giden Siyah karşıtı ırkçılık kullanılarak, yüksek kast Hinduizmini ve yüzyıl önce başlayan ve epeydir devam eden Hindu-Müslüman husumeti ya da etnik cemaatçiliği kurcalanarak, dini metinlere, tarih kitaplarına, arkeolojiye ve bunun gibi kaynaklara

dayanılarak, şiddetli bir Hindu etnik milliyetçilik açık bir şekilde yerleştirildi. Bu milliyetçilik, soykırımsal tarzda toplu kıyımlar ve katliamlar biçiminde olduğu kadar, Müslümanların dini ve kültürel sembollerinin, örneğin kutsal kişilerinin ya da müzisyen ve şairlerinin mezarlarının yıkılması aracılığı ile uygulamaya konuyor. Yavaş ama kendinden emin olarak süregelen bu faaliyetler, Hindistan'ın siyasal kültürünü derinden etnikleştirmiştir. Bu gruplar ve onların sempatizanları, vatandaşlık kavramını ve yasal düzenlemelerini tamamen etnik terimler ile tanımlamaya çalışıyorlar. Hem dışlama hem de soğurma mekanizmalarını etkili bir biçimde kullanarak, *Hindutva* programlarını ilerletmeye ve böylece Hindu demografik alanını genişletmeye ve tanımlamaya çalışıyorlar. Müslümanlar ve Hristiyanlar Güney Asya kökenli olsalar bile, dinlerinin kökenleri bu bölgeden gelmediği için "ötekiler" ve yabancı olarak dışlanıyorlar. Bu dışlayıcı tanımlama hamlesi, Sihlerin, Budistlerin, Caynistlerin ve aynı zamanda çeşitli animist dini grupların Hinduizme katıldığı yutucu ya da yayılmacı bir hamle ile tamamlanıyor. Demografik taban kayması için yapılan bu hamleler Hinduları ezici bir çoğunluk ve böylece onları Hint "ulusu" haline getiriyor. Hinduluğun ulusu temsil eden hegemonik kategori olarak inşası sayesinde, Hindu sağcıları, Hindistan altkıtası içinde gelişmiş olan ve Hindu olmayan bütün dinlerin gerçekliklerini ve aralarındaki farklılıkları hoyratça yok ediyorlar. Hepsini Hindu demografik denklemine katarak, sonuçta Müslümanları, etken bir şekilde Hint vatandaşlığından dışlıyorlar.

Bu demografik milliyetçilik, aslında, genellikle Hindistan ya da diğer liberal demokrasilerde var olan nüfusa ilişkin burjuva söylem içerisinde hareket eder ve iktidarın ve politik yetkilendirmenin sınıf temelindeki eski projesine yeni bir özellik ekler. Kimin ne kadar üreyebileceği, üremesi gerektiği ve aynı zamanda kimin üremesi gerektiği gibi her zaman tartışmalı olan nüfus konusu, daha 1970'lerde Hindistan'ın yoksulluğa karşı geliştirdiği demografik projeye damgasını vurmuştu. Bu, uluslararası kurumlar

tarafından desteklenen ve cesaretlendirilen Sanjay Gandhi'nin, bir zamanlar, fakirliğe karşı "savaş gibi bir şey" diye adlandırdığı projeydi. Toplum mühendisliğinin, sınıf bakış açısıyla yürütülen soykırımsal bir biçimiydi. Azınlıkların (özellikle Müslümanlar), alt sınıfların ve aşağı kastların yaşadığı nüfus "patlaması" karşısında duyulan endişeden ve bunu düzenleme ihtiyacından kaynaklanan bu nüfus kontrolü projesi, yeni Hindu politikaları ile kaynama noktasına geldi. Müslümanlar söz konusu olduğunda, Hint sağı korkutma, marjinalleştirme, fiziksel olarak yok etme ya da sürme (Müslümanlar Pakistan'a gitmeli) gibi yöntemlerle sayılarının doğrudan azaltılmasını öneriyor. Müslümanlar Hint ulusuna yabancı bir değerler sistemine sahip olarak sunuluyor ve böylece, istenmeyen vatandaşlar olarak gösteriliyor. Bu koşullar altında, BJP'nin, 1998 yılında iktidara geldiğinde bir "*hindutva* laboratuvarı" olarak adlandırdığı ve kendi yönetiminde bulunan Gucarat eyaletindeki 2002 katliamıyla çok yakından ilişkili bulunması kimseyi şaşırtmamalı. Eyalet başbakanı Narenda Modi'nin, kabine üyelerinin, BJP'li yasama meclisi üyelerinin, danışmanlarının ve polis kuvvetinin bu şiddetteki rolü gayet iyi bilinmektedir. Bu katliamın sorumluluğu yalnızca RSS ya da VHP gibi sivil toplum örgütlerine yüklenemez, bu işte devletin parmağı da var. Delhi'de BJP tarafından yönetilen merkezi hükümet seviyesinde de etkin bir suç ortaklığı görülüyor. Ve etnik temizlik, özellikle Müslümanların görece refah içinde yaşadıkları ve Hinduların açgözlülük ve kıskançlığının güçlü olduğu bir eyalette daha iyi işler. Bu durum, Yahudilerin de görece zengin oldukları Almanya ve Avusturya'daki savaştan önceki duruma benzer. Demografinin demokrasiye üstün geldiği böyle bir siyasal alanda, herhangi bir hak temelli ya da vatandaşlığa dayalı söyleme yer yoktur; çünkü etnik milliyetçiliğe dayanan bir devlette vatandaşlık, bir hak konusu değil, soy ya da aidiyetin kültürel olarak inşa edilmiş başka biçimlerinin konusudur.

İnsan üremesinin gerçekliklerini içeren bu demografi sorunu, yeniden üretim alanı olarak kadın bedeni ve Hindistan'daki Hin-

du sağın gündemi ile ilgili olarak Müslüman kadınların bedeni, özellikle de bedenlerinin üretici bölümleri için sonuçlar yaratır. Kadınlara karşı, *özellikle* kadın oldukları için şiddetin, bu soykırımsal demografik projenin ayrılmaz parçası olması şaşırtıcı değildir. Her ne kadar burada vurguladığım bakış açısı mevcut olmasa da, çatışma bölgelerindeki kadınlar hakkındaki tüm literatürde, bu şiddet biçimlerinin rutin bir şekilde gerçekleştirildiği genellikle kabul edilmiştir. Susan Brownmiller ya da Cynthia Enloe gibi yazarlar tarafından, "düşmanın kadınlarına" genellikle cinsellik içeren bir şiddet ile davranıldığı belgelenmiştir. ABD ordusu, diyor Brownmiller, *Against Our Will* (1993) isimli kitabında, Vietnam'da bir tecavüz ekibini hazırda bulundurmuştur. Bu tür eylemler, haklı olarak, (erkek) savaşan tarafların ilişkilerini dolayımlayan ataerkillik/kadın düşmanlığının askeri biçimleri olarak yorumlanmıştır. Aynı kadın düşmanlığı ve sosyal militarizm, yüksek kast/Brahmancı Hinduizm tarafından dolayımlanmış biçimde Hindu sağını da yönlendirir. Ancak Gucarat'ta ya da savaş ve etnik temizlik zamanlarında başka yerlerde, kadına karşı şiddet, hem gerçek hem de sembolik seviyede, demografik bir projeye de dayanır –çünkü nüfus artışını destekleyerek ya da durdurarak, "azınlık" ve "çoğunluk" yaratır. Bu da kadına karşı soykırımsal şiddeti, sadece (erkek) düşmana "onursuzluk" ve utanç yaşatmak ve mallarına saldırmakla sınırlı kalmayan, daha karmaşık bir şekilde okumayı gerektirir. Uygulanan bu şiddet biçiminde, ayrıca, ulus oluşturmanın demografik yönü de kendini belli eder. Gucarat'taki Müslüman kadınların durumunda gördüğümüz gibi, iğrenç tecavüzler, cinsel organların ve rahimlerin yırtılması, cenini çıkarmak için rahmi kesme, ceninleri kadınların bedenleriyle birlikte yakma ve çocukların boğazlanması, bunların hepsi, Müslümanların üremesine karşı karmaşık düzeylerde caydırıcılığa işaret eder. Hiçbir etnik temizlik bunlar olmadan tamamlanmış sayılmaz.

Bir etnik ulusun şiddetli etnik temizliğe işaret eden hegemonik sağduyusu Batı'da da politik bilincin bir parçasıdır. Beyaz olma-

yan halkları, hayvanvari ve aşırı doğurgan olarak gösteren, "ırk" temelli basmakalıp genellemeler Batı'da çok yaygındır. Siyahların ve Meksikalıların/İspanyolların kendilerini sayıca aşabileceği korkusu, Amerika'daki "Beyaz" konuşmaların ortak konularındandır. Kanada'da medyanın da körüklediği aynı korku, Beyaz olmayanların hem nüfus anlamında hem de kültürel olarak tırmanışta görüldükleri büyük şehirlerde, Beyazların yakasını bırakmamaktadır. Hindistan'daki Hindular arasında da, belki 1947'deki Hindistan'ın bölünmesi sırasında çıkan olaylardan ve hatta öncesinden beri Müslümanların "aşırı üredikleri" şeklinde uzun zamandır süren bir genelleme mevcuttur. Kalküta gecekondularında kadınların üreme sağlığı konusundaki algıları üzerine yürüttüğüm bir CIDA-Shastri araştırma projesi sırasında, araştırmacılarımız Müslüman kadınların çok fazla çocuk sahibi oldukları ve her türden doğum kontrol yöntemine direndikleri düşüncesi ile başa çıkmak zorunda kalmışlardır. Gerçekler, tabii ki, Müslüman kadınların, üreme seçenekleri ve sahip oldukları çocuk sayısı bakımından Hindu kız kardeşlerine dikkat çekecek derecede benzediklerini kanıtlamıştır. Ne var ki, bağımsızlık mücadelelerimizin etnik milliyetçi yönünden, Hindular ve Müslümanlar olarak bizlere, içine soykırımsal zorunluluklar işlemiş bulunan bir etnik sağduyu miras olarak kaldı. Hindular arasında bu, genel olarak Müslümanların aşırı seks düşkünü yapısı, Müslüman erkeklerin açgözlülüğü, yırtıcılığı ve fanatizmi ve ahlakdışı dünya görüşlerine dair hegemonik toplulukçu ve ırkçı genellemelere yol açtı. "Müslüman terörist", bu genellemelerin bir bileşimidir. BJP ya da Hindu sağının popülerliği, bu propaganda ve ideolojiye dayanmaktadır. Hindistan'da Müslümanlara dört eşe kadar izin verildiği şeklinde efsanevi demografik bir hesap bile duymuştuk. Narendra Modi, "bizim beşimiz onların yirmi beşi" derken, Müslümanların nasıl hızlı ürediğine dair bu tehlikeli efsaneyi dile getirir. Bu sebepten, Hindu sağının demografik temsilinde, Müslümanlar tehdit altında bir azınlık değil, tam tersine, Hindu ulusunu boğabilecek tehditkâr bedenlerdir. Daha

da fazla çoğalmadan ortadan kaldırılmalı ya da en azından fiziksel olarak disipline edilmelidirler. Belçikalıların, Conrad'ın *Heart of Darkness* kitabında ortaya koyduğu Kongo'daki mantığı ile "haşaratın kökünü kazıyın" naralarıyla onlara saldırmak zorundayız. Hindu sağının sloganının dediği gibi, "Babür'ün çocuklarını durdurun" (yani, sayıca büyümelerini engelleyin). Hindu ahlakının ya da insanlığının kurban edilmesi de buna dahil olmak üzere, hiçbir bedel bunun için fazla büyük değildir. Ne de, yaygın insan hakları perspektifine rağmen, bu bakış açısını benimsemek bir yoldan çıkış değildir. Bu temizleme görüşü, etnik milliyetçiliğin gerçek mantığını ya da normallik anlayışını en çarpıcı biçimde ortaya koyar. Bu temizlikler, iyi tanımlanmış bir ulusal amacın araçlarıdır. Müslümanlar her bakımdan ortadan kaldırılmalı, Hindistan'dan varlıkları silinmelidir. Bu düşünce o kadar geniş bir şekilde paylaşılmıştır ki, Gucaratlı bazı Hindu kadınlar, "kendi" erkeklerinin Müslüman kadınlara tecavüz etmesine ve başka acımasız davranışlarına yardımcı olmuşlardır. Tecavüz, hadım ve linç etmenin istenmeyen bir nüfusu disipline etmenin, kendi "ırklarının saflığını" korumanın en etkili araçları olduğunu, ABD'deki Güneyli Beyazların bildiği kadar onlar da biliyorlar. Böylece, kadın ve kızların, doğmuş ve henüz doğmamış çocukların bedenlerinin soykırım ve etnik temizliğin savaş bölgeleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu üreme caydırıcıları, ABD'nin Vietnam ve başka ülkelerde kullandığı toprağı kavuran ve yeşilliğin kökünü kazıyan maddelerin insan düzeyindeki fiziksel karşılıklarıdır.

Kadına karşı şiddet de dahil olmak üzere tüm soykırımlar, özgül kültürel kaynaklar –ahlak kurguları ve sembol sistemleri– kullanılarak araçsallaştırılmalı ve topluca yönetilmelidir. Tam da bu noktada, soykırım/etnik temizlik, onu düzenleyen saldırganların kültürel olarak inşa edilmiş özelliklerini yüklenir. Yüksek kast Hinduizminin sembolik biçimlerine ve pratiklerine bir göz atma, bu temizlik biçimlerinin Brahman kurbancılığı özelliklerini fark etmemize yardımcı olur. Her ne kadar kast sisteminin, *hindutva*

ideolojisinin oluşturulması için bir araç olmadığı, bu ideolojinin kendisini tüm Hintlileri ve hatta Hinduları birleştiren bir ortak bilinç olarak gördüğü iddia edilse de, onun kast seçkinciliği, yani Brahmancılığı, tören âdetlerinde ve sembolizminde hemen sırıtır. Bu ideoloji, camilerin yıkılması, Hindu tapınak inşa edilmesi ve genel olarak Müslümanlara zulmetmek için gerekli söylemi ve temel meşruluğu sağlar. Sayısız çelişki ve farklılıkları ile Hindistan'daki tüm sosyal, kültürel ve dini çeşitlilikleri görmezden gelerek, Hindu sağı, *hindutva* inancını, hem birleştiren hem de yok eden bir sentez aracılığıyla oluşturur. Bu ideolojik blok, Kuzey Hindistan'ın Hintçe konuşulan bölgelerindeki dini destanları, özellikle de *Ramayana'yı* merkezine alır. Ondan sonra da, bu sembolizm ve ritüeller, Hint politik yapısının türdeşleştirilmesinin önündeki demografik engellerin "temizlenmesi" için kullanılır.

Brahmancı/yüksek kastın, ırksal olandan fiziksel olana, oradan da sembolik-kültürel olana kadar her düzeyde saflık ve kirlenme konularındaki takıntısına uygun olarak, Hindu sağı kan, inanç ve davranışları arıtmaya ve Sanskrit biçimine uygun hale getirmeye çalışmaktadır. Bu da, vücut sıvılarının fiziksel/biyolojik olarak karışmasından büyük bir tiksintiyle uzak durma ve Hindu ve Müslümanlık gibi farklı "ırkların" her türlü melezleşmesine karşı çıkma anlamına gelmiştir. Ayrıca, et ve özellikle Müslüman yiyeceği olarak görülen sığır eti tüketimini yasaklayan güçlü tabular vardır. Urdu ve Hintçe dilleri Müslüman dilleri olarak görülen Farsça ve Arapça dillerinden gelen sözcüklerle dolu olmasına rağmen, dil örneğinde olduğu gibi başka kültürel karışımlar da onlar için kabul edilemez şeylerdir. Hint sağının genel retoriği, sürekli bir aşağılama, karışmış ve piçleşmiş olma söylemiyle doludur ve gördüğümüz üzere, bu da onu ta başından beri Nazi retoriğinin onaylanmasına yöneltmiştir. "Müslüman" kelimesi yerine her yerde "Yahudi" kelimesi konursa, durum Batılılar için daha anlaşılır bir hale gelebilir. Bir Müslümanla birlikte yaşayan bir Hindu kadın, 1930'larda "Yahudi fahişesi"

olarak görülen Alman kadından farklı olarak değerlendirilmeyecektir. Hindu ve Müslümanların karma evlilikleri bu yüzden büyük bir tehlike ile karşılaşabilir ve bu evliliklerin çocukları güçlü düşmanlıklar ile yüz yüze kalabilirler.

Hindu sağının ideolojisinde ve ruh halinde, ari olmama ve piçleşme ile ilgili paranoyak bir kaygı vardır. Hindistan'ın diğer "ötekileri" olan Dalitler ve Hristiyanlar gibi, genel olarak Müslümanlar ve özel olarak Müslüman kadınlar, sosyo-kültürel ve fiziksel kirlenme ve yozlaşma kaynağı olarak görülür ve bu nedenle, hem kendilerinden korkulur, hem de suçlanırlar. Bu nüfus, politik gövdeyi ve ulus bireylerinin bedenlerini kirlettiğinden ve kirliliğin yeniden üretiminin kaynağı olarak görüldüğünden, arzu edilen bir "Hindu ulusu"nun ve devletinin gelişimi için bir törensel "temizlik"ten ya da *shuddi*'den geçirilmesi bir zorunluluktur. Bu arıtma ritüeli, geleneksel olarak Müslümanlara, Dalitlere ya da Hristiyanlara yapılan tecavüz ve sakatlamalara yol açan toplu saldırılardan, tabuları yıkan Hindulara ödetilen kefaret, Müslümanları değil ama Hristiyanları, onları Hinduizmin en alt basamağına yerleştirmek üzere din değiştirme ritüellerine zorlamaya kadar uzanır. Bu zorla din değiştirmeler 1929 yılından beri uygulanmıştır ve Hindistan Anayasası'nı açıkça ihlal etmelerine rağmen bunlar günümüzde hızla artmaktadır. Daha önce de söylediğim gibi, demografik türdeşliği artıracak şekilde "ötekilerin" Hindu topluluğunun içine katılması/asimile edilmesi, demokratik politikadan ziyade, etnik ulusun demografik açıdan çoğunluk olmasının bir parçası olarak, kadına karşı şiddette bir devamlılık içinde değerlendirilmelidir. Son birkaç onyılda, demografik ulus devlete verilen kurbanlara Hristiyanlar da önemli ölçüde katılmaya başlamıştır. Rahibelere tecavüz etme, rahiplere saldırma, misyoner Graham Staines ve iki genç oğlunu yakma ve manastırları yağmalama, bunların hepsi, günümüzde rahatlıkla bir kökene dönüş ve sömürgeciliğe karşı çıkış söylemi seviyesine yükseltilen bir etnik ulus söyleminin maddi yönleridir.

Daha önce söylediklerime bakılarak, toplumsal cinsiyet kurallarından tecavüz ve sakat bırakmaya kadar kadına karşı şiddetin nasıl soykırımın ayrılmaz parçası olduğu görülebilir. Bu Brahmancı soykırım faşizmi, kadrolarının sert bir şekilde erkekleştirilmesini gerektirir. Onların bedenleri, hedef tahtasına koydukları topluluklara karşı birer silah olur ve demirden ve odundan ritüel araçlarla birleştirilir. Böylece Şiva tanrısının sembolü olan üç çatallı zıpkınlar, kılıç ve değnek gibi araçlardan oluşan feodal silahlarla birlikte, tabancalara ve penislere karışır. Hep birlikte yenilmez bir Hindu erkek iktidarını ilan ederler –"Müslümanlara ölüm ve yaşasın Hindular"

Sonuç olarak, soykırımın, geçmişte olduğu gibi bugün de tüm dünyayı etkilediğine dikkat çekmek isterim. Hindu sağı ya da Hindu faşistleri, demografi ve etnik kökenin devlet oluşumuna temel olduğu, uzun bir bedenleri, toprakları ve kültürleri sömürgeleştirme geleneğinin parçasıdır. Benim buradaki çabam, kadına karşı şiddetin bu politik denklemin neresinde yer aldığına ilişkin daha geniş ve detaylı bir tartışmayı teşvik etmektir. Ayrıca, soykırım olgusunun genel ve özel niteliğine dikkat çekmek ve farklı kültürel ve tarihsel çevrelerde, soykırım ya da etnik temizliğin özgül ideolojik ve sembolik oluşumlara dönüştüğünü göstermek istedim. Hindistan'da bu yüksek kast/Brahmancı biçim, etnik bir kökene dayanan bir ulus yaratma amacıyla, modern ulus ve ulus devlet oluşturmanın özelliklerini gelenek icat etmenin özellikleriyle birleştirmektedir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Adams, P. 2003. "Palestinian 'Baby Boom' May Affect Road to Peace". *Globe and Mail* (28 July): A8.

Brownmiller, S. 1993. *Against Our Will: Men, Women, and Rape.* New York: Ballantine.

Enloe, C. 1990. "'Women and Children': Making Feminist Sense of the Persian Gulf Crisis". *Village Voice.* 25 September.

Mill, J.S. 1972. *Utilitarianism, On Liberty* and *Considerations on Representative Government.* Ed. H. Acton. Londra: Dent and Sons.

Sunuş:

Bu uzun ve derinlemesine işlenmiş yazıda H.B.'nin amacı, feminizmin milliyetçiliğe bakış açısını irdeleyip eleştirerek, doğru bakışın nasıl olması gerektiğini araştırmaktır. Bunu yapabilmek için, H.B., özellikle Üçüncü Dünya'da ulus-devletlerin dayandıkları milliyetçilik türlerini ele almakta, bunların arasındaki köktendinci milliyetçilik türünün kadınlar için ne büyük bir tehlike yarattığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, ataerkilliğin her türlü milliyetçiliğin doğasında bulunduğunu ileri süren bir feminizmin sığlığına karşı uyarıda bulunmakta, ataerkilliğin hem gelenekte hem de modernlikte yer alabileceğine dikkat çekmekte, buna karşı mücadelede ancak gerçekten Marksist olan bir feminizmin başarılı olabileceğini savunmaktadır. Yazıyı bizim açımızdan özellikle ilginç kılan yön ise, H.B.'yi okurken, hiçbir yerde Türkiye'yi anmamasına karşın, birçok yerde, ister istemez, kendi hikâyemizi dinlediğimiz duygusuna kapılmamızdır.

C.E.

Kültürel Milliyetçilik ve Ulusun Uyruğu Olarak Kadın*



Medeniyetin, aynı zamanda barbarlığın da belgesi olmayan hiçbir belgesi yoktur.

Walter Benjamin

Theses on Philosophy of History (1969)

Giriş:

Milliyetçilik, Kültürel Milliyetçilik ve Emperyalizm Konusunda Birkaç Hatırlatma

Son onyıllarda, en az 1789'dan yani Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği yıldan beri dünyada örülen sosyal adalet dokusunu tekrar sökme yolunda büyük çabalara tanık olunmuştur. Dünya, kapitalizmin küreselleşmesine karşı öfke ile dolup taşarken, özgürlük, demokrasi ve medeniyet ya da kültür, ulus ve dinlerin savunulması adına sömürge karşıtı kılığa bürünen egemenliğin eski güçleri, dünyayı çok yönlü bir faşizm biçiminde kuşatmakta. Batı'da ya da Doğu'da, Kuzey'de ya da Güney'de, nerede görürsek görelim bu faşizmi tanımak zorundayız. Bu yazı, işte bu faşizmin tanınması yolunda bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Mussolini'nin hapishanesinde çürüyen İtalyan komünist Antonio Gramsci'yi anarak, kültürlerimize ve politikalarımıza sinen ve bir "ortak duyu" olarak yayılan bu faşizme karşı, onun "sağduyu" olarak adlandırdığı şeye seslenmek istiyorum.[1]

---

* "Cultural Nationalism and Woman as the Subject of the Nation". Shirley Greenberg Annual Lecture. University of Ottawa, Ottawa, March 2002.

Faşizm "yine" yükseliyor derken, sadece Almanya'da değil Avrupa'da milyonlar tarafından desteklenen geçerli bir siyasal seçenek olarak faşizmin kendini resmi bir şekilde ortaya koyduğu 1920'li ve 1930'lu yılları hatırlatmak istiyorum.[2] Ama o zaman da faşizme karşı mücadele eden güçler vardı, şimdi de var. Biri Batı'dan biri Doğu'dan yükselen, Nazi ve Japon faşizmi cehennemlerine karşı çıkan böylesi iki sese kulak vermemizi, onlardan ders almamızı istiyorum. Bunlardan biri Almanya'dan Walter Benjamin'e, öteki Hindistan'dan Rabindranath Tagore'a aittir. Benjamin, *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* isimli çalışmasında, Nazi Almanya'sının zafer yürüyüşünün kasveti altında şunları yazmıştır:

> Mücadeleden galip çıkanlar... bugün hükmedenlerin, altta bitkin yatanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerlerini alırlar. Bunlara kültürel zenginlik diyorlar, ama tarihsel materyalizmi savunan biri bunlara temkinli bir soğukkanlılıkla bakar. Çünkü incelediği kültürel zenginliklerin istisnasız hepsinin, dehşet duyulmadan bakılamayacak bir kaynağı vardır... Medeniyetin, aynı zamanda barbarlığın da belgesi olmayan hiçbir belgesi yoktur. (Benjamin 1969: 256)

Rabindranath Tagore, 1938 yılında –kendisi gibi bir Doğuluya– Japon imparatorluk şairi Yone Noguchi'ye, belli tarzdaki bir milliyetçiliğin tehlikeleri hakkında yazmıştır. Ondan, görece daha uzun bir alıntı yapıyorum, çünkü onun sesi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'da çok az duyulur olmuştur.

> İnsanlık tüm başarısızlıklarına rağmen, toplumun temel ahlaki yapısına inanmıştır. Bununla birlikte, "korkunç olmasına rağmen Asya kıtasında yeni büyük bir dünyanın kurulması için kaçınılmaz yöntemler"den söz ettiğinizde, –ki bunun Çin'i Asya için kurtarmanın bir aracı olarak Çinli kadınların ve çocukların bombalanması, eski tapınak ve üniversitelerin kirletilmesi anlamına geldiğini sanıyorum– hayvanlara bile yakıştıramayacağımız ve her ne kadar bazı yoldan çıkmalar olmuş olsa da, Doğu için kesinlikle

> geçerli olmayan bir yaşam biçimini insanlığa yakıştırıyorsunuz. Kafatası kuleleri üzerinde yükselebilecek kendi Asya kavramınızı inşa ediyorsunuz... Japonya'daki derslerimde "Batılılaşma"ya karşı çıktığımda, Avrupa'nın bazı *uluslarının* izledikleri açgözlü emperyalizmi, Buda ve İsa tarafından öğütlenen mükemmellik ideali, Asyalı ve başka medeniyetleri yaratan büyük kültür ve iyi komşuluk mirası ile karşılaştırdım. (Tagore, 1997: 497)

Benjamin ve Tagore'un, medeniyet ve ulus adına saldırgan savaşlarda ifadesini bulan Batı ve Doğu milliyetçiliklerini ve emperyalizmini bu şekilde özetlemeleri, bize George W. Bush ve Usame Bin Ladin'in ideolojik meşrulaştırmalarını ve savaş çığlıklarını hatırlatmıyor mu? Şimdi "Şer Eksenini" Afganistan'ın dışına da yayan Sonsuz Özgürlük Operasyonu, "kadınların ve çocukların bombalanması" üzerinde, "kafatası kuleleri" üzerinde yükselmiyor mu? Aynı şekilde, Endülüs Emevilerinin on beşinci yüzyıl İspanya'sında yaşadıkları hezimet ile kendini sahtekârca özdeşleştiren, çocukların ve kadınların, laik güçlerin ve fakirlerin bedenleriyle beslenen, yakın zamana kadar ABD fonları ve askeri desteği ile semiren Bin Ladin'in *cihadı* da aklımıza gelmez mi?[3] ABD dış politikası ya da George W. Bush ve Usame Bin Ladin ve sağcı dini grupların, tarihsel ve ideolojik olarak, madalyonun iki yüzü gibi ayrılmaz olduklarının farkına varmamız gerekmektedir. Tanrı, şeytan söylemi, komünizm/sosyalizm düşmanlığı, köktendinci retorik ve Samuel Huntington'un "medeniyetler çatışması" olarak adlandırdığı ısıtılmış klişesi, ikisine de aynı derecede hizmet eder. (Huntington 1966)

Başka hiçbir şey olmasa da, geçmişten gelen bu uyarı sesleri, medeniyet ve ahlak adına yapılan bu saldırgan ve kolaycı sınıflandırmaların arkasına bakmayı öğretir. O zaman, Batı'nın sömürgeci ya da emperyalist kültürel milliyetçiliğini ya da Doğu'nun yarı-feodal kapitalist kültürel milliyetçiliklerini sorgulamaya nasıl başlamalıyız? Martinikli ve Cezayirli devrimci Frantz Fanon'un *The Wretched of the Earth (Yeryüzünün Lanetli-*

leri) (1968) kitabında sözünü ettiği "sahte bağımsızlıkçılığı" nasıl daha iyi kavrayabiliriz? İşte tam bu noktada, sosyal ve politik kurumlara, ilişkilere ve ideolojilere ilişkin olarak, -ataerkillik kavramında ve toplumsal cinsiyet analizinde köklerini bulan- feminist eleştirilere dönmemiz gerekmektedir.[4] Bunlar bize, baskı ve adaletsizliğin kapısını açmamız için müthiş bir analitik anahtar sunar. Toplumsal adalet ve eleştirel epistemolojinin, düşünsel sorgulamanın hizmetinde bu anahtarı kullanmak, bizim hakkımız ve sorumluluğumuzdur. Bunu, kültürel, ekonomik ve devlet boyutları dahil, milliyetçiliğin farklı biçimlerinin izlediği değişik yolları inceleyerek, Marksist-feminist bir bakış açısıyla yapmak niyetindeyim. Bu değerlendirme süreci boyunca, aynı zamanda, milliyetçilik konusunda yerleşik belli perspektifleri de eleştirmek istiyorum. Amacım, toplumsal ve siyasal bütünü oluşturan bu değişik yönler arasındaki kurucu bağlantıları görünür hale getirmektir. Daha önce başka bir yerde söylediğim gibi (Bannerji, Mojab ve Whitehead 2001) ahlak kurallarıyla ve örneğin ataerkil görgü kuralları gibi kültürel yapılarla, mevcut sınıf ya da mülkiyet ilişkilerini ve ulusal kültür ve devlet ideolojilerini birbirine bağlamamız gerekir.

Yapıcı Bir Eleştirel Gözden Geçirme ve Milliyetçiliğin Feminist Eleştirilerine Düzeltmeler

Feministler, uzun zamandır, özellikle savaş ve vatanseverlik ile ilişkili olarak, hem düşünsel hem de politik anlamda, milliyetçiliğin üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Virginia Woolf, *Three Guineas* kitabında şöyle der:

> Benim gibi yabancı olan birine, "ülkemiz" ne anlam ifade eder? Buna karar vermek için o, kendi yaşadığı koşullar içerisinde vatanseverliğin ne anlama geldiğini inceleyecek. Günümüzde kendisi ile aynı cinsiyet ve sınıftan olanların elinde bulunan toprak miktarı, zenginlik ve mülkiyet hakkında -İngiltere'nin ne kadarı ona ait- bilgi toplayacak... O, "ülkemizin" "tarihin çoğu dönemin-

de bana bir köle gibi davrandığını, beni eğitimden ve zenginliklerinde herhangi bir paydan mahrum bıraktığını söyleyecek... aslında kadın olarak benim bir ülkem yoktur. Bir kadın olarak ben hiçbir ülke istemiyorum". (Woolf 1938: 107)

Woolf'un bu etkileyici açıklaması son onyıllarda çeşitli biçimlerde milliyetçiliğin feminist eleştirmenleri tarafından genişletilmiştir. Sözünü ettiğim bu genişlemeyi anlamak için Batı'da sadece Nira Yuval-Davis, Flora Anthias, Deniz Kandiyoti, Valentine Moghadam ve Anne McClintock gibi isimlerden söz etmemiz yeterlidir. Bu konudaki geniş literatürden, bugüne kadar milliyetçiliğin feminist eleştirisinin iki anaakımının ortaya çıktığı söylenebilir. Birinci akım, *her türlü* milliyetçiliğin, doğası gereği ataerkil olduğunu ve kendi kültürel, ideolojik ve devlet araçları içerisinde baskıcı ve dışlayıcı ahlaki yapılar ve kurallar barındırdığını düşünür. Ataerkil bir şekilde ortaya konan bir kadın ikonu, ulusun kültürel/ahlaki simgesi olarak hizmet eder.[5] İddiaya göre, her türlü ulusal proje kendisini bu simge ile özdeşleştirir. Ulusun özü gereği ataerkil olduğuna ilişkin bu eleştirinin yanı sıra, ulusun ataerkil doğasını doğrudan ataerkil içerikten değil de, ideolojik bir belirlemenin sonucu olarak, ulus kapsamında kadın ve toplumsal cinsiyetin bulunmayışından çıkaran başka bir eleştiri daha vardır. Bu eleştirilerin ikisi de, özellikle belirli bazı ulusal projeler ve söylemler ile ilgili olanlar, yerinde ve haklıdır. Ne var ki, milliyetçilikte, bu iki egemen formüllemede karşımıza çıkandan daha fazlası vardır. Benim bu konuyu sunuş biçimim, geniş anlamda milliyetçiliğin feminist eleştirisinin çerçevesinde kalmakla birlikte, aynı zamanda, durumu daha karmaşık bir hale getirmeye ve Marksist bir bakış açısıyla daha etraflıca düşünülmüş bir eleştirinin ne anlama gelebileceğini göstermeye çalışmaktadır. Böylece, feminist eleştiri geleneğinde hem bir genişleme, hem de bir düzeltme gerçekleştirmeye çalışacağım. Amacım, ataerkillik ve toplumsal cinsiyetler arasında adalet sorunlarını, –herkes için ve her seviyede– toplumsal ada-

let talebinde köklerini bulan devrimci sosyal eleştirinin daha geniş bir alanına yerleştirerek, feminist eleştirinin hem siyasal hem de epistemolojik açıdan parametresini genişletmektir. Kadını, toplumsal cinsiyeti ya da ataerkilliği, ideolojik olarak bağımsız ya da her şeyin onlara göre düzenlendiği süper kategoriler olarak birbirlerinden ayırmayı kabul etmemem, ataerkilliğin toplumsal anlamda basit ya da türdeş olarak sunulmasını, hem teorik hem de politik olarak kabul edilmez olarak değerlendirenlerle el ele vermektedir. Bu da kültür, politika ve ekonominin birbirinden ayrı durduğu ve daha sonra ihtiyaç duyulduğunda rahatlıkla birbirlerine bağlandığı parçalı bir toplumsal bütünlük düşüncesini reddetme ve bu karmaşık bütünlüğün ne örgütlenme ne de iç ilişkileri bakımından parçalanamayacağını düşünme anlamına gelir. Ayrıca, ulus ve sömürgelikten kurtulmanın tüm kavram ve projelerinin farklılaştırılmamış, tarihdışı ve politik olarak özgülleştirilmemiş bir biçimde sunulmasını da kabul etmiyorum.

Son nokta ile başlayalım. Tüm ulus projelerini, sosyo-tarihsel bağlamları ve içeriklerinden bağımsız olarak, tek ve aynı şeymiş gibi gören özselleştirilmiş bir milliyetçilik kavrayışıyla sorunumuz olduğu net olmalıdır. Öncelikle, sömürgecilik karşıtı ya da sömürgelikten kurtulmayı amaçlayan bir milliyetçilik ile sömürgeleştirme amacıyla ortaya çıkan Avrupa ülkelerinin burjuva milliyetçiliği arasında bir ayrım yapılması gerekir. Kendine has sömürgeci pratikleri ve ahlaki/politik özkimlik söylemleri ve meşrulaştırma biçimleriyle saldırgan Avrupa milliyetçiliğini, o da kendi milliyetçi söylemleriyle ya da ideoloji ve kimlik içerikleriyle donanmış, sömürge karşıtı bağlamda kendini savunan, tepkici ve direnişçi ideoloji ve pratikler arasındaki temel farkı ortadan kaldırmak bir hata olur.[6] Bu farklı iki milliyetçiliği aynı noktada birleştirdiklerinde, feminist eleştirmenler, eleştirdikleri ulus teorisyenleri ile aynı teorik dayanaklara yaslanırlar ve aynı hatayı yaparlar.[7] Gellner ve Hobsbawm gibi erilci modernistler, Kedourie ve van den Bughe gibi kökenciler ya da Ant-

hony Smith gibi etnik milliyetçilik teorisyenleri[8] ve bu akımın feminist eleştirmenleri, hiçbiri bu ayrımı yapmadığından, hep aynı öncüllerden hareket ederler. Bu, ataerkil ya da toplumsal cinsiyet gündeminin, farklı türdeki milliyetçilikler açısından yaşamsal bir önemi olmadığı ya da milliyetçiliklerin arasında bazı benzerlikler bulunmadığı anlamına gelmez; ancak, politik duruşları ya da söylemleri açısından aynı görülmeleri kaçınılmaz değildir. Ulus oluşturmanın ya da ulusal hayal kurmanın temelini, sömürgeciliğin saldırganlığından ona karşı direnişe doğru kaydırmak, direniş ya da sömürge karşıtı hareket siyasal açıdan ne kadar sorunlu olursa olsun, ikisi arasında bir farklılık bulunduğu öncülünün kabulünü zorunlu kılar.[9]

Geleneksel feminist eleştiride diğer önemli boşluk, sömürgelikten kurtulmayı amaçlayan değişik türdeki milliyetçilikler arasındaki farkların görülmemesidir. Aijaz Ahmad'ın bize hatırlattığı gibi, "milliyetçiliklerin tarihsel ve farklı pratikleri" vardır ve onlardan "çoğul olarak ya da en azından milliyetçiliklerin *tipolojileri* terimleriyle söz etmek daha iyi olabilir" (Ahmad 1996: 403). Tipolojik olarak konuşursak, o zaman tarihsel olarak deneyimlediğimiz, sömürgelikten kurtulmayı amaçlayan ya da sömürge karşıtı olan, en az üç temel milliyetçi bakış açısı ve devlet biçimi vardır. Bunların hepsi, bağımsız bir ulus devlet kurdukları ya da bunu kurmayı istedikleri için "milliyetçidir", ama aynı zamanda hepsi, birbirinden oldukça farklıdır. Bunlardan ikisi, farklı politik yapılar, kurumlar ve ideolojiler oluştururken, hem ulusal hem de uluslararası ekonomi anlamında, aynı sermaye, sınıf ve mülkiyet sosyal projesini paylaşırlar. Bu ikisinden biri, Hindistan, Mısır, Meksika vb. gibi, din ve devletin ayrılması, mülk sahibi olabilme, bireysel, toplumsal ve politik hak ve özgürlükler, laiklik düşüncesine bağlı olarak yasal vatandaşlık kavramlarına dayanan bir anayasa ile sömürge sonrası liberal demokrasiye yönelir.[10] Bu ülkelerde, ayrıca, belli derecelerde toplumsal refah ve ekonomik planlama düzenlemeleri bulunabi-

lir. Liberal demokrasinin bu anayasal düzenlemeleri, tam olarak sosyal ve ekonomik anlamda olmasa da, *biçimsel*, yani kültürel ve politik eşitlik aracılığı ile sermaye, sınıf ve toplumsal cinsiyet yüzünden ortaya çıkan mevcut ve kabul edilmiş eşitsizliklerin bazı olumsuz etkilerini hafifletmeyi amaçlar. Bu devlet biçimi ve onun ulus hayali, sermaye, sınıf ve özel mülkiyet egemenliğine aynı derecede bağlı olan, ancak burjuva/liberal demokrasisinin dengeleyici politik boyutlarına sahip olmayan başka bir ulusal projeyle karşılaştırılabilir. Bu ikinci tip projenin örnekleri İran, Pakistan ve Suudi Arabistan'da bulunabilir.

Bu, herhangi bir düzeyde eşitliği kaldıramayan ve bu nedenle, siyasal eşitliği biçimsel anlamda bile kabul edemeyen, demokratik ve liberal olmayan bir milliyetçilik ve devlettir. Böylece, hak sahibi vatandaş-birey esasına dayanan bir anayasayı kabul etmez ve her türlü siyasi özgürlük düzenlemesinden uzak durur. Bu tarz bir siyasal yapı, çok zaman, hiyerarşik nitelikte, indirgemeci bir etnik/kültürel kimliğin doğrudan ifadesi ve uzantısıdır ve yine çok zaman, köktenci ya da üstünlükçü bir dini temele dayanır. Teokrasiye ve etnik vatandaşlık uygulamasına doğru yol alır. Burada, ne bireyler ne de gruplar için, egemen toplum kurallarının dışında herhangi bir eşitlik düzenlemesi ya da çözümü mümkün değildir; çünkü bu kurallar, ulusal ideoloji ve devlet aygıtı içerisinde vatandaş olmanın kıstasları olarak kodlanmıştır. Sri Lanka ve Bangladeş örnek olarak alınabilir. "Hegemonya Projeleri: Alt Tabaka İncelemelerinde "Kadın Sorununun Çözümü'nün Eleştirisine Doğru", makalemde bu "tarz" milliyetçilikler ayrıntılı olarak tartışılmıştır (bkz. Bannerji 2011, bölüm 4). Benim yaklaşımım, feminist çevrelerde daha yaygın olarak kullanılan Nira Yuval-Davis'in yaptığı ayrımlardan çok farklıdır. Benim ayrımlarım, temel olarak, milliyetçi projelerde davranış töresinin ya da kültürün tüm yönleri ve mülkiyet ilişkilerinde, topraktan ve başka sermaye biçimlerinden insan emeğine, toplumsal üretimin ve yeniden üretimin çeşitli kaynakları

arasındaki bağlantıya dayanır. Böylece sınıf, geniş bir sosyolojik anlamda, benim için anahtar belirleyicidir. Buna karşılık, Yuval-Davis için mülkiyet ve sınıf konuları, doğaları gereği maddi değildir. Kendi belirlediği tarzları şöyle açıklar:

> Milliyetçi projenin üç temel boyutu arasındaki farklılıkları göstermek istiyorum... Benim görüşüme göre, köken ve kültür kavramlarına dayanan ulus kurgularını birbiriyle karıştırmamak çok önemlidir. Ayrıca bunların ikisinin de, devlet vatandaşlığına dayanan ulus kurgularından analitik olarak ayırt edilmesi gerekir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin çeşitli yönleri milliyetçi projelerin bu boyutlarının her birinde önemli bir rol oynar ve bu rolleri bilmek her boyutun doğru kuramlanması için temel önemdedir. (Yuval-Davis 1997:21)

Bu töresel milliyetçiliklerin her ikisi de *zorunlu ve mantıksal olarak* ataerkildir ve dolayısıyla yönetimsel, yasal ve kültürel olarak cinsiyetçidir. Her ikisi de töreci ve hiyerarşik toplumsal ilişkilere işaret eder ve bedenlerin, bedenlerin parçası olan çalışma gücünün, bu çalışma gücünün ürünü olan metaların ve sermayenin sahiplenilmesine dayanan bir sınıf toplumunun ataerkil ahlakını ifade eder. Ama bu ne kadar doğru olsa da, bu iki ulusal proje ve devlet projesi arasındaki temel farklılıklar unutulamaz. Liberal demokratik milliyetçilik, bireylerin vatandaş olarak yasal hakları ile mevcut ataerkillik ya da politik uyrukluk ve gündelik eşitsizlikler üreten toplumsal boyun eğme ve başka toplumsal ilişkiler arasındaki çelişkileri açıkça ortaya korken, etnik/kültürel milliyetçilik görünür çelişkilerden belirgin bir biçimde yoksundur. Kültürel milliyetçilikte bu çelişki yoktur ve politik yetkinin de yetkisizliğin de, hem ahlaki hem de yasal zeminini sağlayan gelenek, din ve etnik kökenden medet uman, totaliter bir siyasal kültür ve devlet vardır. İşte bu şekilde, İslami Şeriat ya da hadisler devlet yasası haline gelir. Pakistan gibi, genel düzen olarak eşya ve sözleşme hukukuna göre yönetilen, bir genel ceza yasası bulunan ve "küreselleşme" yasalarını kucaklayabilen

bir devlet, ancak konu kadının davranış kuralları ya da mülkiyet hakları olunca, "gelenek" ve dine bağlı olur.[11] Bu devletin totaliter yapısında, aşırı dışlayıcı politik düzeninde ve sembolik aygıtı içerisinde, milliyetçilikte kültürün belli bir kullanım biçimi mantıksal olarak faşizmde doruğa ulaşır. Aijaz Ahmad'ın *Lineages of the Present*'te belirttiği gibi "kültürel anlamda, faşizm ile milliyetçilik karşı karşıya değildir; faşizm, başka -laik ya da demokratik- milliyetçiliklerin de başvurduğu benzer ulusal gelenekleri, *faşist* bir biçimde kullanan ve yorumlayan, bir tür milliyetçiliktir" (Ahmad 1996: 232). Yani milliyetçi politikaların kültürü kullanmaları onları faşist yapmaz, sadece kültürü belli bir şekilde yorumlamak onları faşist yapar. Gerçek bir feminist eleştiri, hedefine, işte bu faşist yorum biçimlerini koymalıdır.

Sömürgecilikten kurtulmayı amaçlayan üçüncü tür ulusal proje, benim "ulusal kurtuluş" olarak adlandırdığım projedir. Buna örnek olarak Nikaragua'yı hatırlamamız gerekir. Ulusal kurtuluş ideolojisinin *mantıksal* olarak ataerkillik ya da kadın düşmanlığından doğmadığı ya da bunlarla sonuçlanmayacağı yönünde bir iddiam var. Toplumsal ve ekonomik eşitlik için kurtarıcı bir proje olarak, en azından teoride, kendini kadınların özgürlüğü konusunda geliştirebilir ve böylece kadını erkeklerin, ailenin, Kilise'nin ve ulus devletin malı haline getiren statüye karşı çıkabilir. Her ne kadar pratikte henüz tam anlamıyla olması gerektiği gibi gerçekleşmemiş olsa da, bu projenin temelindeki özel mülkiyet karşıtı tepki, bedenlerin ve emek gücünün sahiplenilmesini ya da baskı altında tutulmasını reddetmesi, bunu yapmasını sağlayabilir. Ulusal kurtuluş toplumsal hayalinin, sahiplenmenin yaratabileceğinden farklı bir uyrukluk, özgürlük ve bireysellik yaratabilmesi ve kültürel milliyetçilikten farklı olarak kandaşlıktan, soydaşlıktan ve özselleştirilmiş dini-kültürel bir aidiyetten bağımsız bir şekilde, ulusal topluluklar ve kimlikler oluşturabilmesi akla uygun gelir.

Bana göre, milliyetçiliğin feminist eleştirilerinin birçoğu bu önemli ayrımları yapma konusunda başarısız kalmıştır. Tarihsel

materyalist bir perspektiften, sınıf eleştirisi ya da sermaye analizinden yoksun oldukları için bunu başaramamışlardır. Mülkiyet ile töre, yani sınıf, (yerel ve yabancı) sermaye ile ideolojiler ve toplumsal cinsiyetten/ataerkillikten kaynaklanan eşitsiz toplumsal ilişkiler arasındaki kurucu ilişkileri fark etme ya da kuramlama konusunda başarısız olmuşlardır. *Feminist Review*'ın baştan sona radikal demokrasiye, kadın ve vatandaşlık konularına ayrılmış bir sayısı (Sonbahar 1997), kadınların ve azınlıktaki grupların siyasal olarak güçlendirilmesinden söz ederken, genellikle sınıf, sermaye ve emperyalizm konularından uzak durmayı başarmıştır. Buna paralel sınıfsız bir etkenlik, vatandaşlık, topluluk ve katılım söylemi, feministler tarafından, T.H. Marshall'ınki (1950) gibi klasik liberal vatandaş teorilerinin ya da Bryan Turner'ın (1990) sosyal demokrat önerilerinin bolca kullanılmasıyla hayata geçirilmiştir. Bu girişimler, sınıf kavramına ya da emperyalizme karşı çıkmayan, insani yüzü olan bir kapitalizm ve eşit vatandaşlığa dayalı bir toplumun mümkün olduğunu hayal eder. Bu tarz feminist teorisyenleri okuduğumuzda, sanılır ki eğer yoksulluk yönetimi programları, hem yerel hem de küresel anlamda, özellikle uluslararası kurumlar ve sivil toplum örgütlerinin (ki bunlar nedense "özerk" olarak adlandırılmıştır) aracılığıyla iyi bir şekilde hayata geçirilirse, insanlar kapitalist bir dünyada yaşayabilir ve bunun içinde kadınlar ve çeşitli azınlıklar eksiksiz ve etkin bir vatandaşlığa sahip olabilirler. Böylesi bir kavramsal ve politik bakış açısının saçmalığı, ki sağduyulu bir göz için bu çok açık olmalı, kadınlar, vatandaşlık ve milliyetçilik hakkındaki eleştirel literatürün çoğunun gözünden genellikle kaçar.

Bu tarz bir feminist eleştiri, ekonomi, kültür ve politika gibi toplumun karmaşık ve kurucu uğraklarını birbirinden ayrılmış bir şekilde, kendi kendini düzenleyen alanlar olarak gören liberalizmin epistemolojisine dayanır.[12] Böylece sınıf, olur da fark edilirse, toplumsal örgütlenmenin ataerkil kurallar ve pratikler ile dolayımlanan esas kurucu yönü olarak değil de, ekonomik

terimlere indirgenmiş bir şekilde, tüketim endeksi ile ilişkili olarak kavranır. Bu şekilde bakıldığında, ataerkillik sınıftan ayrı bir hale gelir, kültürel bir olgu, bir tutum alış sorunu, sadece aile ya da kadın erkek ilişkileri içerisinde köklerini bulan –bilinçlendirme, yasal talepler, kadınların daha iyi bir şekilde eğitilmesi, vatandaşlık ve refah yönetimi ile düzeltilebilecek– bir yapı haline gelir. Kadınların toplumsal etkenlik ve politik hak yokluğu ya da bu alanda sahip olduklarının azlığı, sınıflı toplum bağlamında, çözümü temel olarak eşit cinsiyet temsiline bağlı bir sorun gibi görünebilir; ne var ki, bu toplum böylesine bir eşitliğin gerçekleşmesini imkânsız kılar. Bu cinsiyet eşitliği talebi, kadınlar sınıf, emperyalizm ve sömürgeciliğe kendilerine özgü, farklı biçimlerde maruz kaldıkları için, sosyal vatandaşlık ya da bireyi korumaya yönelik daha güçlü yasal tedbirler gibi yollarla karşılanamaz. Bu nedenle, kadınların kimi yönden farklı, kimi yönden ise aynı/benzer olduğu varsayımına dayanan koalisyon politikalarının değiştirilmiş bir biçimi olan "enlemesine" feminist örgütlenme fikri, bu farklılıklar kadınlar arasında temel güç ilişkilerini kodladığı için etkili bir çözüm sunamaz. Nira Yuval-Davis'in çalışmalarında yer alan "enlemesine feminizm" ("*transversal feminism*") fikrinden burada bir alıntı yapmamız gerekir:

> "Enlemesine" politika, modern/postmodern feminist tartışmaların merkezinde yer alan evrensellik/görecelik ikiliğine alternatif olmayı amaçlamaktadır. Hedefi, yapıbozumcu teorisyenlerin savunduğu gibi hepimizin farklı olduğunu kabul edersek/ettiğimizde nasıl ve kiminle çalışmamız gerektiği gibi yaşamsal önemde teorik/siyasi sorulara cevaplar sunmaktır. (Yunal-Davis 1997: 125)

Bu temel teorik öneri, değişik kadın grupları (ya da başka gruplar) arasında eskiden beri uygulanan koalisyon politikasından pek farklı değildir. Bize, "süregelen tarihsel değişimlerin farkında olmamız ve dışlayıcı politikalara imkân tanınmaması için topluluklar arasındaki sınırlar konusunda algılarımızı yeterince esnek ve açık tutmamız" tavsiye edilmekte (Yunal-Davis 1997:

126). Bu bakış açısı, toplumsal ilişkilerle ya da temel çelişkilerle başa çıkma konusundan ya habersizdir ya da bunların karşısında çaresizdir ve öylesine iradecidir ki, hiçbir rahatsızlık duymadan, herkese politika sunmaya kalkışır. Bu politikada,

> tüm feminist politikalar (ve başka demokratik politika biçimleri), içlerinde ve dışlarında, kadınların arasındaki farklılıkların tanındığı ve seslendirildiği politik "birimleri" olan bir tür koalisyon politikası biçimi olarak görülmelidir ve bu koalisyonun sınırları, "kim" olduğumuza göre değil, sadece başarmak istediğimiz şeye göre belirlenmelidir. (Yuval-Davis 1997:126)

Olaya bu açıdan bakıldığında, iktidarın, siyasal ideolojiler ile sağlama alınan, tüm *toplumsal* ve yapısal ilişkileri silinir ve kadınları güçlendirme, sadece "sesini yükseltme", "farklılıkları tanıma" anlamına indirgenir. *Kim,* toplumsal ilişkileri ve konumuyla bu tanınmayı sağlama yetkisini kullanacaktır? Tanınacak olan nedir? *Yerleşik* gerçeğimiz olarak "sınıf", iyi niyet ve iradecilik ile ortadan kaldırılabilir mi?[13] Aslında bu fikir sadece Nira Yuval-Davis gibi feministler tarafından geçerli bir politika biçimi olarak savunulabilir; çünkü kadınlar arasındaki bu farklılık ve benzerliklerin bazılarının, indirgenemez bir biçimde, güç ilişkileriyle düzenlenmiş yapısı anlaşılmamış ya da ihmal edilmiştir.[14] Yuval-Davis, bu "enlemesine" girişimlerin başarısızlığının nedenlerinin daha derinlemesine incelenmesi gerektiğini görmezden geliyor. Erkekleri ve kadınları, iktidar ve çıkar açısından sistematik bir karşıtlık ilişkisi içinde tutan derin çelişki ilişkileri görmezden gelinirken, sınırlı ve geçici birtakım sonuçlar için eşitsiz statükoyla bir parça oynaşma yoluna gidilir. Bu "enlemesine" ya da koalisyon politikaları ile önerilen toplumsal uyum, işlemesine en ufak bir ihtimal olsa bile, en iyi ihtimalle liberal bir sözde-çözüm, çoğu zaman ise bir burjuva liberal politik fantezidir. Kim ne derse desin, bu feminist çözüm, Michael Ignatieff'in (1993), nerede ortaya çıkarlarsa çıksınlar farklılıklar özel alan içerisinde tutulurken, ulus devlet ve yasal vatandaşlık kamusal alanında, farklı güçler

arasında denkliğin ilan edileceği, "sivil milliyetçilik" kavramına benzer.[15] Feminist çözüm kadınlar arasındaki farklılıkları teorik ve maddi olarak görünür kılar, ancak bunu sadece, bu farklılıkların pratik politik koşullarda azaldığını göstermek için yapar. Öyle olunca da, radikal ve demokratik feminist çözümlerin ikisi de, içerisinde cinsiyet, "ırk" ve sınıf toplumsal ilişkilerinin duruma göre birlikte ya da ayrı ele alınacağı, kamu ile özel arasındaki klasik liberal ayrımın değişik bir biçimi haline gelir.

Milliyetçiliğin Marksist olmayan, Batılı feminist eleştirisinin en büyük talebi, vatandaşlık kavramının, kadınları, azınlıkları ve Üçüncü Dünya göçmenlerini, sınırı olmayan bir ulusun üyeleriymişçesine, bunun içine daha geniş biçimde dahil etmek için "uluslarötesi vatandaşlık" kavramına doğru genişletilmesinde yatar. Bu düşüncenin eski hümanist "dünya vatandaşlığı" idealini ya da emekçilerin, tıpkı sermaye gibi, dünyada serbestçe hareket etmesi yeni idealini hatırlatan ütopik bir boyutu varsa da, bu önerinin gerçekleşmesi için somut eleştirel ve politik temeller sunamamakta. Buna karşılık, G8 ülkeleri ve başkaları arasında uluslararası ve ulusal sermaye ve güç ilişkilerinin rollerini azımsar ya da görmezden gelir ve dolayısıyla böylesi bir ulussuzluk ya da devletsizlik için emperyalist potansiyeli gözden kaçırır. Şirket sermayesinin vatanı olan devletler şimdi artık her zamankinden daha çok milliyetçi olduğu için, Üçüncü Dünya ulusları tarafından kurulan bariyerleri kırmak için ulus karşıtı ya da uluslararası bir dil ya da BM gibi Batılı sermayenin evcilleştirilmiş arabulucu kurumlarının hizmetlerini kullanmak da işe yaramaz. Bu, aslında, sermayenin küreselleşmesinin ortaya çıkardığı bir öneridir. Görünüşte ideal olan bu "ulusaşırı" perspektif, BM'nin çeşitli örgütleri, uluslararası adalet ve finans kurumları gibi "uluslararası" kurumların, sadece sözde ulus-ötesi olduğunu görmemizi engeller. Bunlar, bu halleriyle, geniş ölçüde Batılı, en çok da Amerikan şirket sermayesinin egemenlik araçlarıdır. Irak'ta silah denetleyicilerinin manevralarını ya da

ABD güdümlü NATO'nun eski Yugoslavya'daki faaliyetlerini izleyen hiç kimse farklı bir şekilde düşünemez. Ulusaşırı sermayeyi ulusaşırı vatandaşlık ile eşleştirmenin kendine özgü bir mantığı vardır; ancak, Avrupa ve Amerika kalelerini yıkmak ve yeni sömürgeciliğe direnmek için kullanılmadıkça, ki bugüne kadar böyle olduğu görülmemiştir, sadece tüm dünyada sermayenin kurallarını geçerli kılar.

Eğer feminist eleştirmenler, siyasal açıdan sosyalist projelerden ya da ulusal kurtuluştan ve düşünsel olarak da onlara sınıf, kültür ve ideoloji de dahil olmak üzere sermaye ve emperyalizmin bütünlüklü analizini sağlayacak olan tarihsel materyalizmden vazgeçmemiş olsalardı, sözünü ettiğim konular onların da temel kaygıları olurdu. Günümüzde ulusal kurtuluş projelerinin çoğu ABD güdümlü saldırılara boyun eğdiği için, feministlerin bu tutumu özellikle rahatsız edicidir. ABD'nin desteği ile, sömürge sonrası ulus devletleri arasındaki liberal demokrasilerin yerini bile, bir yandan Amerikan ve başka kaynaklı yabancı sermayenin ve askeri yardımın peşinden koşarken, diğer yandan dini-kültürel kimlikler ve etnik vatandaşlık temelinde bir iç iktidar aygıtı kuran kültürel milliyetçi devletler almaktadır.[16] Köken, eskilere uzanan soy, gelenek ve kültürel özgünlük jargonu ile dolup taşmış bir şekilde, bu milliyetçi devletler, feministlerden ilerici ve laik hareketlere kadar tüm iç muhalefeti hedef almaktalar. Bu devletler İran, Afganistan ya da Pakistan gibi yalnızca ya da zorunlu olarak teokratik değillerdir, ama Sri Lanka ya da Bangladeş'te olduğu gibi, dil ve genel sembolik-kültürel oluşumlar temelinde dinci köktencilik ya da üstünlükçülük ile karışan ve buna boyun eğen üniter etnik kimlikleri de teşvik ederler. Bu konuda, Hindu köktendinci/üstünlükçü siyasi partiler ve bunların sivil toplum kuruluşlarının, laik ve sol siyasi partiler, Hindistan kadın hareketleri ve sendikalar gibi ilerici, laik sivil toplum örgütlerine karşı artan ölçüde güç kazanmasının sonucu olarak, on seneden fazladır siyasal yaşamının uğradığı çalkantılarla Hindistan da akla geliyor.[17]

Hegemonyalarını genişletmek ve yetki ya da sorumluluklarını kabul ettirmek gibi sebeplerden, bu kültürel milliyetçi devletler teokrasiye –dinsel köktenciliğe– kayma eğilimindedirler ve "ulusal" sıfatını her kullandıklarında, özellikle kültür alanına bir süper kutsallık havası yayarlar. Bu dayatılmış saygı ortamında, kabaca hiyerarşik gelenekler icat ederek, eski nesilleri hatırlatarak ve Tanrı adına konuşarak her türlü eleştirelliğin önüne geçmeye çalışırlar. Eski sömürgeci kültür/medeniyet söyleminin "modernliğe karşı gelenek" ikilisini benimseyen bu milliyetçilik, ulusun içerisinde olduğu kadar uluslar arasında türdeşleştirilmiş bir "biz ve onlar" yaratır. Etnik köken ve toplumsal cinsiyet, din ve kast, ırk ve soy, bunların hepsi ulusal ve toplumsal aidiyet ve hatta bazen yasal vatandaşlığın kriterleri haline gelir. Kültürün, Aijaz Ahmad'ın faşist olarak adlandırdığı ve çoğunlukçu ve hiyerarşik bakışı öne çıkaran belirli bir yorumlanma şekli, ulus oluşturmanın zemini olur (1996: 221-66). Hindistan'daki Hindu milliyetçilerin lafazanlığını besleyen Ari olma efsanesi gibi, büyük ölçüde sömürgeci söylemin içselleştirilmiş biçimi olan geleneğin hilesi ile kadınlar ve diğer gruplar marjinal bir hale getirilir.[18] Bu arada da, yerel ve Batılı sermayeye kapılar geniş bir şekilde açık tutulur. Hiç kuşku yok ki feministler, her durumda ataerkilliğe karşı sert eleştirilerini sürdürürken, bu siyasal proje ile sömürge sonrası liberal laik demokratik projeler arasındaki farkı görmek zorundadırlar.

Her zaman köktendincilik ve teokratik ya da tekkültürlü toplum ve devletlere doğru dümen kıran etnik milliyetçilik, bu tarz ulusal hayalcilikten ya da devletlerden, kadınlar için doğabilecek tehlikenin açık bir görüntüsünü ortaya koyar. Milli projede, kadınların bedenlerinin, onların cinsel ve sosyal davranışlarının kontrol edilmesine dayanan ataerkilliğin tuttuğu merkezi yer, acı verici bir şekilde açık hale gelir. Ulusal kültür ve ülkünün besleyicisi ve aktarıcısı olarak anneliğin yüceltilmesi, iffetli davranma ve bekâretini koruma biçiminde cinsel saflığın öğütlen-

mesi, cinsel alanda girişimde bulunan ve açık davranan kadınlara karşı meşrulaştırılan şiddet, bunların hepsi bu milli ülkünün parçasıdır.[19] Aslında kadının ulusa, devlet öncesi ve devlet sonrasında dahil edilmesi, temel olarak onun anneliğine –"ulusun anneleri"– dayanır. Kadının burjuva ya da küçük burjuva kültürel milliyetçi hareketlere katılımının bu yönü Güney Asyalı feminist tarihçiler, kültür teorisyenleri ve toplum bilimciler tarafından etraflıca araştırılmıştır.[20] Sati geleneği ya da dul kalan kadınların, eşlerinin yakıldığı odun yığını üzerinde yakılması, çeyiz, dul kadınların yeniden evlendirilmesi, kız çocuklarının baskı altında tutulması, amniyosentez yoluyla elde edilen bilgiyle kız cenin öldürme ve cinsiyet seçimi süreçleri, bunun gibi şeylerin hepsi, teorik ve politik açıdan, önemli ölçüde öfkeye ve örgütlenmeye yol açmıştır.[21]

Burjuva ya da küçük burjuva kültürel milliyetçiliğin bu araştırmacı feminist eleştirisine paralel olarak, Batılı sömürgeci projelerin katı bir şekilde etnik –siz bunu ırkçı diye okuyun– milliyetçiliği hakkında bir eleştiri dalgası da yürür. Anne McClintock, Laura Ann Stoller, Mariana Valverde ya da Ana Davin'in eleştirel kültürel ve tarihsel yazılarına aşina olan herhangi bir okuyucu, sömürgeci yönetimlerin ya da Beyaz yerleşimci kolonilerin Beyaz kadının anneliğine verdikleri önemi hatırlayacaktır. Beyaz işçi sınıfı kadınının özellikle kolonilere göç ettiğinde öykünmek zorunda olduğu burjuva kadınlar, "ırkın" simgesel anneleri olarak imparatorluğu desteklemek zorundaydılar.[22] Irklararası evlilik ya da cinsel temasa karşı, yani "melezliğe karşı" yasalar, kolonilerde ve ABD gibi köleliğe dayanan toplumların hepsinde daima var olmuştur (Davis 1983). Beyaz "ırk" ve kültürü desteklemenin ağırlığı –yani ırkçılığın fiziksel ve toplumsal olarak yeniden üretimi– Beyaz kadınlar üzerinde büyük bir baskıya dönüşmüştür. Bu bağlamda, Alman kadınları Ari ulusunun onurunu ve Nazi politikalarını desteklemek zorunda kaldıklarından, Alman Üçüncü Reich'ının etnik milliyetçiliği de hatırlanabilir.

Hayal gücüne hiç iş bırakmayan ve hiçbir şaşırtmaya yol açmayan faşist projelerin kendileri gibi, bu ideolojilere karşı feminist eleştiri ve pratikleri de dobracıdır. Totaliterlikleri, onlara birleşik bir nitelik ve hedef açıklığı sağlar ve böylece, onlara yönelik feminist eleştiriler de dolaysız ve vurucu olabilir. Buna karşılık, burjuva/liberal demokrasinin feminist eleştirisi, daha karmaşık ve değişik boyutlu bir konudur. Bu karmaşıklık, liberal demokrasinin politik aygıtı evrensel prensiplere dayanırken, gerçekte bu aygıtın, özellikle sınıf, toplumsal cinsiyet ve "ırk" gibi konularda eşitsiz ilişkilere dayanmasından kaynaklanır. Böylece anayasada yazılı evrensel hak ve özgürlük vaatleri, sürekli olarak, hayata geçirilmelerini ya da uygulanmalarını imkânsız hale getiren koşullarla karşı karşıya kalır. Bu durum, sadece (Beyaz olsun ya da olmasın) işçi sınıfından kadın ve erkekler için değil, orta ya da üst sınıf kadınlar için de geçerlidir. Mary Wollstonecraft'tan Carol Pateman'a politik teorisyenlerin yıllar süren özenli analizleri, liberal demokrasinin, sonuç olarak, kadınlar açısından ne liberal ne de demokratik olan bu ikiyüzlülüğünü ortaya çıkardı. Liberal demokrasinin bu ikili yüzünün incelenmesi, politik vaatleri ile toplumsal gerçekleri arasındaki temel çelişkisini, demokratik ulusun ve onun devletinin ta yüreğinde, ataerkil ve ırkçı kültürel milliyetçilik ve ona uygun dayatılmış ya da önyargılı kimlikler taşıdığını gözler önüne serdi. Devlet aygıtı, özellikle Althusser'in devletin ideolojik aygıtları (Althusser 1971) olarak adlandırdığı ideolojik ve yönetsel aygıtlar, normatif kimlik tipolojilerine sahip bir kültürel milliyetçi bakışa dayanır. Kanada bağlamında, göçmen, görünür ya da etnik azınlık, yeni gelen olmanın tersi olarak Kanadalı olmanın ne demek olduğunu sorgulamak, bu etnik/ırkçı ulusal hayale dikkat çeker.[23] Bu etnik milliyetçilik sadece ırkçı değil, aynı zamanda merkezi olarak ataerkildir. Orta sınıf Beyaz kadınlar da bunun kapsamına bütünüyle girerler ve tipolojik olarak "Kanadalı" olmanın gereklerini ancak kısmen yerine getirebilirler.

Bu teşhisi doğrulamak için, sadece kürtajla ilgili kendi seçimini yapabilme konusunda yıllar süren mücadelenin ortaya koyduğu biçimiyle, Beyaz kadınların bedeninin denetlenmesi gerçeğini gözlememiz yeterlidir. Devletin gündeminin sık sık sağcı Hristiyan gündeminkiyle karışması, tesadüfi bir olgu değildir.[24] Fransızca konuşan etnik milliyetçilik, Fransızca konuşan Beyaz kadınlara kendi "ırklarını" ve kültürlerini yeniden üretme sorumluluğunu yükler. Lucien Bouchard'ın, ayrılma konusundaki referandum ile ilgili olarak, Quebec'li kadınlara hitaben yaptığı konuşmayı hatırlamamız tek başına yeterlidir.[25] Bunun ötesine gidersek, devletin gündemini incelediğimizde, anneliğin aşağılayıcı ve idealleştirilmiş görüntülerinin, sosyal yardıma ihtiyaç duyan bekâr anneler ve kadınlar hakkındaki refah yasalarının içine kazınmış olduğunu görebiliriz. Ekonomik kesintiler konusunda seçim yaparken bile ataerkil kültürel bakış iş başındadır. Çeşitli çocuk ya da yaşlı bakım hizmetlerinde yapılan kesintilere baktığımızda, kadınları çalışmaktan ya da kendi evleri dışında çalışmaktan alıkoymaya ve anne, eş ve kız olarak rollerini oynamaya zorlayarak burjuva aileyi güçlendirme amacını görebiliriz. Devlet politikaları, kanunları ve yönetimi içerisinde kodlanmış olan bu kurallar, aslında, etnik/teokratik milliyetçi devletlerin ya da tüm dünyadaki Katoliklere erişebilen Vatikan'ın kurallarından pek farklı değildir. Tek farklılık, liberal demokratik devletin kişi haklarına dayanan anayasasının, sınırları zorlamak, bireysel ve toplumsal temellerde çözüm istemek için biraz imkân tanıdığı gerçeğinde yatar ve hiç değilse, bu hak düşüncelerinin yol açtığı tartışma ve istekler, "ırk" ya da ataerkillik gibi farklılık konularında halkın bilincini artırmaya yardımcı olur. Liberal feministler umutlarını işte bu duruma bağlarlar ve faaliyetlerine bu parametre içerisinde devam ederler.

Görüldüğü gibi, kültürel milliyetçilik ve onunla ilgili olarak kimlik, etnik köken, topluluk ve "ırk" politikalarının sadece Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin tekelinde kalmadığını hatırlamak

önemlidir. Batı'da da bunun gibi fark edilmeyi bekleyen, çoğu sömürgeleştirilmiş dünyaya yayılarak normal hale gelmiş bir "bilgi", kültür ya da medeniyet, toplumsal ve kültürel değerler ve politik amaçlar biçimini almış, hegemonyacı sömürgeci/emperyalist kimlik politikaları vardır. Anne McClintock'ın *Imperial Leather* (1995) kitabında olduğu gibi, bu konuya bazı feminist eleştirmenler tarafından işaret edilmiştir. Sömürge sonrası çalışmalarla el ele, eleştirel ırk teorilerinin ve kültürel çalışmaların "sömürgeci söylem" ve ırkçı kültürler konusunda söyleyecek çok şeyi vardır. Ancak, milliyetçilik konusunda, geleneksel sömürge sonrası eleştiriler ile feminist eleştiriler arasında bir uyuşmazlık görülüyor. İslam Milleti ataerkilliği, Güney ya da Batı Asya'daki dinci radikaller örneğinde ortaya çıkmayan bu bölünmenin genel olarak fark edilmemiş olmasının sebebi, hem anaakım ve hatta radikal Batılı feministlerin, hem de post-koloniyalistlerin, aynı modernlik ve gelenek paradigması içerisinde düşünmeleri ve şu ya da bu şekilde, sömürgeci/kültürel milliyetçi söylemlere kendilerini kaptırmış olmalarıdır. Böylece ırkçı kültürleri eleştiren sömürge sonrası birçok eleştirmen, ataerkillik ya da sınıf kavramlarından söz etmemiş ve ataerkilliği eleştiren birçok eleştirmen, "ırk", sınıf ve emperyalizm kavramlarını görmezden gelmiştir. İki taraf da, kültürel milliyetçiliği, modern öncesi ya da geleneksel denen toplumların alanına yerleştirmiş, böylece de, Batılı sömürgeci ya da emperyalist bir yorum çerçevesinin hegemonyasını kabul etmiştir. Sömürgeci kültürel söylemlerin eski ve yeni biçimlerinin içine işleyen bu ilerleme, akılcılık ve bilim kavramları, bunların milliyetçi doğalarının üstünü örttü. Liberal söylemler böylece eleştiriden korunmuş ve sadece bariz Hristiyan/misyoner söylem Batılı liberal ve feministlerden bazı eleştiriler almıştır. Ne var ki, bu aynı misyoner yaklaşımın laik ve görünüşte insani biçimleri, kadınlar ya da Üçüncü Dünya ülkelerinin kabile halkları ve kırsal nüfusları için çeşitli ulusaşırı/uluslararası projelerde başat durumdadır. Bunlar çok fazla şüphe ya da eleştiri çekmemiştir.

Medeniyetten gelişmeye uzanan söylemlerde, hem Batı'da hem de dünyanın diğer ülkelerinde, derinlemesine bir kültürel milliyetçilik ve kimlik politikası geçerlidir. Birçok saldırgan kültürel milliyetçilikte olduğu gibi, bu söylemlerin gerekçesi kadınların durumunun iyileştirilmesidir. Sivil toplum örgütlerinin örtülü Avro-Amerikan kültürel milliyetçiliği, kurtarıcılığın ve hayırseverliğin Hristiyan versiyonudur ve Afganistan'da gördüğümüz gibi, gerekirse üstünlüğünü silahla ilan eder.[26] Onların görevi, Avrupalı ya da Amerikalı olmayanların farklılıklarını meydana koyarak "ötekiliklerini" üretmektir. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ABD tarafından yürütülen tüm savaşlar ve işgaller, demokrasi, özgürlük ve insan haklarını tanımlama hakkını kendine mal ederek modernlik, iyilikseverlik ve kurtarma söyleminin içine gizlenmiştir. Temel amaçları, sosyalist nitelikli ya da halkın direnişine dayanan hareketleri dağıtmak olmuştur. Son on yıllarda bu, sıklıkla, Üçüncü Dünya ülke kadınlarına yardım etme, onları kendi toplumlarının erkeklerinden kurtarma adına gerçekleştirilmiştir. Bu, saldırı, ilhak ve sömürü için elverişli bir bahane olmuştur. On sekizinci yüzyılda Hindistan'ın oryantalist yönetiminden George W. Bush'un 11 Eylül sonrasında Afganistan'a açtığı savaşa değin, kadının kalkındırılması, ekonomik ve politik sebeplerden dolayı sivillere karşı sürdürülen savaşlara gerekçe bulmak için standart meşrulaştırma yolu olmuştur.[27] Truvalı Helen zamanından günümüze kadar kadınlar, ülkeleri fethetmek ya da kültürel ve ekonomik bağımlılık altında tutmak için bahane olarak kullanılmışlardır. Modern zamanlardaki savaşlarda, hedeflerine sadece petrol boru hatlarını değil, kültürel meta piyasaları ile birlikte hegemonik kültürel kimlikleri de koyan Usame bin Ladin ve George W. Bush gibi köktendinciler, kötülüğe karşı iyiliğin toptancı ahlak söylemini seferber ederek benzer meşrulaştırma stratejileri kullanırlar. ABD'nin çıkarlarına ve yayılma hırslarına karşı çıkarak Birleşik Devletleri rahatsız eden herhangi bir ülkeyi keyfince işgal etmek için Bush'un başvurduğu "Şer

Ekseni" kurnazlığı ile İslami "cihat" arasındaki benzerlik bu duruma örnektir. "Ya bizimle birliktesin ya da bize karşısın" şeklindeki kategorik seçenek her ikisine de hizmet eder.

Hem Batılı hem de Üçüncü Dünya feministleri, sıklıkla, gelenek ve modernlik paradigma hilesi ya da Batı sömürgeciliği ve emperyalizminin medenileştirme söylemi ile kandırılmıştır. Özgürleştirici ya da eleştirel modernlik ile baskıcı sömürgeci modernlik arasındaki farkı, ayrıca, geleneğin birçok biçimi arasındaki farklılıkları, ayırt etme konusunda başarısız olmuşlardır. Uluslararası/ulusaşırı/BM temelli sivil toplum örgütlerinin feminizmlerinde görüldüğü gibi, bunlar tarafından çalıştırılan ve finanse edilen feministler, sıklıkla, hem ideolog olarak, hem de "kendi iyilikleri için" Üçüncü Dünya ülke kadınlarını yöneterek emperyalizme hizmet ederler -böyle bir rol, Batılı kadınlara sömürgecilik döneminde genellikle tanınmamıştır. Eğer bu konuda en ufak bir şüphe varsa, Laura Bush, Hillary Clinton ya da Cherie Blair gibi günümüz ya da eski ABD ve İngiltere başkan ve başbakan eşlerinin ve belki de iyi niyetli olarak, bunlara eşlik eden, uluslararası ofislere sahip tanınmış entelektüel birçok Batılı feministin, Afganistan ya da Batı, Merkez ya da Güney Asya'daki kadınlar hakkında söylediklerini sadece okumamız/dinlememiz yeterlidir. Uzun yıllardan beri yaşadıkları kötü koşullara karşı mücadele eden ve bu durumu anlatan Afgan kadınlara kulak verilmemiştir.[28] Ve şimdi, bu kurtarma söylemi içerisinde, Taliban'ın, kültürel ulusun nesneleri ve kurbanları olarak pasif bir rol oynamak ya da Amerikan dış politikasının ve onun kukla hükümetinin nesneleri ve kurbanları olmak dışında pek bir seçenekleri yoktur. Batılı medyanın "İslam/Müslüman dünyası" olarak adlandırdığı dünyada yaşayan kadınlar için de aynı şey geçerlidir. Haberlerin veriliş tarzı bu kadınların gerçek hikâyelerini, sosyo-kültürel hareketlerini ve kendi ülkelerinde politikaya katılımlarını tamamen anlaşılmaz bir hale getirir. Kurtarma söylemine ya da modernleştirme ihtiyacına gelince, sadece, günümüzde-

ki Afgan hükümetinin, Taliban'ın düşmesinden sonra kadınları hâlâ Şeriat ile yönettiğini ve Batılı medyanın –kendi utanmaz oportünizmini ve emperyalizm ile işbirliğini ortaya koyarak– artık onlardan söz etmediğini hatırlamak yeterlidir.

Özselleştirilmiş kültürel/ahlaki bir kategori olarak temsil edilen "kadın", böylece, sömürgecilik ve emperyalizmin kültürel milliyetçiliği ile, sıklıkla, ABD ve Batılı güçler tarafından iktidara getirilmiş olan otokratik/teokratik Üçüncü Dünya ulus devletlerinin kültürel milliyetçiliği arasında sıkışmıştır. Böylesi bir temsilde ve politik durumda kadınlar, gerçek insanlar olmaktan çıkıp ya ulusun ya da "medeniyetin" –çekişmenin, ulusal ve yabancı çıkarlar arasındaki erkek rekabetinin– sembolü haline dönüşürler (bkz. Enloe 1990). Bu durum başörtüsü sembolünde olduğu kadar başka hiçbir yerde bu kadar açık değildir. Bu bağlamda, Frantz Fanon'un Cezayir'de Fransız emperyalizminin başörtüsü mücadelesi hakkında yazdığı şeyleri hatırlamamız gerekir.[29] Bu baş açmada ya da on dokuzuncu yüzyıl Hindistan'ında kadın ve genç kızların cinsel ilişki ve evliliğe bilinçli "rıza yaşı" konusunda İngilizlerin "koruyucu" yasal düzenlemelerinde, bu düzenlemelerin hedefi olan kadınların kendilerinin fikirleri hiçbir zaman sorulmamıştır. Duyduğumuz tek şey, yerli kadınlardan, keyiflerine göre örtecekleri ya da açacakları "kendi kadınları" ya da "bizim kadınlarımız" diye söz eden ve birbirleriyle mücadele eden erkek rakiplerin, ataerkil sömürgecilerin ve seçkin ataerkil milliyetçilerin sesleridir. Hintli ya da Cezayirli kültürel milliyetçiler ya da Afgan köktendinciler, gelenek retoriğini ve dini emirleri kullanarak, kadınların saflığından ve korunma ihtiyaçlarından söz ederek onlara başörtüsünü ya da başka namus sembollerini dayatırken, sömürgecilerin bunları medeniyet uğruna ortadan kaldırmaya çalışmaları oyundan başka bir şey değildir. Ancak ataerkilliği çağrıştıran bu araçlar ya da sembolik biçimler, bütün semboller ve işaretler gibi kendilerini aşarlar, çünkü uygulamada, toplumu kamusal ve özel

alanlara bölerek nüfusun yarısının şu ya da bu şekilde denetim altına alınmasına hizmet ederler. Bir yandan da bu pratikler ve ideolojiler, kadının ulusal ya da emperyalist mülk olarak statüsünü hem açığa çıkarır, hem de pekiştirir. Sömürge bağlamında daha ulus, ulus devlet haline gelmeden önce bile kadınlar, "ulusun" ilk özneleri olma rolünü oynar ve sömürgecinin yönetim sorumluluğunun ifadesi olur. Bu anlamsal kuşatmanın tek işlevi, gerçek yaşamda kadına uygulanan şiddeti göz boyayıcı bir örtü ile gizlemektir. Sömürgeciler ya da emperyalistler için simgeler ve işaretler; halk, ahlaki alanlar, cinsel ve toplumsal işbölümü de dahil olmak üzere, ülkeyi ve bütün kaynaklarını sahiplenme ve yönetme hakkını soyut terimlerle ilan eder. Yasaları da, bombaları da, kadının örtüsünü açmaya eşit ölçüde kararlıdır. Kültürel milliyetçiler, sömürge karşıtlığı, özerklik ve Tanrı adına korumacı ve denetleyici bir retorik kullanırken, emperyalistler şiddet içeren görevlerini modernlik söylemi içinde gerçekleştirirler.

Bu bağlamda Malek Alloula'nın bu "sömürgeci bakışın" kadın düşmanı/ataerkil şiddetini tartıştığı *The Colonial Harem* kitabını (1986) hatırlamamız gerekir. Bu kitapta Fransız sömürge yöneticilerinin ve turistlerin Cezayir'den "evlerine" gönderdikleri kartpostal fotoğrafları tartışır. Bu sömürgeci bakış, Lutz ve Collins'in *National Geographic* dergisi hakkında yaptıkları araştırmada tartıştıkları, gösterdiğinden daha fazlasını simgeleyen ve vadeden görsel şiddet ile aynıdır (Lutz and Collins 1993). Alloula sömürge karşıtı, ırkçılık karşıtı feminist eleştiriye şu görevi önerir: "Cezayirli kadınların, –bir düşlem biçimindeki– sömürgeci temsillerini ikili bir işleme tabi tutmak gerekir: Birincisi, sömürgeci bakışın yapısını ve anlamını ortaya çıkarmak; ikincisi, kadın bedenine ısrarcı şekilde bağlanmış olan basmakalıp genellemeleri yıkmaktır" (Alloula 1986: 5). Anne McClintock, Edward Said, Vron Ware ya da Sander Gilman, farklı biçimlerde de olsa, bu "bakışın" altında yatan gerçek şiddeti ortaya çıkarma görevini yerine getiriyorlar. Batı medyasında 11 Eylül sonrasında Afgan kadınları ile ilgi-

li olarak yapılan haberler konusunda bizim de görevimiz budur. Margaret Wente ve Alan Freeman gibi habercilerin kapanma ya da açılma konusundaki pek de incelikli olmayan sözlerini değerlendirirken, "örtünün açılmasının" sadece Afgan kadını için bir özgürlük ifadesi olmakla kalmadığı, ama aynı zamanda, Batılı gazetecilerin ve feministlerin "Doğu'nun" tüm sosyal alanlarına girebildiklerini hissetme ihtiyaçlarını karşıladığını görmemiz, dolayısıyla da bu sözleri, savaşın, medenileştirme misyonunun zaferi anlamına geldiği bir bağlama yerleştirmemiz gerekir.

Yakından bakıldığında, Afgan kadınlara karşı duyulan bu ilgi, 1980'lerden beri Afgan kadınlara uygulanan ve Afganistan Devrimci Kadınlar Birliği (RAWA), Güney Asya feministleri gibi gruplar ve bunların Batılı benzerleri tarafından uzun zamandır sözü edilen baskı konusunda Batılı medyada sürdürülen uzun sessizlik karşısında, sadece sembolik ve oportünist bir ilgiye dönüşür. Liberal demokrasi ve sosyalizm için Afganların yaptıkları tüm girişimleri ortadan kaldırmaya büyük ölçüde yardımcı olan, Usame bin Ladin gibi CIA bağlantılı ajanlar tarafından yönetilen Suudi grupları kuran ABD olduğu için, son zamanlara dek Batı medyasına, Mücahitlerin, Kuzey İttifakı'nın ya da hatta Taliban'ın şiddetini ortaya koymak pek uygun görünmüyordu. Bu durum, aynı zamanda, Pakistan'da Ziya ül Hak'ın ya da Bangladeş'te General Erşad'ın İslami ve askeri terörü karşısındaki sessizlikte açıkça görülüyordu. Şeriat ya da *hadislerin* kabaca uygulanması sonucunda kadınların hayatlarının tehlikeye atılması ya da mayın patlamalarının yol açtığı ölümler, hiçbir zaman, bin yıllık Bamiyan Budalarının havaya uçurulmasının yarattığı tepkiye benzer güçte bir tepki yaratamadı. Budaların patlatılması ne kadar üzücü olsa da, gerçek insanların havaya uçurulmasının "ikincil zarar" olarak nitelenip ölenlerin insanlıklarından bu şekilde soyutlanabilmesi daha da üzücüdür. Bu dinci, Amerikan destekli, sol ve laiklik karşıtı şiddetin etkileyici bir örneği, Pakistan'ın en büyük kenti Karaşi'de, dilencilik yapan

kör bir kız çocuğunun, tecavüze uğradı diye, İslam ahlakının yasaları gereğince taşlanarak öldürülmesidir.

Şimdi aynı Kuzey İttifakı, yanında Batılı korumaları ile birlikte iktidardadır. Necibullah'ı öldüren, hayalarını ağzına tıkayan ve Afganistan'ı sosyalizm şeytanından kurtarmak için onu bir elektrik direğine asan bu aynı gruptur ve bu gruba, savaş ganimeti olarak kadınlara tecavüz etme ve onları sakatlama serbestliği tanınmıştır. Bunun ne anlama geldiğini anlamak için Susan Brownmiller ya da Cynthia Enloe'nin yazılarını hatırlamamız yeterlidir. Bu bağlamda, eski Yugoslavya'nın Slobodan Miloseviç'inin yargılanmasına benzer bir yargılama akla gelmemiştir. Taliban, Pakistan'ın etkin, ABD'nin ise örtük desteğiyle aynı taşkın zulmü sürdürmüştür, ta ki durum Amerikan çıkarlarına dokunana kadar.

Afgan kadını, böylece, Batı'nın çıkarlarına göre, kâh ortaya çıkmış, kâh ortadan kaybolmuştur. Kanadalı gazeteciler, bunun araçlarını sağlamışlardır. Bunun için, Afgan kadınlara yönelme ve onlara sırt çevirme konusunda sergiledikleri takıntılı ilgiyi hatırlamamız yeterlidir. Yalnızca, *The Globe and Mail*'in (14 Kasım 2001) ilk sayfasında yer alan, orta yaşlı bir Afgan kadının Kâbil'in bir sokağında mavi başörtüsünü çıkarmasını simge olarak kullanan kurtuluş anının resmine dikkatinizi çekmek istiyorum. Kızgın, şaşkın görünmektedir –arkasında ise, erkeklerden ve erkek çocuklarından oluşan bir topluluk durmaktadır. Herkes asık suratlı görünüyor ve büyük ihtimalle fotoğrafı çeken kişiye bakıyorlar. Örneğin Alan Freeman gibi Batılı erkek gazetecilerin haberleri, ket vurulmuş bir istekle –başörtüsünün esrarlı havasına, kendilerine yasaklanan bir gerçeğin içerisine girme isteğiyle– doludur. Kadın gazeteciler ise, acıma ve müthiş bir lütfetme havasında yazarlar. Kâbil, Kandahar ve Kunduz'un düşüşüne kadar Afgan kadınından haberler aldık. Sonrasında onlar gazeteciliğin kapsama alanından kayboldular. Vahşice işlenen katliamlar devam etti. Ahmad Rashid gibi eski gazetecilerin yazdıklarına dayanarak, kadına karşı şiddetin son bulması için bir neden bu-

lunmadığını söyleyebiliriz. Bu arada hükümet içerisinde bağlanmış ve kısılmış sesleriyle iki kadın piyonun bulunması, kadınlar ile ilgili kanunların "medenileşmesini" sağlamış değil. Daha insani bir uygulama vadeden birtakım bulanık sözler fonunda, Şeriat hükmünü sürdürüyor. Böylece kadın, bir kez daha, hem milliyetçiliğin, hem de emperyalizmin meşrulaştırılmasına hizmet ediyor. "Şer Ekseninde" yaşayan kadınlar hakkında yakında bazı şeyler duyacağımız konusunda hiçbir şüphe yoktur –sahnesi de, söylemi de şimdiden hazırdır. Bu söylem sadece birkaç yüzyıllıktır, ancak o zaman olduğu gibi günümüzde de etkilidir.

İşaretler ve semboller üretmek için verilen bu mücadele, Philip Corrigan ve Derek Sayer'in devlet oluşumu ve genel hegemonya projelerinin ayrılmaz parçası olarak gördükleri kültürel devrimi açıkça ortaya kor. Bu konuda şunları söylerler:

> İngiltere'de ya da daha genel olarak, burjuva medeniyetini yaratmanın uzun süreci boyunca, devlet oluşumu ile kültürel devrim arasındaki ilişki genellikle pek sık fark edilmez. Ne devlet kurumlarının ve faaliyetlerinin derin kültürel içeriği, ne de kültürel biçimler üzerindeki devlet düzenlemesinin doğası ve kapsamı [literatürün çoğunda] yeterince araştırılmamıştır. Çok merkezi önemde olmasına karşılık, devlet oluşumunun [bize gerekli göründüğü gibi] bir kültür devrimi olarak kavranması daha da az görülür. (Corrigan ve Sayer 1985: 9)

Egemenlik ve onun meşrulaştırılması, "rızanın imalatının" (Chomsky 1992) çeşitli yolları ya da Gramsci'nin "hegemonya" yaratma olarak adlandırdığı şey önünüzdeki yazının hareket noktasıdır. "Kadın" ya da onun farklılaştırılmamış çoğulu "kadınlar" olarak adlandırılan ideolojik kategorinin inşa ve kullanımının buraya kadar araştırılmaya çalışılmasının amacı budur. Bu ideolojik nesnelleştirme kültür içerisinde ve onun aracılığı ile gerçekleştiği için, kültürü Gramsci'nin nitelediği şekilde bir "askeri korunak" ya da devlet olmayı amaçlayan siyasi hareketleri ayakta tutan güç sistemi olarak anlamamız gerekir.[30] Kültür

ve politika arasındaki ilişkiye bu yaklaşım yeni değildir. Devlet, ulus ya da imparatorluk ideolojileri, sağduyu ve sivil toplumun günlük yaşamı, politik işaretler ve semboller arasındaki kurucu ilişkilerin hepsi farklı bağlamlarda tartışılmıştır. Bu bağlamda bizim sadece Birmingham Kültürel Çalışmalar Okulu'nu ve başkaları arasında Stuart Hall'un, Paul Gilroy'un, Erol Lawrence'ın ve Hazel Carby'nin yazılarını hatırlamamız yeterlidir.

Özellikle Corrigan ve Sayer (1985), bütün iktidar projelerinin ahlaki, kurucu ve düzenleyici "kültürel devrimine" dikkatimizi çekmiştir. Marx'ın devlet ve ideoloji konusundaki düşünceleri ile bağlantılı olarak Durkheim ve daha az bir boyutta olsa da Weber'den faydalanarak, toplumsal iktidarın nasıl işlediğini anlamak için karmaşık bir analitik araç sağlıyorlar. İster egemenlik sağlamak ister direnmek için olsun, denenen ya da gerçekleştirilen bütün iktidar projelerinin nasıl kültüre –inançlara, toplumsal iyilik ve ahlaki davranış normlarına ve pratiklerine– dayandığını görmemize yardımcı oluyorlar. Dolayısıyla hegemonya, başarılı bir ahlaki/ideolojik yönlendiricidir; burada Marx'ın söylediklerini açımlarsak, hegemonyanın varlığı, egemen olan ya da yönetime talip olan sınıfların egemen düşüncelerinin toplumun geneline kültürel bir ortakduyu sağlayacak ölçüde yayıldığını gösterir. Kültürün kendisi –hem eski hem de yeni– iktidar ve direniş ideolojilerinin enkaz ve artıkları ile dolu iken, yaratıcı dinamik bir süreç, farklı ve hatta çelişkili kültür akımları içinden seçilmiş ve bir araya getirilmiş unsurlardan, politik ideolojiler ve pratikler geliştirilmesine zemin hazırlayan hegemonyayı oluşturur.

Böylece hegemonya, bilincin sadece edilgin bir hali değil, daha ziyade, doğası gereği, hem toplumsal hem de pratiktir. Eğer kadınlarla ilgili olarak ahlaki yapılanmalar ve kurallar kapsayan ve kökleri toplumsal yeniden üretim, cinsellik ya da toplumsal cinsiyette bulanan ataerkillik, toplumsal ve politik hegemonyanın en temel bileşeni ise, o zaman ataerkilliğin toplumsal *mekânını* araştırmamız gerekir. Sadece içinde yaşanan ve bütü-

nüyle düzenlenmiş bir toplumsal mekân, hegemonyanın çalışma zemini olabilir. Bu sebepten, erkeğe/kadına özgü cinsel ahlakıyla ve ahlaksızlık ve ahlakla ilişkilendirilmiş toplumsal yeniden üretim töreleriyle, aile adı verilen kuruma bakarız. Hem kapitalist öncesi hem de kapitalist oluşumlarda, ataerkillik ile ifade edilen hegemonyanın, temelinde töresel olan doğasını da tanımamız gerekmektedir (Engels 1978). Aile kurumunun üzerine dayandığı bu özgün sosyo-ideolojik blok, aileyi, ataerkilliği sınıf örgütlenmesi ve sınıf iktidarı ile kaynaştırmak için en etkili toplumsal biçim haline getirir (Davidoff and Hall 1987). Belli bir açıdan bakıldığında aile, biyolojik-sosyal gruplaşmaları kullanarak devlet ve Kilise'nin yarattığı bileşik bir biçimdir. Bu biçim, tam olarak olmasa da, burjuvazinin ilk dönemlerindeki kamu ve özel alanların toplumsal örgütlenmesine denk düşer. Burjuva aile biçimini değişim değeri ile kullanım değeri arasında dönüştürücü bir bağlantı yeri olarak değerlendiren Marksist feministler uzun zamandan beri bu özelliğe dikkat çekmişlerdir.[31] Ancak daha geniş bir anlamda, aile, toplumsal üretim ile toplumsal/biyolojik yeniden üretimin kesişme noktası olan ve belirli sembolik, anlamsal ya da göstergesel pratikler ve aynı zamanda ekonomik ve politik ilişkiler aracılığı ile maddileştirilmesi ya da uygulamaya geçirilmesi gereken temel bir toplumsal biçimdir. Bu da aileyi, hem kamu kurumu hem de özel bir kurum haline getirir.

Bu aile biçiminin merkezinde, birbirini yansıtan ya da besleyen hiyerarşi ve ataerkilliğin damgasını taşıyan bir uygun davranış ahlakı yer alır. Eskiden ataerkil düzenlemeye doğrudan katkısı olan yaş ve akrabalık, ailenin toplumsal üretime katılımı daha dolaylı, daha dallı budaklı, daha örtük hale geldikçe, yerini genel bir toplumsal materyalizme bırakır. Bu bağlamda, kadının davranışı, görüntüsü ve (hem emek hem de inanç bakımından) sahiplenilmesi, tüm seviyelerde eskisinden farklı, ancak derinlemesine etkili, ataerkil bir iktidar ve politika gündemine götüren, temel konular haline gelir. Bu konular, sosyo-kültürel hareketle-

rin, milliyetçilik gibi ideolojik ve politik projelerin, ulusal devletlerin ve aynı zamanda sömürgeci devletlerin ve emperyalist genişlemelerin örgütlenmesinin içine doğru yayılır.

Hegemonya ve ataerkillik arasındaki bu kaçınılmaz ve kurucu ilişkiyi göz önünde bulundurursak, hem Üçüncü Dünya ülkelerinin hem de Batılı güçlerin kültürel milliyetçiliğinin neden ataerkil bir öze sahip olduğunu ve neden bunun geleneğe karşı modernlik paradigması ile desteklendiğini anlamış oluruz. Eleştirel mantık/akılcılık duruşu olarak modernite için, modernist bir özgürleştirme projesi için verilen feminist destek, kendisini hem burjuva hem de sömürgeci/emperyalist moderniteden dikkatli bir şekilde uzak tutmalıdır. Feministlerin birden çok modernlik olduğunun farkına varması gerekir. Aynı şekilde, sömürge sonrası eleştirel düşünürlerin, Üçüncü Dünya ülkelerindeki gelenek ve özgürleştirici toplumsal dinamikleri, çok yönlü ve özcü olmayan bir şekilde kavramaları gerekir. Kültürel milliyetçilerin, kültürü tersyüz edilmiş bir sömürgecilikle ve faşistçe yorumlamalarının ürünü olan gelenek anlayışına kendilerini kaptırmaya direnmek zorundadırlar. Modernliğin tüm biçimleri sömürgeci medenileştirme misyonu için bir hile değildir ve feminizm, tüm biçimleriyle, var olan sömürgecilikten kurtarma projelerine karşı değildir. Sonuç olarak, "ulusun" kadınları ile "ulus içinde" yaşayan kadınlar arasında bir fark vardır. Kadınların ancak ulusal alanın dışında kaldıklarında tam anlamıyla özne ya da tüm haklarına sahip vatandaş olabileceğini ilan eden feminist görüş ille de doğru değildir. Belli tarihsel ve politik durumlar altında ulus, onların da ulusu olabilir. Aksi takdirde, kadınlar, sömürgeciliğe karşı toplumsal ve ekonomik özgürleşme mücadelelerine belki de omuz verdikleri kendi toplumlarının tarihlerinden ve politikalarından uzaklaştırılmış olurlar. Buradaki tartışma konusu, sözünü ettiğimiz milliyetçiliğin türüdür, -kültürel eşitsizlikler ile birlikte yapısal ve toplumsal eşitsizliklere karşı çıkan bir milliyetçilik mi, yoksa belli bir kültür yorumuyla, her türlü toplumsal eşitsizliği kendi boyunduruğuna

ve içine alan bir milliyetçilik mi? İkinci milliyetçilik türü, içsel bağımlılık için bir çark haline gelir.

Ciddi bir şekilde, aynı anda antikapitalist, antifeodal ve de antiemperyalist olan ulusal özgürlük seçeneğini, feminist bir seçenek olarak ele almak istiyorum. Bu bakış açısı ile, gelenek ve modernliği, Batı ve dünyanın geri kalanının özselleştirilmiş ikiliğinin ötesinde düşünebiliyor olmamız gerekir. Tekil bir modernlik terimi ve biçimi içinde birlikte paketlediğimiz değerlerin ve pratiklerin aslında çoğul ve çelişkili olduğunu, modernitenin dünya üzerinde farklı biçimlerinin var olduğunu, bunların içinde ancak belli bir tanesinin sömürgecilik ve emperyalizmin hilesi olarak hizmet ettiğini kavramamız gerekir. Tüm fiziksel ve kültürel soykırım (toplu yok etmelerde ve yerlilere özgü yatılı okullar örneğinde olduğu gibi) eylemlerinden, kölecilik ve etnik ırkçılıktan ayrı olarak, bu sömürgeci modernitenin, nerede olursa olsun, özgürleşmeye az çok benzeyen herhangi bir şeyi hiçbir zaman desteklemediğini görmemiz gerekir. Çok anlamlı bir şekilde, bu modernliğin yoksun bulunduğu şeyler: a) hak sahibi özerk birey kavramı; b) sömürgeleştirilen halka herhangi bir politik, ekonomik ve kültürel denetim, katılım ya da kimlik sağlayabilecek bir vatandaşlık ve demokrasi kavramıdır. Örneğin İngiltere, Hindistan'ı despot bir şekilde yönetirken kendi ülkesini demokrasi ile yönetmiştir. John Stuart Mill'in temsili hükümet konusundaki denemesinde (1972), sömürge halklar için, kendi kaderini tayin ve kendi kendini yönetme hakkının inatla reddedildiğini görürüz. Bu sömürgeci modernlik, Batılı toplumlarda "ırk" kavramında, medeniyet ve kültürün ırkçı yorumlamalarında ve gündelik yaşamın pratiklerinde ifadesini bulur.

Kadınlar konusunda, sömürgeci devlet ve onun kültürel söylemleri, uygulamada, gerçek sosyal reform eylemleri aracılığı ile onların dünyasını modernleştirmek için kullanılmamıştır. Herhangi bir sömürge tarihi araştırıcısı, sömürgeci devlet yerli kadınlar için aktif bir şekilde gelenekler icat ederken ya da

önceden var olan direniş dinamiklerini ezerken, yerli kadınların sömürgeci devlete kendi toplumlarını ırkçı/etnik merkezci ifadelerle barbar, yabani ya da geleneksel olarak nitelendirme bahaneleri verdiğini söyleyebilir.[32] *Sati geleneği* örneğinde olduğu gibi, yaygın mitolojinin aksine, *sati* yerel muhalefete rağmen ilk önce sömürgeci devlet tarafından yasallaştırılmış, sonra da İngiltere tarafından suç haline getirilmiştir. Sömürgeleştirilmiş ya da "ötekileştirilmiş" toplumları, hem medenileştirme, hem de gelenekselleştirme yolunda bu tarz oportünist sömürgeci girişimler, anaakım antropolojinin ve sosyolojinin kanında vardır.[33]

Sömürgeleşmeye karşı milliyetçilik ikili şemasında unutulan başka bir şey de, gelenek söyleminin, her şeyden önce, sömürgeci söylemin bir parçası olduğudur. Kendi zamanında sömürgeciliğin ve günümüzde ise sosyalizme, komünizme ve demokratik laikliğe karşı mücadelesinde emperyalizmin çok işine yaramıştır. Günümüzde bölgenin sıradan insanlarına karşı büyük bir tehdit oluşturan Güney Asya ve Ortadoğu'daki güçlerin çoğu bilfiil ABD ve ona bağımlı devletler tarafından geliştirilmiş ve onlardan destek almıştır. Sıklıkla iktidara askeri diktatörlükler getirilmiştir. Bunlar bilinçli bir şekilde oluşturulmuş ve komünizm tehdidine ve ne kadar yumuşatılmış ya da budanmış olursa olsun, toplumsal ve ekonomik eşitliğe ilişkin her türlü projeye karşı mücadele etmeleri için sürekli finanse edilmişlerdir. Gerçekte, liberal demokrasileri istikrarsızlaştırmak için de teşvik edilmişlerdir. Pakistan'daki Ziya ül Hak örneğinde olduğu gibi, 1980'lerden itibaren askeri diktatörlükler, büyük ölçüde ABD'nin Soğuk Savaşı'nın hizmetinde, Afgan komünist ve sosyalistlerine karşı kutsal savaşları destekleyerek hayatta kalmışlardır. Allah ve İslam adına Usame bin Ladin gibi insanların ve onun El Kaide'sinin, Suudi çetelerin ve Ortadoğulu başka paralı askerlerin ortaya çıkması, Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar ve hatta daha sonrasında da Amerika'nın ve dünyanın kapitalist çıkarlarının çok işine yaramıştır. İslamın sağ görüş tarafından poli-

tik bir şekilde kullanılmasının kadına karşı yol açtığı şiddet, o zamandan günümüze kadar bölgede ABD politikalarıyla bağlantılıdır. Aynı şekilde dikkat çeken başka bir nokta da, hükümetinin ve politik müttefiklerinin sadece çok büyük ekonomik yolsuzluk ile değil, aynı zamanda ahlaki çöküntü ve şiddet ile kirlenmiş olduğu Hindistan'daki mevcut Hindu köktendinci iktidara Amerika'nın verdiği destektir. İktidara geliş ve iktidarını koruma süreci boyunca, bu Hindu şovenist suç örgütü, binlerce Müslümanın ölümüne, Müslüman kadınlara ve Hristiyan rahibeler de dahil olmak üzere, Hindu olmayan başka kadınlara tecavüz edilmesine, Hristiyan misyonerlerin öldürülmesine ve Tanrı ve doğru toplum adına başka her türlü şiddete yol açan durumlardan sorumlu olmuştur.[34] Ulusun Hindu kökenden geldiğine ilişkin oryantalist gelenek retoriğini kullanan ve Hinduizmin özcü versiyonu olan *hindutva*'yı savunan bu politik suç örgütü, Nazilerinkine benzer bir proje geliştirmiştir. Buna gamalı haç kullanma ve Ari köken iddiası da dahildir. Şu anda en güçlü müttefikleri ABD ve İsrail'dir ve 11 Eylül'den sonra Hintli Müslümanlara karşı kullandıkları retorik, İslami "terör" söylemidir. Bu grubun etnik/kültürel milliyetçiliği, kadınları da, kendi Hindu milliyetçi yapısına ahlaki bir dayanak sağlamak için kurban olarak kullanmıştır. Ve bunların düşmanları kimlerdir? Tüm laik, ilerici, "modernist" politik güçler, tüm sosyo-kültürel ve ekonomik anlamda eşitlikçi projeler ve her türlü inançtan Müslümanlar. Bütün Müslümanlar, cinsel ve toplumsal olarak ahlaksız, Hintli kimlikleri sahte ve uluslararası dayanışmaları açısından vatan düşmanı olarak tanıtılmışlardır.

Dolayısıyla kültürel milliyetçiliğin varıp dayandığı nokta, geleneği ya da tartışmalı anlamlarının hangisinde olursa olsun moderniteyi korumak değil, gerçekte, –gerekebilecek her türlü aracı kullanarak– kültürel milliyetçilik ile karışmış bir emperyalizm ve kapitalizm bulamacını meşrulaştırmaktır. Bu iktidar diyalektiğinde, tez ve antitezin tüm çelişkileri ulusal ve uluslararası egemenlik

sentezi uğruna el ele verir. Bu iktidar sentezi, her durumda, aynı ideolojik temellerde, aynı epistemolojik el çabukluğuyla, yani tarihsizleştirme, özselleştirme ya da türdeşleştirme ile başarılmıştır. Doğu'da ya da Batı'da herhangi bir yerdeki toplumsal karmaşıklıklar ve çelişkiler gizlenmiş, silinmiş ve örtülmüştür. Gelenek/modernliğin Weberci sömürgeci versiyonunun sosyolojik ya da kültürel paradigması, kaba versiyonunu Bush'un savaş nutuklarının çiğliklerinde ya da CNN'in egemen olduğu Batı medyasının ideolojik saldırılarında bulan, süzme bir akademik entelektüel üründür. Yavan feminist eleştirilerin çoğunda eksik olan şey de, tam da bunun farkına varmaktır. Yukarıdaki ideolojik paradigmatik yorumlamayı toplumsal ve tarihsel analizin yerine geçirdiklerinde, feministler, Üçüncü Dünya kadınlarının ve sömürgelikten kurtulmanın boş formüllere dayanan bir kavranışı uğruna, kendi eleştirel içgörülerini gözden çıkarmış olurlar. Daha önce belirtildiği üzere, tarihsel materyalizmin reddedilmesi, var olan tarihsel ve toplumsal ilişkileri ve alanları, bir ruh haline –özselleştirilmiş medeniyet ya da kültür söylemselliklerine– dönüştürür. Batılı olmayan toplumları bu şekilde okuma, sadece soy ve köken, geleneksel ve otantik kültürel kimlikler jargonları oluşturmanın kaynağı ya da aracı olmakla kalmaz, aynı zamanda, bu yaklaşımdan kaynaklanan bir sonuç olarak, –Batılı olmayanların özsel bir ataerkilliğe sahip oldukları– görüşüne götürür. Liberal ya da anaakım –ve hatta radikal– feministler ve Bush'un kurtarma misyonu, bu yorumlama zeminini paylaşır.

Sadece feminist tarihsel materyalist bir perspektifi benimseyerek, *herhangi* bir toplumda sermaye, sınıf ve ataerkillik arasındaki ya da mevcut toplumsal örgütlenme, mülkiyet ve uygun davranış ilişkileri ve değerleri arasındaki, kaçınılmaz ve kurucu ilişkiyi görebiliriz. Bu eleştirel bakış açısından bakıldığında, mülkiyet ve uygun davranış adına yürütülen, ulus da dahil olmak üzere tüm medenileştirme ya da geliştirme misyonlarının ve kültürel inşaların, Walter Benjamin'in "barbarlık belgeleri"

olarak adlandırdığı şeyler olduğu açıkça görülür. Örneğin mülkiyete tapınmanın, Üçüncü Dünya ülkelerinin toplumsal olarak hiyerarşik kapitalist kültürel milliyetçiliklerinin, düpedüz sömürgecilik ya da emperyalizmin tersyüzleri olduğu körlerin bile göreceği bir gerçek olarak ortaya çıkar. Böyle bir görüşü yürekten benimseyip Hindu ya da Müslüman, modernist ya da medeniyet elçisi, modern ya da geleneksel olsun kültürlerimizin gerçek taşıyıcısı olduğumuzu gururla ilan etmek, bu görüşün altında yatan egemenlik projesini ortadan kaldırmaz. Bu tersi de düzü de kullanılabilir emperyalizm ve milliyetçiliğin geçerli olduğu alanda kaldıkça, kadınlar, ataerkil ve hiyerarşik ulusun ya da kapitalizm ve emperyalizmin göstergeleri olmaktan daha fazlası olamazlar. Asla vatandaş olamazlar, nerede olursa olsun sadece uluslarının ve devletlerinin uyruğu olurlar.

Sonuç

Bu nedenle feministler, hem emperyalist modernizme hem de geleneksel milli kültüre sırtlarını dönmeli ve politikalarını toplumsal adalet üzerine konumlandırmalıdırlar. Tarihsel bağlamından kopuk, özcü hiçbir retorik bunu asla gerçekleştiremez. Eğer modernlik, özgürlük ve demokrasi söylemini kullanacaksak, modernizm kavramımızı sömürgecilik, emperyalizm/küreselleşme ve sermayeden koparmamız gerekir. Özcülüğü kim, ne için yaparsa yapsın, bu kötü bir sosyal bilim ve politikadır. Ve tarih, Francis Fukuyama'nın ilan ettiğinin (1992) aksine, henüz sonuna gelmemiştir. Bu sebepten, egemenliğin birçok biçimi olduğu gibi, birçok modernite ve birçok gelenekçilik de vardır ve bütün bunların, aslında, tarihsel ve maddi toplumsal ilişkiler, bilinç biçimleri ve pratikleri için kültürel kod isimlerden daha fazlası olamayacağı gerçeği konusunda dikkatli olmakta yarar vardır. Bu farkındalık, Karl Marx'ın, toplumsalın örgütlenmesini ve kültürel/politik biçimlerini ortaya çıkarma hedefini güden anti-ideolojik epistemolojisi ile aynı şeydir.

Eğer feministlerin ya modernite ya da gelenek basit kavramlaştırması ile aklı çelinmiş ise, tüm çelişkileri ile birlikte yaşanan bir zaman olarak tarihi ve bunun sonucunda, kadınları, ulusların uyruğu değil de vatandaşı yapabilecek politikaları da kaçırmış olurlar. Her türlü baskıcılığa karşı eşit uzaklıkta kalamazlarsa, emperyalizmin ya da Batı ya da Doğu etnik kültürel milliyetçiliğinin araçları haline gelirler. Geleneksel/kültürel milliyetçiliğin hizmetine giren kadınlar sadece kendilerine ve diğer kadınlara değil, aynı zamanda her türlü toplumsal adalet ve siyasal etkenlik olanağına ihanet ederken, Afganistan ve Filistin bağlamında anaakım Batılı feministler, belki de iyi niyetle, emperyalizme saldırı birlikleri sağlıyorlar. Her iki grup da, kendilerinin ve başkalarının yaşamlarını ve özgürlüklerini yok eden ideolojileri, kültürel pratikleri ve ulus devletleri destekliyor.

Ne Birinci ne de Üçüncü Dünya kadınlarının henüz tam vatandaşlığa ulaşamadıklarını asla unutmamak gerekir. Kadınlar, içinde yaşadıkları ulusların sembolü ve uyruğu olarak hizmet görüyorlar. Bugünkü durumda, milliyetçi ve kapitalist/emperyalist gündemin bir ek maddesinden başka bir şey değiller. Eğer tam yetkili toplumsal ve politik varlıklar olmak istiyorlarsa, ataerkilliğin dayattığı davranış kurallarına karşı mücadelelerinin, -üreyen ve çalışan bedenleriyle- kadınların sahiplenilmesinden başlayarak her türlü mülkiyet ilişkisine, sınıf, sermaye ve emperyalizmi oluşturan tüm toplumsal ilişkilere karşı mücadeleye dayanması gerekir.

NOTLAR

1. Bkz. Gramsci, "The Study of Philosophy" (1971, özellikle 323-333).
2. Bu yirmi yıl içerisinde Avrupa ülkelerinin çoğu ya doğrudan ya da dolaylı olarak faşist/Nazi denetimi altındaydı. Hitler'in kontrolü altındaki Almanya'ya, Mussolini'nin kontrolü altındaki İtalya'ya, Franco'nun kontrolü altındaki İspanya'ya ve Salazar'ın kontrolü altındaki Portekiz'e ve 1940'tan sonra Vichy'nin Fransa'daki nihai zaferine bakmamız, ne demek istediğimi anlamak için yeterlidir.
3. Komünist ve Sovyet güçleri yanlılarını defetmek ve petrol kaynakları üzerinde dene-

timi sağlamak için ABD'nin Afganistan'a müdahalesinin, Amerika yanlısı ve İslamcı eğilimli olsa da, ilginç bir anlatımı için bkz. Rashid (2000). Ayrıca bkz. Moghadam (1997).

4. Başka birçokları arasında, Batı'da yaşayan feministler için Floya Anthias, Deniz Kandiyoti, Valentine Moghadam, Nira Yuval-Davis'in çalışmalarına bakınız. Güney Asya'da da milliyetçiliğin feminist eleştirisi ile ilgili geniş bir literatür oluşturulmuştur, ancak bu yazarlar Batılı meslektaşlarından büyük ölçüde farklıdırlar. Bunların arasında Jasodhara Bagchi, Uma Chakravarty, Kumkum Sangari, Radha Kumar, Urvashi Butalia, Nighat S. Khan ve Naila Kabeer'in çalışmaları son derece ilginçtir ve eleştirileri iyi geliştirilmiştir.
5. "İşaret"in ne anlama geldiğinin iyi bir kavranışı için bkz. Barthes (1972).
6. Bu bağlamda, örneğin Ernest Gellner, Eric Hobsbawn ve Anthony Smith gibi milliyetçilik teorisyenlerinin aralarındaki politik/ideolojik farklılıklar çoğunlukla önemsizdir, çünkü onlar Avrupa milliyetçiliğini *tüm* milliyetçiliklerin ana tipi olarak gösterirler. Üçüncü Dünya ülkelerindeki milliyetçilikten söz ettiklerinde, onu bu tipoloji ile kıyaslarlar. Bir farklılık gördüklerinde, bunu milliyetçiliğin Batılı biçiminin modern, Üçüncü Dünya türünün ise ilkel olmasına dayandırırlar. Bunun, farklılığı analitik bir şekilde kavramanın bir yolu olduğu pek söylenemez. Bkz. Gellner (1983); Hobsbawn (1990); A. Smith (1986).
7. Bu durum, en iyi biçimde, Nira Yuval-Davis tarafından *Gender and Nation* (1997) isimli kitabında örneklendirilmiştir. Bu kitap, erkek teorisyenlerin ulus oluşum süreçlerini kavrayışında kadının var olmamasının ve genel olarak toplumsal cinsiyet analizinin bulunmayışının çeşitli biçimlerde altını çizerek, milliyetçilik konusunda temel feminist konumları kısaca özetlemektedir. Görüşlerinden söz ettiği başkaları arasında, Carol Pateman, Rebecca Grant, Slyvia Walby ve Flora Anthias'ın görüşleri dikkat çekicidir.
8. Kedourie (1993); van den Bughe (1979); A. Smith (1986).
9. *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism and Anti-racism* (1995) isimli kitabının "The Passion of Naming: Identity, Difference and Politics of Class" bölümünde bu konuyu, farklılık, kimlik ve tarih açısından ayrıntılı olarak değerlendirdim. (*Bkz.* Bu kitap, beşinci yazı.)
10. Ne erkek milliyetçilik teorisyenlerinin, ne de N. Yuval-Davis, F. Anthias, D. Kandyoti gibi feminist eleştirmenlerin liberal demokrasiyi sömürge sonrası devletin uygulanabilir bir biçimi olarak görmesine rağmen, Mısır, Meksika ve Hindistan'da durum bu şekilde olmuştur. Tabii ki, post-modern, sömürge sonrası teorisyenler bu biçimi Üçüncü Dünya ülkelerine uygun olmayan bir biçim olarak görmüşlerdir; bkz. P. Chatterjee (1986). Özellikle Hindistan olmak üzere, Üçüncü Dünya ülkelerinde laikliğin mümkün olabilecek türleri konusunda bir tartışma için bkz. Gopal (1996).
11. Bkz. Patel (1991) ve ayrıca Narain (2001). Narain, Hindistan devlet oluşumu sırasında dini kişi hukuku ile modern hukukun garip bileşiminden söz eder. Diğer yönleriyle liberal demokratik olan bir devlete yapılmış olan bu kapsamlı kültürel milliyetçilik aşısı, bu iki formun etkilerini gösterebilir; Hindistan böylesi karışık bir devlet örneğidir.
12. Liberal düşüncenin bölümlemeciliği hakkında bkz. Macpherson (1977).

13. Bu farklılığı anlama bağlamında, ayrıca "But Who Speaks for Us?", Bannerji (1995) bölümüne bakınız. (Bu kitapta, 9. yazı.)
14. Sınıf, toplumsal cinsiyet ve "ırkı" toplumsal diyagram üzerine çizilen farklı çizgilerde ve yörüngelerde kavrayan kesişimsellik anlayışına rağmen ya da bu anlayışından dolayı, çünkü kesişiyorlarsa bunlar birbirinden ayrı ve kopuk demektir, Nura Yuval-Davis, yukarıda kodlanan toplumsal ilişkileri, birbirlerini kurucu olacak şekilde kavramsallaştıramaz.
15. Ignatieff'in "sivil milliyetçiliği", kamusal alan ile özel alanın kesin bir şekilde bölünmesine dayanan ve bu bölünmeyi garanti altına alan eski burjuva liberal demokratik devletin milliyetçiliğinden daha fazla bir şey olabilir gibi görünmüyor.
16. Şeriat, ekonomi ve toplumsal alanlar dışında toplumu hâlâ tek yasal çerçeve olarak yönetmeye devam ettiğinden, ABD tarafından "kurtarılan" Afganistan bunun iyi bir örneğidir. Hindu köktendinci milliyetçi yönetimin, 27 Şubat 2002'den günümüze kadar Gucarat'ta olduğu gibi, Müslüman azınlığa karşı katliamlar düzenlediği Hindistan da bu konuda örnek olabilir.
17. Bkz. Basu *et al.* (1993); ayrıca T. Sarkar ve U. Butalia (1995).
18. Hint-Ari milliyetçiliği bağlamında bkz. Savarkar (1967) ya da Golwalkar (1966). Onların Ari mitini kullanmaları ile Nazilerinki arasında hiçbir fark yoktur.
19. Bkz. Maunaguru (1995) ve de Silva (1995); ayrıca bkz. Sangari ve Vaid (1996).
20. Bkz. Bagchi (1993); ayrıca bkz. Jayawardena (1986).
21. Bkz. Kumar (1993); ayrıca bkz. Khan (1992); Zafar (1991).
22. Bu bağlamda bkz. Ware (1992).
23. Bannerji, "Geography Lessons" bölümüne bakınız (2001).
24. Backhouse (1999) bu karışmadan söz eder.
25. Bannerji, "Geography Lessons" bölümüne bakınız (2001).
26. Bu konuda, 11 Eylül 2001 sonrasında Afganistan kadınları hakkındaki gazete haberciliğini, aynı zamanda, Canada Broadcasting Corporation (CBC) ve başka televizyon haberciliklerini unutmamamız gerekir. Örneğin *The Globe and Mail* gibi gazetelerde Margaret Wente, John Ibbitson, Alan Freeman ve Stephanie Nolan gibi yazarlar akla geliyor. Bu haberciliğin ideolojik özçıkarcı niteliği, Afganistan kadınlarının hâlâ Şeriat ile yönetildiği, hâlâ kapanmak zorunda olduğu ve onlar için Batı tarafından söz verilen paradan bir haber çıkmadığı halde, bu cinsiyetçi-ırkçı haberciliğin bile günümüzde kesilmiş olmasıyla apaçık biçimde ortaya çıkıyor.
27. Geçmişte ve günümüzde kadınların emperyalist projeler için önemi, sömürgeci fetihler ve yönetimler için olduğu kadar, günümüzde "barbar" ulusları "medenileştirmek" için tezgâhlanan işgaller için de bahane sağlamalarından açıkça anlaşılabilir. George W. Bush, Tony Blair ve başka Batılı liderlerin kendi savaş propaganda aygıtları için feministleri kullanmalarında bu durum açıkça görülmektedir. Daha eski bağlamlar kapsamında Mani (1998) bu durumu sağlam bir şekilde belgelendirmiştir. Ayrıca bkz. Bannerji (1998).
28. Hem Kuzey İttifakı mücahitleri hem de Taliban yönetimi altında Afganistan kadınlarının durumu hakkında feministler tarafından uluslararası düzeyde sürekli şikâyetlerde bulunulmuş ve bu şikâyetler son zamana kadar bunlardan ilki ile yakın

ittifak içerisinde bulunan ve Taliban'a karşı aşırı eleştirel olmayan Batı ya da özellikle ABD tarafından önemsenmemiştir. Afganistan Devrimci Kadınlar Birliği (RAWA) bu konudan sürekli ve umutsuz bir şekilde söz etmiştir. Bkz. Moghadam (1997).

29. Bkz. Fanon, "Algeria Unveiled" (1967: 35-63); ayrıca bkz. Sekyi-Otu (1996).
30. Sivil toplumla ilgili olarak, Gramsci'nin, devletin arkasındaki "askeri korunak" görüşü için, onun "State and Civil Society"sine (1971: 206-278) bakınız.
31. Kanadalı Marksist feministler, Fox'taki (1980) denemelerinde, bu olgu hakkında yorumlarda bulunmuşlardır.
32. Geleneğin keşfedilmesi konusunda bkz. Mani (1998: Bölüm 1); ayrıca bkz. Sinha (1995).
33. Örnek olarak Turner'de (1978), *Max Weber on Islam*'a bakınız.
34. Tanrı ve doğru toplum, yani dinin politik olarak kullanılması ve köktendincilik hakkında bkz. Sarkar ve Butalia (1995).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Ahmad, A. 1996. *Lineages of the Present: Political Essays.* Yeni-Delhi: Tulika.

Alloula, M. 1986. *The Colonial Harem.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Althusser, L. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses". In *Lenin and Philosophy and Other Essays,* 121-73. Londra: NLB.

Backhouse, C. 1999. *Colour Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950.* Toronto: University of Toronto Press.

Bagchi, J. 1993. "Colonialism and Socialization: The Girld Child in Colonial Bengal". *Resources for Feminist Research* 22 (3 ve 4): 22-31.

Bannerji, H. 1995. *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism, and Anti-Racism.* Toronto: Women's Press.

Bannerji, H. 1998. "Age of Consent and Hegemonic Social Reform". In C. Midgley (der.), *Gender and Imperialism,* 21-44. Manchester: Manchester University Press.

Bannerji, H. 2001. *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Racism.* Toronto: University of Toronto Press.

Bannerji, H. 2011. *Demography and Democracy: Essays on Nationalism, Gender and Ideology.* Toronto: Canadian Scholars Press, Inc.

Bannerji, H., S. Mojab, ve J. Whitehead. 2001. "Introduction". H. Bannerji, S. Mojab, and J. Whitehead (der.). *Of Property and Propriety: The Role of Gender and Class in Imperialism and Nationalism,* 3-33. Toronto: University of Toronto Press.

Barthes, R. 1972. *Mythologies.* Çev. A. Lavers. New York: Jonathan Cape.

Basu, T., P. Datta, S. Sarkar, T. Sarkar, ve S. Sen. 1993. *Khaki Shorts, Saffron Flags: A Critique of the Hindu Right.* Yeni Delhi: Orient Longman.

Benjamin, W. 1969. "Theses on Philosophy of History". In H. Arendt (haz.). *Illuminations,* 253-64. New York: Schocken.

Chatterjee, P. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Londra: Zed Books.

Chomsky, N. 1992. *Manufacturing Consent: Noam Chomsky and the Media.* Video kaydı. Yön. M. Achbar ve P. Wintonick. Montreal: Necessary Illusions and The National Film Board.

Corrigan, P. ve D. Sayer. 1985. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution.* Oxford: Basil Blackwell.

Davidoff, L. ve C. Hall. 1987. *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850.* Chicago: University of Chicago Press.

Davis, A.Y. 1983. *Women, Race and Classs.* New York: Vintage.

de Silva, P.L. 1995. "The Efficacy of the Combat Mode". In P. Jenagathan ve Q. Ismail (der.), *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka,* 174-87. Colombo: Social Scientists Association.

Engels, F. 1978. "The Origin of the Family, Private Property and the State". In R.C. Tucker (der.). *The Marx-Engels Reader,* 734-59. 2nd ed. New York: Norton.

Enloe, C. 1990. "'Women and Children': Making Feminist Sense of the Persian Gulf Crisis". *Village Voice.* 25 September.

Fanon, F. 1967. "Algeria Unveiled". In *A Dying Colonialism,* 35-63. New York: Grove.

Fanon, F. 1968. *The Wretched of the Earth.* Çev. C. Farrington. Weidenfeld, N.Y.: Grove.

Fox, B. (der.). 1980. *Hidden in the Household.* Toronto: Women's Press.

Fukuyama, F. 1992. *End of History and the Last Man.* New York: Free Press.

Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism.* Oxford: Oxford University Press.

Golwalkar, M.S. 1966. *A Bunch of Thoughts.* Bangalor: Jagarana Prakashana.

Gopal, S. 1996. "Nehru, Religion and Secularism". In R. Champaka Lakshmi ve S. Gopal (der.), *Tradition, Dissent and Ideology: Essays in Honour of Romila Thapar,* 195-215. Yeni Delhi: Oxford University Press.

Gramsci, A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks.* Çev. ve haz. Q. Hoare ve G. Nowell Smith. New York: International.

Hobsbawm, E. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Huntington, S. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the New World Order.* New York: Simon and Shuster.

Ignatieff, M. 1993. *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalisms.* Londra: BBC Books ve Londra: Chatto and Windus.

Jayawardena, K. 1986. *Feminism and Nationalism in the Third World.* Londra: Zed books.

Kedourie, E. 1993. *Nationalism.* 4th ed. Oxford: Basil Blackwell.

Khan, N.S. (der.). 1992. *Voices Within: Dialogues with Women on Islam.* Lahor: ASR.

Kumar, R. 1993. *The History of Doing: An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India 1800-1890.* Yeni Delhi: Kali for Women.

Lutz, C. ve J. Collins. 1993. *Reading National Geographic.* Chicago: University of Chicago Press.

Macpherson, C.B. 1977. *The Life and Times of Liberal Democracy.* Oxford: Oxford University Press.

Mani, L. 1998. *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Marshall, T.H. 1950. *Citizenship and Social Class.* Cambridge: Cambridge University Press.

Maunaguru, S. 1995. "Gendering Tamil Nationalism". In P. Jenagathan ve Q. Ismail (der.), *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka,* 157-73. Colombo: Social Scientists Association.

McClintock, A. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest.* New York: Routledge.

Mill, J.S. 1972. *Utilitarianism, On Liberty* and *Considerations on Representative Government.* Haz. H. Acton. Londra: Dent and Sons.

Moghadam, V. 1997. "Nationalist Agendas and Women's Rights: Conflicts in Afghanistan in the Twentieth Century". In L.A. West (der.), *Feminist Nationalism,* 75-100. New York: Routledge.

Narain, V. 2001. *Gender and Community: Muslim Women's Rights in India.* Toronto: University of Toronto Press.

Patel, R. 1991. *Socio-economic Political Status and Women and Law in Pakistan.* Karaşi: Faiza.

Rashid, A. 2000. *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia.* New Haven: Yale University Press.

Sangari, K. ve S. Vaid (der.). 1996. "Widow Immolation in Contemporary Rajasthan". In K. Jayawardena ve M. de Alwis (der.), *Embodied Violence: Communalising Women's Sexuality in South Asia,* 240-296. Londra: Zed Books.

Sarkar, T. ve U. Butalia. 1995. *Women and Right-Wing Movements: Indian Experiences.* Londra: Zed Books.

Savarkar, V.D. 1967. *Historic Statements.* Bombay: y.y.

Sekyi-Otu, A. 1996. *Fanon's Dialectic of Experience.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sinha, M. 1995. *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late 19th Century.* Manchester: Manchester University Press.

Smith, A.D. 1986. *Ethnic Origin of Nations.* Oxford: Basil Blackwell.

Tagore, R. 1997. *Selected Letters of Rabindranath Tagore* [Bengalce ve İngilizce]. K. Dutta ve A. Robinson (der.). Forward by A. Sen. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, B. 1978. *Marx and the End of Orientalism.* Londra: Allen and Unwin.

Turner, B. 1990. "Outline of a Theory of Citizenship". *Sociology* 24(2): 189-218.

van den Bughe, P. 1979. *The Ethnic Phenomenon.* New York: Elsevier.

Ware, V. 1992. *Beyond the Pale: White Women, Racism and History.* Londra: Verso.

Woolf, V. 1938. *Three Guineas.* New York: Harbinger.

Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation.* Londra: Sage.

Zafar, F. (der.). 1991. *Finding Our Way: Readings on Women in Pakistan.* Lahor: ASR.

Sunuş:

H.B., bu yazısında, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Bengal burjuvazisini saran kıyafet devrimi heyecanını masaya yatırıyor. Sömürgecilik baskısı altında modernleşen Bengal'de, bu olayın sınıfsal temelini ve özellikle toplumsal cinsiyet rollerini nasıl etkilediğini, ulaşılması güç bir ustalıkla ortaya koyuyor. Kullandığı ilk elden malzeme, dönemin dergilerinde kadın yazarların giyim konusunda yazdıkları. Bunun yanında, İngilizce ve Bengalce çok zengin bir kaynakçadan yararlanıyor. Büyük ustalığı ise, bu kültür olayını, hem tarihsel ve toplumsal tabanına oturtabilmesi, hem de, kadın ve erkek oyuncuların öznelliği bakımından ne anlama geldiğini ortaya koyabilmesi. Özellikle bizim gibi "kıyafet devrimi" geçirmiş toplumlar için, bu çözümlemenin son derece ufuk açıcı olacağından hiçbir kuşkum yok.

C.E.

NAMUSLU GİYİNME:
Sömürge Bengal'de Ayıp (*lajja*) ve Hanımefendilerin (*bhadramahila*) Giyinmesi Hakkında Söylem*



O zamanlar kadınlar için özel bir kural vardı. Kim *bou* (gelin) olursa, kendisini aşağı yukarı bir kol boyu kadar kapatması ve hiç kimse ile konuşmaması gerekirdi. İyi bir *bou* olmasını sağlayan buydu. Günümüzdekilerden farklı olarak o zamanki kıyafetler böylesine ince kumaştan yapılmaz, kaba ve kalın kumaşlardan yapılırdı. Bu ağır kumaş parçasını giyer, göğsüme kadar kendimi örter ve tüm gündelik ev işlerini yapardım. Ve hiç kimse ile konuşmazdım. Yağ preslerini döndüren öküzlerin kapatılmış gözleri gibi, gözlerim asla bu giysi duvarından dışarıya bakmazdı. Bakışlarım ayaklarımdan öteye gitmezdi.

Rasasundari Dasi
Amar Jiban (My Life), 1868

Bu düşüncelerin başlangıç noktası, gazetelerin, sanat ve sağduyunun, içinde yaşadığımız gerçekliği, ki bu gerçeklik hiç kuşkusuz tarih tarafından belirlenmiştir, aralıksız bir biçimde doğallığa büründürmeleri karşısında yaşadığım tahammülsüzlük duygusudur. Doğanın ve tarihin birbirine karıştırılması beni kızdırıyordu ve bana göre, "söylemeye gerek yok ki" dekorun arkasına gizlenen ideolojik kandırmacayı yakalayıp açığa çıkarmak istiyordum

Roland Barthes
Mythologies (1973)

---

* "Attired in Virtue: Discourse on shame (*lajja*) and clothing of the gentlewoman (*bhadramahila*) in colonial Bengal". Bharati Ray (ed), *From the Seams of History: An Anthology on Women in Colonialism in Bengal*. New Delhi: Oxford University Press (India) (1994). 67-106

Giriş

Sömürgeci devletin ve yerli entelektüel seçkinlerin (tamamı erkek), ahlaki ve hukuki kaygılarına bakarak, Bengal'in on dokuzuncu yüzyılı, Sosyal Reform Çağı olarak adlandırılabilir.[1] Hızlı sömürgeleştirme süreci, İngiltere tarafından Hindistan'a getirilen sömürgecilik türü ve Bengal'de yeni sınıf oluşumları, mevcut toplumsal ilişkiler ve değerlerde, kökten bir uyumsuzluk ve değişim ihtiyacı duygusu yaratarak, toplumsal ve ahlaki bir kriz algısına yol açmıştır.[2] Cinsellik, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve aile de dahil olmak üzere, dinden gündelik hayata kadar uzanan sorunlar, kamuoyunda, aniden, sonu gelmeyen konuşmaların, tartışmaların ve açıklamaların konusu haline gelmiştir. Örneğin eğitim konusunda olduğu gibi, yeni yasalar çıkarılması ve kurumsallaşma için yapılan ısrarlı ve güçlü girişimler, yeni toplumsal ilişkileri, değerleri ve bunların pratik taleplerini yeniden düzenleme ve yeniden kavramsallaştırma konusunda gösterilen entelektüel çabalara eşlik etmiştir. Bengal orta sınıf aydınlarının bu ahlaki söylemleri ve toplumsal projeleri tek parçalı bir bütün değildi, aksine, birbirleri ile birleşen, rekabet eden ve çelişen çeşitli ideolojik söylemsel akımlardan oluşuyordu.[3]

İlginç bir biçimde, bu reformların ve tartışmaların en büyük bölümü, kadınları ve aile içerisinde hâkim olan toplumsal cinsiyet ilişkilerini, dolayısıyla da, var olan toplumsal biçim ve işlevlerin çoğunu yeniden düzenlemeyi amaçlamıştır. Toplumsal projenin merkezi, varlıklı sınıfa ait Bengalli kadınların ve ailelerin içerisinde bulunduğu durumla kendini belli eden toplumsal "bozulma ve çöküş"tür.[4] Örneğin Tanika Sarkar, Bengalli erkek aydınların, kadınların "gelişimi" üzerindeki ilgisinin saplantı boyutuna vardığı konusunda yorumlarda bulunmuştur.[5] Ancak, Bengalli (orta sınıf) kadınların yaşam koşullarını iyileştirmek, fikir ve ahlaklarını geliştirmek, evlilik ve aile içerisindeki rollerini düzenlemek, Bengal toplumunun bir bütün olarak kalkın-

dırılmasına ilgi gösterildiği anlamına gelmekteydi. Genel algıya göre, kadın zihninin "doğal" yapısının, kadınların toplumsal koşulları ile birlikte ciddi olarak "yeniden biçimlendirilmesi" gerekmekteydi.[6]

Hem "aydınlanmış" ya da Batılılaşmış orta sınıf Hindular, hem de onların ilerici bir Hindu tarikatına mensup emsalleri olan Brahmolar tarafından kullanılan sömürgeci medeniyet (daha sonraları gelişme ya da ilerleme) söylemi ile kurgulanan "kadın sorunu", son derece tartışmalı bir konu olarak çıkmıştır ortaya. Amaç, varlıklı sınıfların kadın üyelerini "medeniyet", "ilerleme" ve yararlılık kapsamına almaktır. Aile yaşamı, evlilik ve kadınların ahlaki ve uygulamalı eğitimi konusunda bildiriler, oyunlar, güldürüler, romanlar ve hatta şiirler, yazılı basını kaplamıştır. Bununla birlikte, bu süreç, sömürgecilik ya da "Batılılaşmaya" doğru, tekyönlü bir boyun eğme hareketi değildi. "Medeniyetin" ne anlama geldiğini ve ona nasıl ulaşılacağını anlama girişimleri, hem yerli hem de Avrupalı pratikler ve değerler konusunda araştırmalar ve düşünce çabaları gerektirmiştir. Her ikisi hakkındaki belirsizlik ve eleştirellik, sentez oluşturma ve taklit etme girişimlerinin çoğunu etkilemiştir.[7]

Yine de, bilinçleri Avrupalı düşünce ile oluşturucu ve pozitif bir ilişki içerisinde olan Bengalli erkek aydınlar, [mitolojiye göre büyük bir heykeltıraş olan] Pygmalion'un rolünü üstlenmiş ve kendileri için, [güzelliğine dayanamayıp Afrodit'in Pygmalion'la birleşebilmesi için kendisine can bağışladığı kadın heykelinin adı olan] bir Galatea tasarlamışlardır. Bu, *bhadramahila* (hanımefendi) olarak da bilinen ideal kadınlığın ahlaki ve çok yönlü bir portresi olacaktı. Bu çok yönlü imgenin ya da göstergenin ahlaki-kültürel görüntüsü, orta sınıfın "Batılılaşmış" bölümlerinin kültürel sağduyusuna uygun olan sorumlulukların, zevklerin ve inceliklerin içerisine yerleştirilmiş ve aynı zamanda bunlarla donatılmıştır. Bu kurgunun bütün yönleri, hem niteliğinde (ahlaki-ailevi) hem de görünüşünde (ahlaki-erotik/estetik) er-

kek söylemine tamamen açıktı. Erkekler, cinsel/kültürel işbölümünde derin temelleri olan mevcut toplumsal görgü kurallarına burun kıvırarak, kadınlar ile ilgili tüm konularda uzman olmayı istemişlerdir.[8]

Bu ideolojik-estetik işgüzarlığın dikkat çekici bir örneği, "aydınlanmış" Hindu ve Brahmo erkeklerin kendi sınıflarının kadınlarını "yeniden giydirmeye" kalkışmalarıdır. Yaratılacak yeni görüntü, bu kadınların bütün olarak sınıf kültürlerini, yani ahlaklarını, hem ortaya koyacak, hem de inşa edecekti. Swarnakumari Debi'nin *Sekele Katha* (*Story of Old Times*) anlatımında gördüğümüz gibi, reform yapma isteklerini gerçekleştirmek için, eve hapsolmuş aile kadınları üzerinde girişilen kıyafet deneyleri, ailenin gündelik yaşamı içerisinde temel değişimlere yol açmıştır. Kıyafette değişiklik yapılması ihtiyacı, ilk olarak, akraba olmayan erkeklerin evin "mahrem bölümlerine" girişi bağlamında ortaya çıkmıştır. Birçok adımda gerçekleşen bu girişim, ev halkının ve kadınların sosyal-ahlaki yaşamının içerisine kıyafet projesinin dahil edilmesiyle sonuçlanmıştır:

> Evimizin/yuvamızın bu yeni gelişme döneminde, Keshab babu saygıdeğer babamın bir müridi olmuştu. Güneş ışınlarına bile yasak olan evin mahrem bölümlerinde [soylu ailenin onurunu belirtmek için kullanılan abartılı bir eğretileme], yakın bir akraba gibi karşılanan ve buraya kabul edilen akraba olmayan ilk kişiydi. Birçok insan bu cesur harekete hayranlık duymuştu. Ama, doğru dini yol (dharma) adına, arkadaş ve akrabalarından vazgeçen, tüm dünveyi rahatlıkları tereddütsüz terk eden benim muhterem, bilge babamın, (doğru dini seçtiği için evinden atılan ve eşiyle birlikte babama sığınıp ona mürit olan) Keshab babu'yu bir baba şefkati ile kendi evine kabul etmesinde şaşılacak bir şey yoktu.
>
> (Swarnakumari Debi 1916: 3. Önünüzdeki yazıda Bengal dilinden İngilizceye yapılan tüm çeviriler yazara aittir.)

Daha sonra, eve başka bir erkek, hem kızlar ve kadınlar için bir öğretmen, hem de babası Debendranath Tagore'un müridi

olan ve evrenselleştirilmeye çalışılmış bir çeşit Hinduizmin, Brahmo Samaj'ın kurucusu olan kişi gelmiş: "Saygıdeğer babam, 'mem'ler [Beyaz mürebbiyeler] tarafından [evin kadınlarına] verilen eğitimden memnun değildi. 'Adi Brahmo Samaj Strijukta Ayodhyanath Pakrashi' öğretisinin yeni vaizi, öğretmen olarak yine mahrem bölümlere alındı" (Debi 1916: 5). Birçok kadın ve genç kız onunla ders çalışmaktaydı. Her iki olay, kadınsal kibarlık kavramına uygun bir şekilde giyinme konusunda bir "gelişmeye" yol açtı:

> Bu vesile ile harem dairesindeki kadınların kıyafetlerinde, [akraba olmayan] erkeklerin önüne Bengalli kadınların olağan kıyafeti olan bir tek *sari* ile çıkmak mümkün olmadığı için, [bu gerçeğin sonucu olarak] reform yapılmıştır. Ablam, teyzem ve yengelerim derse, bir tür kibar ve incelikli kıyafet olan *peshawaj* [soylu Müslüman kadınların giysisi] giyip bir şal örtünerek gelirlerdi. Saygıdeğer babam, Bengalli kadınların giyiminden hiç hoşlanmazdı ve düzeltilmesini çok isterdi. Bu arzusunu gerçekleştirmek için bazen *didis* [ablalarım] ile, ama her zaman küçük kız çocuklarıyla usanmadan uğraşmış, bu yolda hiçbir çabasını esirgememiştir. O günlerde evimizdeki en küçük çocuklar, Müslüman aristokrat ailelerin kızlarına ve erkeklerine benzer kıyafetler giyiyorlardı. Biraz büyüdükten sonra, her gün yeni bir tür kıyafet giyerdik. Babam çok sayıda resme bakmış ve yeni tasarımlar sipariş etmişti. Terzi onu her gün ziyaret ederdi, biz de öyle yapardık. (Debi 1916: 30-31)

Üslup dalgalanmaları ve "reform" deneyleri reform karşıtı orta sınıf Hindu erkek grubunun alaylarına neden olsa da, bir bütün olarak bu durum, erkeklerin, kadınlara yakışacak bir toplumsal öznellik yaratma sorununu bir genel kaygı haline getirdiklerini ortaya koymuştur.[9] Hepsi kadınların iç benliği ve dış görünüşü arasında bir ilişki bulunduğunu kabul etmiş ve kadının giyimini, onun toplumsal rolünün, dolayısıyla da, kendi *samaj* (toplum) ya da sınıflarının kültürleri olarak gördükleri şeyin ifadesi saymıştır. Kadının bedenini örtmesi ya da açması,

özgül olarak bedenin hangi bölümlerinin örtüleceği ya da açılacağı ve bunun hangi üslupta/tarzda yapılacağı, erkekler arasında, ahlaki ve estetik görüşlerinin çarpıştığı birer alan olmuştur.[10]

İdeal kadınlığın estetik biçimi ve ahlaki içeriği konusunda erkeklerin tek söz sahibi olması, yüzyılın son on yıllarında son bulmuştur. Toplumsal bağlam her ne kadar aynı kalsa ve ataerkillik kadın bedenine uygun bakışın temel felsefesini sağlasa da, "aydınlanmış" evlerin eğitim görmüş orta sınıf kadınlarının, hem çok yönlü-ideolojik açıdan, hem de hayata geçirme süreçlerinde, yapacak ve söyleyecek çok şeyleri vardı. Kendi sınıflarının hegemonyacı gündemleri tarafından eğitim ve kültürel faaliyetlere çağrılmış, erkek reformcular tarafından oluşturulan ahlaki ve entelektüel ortamdan etkilenmiş orta sınıf kadınlar, yaklaşık 1870'lerden itibaren halkın içinde kendilerini ifade etmeye başlamış ve mevcut "reform" söylemine katkıda bulunmuştur. Hareketleri henüz oluşum aşamasında olan aydın kadınlar, çeşitli gazete ve dergiler sayesinde, *bhadramahila* ya da hanımefendi sembolünde ifadesini bulan kendi öznelliklerini biçimlendirmeye etkin bir şekilde katılmaya başlamışlardır. Debendranath Tagore'un ahlaki-kıyafet hayalinin, sonunda bir kadın tarafından, gelini Gyanadanandini Debi tarafından gerçekleştirildiğini unutmamak gerekir. Kızı Swarnakumari Debi bu konuda şunları yazmıştır:

> Ancak bu kadar denemeden sonra hâlâ kostüm/kıyafet konusunda karar veremiyordu. Ortanca yengem Bombay'dan Gucaratlı kadınları taklit eden medeni ve zarif bir şekilde giyinmiş olarak döndüğünde, babamın memnuniyetsizliği sona erdi. Yerlilik, edep ve alçakgönüllülüğün eksiksiz bir bileşimi olan bu kıyafet, tam onun aradığı şeydi. Bu kıyafet, onun arzuladığı şeye uyuyordu ve Bengal kızlarının temel bir eksikliğini ortadan kaldırıyordu. (Debi 1916: 31-32)

Malavika Karlekar (1991), kadınların nasıl hem taviz vererek uzlaştığını, hem de Bengal orta sınıfının sınıfsal ataerkilliğinin

sınırlarını nasıl zorladığını göstererek, pazarlıkla oluşturulmuş bu kendini yeniden yaratmadan söz eder.

Bamabodhini, *Bharati, Sahitya, Pradip, Mukul* ve *Sakha* gibi dergiler aracılığıyla, eğitimli orta sınıf kadınlar arasında uzun bir tartışma başlamıştır.[11] Bu tartışma, *bhadramahila* olarak kodlanan, "uygun bir şekilde geliştirilmiş kadın" öznelliğinin ne olması ve onun görsel-ahlaki bir sembol olarak nasıl yansıtılması gerektiğini enine boyuna düşünmek için ciddi bir girişim olmuştur. "Uygunluk" kavramı, sömürgeciliğin etkisi altına girmiş saygın orta sınıfların yeni bağlamında, toplumsal cinsiyet ve aile ilişkileri çerçevesinde düşünülmüştür. Beden-benliğin kıyafet aracılığıyla ortaya konması anlamında dış görünüş, özel önem taşıyan bir konu olmuştur. Kıyafetleri içinde *Bhadramahila*'nın ahlakının yarı saydam olması gerekmekteydi ve beden konusuyla birlikte bu kendini oluşturma konusu, kadınların ürettikleri metinlerin tartışma çatısını kuruyordu. Kadın reformcuların daha önce düzenlenmiş ahlaki-söylemsel bir alanın içerisine girdikleri gerçek olsa da, kadın, kadınlık ve giyinme konusundaki kendi söylemleri, toplumsal cinsiyet rollerinin gücü kabul edildiği ölçüde etkili olmuştur. Bunu bütünüyle kendileri inşa etmiş olmasalar da, *bhadramahila* –Bengal'deki varlıklı kadınların ahlaki/estetik/erotik görüntüsü– sembolünün biçimini önemli ölçüde etkilemişlerdir.

Önünüzdeki yazı, önde gelen Bengalli dergilerin bazı kadın yazarlarının, özellikle Bengalli kadınlara önerdikleri sınıfsal öznellik biçimleri çerçevesinde, ortaya attıkları kıyafete dayalı ahlakın söylemsel düzenini incelemektedir. Burada moda ya da stillere çok az odaklanılmıştır; daha ziyade, sivil toplum tarafından yaratılan ahlak kurallarının resmi olmayan biçimi olarak hizmet etmeyi amaçlayan ve bir dereceye kadar da hizmet eden bir toplumsal ahlakın ortaya çıkışı üzerinde durulmaktadır. Bu toplumsal ahlak, tasarı ve ideoloji düzeyinde, toplumsal alanlarda, erkek ve kadın arasındaki kişisel etkileşimlerde, *bhadramahila*'nın sa-

hip olması gereken ahlaki kişiliği vurgular. Kadın bedenine ve cinselliğine karşı takınılan tavırlar, bu ahlak ve ahlaksızlık kurgusunun parçasıdır. Kıyafetlerin işlevi, kadınlar ve onların sınıfsal/sosyal konumları arasında kesin bir ilişki kurmaktır.

Ahlak ve ahlaksızlığın, cinsel ve toplumsal (cinsiyetsiz ve böylece erdemli olarak kurgulanmıştır) olanın anlamı, hiçbir zaman gözden uzak tutulmamıştır. Cinselliğin ve toplumsalın birbirlerine zıt olarak konumlandırılması, gerçekte, kamusal ve söylemsel olarak inşa edilmiş olan cinselliğin derinlemesine özelleştirilmesi sürecini ve projesini yansıtır. Burada, Michel Foucault'nun, Marcus'un "Baskı Varsayımına" meydan okuduğu ve on dokuzuncu yüzyıl Batı Avrupa'sında, cinselliğin özelleştirilmesi projesinin kendisinin kamusal, söylemsel yapısına işaret ettiği, S. Marcus'un *The Other Victorians* kitabına cevabını hatırlamamız gerekir. Ahlak ve "kadınsı" kavramı (bu örtülü ifadeyle aslında kadının cinsel tutumu kastediliyor) hakkındaki yaygın söylemin laf kalabalığıyla karşılaşınca, Foucault'nun sorularını bu kez on dokuzuncu yüzyıl Bengal'indeki toplumsal reform projesi için tekrarlamaktan başka bir şey yapılamaz:

> Cinsellik neden bu kadar geniş bir şekilde tartışılmış ve onun hakkında neler söylenmiştir? Söylenen şeylerin yarattığı toplumsal gücün ne gibi etkileri olmuştur? Bu söylemler, bu gücün etkileri ve onların sağladığı hazlar arasında ne gibi bağlar vardır? Bu bağlantı sonucunda ortaya çıkan bilgi nedir? Kısacası amaç [dünyanın bizim bulunduğumuz köşesinde] insan cinselliği hakkındaki söylemi besleyen güç-bilgi-haz düzenini tanımlamaktır. (Foucault 1980:[1]11)

Kadın bedeninin açık yasaklar aracılığıyla yok sayılarak negatif biçimde sergilenmesi, böylece de cinsel potansiyaline üstü kapalı göndermelerde bulunulması, hanımefendilerin kıyafet projesinin merkezine oturtulmuş ve böylece duyurulmuştur. Kadın yazarların zengin tasvirler, eleştirel yorumlar ve tavsiyelerle dolu bu denemeleri, bize kültürün ve sınıfın anlam yapı-

sını ve ideolojisini, somut olarak cisimleştirilmiş ve toplumsal cinsiyete bağlanmış bir biçimde sunuyor. Artık Foucault'nun önerdiği gibi kaynaklarımızı ve bize gelen sesleri sorgulamaya başlayabiliriz:

> [çeşitli adlar altında cinsellikten] söz edildiği gerçeğinin açıklamasını yapmak, konuşmaları kimin yaptığını, hangi konumlardan ve bakış açılarından konuştuklarını, insanları cinsellik hakkında konuşmaya sevk eden, söylenenleri kaydeden ve yayan kurumları ortaya çıkarmak. Kısacası, burada konu, "genel söylemsel olgu", cinsiyetin "söyleme konma" yoludur. (1980:[1]11)

Cisimleştirme ya da İşaret olarak Giyinme

> Baudelaire'in kadınlar için söylediği gibi, *kaçınılmaz olarak* ima kaynağı olan nesneler var mıdır? Kesinlikle hayır... *gerçekliği söyleme dönüştüren insanlık tarihidir* ve efsane dilinin yaşamını ve ölümünü bir tek o yönetir. Eski ya da yeni, *mitolojinin sadece tarihsel bir temeli olabilir, çünkü mitoloji, tarihin seçtiği bir söylem türüdür: eşyanın "doğasından" evrilip gelmesi düşünülemez.*
>
> Bu tarz bir söylem, bir mesajdır. Bu sebepten hiçbir şekilde sözel söylemle sınırlı değildir. Yazı ya da başka temsil yollarından oluşabilir.
>
> *Roland Barthes*
> *Mythologies* (yazarın vurguları)

Kadınların kıyafetlerine ilişkin öneri ve imgeleri tarihsel ve ideolojik kurgular ya da semboller olarak değerlendirmek için, bunlarda (orta sınıfa ait) kadınların bedeni ile giysileri arasında sergilenen özel ilişkiyi incelememiz, böylece de, bu bedenlerin konumlarının mekânsal-toplumsal olarak ne anlama geldiğini araştırmamız gerekir. Bu kıyafetler, ahlaki bir güvenoyu biçimi olarak görülmelidir. *Antahpur* dergisinin editörü, Hemantakumari Choudhury'nin belirttiği gibi, elbiseler, ilkellikten medeniyete doğru ahlaki/kültürel ilerlemede belirleyici anların işareti olarak görülmelidir.

> Elbise nedir ve neden önemlidir? Giyildiğinde vücudu tamamen kapatabilen ve ayıbı örten/engelleyen tek şey giysidir. İnsanlığın en ilkel döneminin tarihi okunduğunda, insanlığın bu aşamasında insanların herhangi bir giysi giymediği görülür. Ağaç kabukları, yaprakları, hayvan kürkü ya da derisi, çeşitli grupların/insanların vücutlarını örtmüştür. Günümüzde bunun kanıtını, vahşi ormanların kuytularında ya da dağlarda yaşayan insanlarda bulabiliriz. Eski Ariler, Hindistan'a ilk ulaştıklarında Himalaya dağlarının yakınındaki ormanlarda yaşamışlardır. İlk başlarda soğuktan korunmak amacıyla giyinme ihtiyacı hissetmişlerdir. ... İnsanlar daha medeni bir hale geldikçe zekâlarını, vücutlarını örtmeye elverişli malzemelere biçim vermek için kullanmışlardır ve Tanrı kadınlara daima güzellik aşkı ve tevazu duygusu vermiştir. (Hemantakumari Choudhury 1901: 137)

Giysi evriminin bu anlatımının iddiasına bakılırsa, insan bedeninin kendisi, her zaman (medeniyetin) ahlaki ve tarihsel aşamaları gösteren bir araç olarak anlaşılmalıdır ve bu çerçeve içinde kadının özel bir durumu vardır.

Dergilerde giyinme konusunda yazılan denemeler ve başka destekleyici metinler,[12] insan ve kadın bedenleri hakkında benzer bir değerlendirme perspektifi taşır. Ancak bu bakış açısı, sınıf kavramı bağlamında ele alınmadıkça, "sınıf" kavramı da, en geniş ve özgün anlamında, kafa ve kol emeği arasındaki işbölümüne dayanan toplumsal ilişkiler içinde, işbölümüne cinsel işbölümü de katılarak, dolayısıyla, "sınıf" kavramı hem toplumsal üretim hem de yeniden üretimin alanlarına yayılarak kavranmadıkça, pek bir anlam taşımaz. Bu dergi ve kitapçıklar, varlıklı sınıfa ait kadın bedeninin, (bütün çalışmayan sınıflar için aynı durum geçerlidir) yeniden üretim ya da toplumsal emek için doğrudan bir potansiyel taşıyormuş gibi görülmemesi gerektiğini ortaya koyar. Orta sınıf kadınları içeren toplumsal yeniden üretim faaliyetinin ya da emeğin türü, her şeyden önce, *sabhyata* (terbiye), *shobhanata* (görgü kuralları/uygun davranış/saygın-

lık) ve *lajja* (ayıp/tevazu) gibi sınıf temelli toplumsal cinsiyetçi ideolojik kavramların ahlak mercekleri altında incelenir. Bu üç kavramdan medeni davranış ve kibarlık olarak anlaşılan ilk ikisi, ataerkillik gereğince az çok değiştirilmiş biçimlerde de olsa, toplumsal cinsiyet farklılaşmasını kapsayan medenileştirme projesinin genel ahlaki birliğine işaret edecek biçimde, orta sınıfın hem erkekleri hem de kadınları tarafından uygulanabilir. Ancak *lajja* kavramı, ki bu aynı zamanda ahlaki açıdan yargılamak için kullanılan bir terimdir ve "utangaçlık" ya da "tevazu"dan çok "ayıp" olarak çevrilmesi gerekir, kızlar ve kadınlar için kullanıldığında, medeni "uygun" davranışa yapılan tüm göndermeleri yönetir ya da temelini oluşturur. Bu kavram o kadar merkezi bir konumdadır ki, örneğin Kumari Soudamini, *Bamabodhini Patrika* dergisinde *lajja* hakkında küçük bir bilimsel inceleme yayınlar. Bu konuyu ele alırken, bunu hemen kadınlara, hem görgü hem de ahlak alanlarını kapsayacak biçimde uygular:

> Ayıp iki türlüdür. Bunlardan biri, insanların günah olan işler yapmasını engeller, diğeri ise kadınlara özgüdür. Bu deneme kadınlarla ilgili olan türü hakkındadır. Dünya üzerinde "kadınların ayıp duygusuna sahip olmaları gerektiğini" inkâr edebilecek hiçbir ırk/halk yoktur. Utanma, her ülkede kadınların kalbindedir. Sadece bir farklılık vardır aralarında, o da bazılarının kalbinde bundan, diğerlerinin kalbinde olduğundan daha fazlası vardır. Toplumsal geleneklere göre, farklı ülkelerde farklı biçimlerde ifade edilir. Bir ülkede utanma işareti olarak görülen şey, başka bir ülkede utanmazlık işareti olarak değerlendirilebilir... Gerçek utanma duygusunun diğer bir ismi ise "tevazu"dur ve gerçekten utanma duygusuna sahip kadınlar aynı zamanda "mütevazıdır" İnsanlar sadece yüzlerini kapatarak ve hiç kimse ile konuşmayarak gerçek anlamıyla mütevazı (ayıp duygusuna sahip) olamazlar. Aslında insanlar ile konuşmamak, kibir ifadesi olabilir. Gerçekten mütevazı olan insanların kalbinde kibir ya da küstahlık yoktur, onlar incelik, kibarlık, görgü, sükûnet, vb. ile donanmıştır. (Kumari Soudamini 1872: 99-100)

Dikkat edilirse, Kumari Soudamini utanmadan hep içsel bir özellik olarak söz eder, onu masumiyetin yanı sıra incelik ile ilişkilendirir, ikiyüzlülükten ve "yabani", yani medeniyetsiz ya da kaba davranışlardan ayırır:

> Gerçekten tevazu/utanma duygusuna sahip olanlar asla ikiyüzlü olamazlar. Kalpleri masumiyet erdemi ile bezenmiştir ve davranışları/tavırları gerçek tevazu/utanma duygusunu yansıtır... İnsan tevazu/utanma duygusu gösterecekse, medeniyetsiz biri gibi davranmamalıdır. Böylesi, kişiye kaba bir görünüş verir. Bengal'deki birçok kadın bu kaba utanma/tevazu tarzının tutsağıdır. (1872: 99-100)

Yazar, bu utanma duygusunu özellikle kadın-erkek ilişkilerine uygun, erkek cinselliğinin kadınlar tarafından tahrik edilmesini ve bu tahrik üzerine kadınlardan cinsel bir karşılık gelmesini önleyici bir davranış tarzı olarak kararlılıkla savunmaktadır. Bir sonraki alıntı yazarın ayıp, teşhir ve kadın bedeninin örtülmesi, tutkulu söz ve davranışlar arasında kurduğu bağlantıyı gösterir ve her ne kadar yazarın kendi utanma duygusu/tevazusu bunu açık bir şekilde ifade etmesine izin vermese de, cinsel temayı biraz daha iyi bir şekilde açıklığa kavuşturur:

> Onlar [üst sınıfa ait kadınlar] ince [transparan] bir kıyafet giyerler ve bununla rahatça erkek ve kadın hizmetçilerin önüne çıkarlar. Bazı kadınlar örtünürler, ancak iğrenç şeyler haykırırlar ve birileriyle kavga ederler. Böyle bir kadının yüzünü hiçbir zaman görmemiş olan kişiler [bile] onun ağzından çıkan kaba sözleri duyabilirler. (1872: 99-100)

Yazarın, teşhir edilen kadın bedeninin ve kontrolsüz davranışlarının cinsel açıdan sonuçları konusunda duyduğu endişe, kadınların o sıralarda uygulamakta oldukları yıkanma geleneklerini denetim altına almak için bir "medenileştirme" önerisi sunduğunda, açıkça ortaya çıkar. "Yıkanma, bedenlerin [kadın bedenlerinin] ovulması, vb. herkesin görebileceği yerlerde ya-

pılıyor. Bu nedenle, kadın ya da erkek hizmetçilerin hiçbir yere izinsiz giremeyeceğine ilişkin bir kural olmalıdır ve banyo, vb. özel olarak ya da gizlilik içerisinde yapılmalıdır" (1872: 99-100). Yazarın yarattığı ve içinde "ahlaksızlık" ihtimallerinin her zaman bulunduğu toplumsal atmosferin her köşesine cinsellik sinmiştir. Giysilerden konuşmalara kadar, her şeyin "ayıp" duygusuyla yönetilmesi gerekir: "Bununla beraber, insanlar öyle bir şekilde sohbet etmeliler ki, bu, karşımızdakilerin [erkeklerin] zihninde yersiz [kötü/cinsel] herhangi bir düşünceye sebep olmasın" (1872: 99-100). Böylece, sadece yeni ortaya çıkan varlıklı sınıfın özlemini duyduğu medeniyetin, görgü kurallarıyla, kibarlığıyla ve inceliğiyle birlikte gelen sömürgeci kavramı, gerektiğinde, İngilizlerden önce var olan feodal aristokrasinin eve kapatma gelenekleri ile de birleştirilerek, her zaman cinselliğe doğru genişletilebilir. Medeni olmak ayıp duygusuna sahip olmak demektir ve cinselliğin açık bir şekilde sergilenmesi ya da kadın bedeninin teşhir edilmesinin derecesine göre belirlenen baştan çıkarıcılık ile ortaya çıkan cinsel tahrikin antitezidir. Bu da, doğrudan doğruya, kadının giyinme tarzıyla ilgilidir. Kadın bedenini bilinçli olarak ortaya koyma ve saklama, böylece, erkeğin şehvetini hem cezbedici ve hem de caydırıcı olarak işler ve yeni ortaya çıkan varlıklı sınıfların toplumsal ahlakı bağlamında, örtünmeye/açılmaya anlamlı bir fetiş nesne statüsü kazandırır.

Ayıp ya da *lajja* hakkındaki söylemler, bir bütün olarak, kadın, doğa ve beden konusundaki yerli ve sömürgeci değerlerin tuhaf bir karışımıdır. Burada kadın düşmanlığı, herhangi bir yönüyle doğal ya da fiziksel olanın reddedilmesi ile karışır. Kadın bedeni ve cinselliği, ilkellik ve yabanilik kavramları ile okunur. "Sindur" (Alev Kırmızısı) gibi denemelerde, bütün vücut süsleri ve renkli süslemeler yabani ve cinsel diye küçümsenir ve kadınlar "medeniyet" içerisindeki yabaniler olarak gösterilir:

> Eğitimdeki iyileşme ve medeniyetteki gelişme ile halkın kötü âdetleri yavaşça yok olur. Vahşiler, akıl[larının] güzelliğine önem

> vermek yerine fiziksel güzelliklerini geliştirecek yolları benimserler. Vücutlarına desenler çizer, saçlarına alev kırmızısı sürer ve takı takmak için kulaklarını, burunlarını delerler. Bu ülkenin kötü halk gelenekleri din ile ilişkilendirildiği için, kalıcılıkları daha ciddi olur. Bengalli kadınların kulaklarını, burunlarını delmesi ve saçlarına alev kırmızısı sürmesi, bu kötü geleneklerin başında gelir. Hindu yazmaların dediğine bakılırsa: "yalnızca bedenlerini zerdeçal tozu ile boyayan, antimuan ya da maskara ve alev kırmızısı kullanan kadınlar iyi bir eş sayılabilir" Ancak, az da olsa zihinleri bilgi ile aydınlanmış kadın okuyucularımız arasında, kadınlara ilişkin geleneklere ve batıl inançlara karşı derin bir tiksinti ortaya çıkmıştır. (Anonim 1869: 121-23)

Bazı davranışlar böylece bedensel-davranışın "bayağı tipleri" olarak sınıflandırılır ve Avrupalıların yüksek, düşünsel-ahlaki ya da medeni davranışıyla karşıtlık oluşturur. "Teşhir" ve fiziksellik de, "medeniyet" ve "yabanilik" ya da "barbarlık" gibi kavramların etrafında döndüğü ekseni sağlar. Hiranmayee Debi'nin denemesi *Sutikagrihey Banaratwa* (*Çocuk Yuvasında Taklitçilik*) (1891), toplumsal Darvinciliğin ilgili bileşenlerini dayanak olarak alır.[13]

Hemantakumari Choudhury, kadınların giyinmesi konusundaki *Striloker Paricchad* (*Kadın Giyimi*) denemesinde, medeniyet aşamalarında, çıplaklıktan giyinmeye doğru giden yol ile paralellik kurar, zihinsel olanın el ile yapılandan ve fiziksel üremeden daha değerli olduğunu belirtir ve şöyle der: "İnsanlar ne kadar medeni olurlarsa, o kadar çok elbise yaparlar" (H. Choudhury 1901:137-40). Medeni erkek ya da kadın iyi örtünmüş ve sadedir; yazarın, Hristiyan misyonerler gibi, düpedüz fetiş olarak gördüğü takılarla süslenmemiştir. Örneğin sade giyimli İngiliz hanımefendisi ya da sıradan Kilise vaizi, ideal kadın ve erkek imgesi olarak görülür ve onların karşısına, "kadınsı", bolca süslenmiş, gösterişli Bengalli *babu* ile putperest zevk düşkünlüğünün/yozlaşmanın vücut bulmuş hali ve *babu*'nun cinsel kışkırtıcı kadın karşılığı olan *bibi*, tezat olarak çıkarılır.[14]

Bhadramahila'nın karakteristik özellikleri olarak utanma ya da namus hakkındaki denemelerin amacı, kadınların gündelik yaşamını ve bütün bedensel işlevlerini mümkün olduğunca gözden kaçırıp ideolojiye bulayarak, üst sınıfa/üst kasta ait kadının bedenini ve fiziksel yaşamını görünmez kılmaktır. Kibar kadınlığın işareti olmaktan daha fazlası ya da azı olmayan *bhadramahila*, böylece, yaşamları kendi dönemlerinin belli toplumsal cinsiyet-sınıf ilişkilerini örneklendirmesi gereken orta sınıf kadınlarına had bildirme aracıdır. Böylece utanma "kadının ziyneti", üst sınıfa/kasta ait kadını bedeninden uzaklaştıran ve aynı zamanda kadını onunla tanımlayan, özellikle övgüye değer kadınsal bir erdemdir. Geçerli olan genel terbiye kurallarının ötesine geçen *lajja*, kadına uygulandığı haliyle, kadının cinselliğine inkâr, yasak ve suç unsurları katarak, cinsel ihtimallere ilişkin keskin bir farkındalık da içerir. Kavram olarak, her türlü fizik ve toplumsal ihtiyaç ve işlevi, genel bir özdenetim mecburiyetinin arkasına gizlenmiş bir cinsel söylem içinde soğurur. Krishnabhabini Das'ın yazdığı *Strilok o Purush* (*Kadınlar ve Erkekler*) gibi denemeler ya da *Bamabodhini* dergisinde yayınlanan makaleler, utanmayı "kadınsılık" içinde merkezi bir kavram olarak konumlandırır ve bunu, açık bir şekilde, cinsel ve fiziksel öğelerden arındırılmayı gerektiren "medeniyet"e bağlar. Bir duygu olarak bunun doğuştan getirilip getirilmediği konusunda fikir birliği yoktur, ancak tüm yazarlar, inkâr ve baskıya dayanan bir toplumsal ahlak yaratma konusunda hemfikirdir.

Vücut, cinsellik ve yabanilik ya da ilkellik arasında saydam bir türdeşlik kurulur. Köylerde gündelik bir pratik olarak halka açık bir şekilde ve ortak yapılan banyonun ya da yıkanmayı içeren törensel etkinliklerin uzun zamandır var olduğunu görmezden gelerek, yazarlar bunun içerisinde var olan cinsel ihtimalleri vurgularlar. Banyo yapan kadınlar, her ne kadar fahişe kelimesinden "kötü" ya da "ahlaksız" bir ifade olarak dikkatli bir şekilde kaçınılsa da, fahişe olarak görülürler. *Jaghanya* (iti-

ci/tiksindirici) sıfatı, özellikle kadın vücudunun görünebilirliği konusu ile ilgili olarak, yazılar boyunca sürekli tekrarlanmıştır. Medeniyetin, bedenin, özellikle kadın bedeninin inkârı anlamına geldiği kabul edilerek, utanma konusu, erdemi ve erdemsizliği tanımlamanın ve kurumsallaştırmanın bir yolu haline gelir. Erdem, fiziksel olmayan, dolayısıyla da kadınsal olmayan bir şeydir ve ayrıca, fizik üretime girişenlerin harcı değildir. Doğası gereği biyolojik olan ya da elle yapılan hiçbir şeyle bağlantılı değildir. Üretken değil düşünseldir[15] ve kendini denetleme ile sürdürülen yeni bir ayrımcılık biçimi önerir.

Kadın bedeni, özel ve kamusal alanlarda ve bu alanlarda onu izleyenler açısından farklı biçimlerde değerlendirilmiştir. Böylece kıyafeti ve varlığı, *andarmahal* (mahrem bölümler) ve *griha* (yuva/aile ocağı), "ev" ve "dünya" olarak kodlanan mimari ve toplumsal boyutlara sahiptir.[16] Bu mekânsal örgütlenme, emeğin cinsel işbölümünü içeren kendine has toplumsal yeniden üretimin içerisine yerleştirilmiş ahlaki-kültürel zorunluluklar taşır. "Mahrem bölümler"in, içinde kadın ve erkeklerin "serbestçe bir araya gelebildiği" ortak alan anlamında "yuva/aile ocağı"na yer açmasıyla, toplumsal yeniden üretimin örgütlenmesinde (her zaman sadece kısmen uygulanan) bir değişiklik yapma önerisi ile, kadının akraba olmayan erkekler bulunurken evin mahrem bölümlerinden "ortaya çıkması" düşüncesi doğar. Giyimde yenileşmenin gerekliliği ve kaynağı her zaman bu "ortaya çıkma" kavramına göndermede bulunur ve erkek misafirin varlığı da "medeniyete" bağlanır:

> Burada [Bengal'de] kadınların giydiği kıyafet türü, geleneksel olduğu için ayıp olarak değerlendirilmemiştir. Ancak üzerinde biraz düşünüldüğünde, [vücudun üzerine] bir parça kumaş atma şeklinde olan bu kıyafetin çıplak kalmadan pek de farklı olmadığı açıkça görülecektir.
>
> Giyinmenin ne kadar baştan savma olabileceği buranın kadınlarında görülebilir. Bu bir gösteriş/kibir yokluğuna da işaret ede-

bilir, ancak, insanları kışın rüzgârından koruyamadığı gibi efendiliğin korunmasına da imkân vermez, ki bu ikisi de giyinmenin temel kriterleridir. Medeni olan hiçbir ülkede bu tarz bir giyinme alışkanlığı yoktur, birçokları bunu gördüğünde gülmeye başlar...

Herhangi medeni bir ulus, günümüzde ülkemizdeki kadınların [yazıda, "zayıf cins"in] kullandığı giyinme türüne karşı çıkar. Gerçekten de bu bir utanmazlık işaretidir. Eğitimli erkekler [yazıda, "bilgiye hâkim olanlar"] bu durumdan büyük rahatsızlık duymuşlardır; neredeyse herkes daha medeni bir giyinme biçimi istemektedir.

Burada [kadınlar arasında] tüm bedeni ortaya koyan ince ve transparan kıyafetler giyme âdeti vardır. Böylesine utanmaz bir giyinme tarzı, medeni bir çevreyle ilişkide bulunmaya asla izin vermez. Bize dine uygun/doğru davranış konusunda öğütler verildiğinde, çevremizdeki giysiler yüzünden bu bilgece sözlerin gereğini yerine getiremeyebiliriz. Bu da, böylesi giysilerin nasıl [ahlaki] gelişimimizin önünde durduğunu gösterir. (Soudamini Khastagiri 1872: 148-52)

"Ortaya çıkma" olgusu, Swarnakumari Debi tarafından, kendi yengesinin deneyimi bağlamında şu şekilde anlatılmıştır:

Ortanca ağabeyim 1864 yılında İngiltere'den döndü ve görevi 1865 yılında başladı. O günlerde [kadınların] harem dairelerine kapatılması bütün canlılığıyla sürüyordu. O zamanlar kadınlar aynı mahalle içerisindeki bir evden diğerine gitmek için bile, yanlarında yürüyen bir koruma ile kapalı bir tahtırevanın içinde gitmek zorundaydılar. Bir sürü yalvarmadan sonra annem Ganj nehrinde yıkanma iznini kopardığında, kendisini nehre tahtırevanla birlikte daldırırlardı. Ortanca kardeşim karısını Bombay'a götürdüğünde, o zaman bile onun ön avludan yürümesini sağlayamamıştır. [İyi bir ailenin] Gelin[i] için bu hareket o kadar utanç vericiydi ki, herkes buna karşı olduğunu özellikle belirtti. Bu nedenle, geminin içine kadar bir tahtırevanla gitmek zorunda kaldı. (Swarnakumari Debi 1916: 37)

Ancak zaman karşı durulmaz biçimde akmıştır:

> İki sene sonra kardeşim eşi ile eve geldiğinde, artık kimse yengemden/gelinden eve tahtırevan içerisinde gelmesini isteyemezdi. Ama ailenin gelininin, evin önünde [herkesin gözü önünde] Beyaz bir kadın gibi arabadan inmesine tanıklık etmenin yaşattığı trajedi, tarif edilemez bir şeydi. (1916:37)

Hemantakumari Choudhury, Bengalli kadınların kıyafetleri konusunu, kadınların kendi bedenlerine karşı takındıkları tavırlarında değişiklik ihtiyacından söz ederek geliştirir:

> Hindistanlı kadınlar, nevvabların [Moğul bölge yöneticileri-naipler] begümlerini [eşlerini] taklit ederek, çok ince ya da transparan kıyafetler giymeye başlamışlardır. Bunun sonucunda, Bengalli evli kadınlar Ganj nehrinde banyoya gitmekten ya da gelen davetleri kabul etmekten herhangi bir utanç duymamışlardır. Ancak sonunda, birçokları, transparan/ince bir kumaş parçası giyme âdetinin zevksizliğini idrak etmeye başlamıştır. (Hemantakumari Choudhury 1901: 139)

Bu ifadeler, Bengal'de kadın varlığının toplumsal koşullarında, hem kısmen gerçeklikte, hem de kesinlikle ideolojide, köklü bir değişime işaret eder. Temel olarak kadınlar tarafından, erkeğin katılımı olmadan, geniş birleşik aile yapılarında, ev içerisinde yürütülen yeniden üretici emek, en azından kavramsal ve ahlaki olarak, çekirdek aile modeline benzeyen yeniden düzenlenmiş bir duygusal-ahlaki alana yerini bırakır. Nagendrabala Mustafi gibi kadın yazarlar eski düzenlemeyi, "eve kapatılma" olarak adlandırarak ve sonucunda kadınların korkunç bir şekilde yozlaşmış olmasından söz ederek eleştirmiştir: "Eve kapatılmanın kafesinde kuşlar gibi tuzağa düşürüldük, zihinsel kapasitelerimiz gitgide gevşemekte, kalplerimiz bilginin ışığında çiçek açamamakta" (Nagendrabala Mustafi 1896: 30-31). "Ortaya çıkma", böylece "eve kapatılma" ya da "toplumdan yalıtılmaya" tezat halinde, *stri swadhinita* (kadının özgürlüğü) olarak, yani, bir

sosyal reform hedefi ve toplumsal "gelişmenin" bir işareti olarak görülmüştür. Ama toplumsal eleştirilerin ideolojik bakış açısına bağlı olarak, bu, aynı zamanda, arzulanan (ve *ghor kali*, ya da eski diye adlandırılan) toplumsal/ahlaki düzenin altüst olması anlamına da gelebilir.

Fiziksel teşhirin söylemsel düzenlenmesi, yüzü kapama ya da açıkta bırakma da dahil olmak üzere, toplumsal yaşamın tüm yönlerine uygulanabilecek sosyal reform için sömürge ve sömürge öncesi ahlak kategorilerinin alışılmış bir karışımı ile yaratılmıştır. Bunlar ahlaki ikilikler olarak sıralanır:

medeniyet/barbarlık
modern/geleneksel
ruhsal/fiziksel
akılcı/akıldışı
yakışık alır/yakışıksız
erdemli/cinsel ya da duyumsal.[17]

Bunlar ahlaki ve yorumlayıcı bir küme oluşturur, cinsellik ve toplum arasında kurucu bir ilişki ortaya koyar. Bunlar bedene (kadın bedenine) farklı cinsel-toplumsal anlamlar atfederler. Bunun sonucunda, bu beden ve onun cinselliği, ahlak alanına, hem eylem hem de istek anlamında girer. Bu durum cinselliğin, gündelik ve kurumsal olarak, hem genel anlamda, hem de özel olarak kadının cinselliği olarak yönetilmesinin zeminini oluşturur. Özel olarak kadın bedeninin biçimsel/giyinik temsili, ahlak kurallarının başarı ya da başarısızlığının güçlü bir göstergesi haline gelir ve cinselliğin, bastırılması için olduğu kadar kontrol altına alınmış bir ifadesi için de belli bir hareket alanı sunar. Bu temsil, varlıklı sınıfların ahlaki sınırlarını çizer ve isteklerin pratiğe geçirilebilmesi sorununu bunun içinde soğurur.

Cinselliğin yönlendirme, korkutma ve bedenin inkârıyla el ele giden bu düzenlemeci inşası, üst sınıfların cinsellik kavramını dışavurur. Aynı zamanda, kol ve kafa emeği arasındaki top-

lumsal ilişkileri ve bunların ideolojik konumlarını ortaya koyar. Cinselliğe karşı akılcılık olarak ifade edilen ve giyinme şeklinde görselleştirilen bedenin ya da "çıplaklığın" "medeniyet" ile ilişkisi, kafa ve kol emeğine verilen değeri ve aralarındaki güç ilişkilerini kodlar. Kural olarak zihne (ve onun işlevlerine), bedene ya da çıplaklığa (ve onun işlevlerine) verdiğinden daha fazla değer verir. *Lajja* ya da fiziksel ayıp (bu, Hristiyanlıktaki günah kavramına hem benzer hem de benzemez), "medeniyet" ölçütlerini oluşturan, akılcılık yanlısı, bir ahlaki ölçü-kavram haline gelir. Doğanın, bedenin ve tutkunun ya da "akıldışılığın" çeşitli "daha yüksek" zihinsel kapasiteler ile kontrol altına alınmasına öncelik verilmesini ister. Kadın bedeninin *lajja* ya da "ayıp" ahlaki düzeneği ile denetlenmesi, özü gereği fiziksel ya da "doğal olan" kadının cinselliğini ve bedenini aşağılama, kontrol etme ve ondan korkmanın bir ifadesi haline gelir.

Bu kadın düşmanı ve denetleyici tutum, kadınların halkın içinde yıkanması ile ilgili olarak yazılmış anonim bir yazıda en açık bir şekilde ifadesini bulur. Yıkananları yargılayacak bakış açısını "medeniyet" sağlar. Bu imzasız yazı uzun bir alıntıyı hak ediyor:

> Eğitim, birçok iğrenç/isyan ettirici alışkanlığın değişmesine yardımcı olur. İnsanlar daha medeni hale geldikçe, yaşadıkları zamana uygun olan daha medeni âdetler ve pratikler sergiler. Ancak alışkanlık öyle ezici bir güce sahiptir ki, insanlar bunun yüzünden birçok iğrenç pratiği beslemeye devam ederler. Bu ülkede kadınların yıkanma geleneği bu çok iğrenç konulardan biridir. ... Günümüzde medeni ve eğitimli insanların nasıl bu iğrenç/isyan ettirici geleneği sürdürdüklerini aklım almıyor! Şüphesiz, bunun sebebi alışkanlıklardır. Ancak eğer böylesi iğrenç/isyan ettirici şeyler konusunda dikkatli olmazlarsa, bunlar kadınların gelişiminin önünde bir engel teşkil edecektir.
>
> Soylu/medeni kadınlar, köylerden gelen uygarlaşmamış kadınların yanında, herhangi bir çekinme olmaksızın erkekler ile birlikte banyo yapmaktadırlar. Bu az bir iğrençlik değildir! Ve [burada]

> banyo yapma, şöyle bir dalıp çıkmadan sonra basitçe evine dönme anlamına gelmiyor. Eğer durum sadece bundan ibaret olsaydı, bu bile az bir iğrenme nedeni olmayacaktı. Ama [bunun yerine] kadınlar, hiç utanmadan erkeklerin yanında durur ve en iğrenç şekilde vücutlarını temizlerler... Üstüne üstlük, giydikleri türden ince kumaş [giysi], toplum içine çıkmak için uygun değildir ve bu kumaş ıslandığında ve vücuda yapıştığında, o zaman çıplak ya da giyinik olmak arasında pek bir fark kalmaz. Çok kere terbiyeli bir erkek böylesi kıyafetler ile gölün içinden çıkmaya çekinirken, kadınlar, müthiş bir rahatlıkla, suyun içinden çıkıp evlerine doğru bu ıslak giysiler içinde yürürler.
>
> Sonuç olarak, kadınlara böylesi bir hareket tarzı içinde bulunmamaları gerektiği saygıyla duyurulur. Bir hafta banyo yapmamak ya da göle gün ağarırken gitmek bile bundan çok daha iyidir. Fakat vücut çıplakken ya da elbiseli olarak erkeklerin önünde yıkanmak asla akıl işi değildir. Utanmanın ne anlama geldiğini ne zaman öğreneceksiniz bilmiyorum! (Anonim 1870: 71-73)

Kıyafet tasarlama konusunda bu söylemin ve yürürlükte olan prensiplerin, kadın vücudunun, ayrı tutma, gizleme ve hareketini engelleme yoluyla kontrolüne ilişkin takıntılı bir ilgi sergilediği meydanda.

Kadının Bedeni: Eve Kapatılma ve Ortaya Çıkma

Yukarıda sözünü ettiğimiz kriz hissi, sonunda, kadının kamusal/erkeklerin alanında "ortaya çıkması" ve erkeğin evin içine girmesi konusunda billurlaşmıştır. Toplumsal kriz hakkında yapılan ideolojik değerlendirme, kadınların sınırlarını aşması ve ilerici erkeklerin serbestliği konusu etrafında dönmüştür. Zamanın muhafazakâr edebiyatı, kadının kamusal alanda var olmasına karşı duyulan korku ve öfkeyi yankılamıştır. Ancak dikkatle incelendiğinde görülecektir ki, bu öfke ve kızgınlığı yaratan kadının aslında kamusal alanda var olması değil, daha çok, alanın ve var olmanın biçimi ve koşullarıdır.[18] Kadınların öteden beri

yaptıkları faaliyetler, emeğin mevcut cinsel işbölümüne ve toplumsal yeniden üretimin görece istikrarlı ve birbirinden yalıtılmış alanlarına karşı tehdit oluşturmamıştır. Dolayısıyla, reform karşıtlarını kızdıran sadece mekânsal olarak sınırları aşma değildir.[19] Kriz yönetiminde, ortaya ideolojik/ahlaki bir tepki çıkaran şey, daha ziyade, kadınların öğrenci ya da öğretmen, doktor gibi mevcut ya da potansiyel meslek sahibi olarak erkeklere düşünsel muhatap olmalarının "doğaya aykırılığıdır".[20]

Bu sadece "muhafazakârları" kaygılandıran bir şey de değildi; erkek reformcular da, bir o kadar derin bir endişe içindeydi. Kadın bedeni ve toplumsal yeniden üretim bağlamında ahlaki-toplumsal-işlevsel olarak ortaya çıkışı, onlara da boğucu bir dalga gibi geliyordu. Hem kadınların eğitilmesini ve "mahrem" alandan "ortaya çıkmasını" savunmuşlar, hem de endişeli bir şekilde, toplumsal cinsiyetin istikrarının bozulma ihtimalinin ya da kadınlara sağlanacak herhangi gerçek bir özerkliğin önüne geçmeye çalışmışlardır. Böylece, onları "medeni kıyafetlerle" yeniden giydirme girişimlerinin, harem dairelerinde kadınların tek parça dikişsiz bir kumaş parçasına sarınmaları gerçeğinden daha ziyade, kadınları olmaması gereken yerlerde, yani "erkeklerin yaptıklarını" yapar bir şekilde bulmaktan endişe duydukları gerçeğiyle ilgisi olabilirdi. Bu, açığa çıkmanın olağan biçimine ya da kadının "doğal" yeri olan evin mahrem bölümlerinde ya da *andarmahal* içinde bir ilerlemeye karşı herhangi bir direniş olmadığı anlamına gelmiyordu. Ekonomik bağımsızlığın olumlu bir kazanım ya da kadınlar için zaman zaman bir gereklilik olduğunu düşünen Krishnabhabini Das gibi bir yazar bile "Striloker Kaj ar Purusher Kaj" (Kadın İşi ve Erkek İşi) denemesinde, bu işbölümünü kuralcı bir biçimde ortaya koymuştur. Bu "doğal" emek, faaliyetlerin uygunluğuyla olduğu kadar, kadın bedeninin konumlandırılmasıyla ya da bu faaliyetlerin nerede yapılması gerektiğiyle de ilgilidir. Kadın, erkeklerin yolundan uzak durarak, onlarla rekabet etmeyerek ve kamusal alanı onların kullanımına bırakarak, "do-

ğal olarak" "evinde" bulunmalıdır. Kıyafet değişikliği, bu sebepten, giyinmeye kadın modasını ya da stilini getirmekten çok daha fazlası anlamına gelmiş, önemli bir toplumsal örgütlenmeyi, hem ideolojik/ahlaki hem de toplumsal/pratik seviyelerde bir yeniden düzenleme projesi olmuştur. Giyinme konusundaki yeni denemeler ile ifade edilen kaygı, aslında toplumsal örgütlenmenin yeni biçimi içerisindeki ataerkil gücün kaybolmasından duyulan kaygıyı yansıtmaktadır. Toplumsal ilişkiler içerisinde sömürgeciliğin yarattığı ve yaratabileceği değişimleri çeşitli ideolojik öneriler çerçevesinde ifade ederek, erkek reformcular, bu değişimleri şekillendirmek ya da yönlendirmek istemişlerdir. Böylece kadınlar, ataerkilliğe karşı herhangi bir tehdidi etkisiz hale getiren yeni ahlaki ve toplumsal semboller içerisinde "ortaya çıkmıştır". Kıyafet projesi kadın bedeni için yeni bir kapatılma –kıyafetlerin içine kapatılma– anlamına gelmiştir.

Kadın bedeni ve onun göreli teşhirinin ortaya sorun olarak çıkması garipti, çünkü Bengalli erkekler, İngiliz yönetimine kadar, yaşamda da, sanatta da bunu sorun etmemişlerdir.[21] Durup dururken, göğüslerini ve alt kısımlarını örten iç çamaşırından yoksun bir şekilde, kadınların "dikişsiz" kumaş parçasından oluşan "geleneksel" elbiseler içindeki görüntülerinin "medeni olmadığı" fark edilmiştir. Bu yeni farkındalığın tek bir nedeni olabilirdi, o da, egemen ataerkil toplumsal örgütlenmenin yeni koşullarda bir sarsıntı yaşayacağının farkına varılmasıydı. Artık uygun akrabalık töresi ve yerleşik biyolojik-toplumsal yeniden üretim kalıpları ile düzenlenmeyen kadın-erkek ilişkilerinin yaratabileceği imkânlar, değişik kurgulara ve çeşitli ahlak stratejilerinin dile getirilmesine yol açmıştır. Tanika Sarkar şunları söylerken tam da bu konuya değinir: "On dokuzuncu yüzyıl aile yaşamı hakkında el kitaplarına baktığımızda ve bunları geçmişle karşılaştırdığımızda, ... verilerimiz içinde gerçek kırılma noktasının, denetim stratejilerinden çok, kadınların varlık koşullarında ortaya çıkan ve daha önce örneği görülmeyen yeni imkânlar

olduğu görülür" (1987: 3). Ancak Tanika Sarkar, reform projesinin tam da bu imkânların tasarlanmasının denetimi içinde kurulduğunu görmeyerek bir hata yapıyor. Durum, ataerkilliği sürdürme ve yeniden düzenleme açısından, özgül bir anlam sorunu içermiştir. Utanma söylemi ve bunu kıyafetler ve başka ahlaki dayatmalar ile hayata geçirme çabaları, kadınların daha tam bir öznellik "imkânlarını" ataerkil bir sınıf projesi içerisinde sınırlamış ve soğurmuştur.

Dolayısıyla, girişilen yeniden yapılandırma, hem eski hem de yeni ideolojik ve toplumsal normlar ve biçimler içinde bir yeniden yapılandırmadır. Sömürgeci orta sınıf oluşumunun yeni aşamasında, "ortaya çıkma", aynı zamanda, "eve kapatılmanın" devam etmesi, kadınların bedenleri, emekleri ve cinsellikleri üzerindeki denetimin devam etmesidir. Böyle olunca da, dış görünüş konusu, tüm görsel sembollerin yaptığı gibi, bize daha esnek ve geniş bir işaretleme imkânı sunarak, eve kapatılma/ortaya çıkma karşıtlığını biçimsel ve ahlaki olarak yumuşatır. Her ne kadar simgeler/işaretler *yeni* denebilecek imkânlara işaret etse de, bunlar aynı zamanda *yeni* kısıtlamalara da işaret ederler. Ortaya çıkan yeni görüntü, biçimsel ve ideolojik bir yeniden biçimlendirme aracılığıyla, eskilerin eve kapatma usulünün birçok yönünü devralır. Bu girişim, bilinçli olarak tasarlanmış bir giysi-ahlak düzeneği, "erdem" olarak sunulmuştur. "Aydınlanmış" Bengalli orta sınıf evlerin kadınları, namuslu bir biçimde giyinerek kendilerini *bhadramahila* olarak adlandırılan simge biçiminde sunmak zorunda kalmıştır.

Lajja, Ulusal Kültür ve Kadınların Giyimi

Bedenin toplumsal anlamı, işlevsel olarak üremeden anlaşılan şeyden fazla bir şeydir. Bir bütün olarak toplumsal örgütlenme ile ilişkilidir ve cinsellikle sınırlı olmayan bir genel ahlak ve politika içerir. Bengal milliyetçiliği bağlamında, uygun kültürel

işaretlerle bezenmiş fiziksel dış görünüşün önemi aşikârdır. Bu ulusal kültür, belli bir ahlak düzenine işaret eder ve bunu arzular, Bengalli kadınların ideal cinselliğini inşa eder ve bunu *bhadramahila* olmanın işareti olarak yansıtır. *Lajja* ya da ayıp duygusu, milliyetçi ifadelerle kadınlığın inşa edilmesinin vazgeçilmez bir parçasıdır ve bu kıyafet projesi, "ulusal" bir görsel biçim tasarlamasıdır. Kültürel milliyetçilik 1860'lardan itibaren bir ivme kazandığı için, Avrupalı kadınların kıyafetleri sadece "farklı" ya da "yabancı" olarak görülmekle kalmamış, tam tersine, ulusal bağlamda tam olarak "utanç verici" olarak değerlendirilmiştir. Doğrudan taklit, yerini her zaman sıfırdan yaratma teşebbüslerine bırakmıştır. *Sari* ile denemeler yapılırken, seçkin sınıfın küçük bir bölümü uzun etekli elbise giymiştir. Ancak, bu koşullarda *sari*nin yarışı kazandığını belirtmek de ilginç olacaktır. Bu sonucun ortaya çıkmasının nedeni, kadının utanması/tevazusu ile ölçülü bir kadın cinselliğini de kapsayan *deshiata* ya da "ulusal" kültürel özgünlük arasındaki yumuşak geçiştir. Kadın dergilerinde yazar üstüne yazar, uygun bir kadın cinsel ahlakı ile ulusal kıyafet arasında bir geçişkenlik yaratır. Soudamini Khastagiri bunu şöyle anlatır:

> Göreli olarak söylersek [tek parçadan oluşan giysiye göre] İngilizlerinki gibi ulusal kıyafetler daha iyi olabilir. Ancak bazı açılardan onlar bizimkilerden bin kez daha kötüdür. Bu sebepten, eğer onları taklit etmek istersek, bazı kusurlardan kurtulurken onların eksikliklerini sahiplenmiş oluruz. (S. Khastagiri 1872)

Yazar, bu tarz kıyafetlerin ulusal kimliğe ve "bizim" için kültürel olarak uygun kadınsallığa ihanet etmek olduğunu belirtir. Batılı kıyafetleri giymek Hintliler için ikiyüzlü ve yapmacıktır, bu şekilde giyinerek her iki toplum içerisinde de ötekileştirilmiş olurlar. Adı bilinmeyen bir yazar, başka bir kadın yazar olan Rajlaxmi Sen'den, onaylar bir şekilde, şu alıntıyı yapar: "Bu yüzden, ulusal kültürü koruyan ve herkese [böyle birini gördüğünde]

işte Bengalli bir ev kadını deme imkânını veren ve bedeni doğru dürüst örten ve hem zengin hem de fakirler için uygun olan, aynı zamanda da bedenin özgürce hareket etmesine imkân tanıyan her neyse o giyilmelidir" (Anonim 1872: 2). Çok uzun yıllar sonra Jyotirmayee Gangopadhyay tarafından yazılan bir deneme tam olarak aynı duyguları yansıtır: "Hem erkek hem de kadın olmak üzere, kadınların kurtuluşunun yeni destekçilerinin Batılı kıyafetler giydikleri bir dönem vardı. Bu kıyafetleri düşüncelerinin bir ifadesi ya da sembolü olarak benimsemişlerdi" (1924: 1055). Ancak şunları da eklemiştir: "Batılı kıyafetler milliyetçi düşünce yapısına karşıt bir kafa yapısı çağrıştırdığı için, eğitimli erkek ve kadınların bunları giymek istemediği gerçeğinin birçok kanıtı vardır. Eğitimli kadınların çoğu, ki bu kadınların %99'u olduğunu iddia etmek abartı olmayacaktır, uzun elbiselerin *sari* kadar güzel olmadığını düşünmektedir" (1924:1056). Benzer bir düşünce Soudamini Khastagiri tarafından da yansıtılır:

> Başka ulusların kıyafetlerini taklit etmek, hiçbir zaman, hayal gücüyle, hem *ulusal özelliklere* uygun, hem de *medeni* olan yeni elbiseler yaratmak kadar zevkli olmaz. Ayrıca, eğer Bengalliler İngiliz ya da başka ulusların giysilerini giyerlerse, bunda bir yapmacıklık duygusu ortaya çıkar. Onlar bu kültürdenmiş gibi değerlendirilir ve kendilerine buna uygun olarak davranılır. Eğer Bengalli birisi İngilizler gibi giyinir ve onların toplumunda bu şekilde boy gösterirse, İngilizler onun önünde Bengallileri kötüler ve o da bunu sabırla dinlemek zorunda kalır. Ayrıca bu tarz kıyafetler, insanın kendi halkı tarafından tamamen kabul edilmesinin önünde engel teşkil eder. (1872)

Devam eder:

> İnsanların giyimlerinde ya da tavırlarında uluslarının/kültürlerinin özelliklerini/işaretlerini taşımaları bir görevdir. Bu sebepten başka ulusları bütünüyle taklit etmek uygun değildir, bu durum aşağılık bir konum ifade eder. Başka ülkelerin din ve davranış [ahlaki özellikler] konularındaki iyi şeylerini kabul edelim, an-

> cak dış görünüş bakımından onları taklit etmemiz gerekmez. İngiliz, Kuzeyli, Batı Hindistanlı ya da Müslüman ya da Çinlilerin [kadın] kıyafetleri güzel olsa bile, Bengalli kadınların onları giymemesi gerekir. Bizim görevimiz, ulusal kültürü yansıtan, bedeni bütünüyle örten ve giyenin Bengal kadını olduğunu anında belli eden kıyafetler giymektir. (1872)

Swarnakumari Debi'nin reformcu babası Debendranath'ın yaptığı kıyafet denemelerini betimlemesinde gördüğümüz gibi, "utanma/tevazu" bileşimi ve ataerkil milliyetçi estetik her zaman yeni tasarımların temelini sağlamıştır. Sarala Debi'nin denemesi *Swadeshi Poshak* (*Milliyetçi Kıyafet*) da, ulusal kültürel kimliğin ne anlama geldiği konusunda iyi bir örnektir. *Shobhanata* (uygun davranış/saygınlık), *shabinata* (incelik) ya da *shilata* (kibarlık) gibi kavramlar, milliyetçiliğe dayanan moda tasarımının ahlaki destekleyicileri olarak gösterilmektedir. Bu "ulusal" ve cinsel açıdan ahlaki kıyafet ayrıca iyi kadını kötü kadından ayırır ve dul kadınların tam bir cinsel baskı altında tutulmasını ve giyimleriyle öteki kadınlardan ayrılmalarını savunur. Şunları yazan Soudamini Khastagiri'nin düşünceleri de bu yöndedir:

> Günümüzde bazı kadınlar *kamij* [uzun kollu bir tür uzun gömlek], ceket, *sari* ve ayakkabı giyerler. Bunda sorun yok, ancak bu ülkenin bazı kötü/hafif meşrep kadınları bile bunları giymektedir. Bu sebepten, baştan aşağı her tarafı kapatan, özellikle üst bedeni örten bir şal kullanmalıdırlar. Bu, saygıdeğer bir aile kızının işareti olacaktır. Ve ayrıca, evli kadınları dul kadınlardan ayıracak bir yöntem bulunması gerekir. (1872)

O ve başkaları, saygınlığı (sınıf, ulusal kültür ve utanma/tevazu) ifade eden şekillerde giyinmek için tarifler önerirler. Evde giyinmek için *ijar* (pileli şort ya da şalvar), *piran* (kısa kollu bir gömlek) ve *sari* ya da uzun *piran* ve *sari* uygun olabilir. Dışarı çıkarken, *ijar*, *piran*, *sari*, pijama, ayakkabı ve çorap, ancak sonuncusu tercihe bağlıdır, çünkü ayaklar, kadınların "utanma" alanlarından biri değildir. Bu denemeler tabii ki hiçbir zaman

tamamlanmış sayılmaz ve yakından incelendiklerinde hep açıkları bulunur ve bu tevazu, ulusal kültür ve "uygun" sınıf kompozisyonu bile, muhafazakâr Hindu toplumunun büyük bir kısmı tarafından "tam olarak ulusal" ya da mütevazı olarak görülmemiştir. Hâlâ hem ahlaki hem de biçim olarak "İngilizleşmiş" ve "erkeksi" olarak değerlendirilmiş ve Kalighat'ın sokak ressamlarının karikatürlerinde alay konusu olmuştur.

Lajja, yüksek bir toplumsal statü ve ulusal özgünlüğün işareti olarak, kadınlar için temel etik olarak öne sürüldüğünde, kadının fizikselliğinin ya da cinselliğinin öznel bir düzenleyicisi işlevi görür. Erdem olarak yüceltilmiş, içselleşmiş bir sansür olarak, kadını denetlemenin en kişisel, böylelikle en ahlaki yolu haline gelir. Bunun iyi bir örneği Krishnabhabini Das'ın, Batılı kıyafetleri reddetmesinden sonra, Hindu dul kıyafetleri içerisindeki portresidir. Cinsel olarak kendini silme ve kurban etme anlamına gelen saflığı temsil eden bir giysiyi kabul etmesi, daha önce onu eleştirenlerin nazarında kendini affettiren bir hareket ve görüntüdür.

> Neredeyse her gün çarşıda Avrupalı kıyafetlerle güzel giyinmiş bir kadın görüyordum. Bu beni biraz şaşırttı, çünkü Avrupalı kıyafetler giymiş olmasına rağmen, onun yüzündeki ifade tatlı ve kibardı. ...
>
> İngiliz kıyafetleri giyen bu kadın şimdi neredeydi? Önümde Hint evlerinin bir dulu duruyordu! Bu kadın tapılmayı hak ediyordu. Övünebileceği herhangi bir güzel özelliğinden haberli değildi ve bu yönde hiçbir eğilimi yoktu. Hiçbir zaman meşhur olmayı istememişti. Tevazu toprağıyla yoğrulmuş biri olarak, kendi işleriyle meşgul oluyordu. Beyaz ve saf dul kıyafeti, [ona karşı] saygı ve saygıyla karışık bir korku duygusu yaratıyordu. (Sarojkumari Debi 1923: 742)

Kişisel ahlakı da, beyaz saflık görüntüsüyle el eledir: "Dul kaldıktan sonra her türlü konforundan vazgeçmişti. Bir daha asla karyolada uyumamış, bunun yerine yere bir yatak yapmıştı.

Meyve ve tatlı gibi güzel şeyleri asla yememişti. Her şeyden vazgeçmişti" (1923:742). Eski evli halinin Avrupalı görünüşünden ve kendisini sınırlı kişisel çıkarlarıyla birey olarak tanımlamaktan vazgeçerek, aynı anda, hem ayıbın hem de kültürel ulusal özgünlüğün yörüngesine girer. Onun görünüşü, dul kalma ile zirvesine ulaşan kadın saflığının göz alıcı bir simgesi haline gelir. Cinsellik artık hem erdem hem de ulusal kültür adına tamamen ortadan kaldırılabilir.

Kadın bedeninin iyi örtünmüş olması ve namusun görsel olarak yansıtılması konusunda duyulan takıntılı kaygı, kadın cinselliğinin olumsuz belirleyicileridir; içerisinde neyin olduğuna ve hem kişisel hem de politik olarak toplum dışına itilme riski olmadan, kadının neyi ifşa etmemesi gerektiğine dair sürekli bir hatırlatıcıdır. Teşhir ya da örtüsünü açma iradesinden yoksun olarak, orta ya da üst sınıf kadınlar için böylece edilgin bir cinsellik oluşturulur; erkek cinselliğini tetikleyen kapalı, ancak sürekli uyarıcı bir bölge haline gelir. Giysiyle örtünme, ileride bir başkası tarafından açılma vaadi olarak sunulmuştur. Kadının örtüsünü açmak ya da onu dokunmuş kılıfından "özgürleştirmek", erkeklerin ayrıcalığı ve hazzı olur. *Bhadramahila* olarak adlandırılan kurgunun edilginliği, kadının *bhadra*lığının (efendilik ya da tevazu ya da sınıf konumunun) cinsellikten arındırılmasına bağlı olduğu gerçeği ile garanti altına alınmıştır. Erkeklerin bakışlarının sürekli farkında olması ve cinsel açıdan tahrik eden herhangi bir şey olmak ya da yapmaktan kaçınması gerekir. Bu açıdan bakıldığında "ayıp", pornografinin (erotik literatür ile aynı değildir) dayandırıldığı ideolojik yapı haline gelir. On dokuzuncu yüzyılda erkeklerin reform edebiyatı, yasaklanmış ya da gizlenmiş olana, dolaylı ya da ahlaki görüntülü göndermelerle doludur. Böylece, kadınların kıyafetleri ele alınırken, utanma ya da saygınlık, güzellik tartışmalarını geride bırakır ya da onlarla aynı kefeye konur.

Bengal'in kıyafet konusundaki ahlak felsefesi, ister kadınlar ister erkekler tarafından üretilmiş olsun, kadınların üzerinde,

görünmez ve sürekli bir erkek bakışı varsayar. Bu bakışın amacı, ya da daha doğrusu kaynağı/sebebi, ideolojik bir nesne, cinsel olarak kuşatılmış bir "öteki" yaratmak için hâkimiyet kurmaktır. Kadınların kendileri, "ayıp ve medeniyet" söylemini üstlenmekle, aynı girişime katkıda bulunmuşlardır. Kadınsılık kurguları, efendiliği onlarla paylaşarak erkeksiliğe karşı çıkmakla kalmaz, aynı zamanda, içten-bölünmüştür ve içten-sansürlüdür. Bu kadınsılık kurgusu, faziletin uygun bir şekilde cinsiyetçi hale getirilen ahlaki kavramından, ataerkil buyruklar aracılığı ile kadının kendi cinselliğini "ötekileştirmesinden" oluşur. Kadının bu faziletinin antitezi kötü kadındır, ki bunun da özeti fahişe kavramındadır.[22] Bu özbölünme kadınların kendi aralarında, başka kadınlara karşı bölünme ile, aynı zamanda da, kendi bedenlerine ve şehvete karşı takındıkları tavırlara yansır. Ve ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, varlıklı sınıfa ait şehirli kadınlar için tasarlanan "uygun kıyafetler" ideolojisi, diğer tüm kadınlar için bir tipoloji olarak sunulmuştur ve genel hegemonyacı planın bir parçasıdır. Efendiliğe elverişli bir eğilim olarak "doğallaştırılması", varlıklı şehirli sınıfın milliyetçi ancak İngilizleşmiş bölümünün yeniden kurulmuş ahlak yapısını kodlayan bir mitoloji, bir işaretler sistemi yaratır.

Kadınlar için *lajja* olarak belirlenen bu yeni ahlak yapısı, Bengal'deki sömürgeci bağlamın dışında kavranamaz. Havayı dolduran kriz hissi, toplumsal alanın önceki örgütlenmesinin çöküşünü idealleştirme/ideoloji haline getirmede olduğu kadar, yeniden özelleştirme çabalarında ve özellikle kadınlar ve aile konularında olmak üzere, değişimin akışını yönlendirmede kendini göstermiştir. Hem kadın ve erkek Hintlilerin geriliği/yabaniliği hakkında Avrupalıların yargılarına duyulan öfke, hem de bu yargıya boyun eğme şeklinde, sömürgeci bir cevap içerir.[23] Sömürgeci koşullarda yaratılan kadının cinselliği konusundaki düzenleme, daha önce geçerli olan doğrudanlık yerine, bastırılmış Viktorya dönemi Hristiyan hanımefendiliğinin buyruk-

larına bağlı olmaya doğru kayar. Bir kadının cinsel girişiminin Bharatchandra gibi erkek şairler tarafından saygı ve dürüstlük ile yansıtıldığı İngiliz dönemi öncesi on sekizinci yüzyıl Bengal'inde, kadının cinselliği, cinsiyetinden arınmış hanımefendi sembolü ile karşılaştırıldığında gün ışığına çıkan zıtlıkta, bu durum açıkça görülür. Bu on sekizinci yüzyıl epik şiirinde kadın, daha sonra olacağının aksine, erkeğin arzusunun bir "nesnesi" değildir; sonradan böyle olmasının nedeni, tam da erkeğin bu arzusunun, bir erdemsizlik anlatısıyla insan bedenini cinsiyetsizleştiren genel bir ideoloji ile kuşatılmış olmasıdır.[24] Sadece dolaylı ve bastırılmış bir fizikselliğe değip geçen, bu çokça desteklenen huzurlu, cinsiyetsiz ahlaklı kadın görüntüsü, kadınlığın ya da dişiliğin olmaktan çok "kadınsılığın" bir işaretidir. En "kadınsı" durumuna edilgin bir biçimde eriştiği ve erkeklerin cinsel dikkatine doğrudan talip olmadığı için, böylesi bir kadınsılık erkek cinselliğini de cinsiyetsizleştirir, sınırlar ya da daha doğrusu, kuşatılmışlığının ifadesi olur.

Bengal'deki orta sınıfın sömürgecilikten etkilenmiş ataerkil dünya görüşü, bu nedenle, hem yerli hem de yabancı olarak kavranmalıdır. *Bhadramahila* sembolü, bu bilincin yeniden kurulma olgusunun en önemli örneğidir. Bu bir bakıma, eski Bengal *sati*'sinin (namuslu kadın/eş) üzerinde yeniden çalışılmış ya da İngilizleştirilmiş biçimidir. Hanımefendiliğin günümüzdeki aşamasında ataerkilliğin doğrudan fiziksel denetimi ve şiddeti uysallaştırılmış, yerine, giyinmenin ideolojik kuşatması ve namus ve özveriyi, faydacı Hristiyan hanımefendinin ahlak kuralları ile katıştıran ahlaklılığın diğer biçimleri konulmuştur.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısından sonra, Bengal'deki Batılı eğitilmiş nüfus içinde "kadınsılık" kavramı ortaya çıkar. Eğitimden kıyafete kadar her yerde mevcuttur. Bu sebepten, birçok kadının doğrudan etkenlik ve güç arayışı içerisinde sömürgeci-ulusalcı Ari kadın efsanesine ya da ana tanrıça kavramlarına dönmesi şaşırtıcı değildir. Kadın ve erkeklerin Ari kadın

kurgusunu kullanma biçimlerini karşılaştırırsak, erkekler sadakat, namus ve fedakârlık gibi pasif ahlaki niteliklerin cazibesine kapılırken, kadınların hareketlilik ve kamu ve açık alanlar için tasarlanmış giyinme arayışı içerisinde bu efsane tarafından cezbedildiğini söyleyebiliriz:

> Eski zamanlarda Ari kadınlar tarafından giyilen kıyafetlerin günümüzde giyilen kıyafetler ile hiçbir benzerliği yoktur. O zamanlarda kadınlar özgürdü. Kadınlar savaş alanlarında ve meydanlarda özgürce dolaşabiliyordu. Birçok durumda eşler ya da kız kardeşler kocaları ya da ağabeyleri ile ata binmek zorunda kalıyorlardı. Bu sebepten, onlar için sadece güzel kıyafetler giymek uygun değildi. Erkek ve kadın kıyafetleri arasında büyük bir benzerlik vardı. (H. Choudhury 1901: 138)

Benzer bir değerlendirme, Krishnabhabini Das, Hiranmayee Debi ve başkaları tarafından kullanılan, kadınları özel ya da ev alanından tamamen çıkarmadan, onlar için özgürlük, etkenlik ve kendi kendine yetmeyi temsil eden İngiliz ve Amerikan kadınlar tipolojisi için de yapılabilir.

Sonuç

Medeniyet, utanma, beden ve giyinme konularında kadınlar tarafından yazılan bu denemeler Bengal'in gelişen "Batılılaşmış", yenilikçi orta sınıfının önemli bir kısmının bilincini hem oluşturur ve hem de açığa vurur. Aynı zamanda hırslı "ulusal" amaçları da bulunan, sömürge temelinde yaratılmış olan sınıfların sağduyularını meydana koyar. *Bhadramahila*'nın kıyafeti konusunda, örneğin eğitim alanında olduğundan çok daha fazla, sömürgeci bağlam ve içerik bu sınıfların hegemonya biçimlerini belirler. Bu giysisel-ahlaki girişim, kendi değerler sistemi bakımından, on dokuzuncu yüzyıl İngiliz döneminden derinlemesine etkilenmiştir. Sömürge öncesi feodal ihtişam ya da mevki kavramlarından temelde farklı bir biçimde, bu kıyafet, sömürgeci etkiye içsel

bir tepki ve aynı zamanda bu etkinin benimsenişidir. Kadınlık hakkındaki yerli hâkim ideoloji, Viktorya dönemi kadınsılığının ideolojisi aracılığıyla kavranır ve yapılandırılır.

Hem biçim hem de içerik bakımından *bhadramahila,* Avrupalıların barbarlık suçlamalarına Bengalli erkeklerin verdikleri yanıttır. Bu yanıtın aldığı biçim, varlıklı sınıfların toplumsal cinsiyet düzenlemesini ifade eden bir dizi özgül toplumsal ilişkiyle bağlantılıdır. Burada, toplumsal cinsiyet ve sınıf ideolojilerinin yerli ve sömürgeci unsurları kapsamlı bir kadın düşmanlığında ve fiziksel olanın genel inkârında birleştiği ölçüde, ataerkilliğin çok çeşitli, ancak birbirleri ile uyumlu söylemleriyle karşılaşırız. Daha önce de belirttiğim gibi, kafa emeğinin kol emeğinden ayrılması ve daha değerli bir hale gelmesi anlamında sınıfın etkisi, kadınlarda "doğa" ve "ilkellik" biçiminde somutlaşan beden ve cinsellik nefretine dek uzanır. Irkçılığın kendisi de, özellikle Bengalli/pagan kadınların, ama erkeklerin de, hayvaniliklerine ve şehvet düşkünlüklerine dair Avrupa kaynaklı basmakalıp genellemelerde var olan ataerkillik ve sınıfçılık ile somutlaştırılmıştır.[25]

Eğer bu, sömürgeci ideolojik yapı hakkında abartılı bir değerlendirme gibi görünüyor ise, Kenneth Ballhatchet'in, Hindistan'daki İngiliz yönetimi dönemindeki ırkçılık ve cinsiyet hakkında yazdığı ve "Hindular"a, özellikle de Hindu kadınlarına, Avrupalılar karşısında vahşi, şeytani ve yozlaştırıcı bir rol biçen kitaba bakmamız yeterlidir. Mill'in *İngiliz Hindistanının Tarihi* kitabının sayfaları, Avrupalıların Hindistan/Bengal hakkında yazdıkları misyonerlik broşürleri, mektuplar, gezi günlükleri ve çizimler, barbarca şehvet düşkünlüğü ve ilkellik suçlamaları ile doludur.[26] Akılcılık ya da mantıklı olma Hintliler için uzak bir hayal olarak değerlendirilmiş, dini ve gündelik yaşamda şehvete ve içgüdülerine çok yakın oldukları varsayılmıştır. Onların tinselliği ya da edebi yaratımları bile, tinsel aşkınlıktan ziyade, olsa olsa duyumsal, çarpık bir imgelemin sonucu olarak görülmüştür.[27] Eğer erkeklerine bakılarak nitelendirilen Hindistan/Ben-

gal toplumu bir bütün halinde böylesine kocaman bir doğal ur ise, o zaman doğallıkları hiçbir akılcılık kesintisine uğramamış olan kadınlarına ne demeli? Hintli erkeklerin "barbarlığı/ahlaki çöküntüsü karşısında medeniyete" dayanan Avrupa aydınlanmasının ahlaki-sosyal yapısı ya da "gelenek" konusundaki kararsızlığı, Avrupalı erkeklerin, (şehvet düşkünü ve kadınsı olan) Hintli erkeklerle kendi "kadınlarına" eziyet ettikleri suçlamasıyla erkek erkeğe hesaplaşmasında ifadesini bulur ve sömürgeci (erkek) yöneticilere Hintli kadınların koruyucuları ve reformcuları olma görevini verir. Aynı reformcu-koruyucu konum için rekabet içinde olan Hintli erkeklerde bu durum, sömürgeci bağlamda ("kadın/efemine" oldukları için) edinilmiş bir kendinden nefret etme ile (doğal, medeniyetsiz, vs. oldukları için) kadınlara karşı, hem sömürgeciliğin hem de sömürge öncesinin ürünü olan bir nefretin birleşmesi anlamına gelir.

Bu nedenle, kadınlar için yapılacak toplumsal reform projesi, erkeklerin kendileri hakkındaki düşüncelerini ve kendilerinden nefretlerini genel olarak topluma, özel olarak da kadına yansıtmalarına imkân verir. Ayrıca, kendi içlerindeki "doğallığı" (kadınlığı) dizginlemeye de bir çağrıdır bu. Kadınları, hem kıyafet hem de ahlaki anlamda hedef alan cinsel baskıcı tasarı, erkek için de özgelişim ve özdenetim aracıdır. Böylece kadında cisimleşmiş görülen doğaya hâkim olma, Bengalli okumuş erkeklerce akılcılık (dolayısıyla, eski Brahmancılık ve Avrupalı aydınlanma/yararcılık tarzında gerçek erkeksilik) örnekleri taşıyan bir toplumsal reform olarak sunulabilirdi. Rajnarayan Bose gibi Hintliler (ve başka birçokları), reform yapma heveslerini, "kadın inceltilmelidir, yeniden düzenlenmelidir, yeni bir biçime sokulmalıdır, canlandırılmalıdır" gibi sözlerle ifade ederek, işte bu duygu karmaşasını dile getirmişlerdir. Bu içe yansıtılmış sömürgeci yargı, yeniden düzenlenmiş eski ataerkillik ile birlikte, orta sınıfların hegemonyacı öztanımını geniş ölçüde oluşturmuştur. Böylece, *Bhadramahila* için tasarlanan kıyafetlerin, kadınların

bedenine, aynı sınıfların ahlaki-politik gündemini kaydettiğini söyleyebiliriz. Krishnabhabini Das ve Swarnakumari Debi, ev hayatının toplumsal örgütlenmesindeki değişiklikleri betimlerken, kadınların yaşamlarının tüm yönleri üzerinde gitgide artan bir erkek kontrolünden söz etmişlerdir. Kendi yazılarının çoğu da, az çok bölünmüş bir toplumsal alanı sürdürürken, kadınlar için göreli bir özerklik oluşturmayı amaçlar.

Bengal'in hanımefendileri için tasarlanmış namuslu kıyafet, mevcut ve dışarıdan gelen toplumsal ve kültürel biçimlerin tekrardan çalışılmasıdır. Sömürgeci ve yerli ataerkil sınıf değerleri arasındaki kültürel sağduyu ve ideoloji zeminindeki bu çakışma, uzlaşma ve kaynaşma, ancak Avrupalı biçimler ve normlar Bengal'de yaygın olanlardan farklı olmadığı için gerçekleşebilmiştir. Sömürgeci, yabancı düşüncelerin anlaşılabilirliği, aslında, Bengal ya da Hindistan'da var olan önceki toplumsal örgütlenmeye dayanır. Kast sisteminde ifadesini bulan son derece gelişmiş bir işbölümü, Brahmanların (bilgin-rahipler) toplumun başına geçirilmesinde görüldüğü gibi zihinsel üretime değer veren sınıf biçimleri, kadınların (Brahman kastından olsalar bile) ve düşük kastta fiziksel el emeği ile çalışanların düşünsel ayrıcalıklardan uzak tutulması, tüm bunların hepsi toplumsal cinsiyet ve sınıf örgütlenmesi bakımından Avrupalıların toplumsal örgütlenmesine temel bir benzerlik gösterir. Önceden var olan toplumsal örgütlenme, böylece, sömürgeci kadın düşmanlığı, seçkincilik ve ırkçılığı yaratmak ya da yeniden düzenlemek için yeterli zemini sağlar. Temelden ataerkil olan Brahmancı akılcılık ve çilecilik de, temel olarak kadından (doğal, fiziksel varlıklar olarak) nefret etmiş ve onu küçük görmüş, düşük kast/sınıfları, ham beden ya da doğa olarak küçümsemiş ve böylece kadınları ve *sudra*'yı (düşük kastı) aynı kefeye koymuştur.[28]

Bu yatkınlık, hepsi de temel olarak kadınlara, fiziksel/elle üretenlere düşman olan ırkçı, sömürgeci-kapitalist sınıf ayrımcılığına, Protestan Hristiyanlığa, faydacılığa ve Descartes'çı

rasyonalizme pek de uzak değildi. Frantz Fanon, sömürgeci söylemin, sömürgeci/fatihi erkek ya da entelektüel özne olarak, sömürgeleştirileni ise bir nesne, bir beden, bir hayvanilik ve dolayısıyla bir dişilik olarak gördüğünü ve bu haliyle Descartes'çı bir erkeksilik söylemi olduğunu yazmıştır (Fanon 1963: 35-43).[29] Kadınların doğa, fiziksel yaşamın yeniden üretimi, rahim ve içgüdü ile, buradan hareketle de duygular ve ilkellik ile bir tutulması, Hindistan'da ve İngiltere'de eşit ölçüde yaygındı. Bu sebepten Hindistan'daki kadın ve vahşiler, ve özü gereği vahşi olan Hintli/Bengalli kadınlar düzeltilmeli ve giydirilmeli ya da yeniden giydirilmeliydi. Bu da Avrupalıların Avrupalı kadınlara karşı tavrının farklı ya da daha iyi olduğu anlamına gelmemektedir. Avrupalıların fethettikleri canlı türünün kadınlarını küçümsemeleri (ve bunlara duydukları nefret) ataerkil merhamet maskesiyle gizlenmiştir. Medeniyet ve ilerleme kavramlarıyla dolayımlanan bu merhamet, hem Hint toplumuna karşı bir suçlama, hem de sömürge yönetimine bir meşruiyet sağlamıştır.

Dergilerin kadın yazarları, milliyetçiliklerine rağmen, kendileri ve toplumları hakkındaki sömürgeci görüşü büyük ölçüde paylaşırlar. Arilerin altın çağından başlayarak, Müslüman yönetimin karanlık dönemlerinden geçip yaşadıkları günlerin ahlaki ve düşünsel çürümesine, toplumsal reformları zorunlu kılan Aydınlanma'nın İngiliz dönemine varan ve James Mill'den kaynaklanan bu tarihyazımı güzergâhını benimserler.[30] Bu giyimsel yenilikler, böylece, kadın bedenini gizleyerek bilinçli bir şekilde duyumsallığı/cinselliği ortadan kaldırmak suretiyle, daha yüksek bir düşünsel-ahlaki benliğe kavuşma, "doğal olanın" üstünü örtme ve susturma anlamına gelmektedir. Hiç değilse, reform girişimleri aracılığıyla, kadının cinselliği ve hayvaniliği, tatlı bir duygusallık ve annelikle evcilleştirilerek, temelinde üreme bulunan doğal dişilik, erdemin denetimine alınmıştır. Bu kıyafet projesine hâkim olan Viktorya dönemi Hristiyan orta sınıf kadınının sömürgeci bir şekilde sunulan görüntüsü, büyük ha-

nımefendilerden çok misyonerlere ve sosyal reformculara yardımcı olan kadınlara yönelerek medeni bir toplumun sembolü olurken, bir yandan da, Bengalli kadınların bir bölümüne ahlaki ilerleme vaadi sunmuştur.

Sınıf-ataerkillik normlarına tabi olmasına rağmen kadınların özgelişimi projesine feministlerin katılımının çok kararlı olduğu eğitimde olduğundan çok daha fazla, kıyafet ve beden alanında, suçluluk duygusuyla dolu, utanç verici yerli ataerkillik, sömürgeci ataerkillikle el ele vererek kadınları esaret altında tutar. Aynı kadınlar, zihinsel gelişim konusunda utanmadan taleplerde bulunurken, bedenleri, duyguları ve cinsellikleri söz konusu olduğunda, "utanma" ile oldukları yere mıhlanıp kalmışlardır. Bu "utanma" ile orta sınıf kadınlar en çaresiz bir şekilde ataerkilliğe perçinlenmişlerdir. Krishnabhabini Das'ın yaşamı bu durumun çok iyi bir örneğidir. Bu, onun İngiltere'ye gitme, eğitimli ve bağımsız olma isteğinin yarattığı şüpheleri yatıştırma, yani ahlaki açıdan doğru bir görüntüye sahip olmak için nelerden vazgeçmek zorunda kaldığını gösterir. Kadınlığını kaba bir kumaştan yapılma ağır bir giysi içinde gizleyen, cinselliğin her türlü ifade ve potansiyelini susturan, hiçbir erkeği cezbetmeyen Hindu dul kadının beyaza bürünmüş sembolü, onun "modern" bir kadın olmak ve kadınların kurtuluşunu ve eğitimini savunabilmek için giydiği, meşruluk yaratan üniformasıdır. Ancak namuslu bir şekilde giyinerek, günah işlediği geçmişinin kefaretini tamamen ödeyebilir. Böylece o bile, onun gibi eleştirel ve keskin sesli, yorulmaz bir akıl ve bilgi savunucusu bile, aynı ayıp söylemine, erkek Brahmancı sömürgeci akılcılığın kadın aklı ve bedeni üzerindeki zaferine boyun eğmek zorunda kalmıştır.

On dokuzuncu yüzyılda Bengal'deki kadınların öznelliği ve etkenliği konularını ele aldığımızda, bu kıyafet-ahlak projesi ile orta sınıf kadınların sömürgecilik ve milliyetçiliğin, ataerkil sınıf öznelliği ve ona karşı direnişlerinin arasında rehin kaldıkları açık bir hale gelir.[31] Bengal kültürü ve milliyetçiliğinin gelişen

hırsları için işaret/simge yaratmaya yardım etmekle, kadınlar toplumsal değişim ve gelişimin diğer alanlarında olduğundan çok daha fazla, ataerkilliğe uygun olarak giyinme konusunda teslim olmuşlardır. Giyim konusunda temsil ettikleri değerler hiçbir şekilde erkeklerinkine ters değildir ve aslında, ne kadar çok "aydınlanmış" olurlarsa, erkeklerin egemen olduğu mantık ve kamu hizmeti alanlarına girebilmenin bedeli olarak, toplumsal-cinsel etkenliklerini o ölçüde feda etmişlerdir.

Sonuç olarak, orta sınıf kadınların mekânsal konumları ve eski işbölümü bakımından eski "harem dairesinin" sınırlarını aşıp "ortaya çıkmış" olmalarına rağmen, giyimsel ahlaklarının, yaratılmasında kendilerinin de etkin olduğu ideolojik bir nesne-özne konumuna işaret ettiğini söyleyebiliriz. Nesneleştirilmiş öznelliğin geriye itilmiş aktörleri olarak, erkek terziler ve Bengal'in toplumsal reformunun fikir babaları tarafından biçimlendirilmiş, kumaştan bir hapishanenin içine girmişlerdir. Bu hapishane, hepsi birleşerek erdemi oluşturan dantel, keten, pamuk, ipek ve utanma ve suçluluğun sade ve koyu tonlarından inşa edilmiştir.

NOTLAR

1. Toplumsal reform ve toplumsal değişim konuları, çeşitli biçimlerde, Bengal'in on dokuzuncu yüzyıl toplum ve kültür tarihi hakkındaki çalışmalara yön vermiştir. M. Bortwick (1984), V.C. Joshi (1975), T. Raychaudhury (1988), Sumit Sarkar (1985), Susobhan Sarkar (1979), A. Sen (1977) gibi farklı kitaplar ve daha birçokları, değişik toplumsal analiz ve yorumlamalar ile bu konulardan söz eder.
2. T. Raychaudhuri'nin (1988: ix-xvi) önsözüne bakınız ve şuna dikkat ediniz: "Ancak, bu değişimin özbilince sahip bir çaba ile mi, yoksa kişilerüstü etkilerle mi gerçekleştirildiği konusu bir yana, toplumsal ve düşünsel yaşam içerisinde insan her yere nüfuz eden, neredeyse takıntılı bir kaygının farkına varır, ki bu da Avrupa kültürünü, özenilecek ya da reddedilecek bir şey olarak, en geniş anlamı ile değerlendirme konusunda duyulan kaygıdır" (xi). Bu değerlendirmenin koşulları ve biçimleri, S. Sarkar (1985) tarafından, karmaşıklıkları ve çelişkileri içerisinde değerlendirilir; ayrıca bkz. Jasodhara Bagchi (1985) ve G. Forbes (1975).

3. H. Bannerji (2001: 135-78), "Fashioning a Self: Educational Proposals for and by Women in Popular Magazines in Colonial Bengal": "İdeolojinin anlamlı boyutunun toplumsal konumu, üzerinde en çok düşünülmüş olan ideolojik formüllemelerin bile kaçınamayacağı (anlam açısından daima ister istemez bir gösterge olan) sayısız anlam, yarılma, açılış ve kapanış sunar" (142). Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, "on dokuzuncu yüzyıl Bengal'inde ideolojik oluşumlar hakkında yazan yazarlar, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, "değişimler ve kaymalar", "sınırda yer alma" ve benzeri kavramlarla –belli bir ideolojik konumun ya da onun sınıfsal ifadesinin kendi içinde taşıdığı çokboyutluluğa işaret ederek– ilgilenmişlerdir" (143).
4. Örneğin, Avrupalı/Hristiyan bakış açısından Bengal toplumu ve "medeniyetinin" durumunu kadınların koşullarını yargılayarak değerlendirme, misyoner edebiyatın içerisinde son derece yaygındır. Ayrıca M. Sinha (1995: 2-3), *The Age of Consent Act: The Ideal of Masculinity and Colonial Ideology in Nineteenth Century Bengal* isimli denemesinde, "Viktorya dönemi cinsel ideolojisine" ve "belirli toplumsal cinsel kimliklere" yönelik genel İngiliz sömürgeci eğilimden ve bunun, "ayrılmaz bir şekilde, sömürgeci ekonomi ve politik iktidarla bağlantılı bir yabancı kültürle birlikte..." dayatılmasından söz eder. Bu egemen ve yargılayıcı tasarıdan K. Ballhatchet da söz etmiştir (1980).
5. T. Sarkar şunları yazar: "boyunduruk altına alınma, [erkek] aydınların çoğunluğu için, bazı ilerleme potansiyeline rağmen kayıp anlamına gelmiştir. Kişiselliğin bu temel ve her şeyi kapsayan kaybına karşı, özerklik ve özgür iradenin tek alanı, Hindu ailesi içerisinde yer almıştır: daha net olmak gerekirse, Hindu kadını ile birlikte, onun özgün Hindu evliliği içerisindeki konumu ve bedeninin konumunu çevreleyen ritüeller... Bu sorunun her yönü burada derinlemesine incelenmiştir." (1987:1)
6. Sosyal reformun kıstasları, her ne kadar Bengalli düşünceyi sömürgeleştirmenin tam olarak ifadesi ya da gündemi olmasa da, sömürgeci bağlamda ve aynı zamanda sömürgeci içerik ile ilişkili olarak gelişmiştir. Örneğin Shibnath Shastri'nin *Autobiography* kitabı, böylesi bir sosyal reformun kapsamı konusunda harika bir fikir sağlar. K. Sangari ve S. Vaid (1989) gibi bir kitap, "yeniden-biçimlendirme" ve "değiştirme" konularındaki bu tarz girişimler için feminist bir okuma önerir. Bu antolojinin, ismini Koilashchandra Bose'nin *On the Education of Hindu Females* (1846) deyişinden alan giriş kısmına bakınız: "Kadın inceltilmelidir, yeniden düzenlenmelidir, yeni bir biçime sokulmalıdır, canlandırılmalıdır."
7. Bakınız H. Bannerji: "Yeni bir toplumsal kimlik ya da sağduyu yaratma projesi sadece kısmen planlanmış olan bir projedir. Karmaşık yapısı, altyapı ve üstyapı teorisi ile açıklanmaz, daha ziyade, değişken, kesintili ve *plansız* bir projedir ve sömürgeci ortamda, sıklıkla, güçlü ve hızlı bir tepkinin ürünüdür. Taklit etme, tepki gösterme, özümleme ve yeniden yaratma, bunların hepsi bu toplumsal tepkinin bileşenleridir" (1989: 1042). Ayrıca bkz. P. Chatterjee (1986) ve P. Addy ile I. Azzad (1973: 71-112).
8. Sosyal reformun sınıf gündemi açısından tartışılması için K. Sangari ve S. Vaid (1989: 9) giriş kısmına bakınız: "Kadınlar için yapılan orta sınıf reformları, sınıfın öztanımı, özel alanı kamusal alandan ayıran sınırın yeniden belirlenmesi ve elbette ki, kültürel milliyetçilik ile bağlantılıdır." Ayrıca bkz. H. Bannerji (1992).

9. Kadınların toplumsal öznelliği ve aile hakkındaki literatür, seçici alıntılar yapmaya imkân bırakmayacak bir genişliktedir; ancak, kadınlar konusunda muhafazakâr düşünür Bankim Chandra Chattopadhyay'den liberal Rabindranath Tagore'a kadar, benzer kaygılar paylaşılmıştır. Aşağıda birkaç "geliştirici" metin başlığı verilmiştir: Chandranath Basu, *Hindutwa* [Hinduism] (1892) ve *Stridiger prati Upadesh* [Advice to Women] (1901); Iswarchandra Basu, *Nariniti* [Woman's Conduct] (1884); Manomohan Basu, *Hindur Achar Vyavahar* [Hindu Customs] (1887); Garhasthya [Domesticity] (1884); Taraknath Biswas, *Bangya Mahila* [The Bengali Woman] (1886); Girija Prasanna Raychoudhury, *Grihalaxmi* [The Goddess Laxmi of the Hearth] (1884).
10. Bu durum, ayrıca Avrupalı sömürgeci ırkçı-cinsiyetçi bağlam içerisinde de dikkat çekmiştir. Örneğin Sander Gilman'ın denemesi, *Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth Century Art, Medicine and Literature* [Gates Jr., 1985: 223-61], -hem kadın hem de Siyah- bedenin doğasını, egemenliğin sömürgeci ve başka biçimlerinin bir göstergesi, ideolojik bir yığınak ya da temsil, aynı zamanda da, ahlaki hegemonyanın bir alanı olarak yorumlar.
11. Meredith Borthwick (1984), orta sınıf Bengalli kadınların dünyası hakkında, özellikle zamanın dergilerinde ortaya konan eğitim projeleri üzerinde durarak genel bir bakış sunar. Kadın dergilerinin listesini çıkarır ve Dhaka, Kalküta ve banliyölerinde, küçük kasabalar ve hatta köylerde, hem kadın hem de erkek okuyuculardan oluşan geniş bir okuyucu kitlesi olduğunu iddia ederek tirajlarını yaklaşık olarak tahmin eder.
12. Örneğin, geçen yüzyılda basılmış kadın otobiyografileri ya da Rasasundari Dasi'nin yazdığı *Amar Jiban* [My Life] (1868) gibi, daha yenilerde yeniden basılmış otobiyografiler (1987).
13. Bu denemede hayvanilik düşüncesi, Hiranmayee Debi tarafından, sağlam bir şekilde çocuklar ve yabaniler ile birleştirilmiş, yetişkin erkek ve kadınlar arasındaki her türlü fizik temasla, ilişkilendirilmiştir. Bu deneme, medeniyetin gelişimindeki dönemleri, toplumsal dönemler ve insan yaşamının dönemleri aracılığıyla, fiziksel ya da doğal/duygusal olanın baskı altına alınmış olması ve fiziksel olmayan/akılcı olanın yüceltilmesi amaçları ekseninde belirler. Toplumsal Darvincilik'in kadından nefret etme konusundaki "bilimsel" desteği ise, Bengal'in sömürgeci koşullarında incelenmesi gereken bir alan olarak durur.
14. Kadınsı *babu* ve onun kadın karşılığı kavramı için bkz. Sumanta Banerjee, (1988) ya da (1989) ve on dokuzuncu yüzyıldaki, Kaliprasanna Sinha, *Hutom Penchar Naksha* [Baykuş Şakaları] (1856) ya da Tekshand Thakur, *Alaler Gharer Dulal* [Ciğersiz Zenginin Şımarık Sevgilisi] (1841) gibi hicivsel gazetecilik örnekleri. Ayrıca şunları yazan M. Sinha'ya bakınız: "Bengalli orta sınıfa karşı duyulan şüphe, "kadınsı Bengalli babu" şeklindeki ırkçı ve kültürel genellemenin popülerliğinde ifadesini bulmuştur" (1995: 6) ve "Viktorya döneminde yaşayan Anglo-Hintliler, genellikle, Bengal toplumunu şehvet düşkünlüğü ile dolu olarak değerlendirmişlerdir. Hindu evlerinde cinsel konuların açık bir şekilde tartışılması onları sürekli dehşete düşürmüştür. *Pioneer*, cinsellik konuşmalarını "saygın evlerde okunan gazetelerde anlatılamayacak derecede iğrenç" bulmuştur" (1995: 21).

15. Bu durum, Bengal'de var olduğu biçimiyle annelik kavramının tümünü yeniden düşünmemizi gerektirir, çünkü bu annelik, kadının cinsel varlığının panzehiri olarak işliyormuş gibi görünür. Bu, –anneliğe yapılan tüm imalar kadın cinselliğine zıt olarak ortaya konduğundan– cinsellikten açık ya da örtülü bir şekilde söz etmeksizin, fiziksele ve üremeye ilişkin konuları yine de kurtarmanın bir yolu olmuş olabilir. Bkz. J. Bagchi (1990) ve M. Krishnaraj (1995).
16. *Griha* hakkında bkz. H. Bannerji (1992).
17. Bu konuda, bu kavramların ortaya çıkışının izini süren ve bunları Avrupalıların Hindistan kurgusuna uygulayan D. Sayer (1991) ve ayrıca R. Inden'e (1990) bakınız.
18. Dergilerdeki makaleler, kadınların toplumsal alanda "ortaya çıkmasından" uzun zaman önce, hac ve başka dini etkinlikler ve aynı zamanda toplumsal ritüeller ya da yıkanma, çamaşır yıkama ya da su alma gibi pratik sebeplerden, çok sayıdaki üst ve alt sınıfa ait kadının kamusal alanlarda birlikte bulunduklarından söz eder.
19. "Modern kadına" karşı yöneltilen eleştirilerin çoğunun, cinselliği çağrıştırmayan ve namuslu bir şekilde iyice örtünmüş olan "eğitimli kadınlara" doğrultulmuş olması tesadüf değildir. Bu kadınlar, hicivciler tarafından, "kılık değiştirmiş fahişeler" ve yuva yıkan "erkeksi" şirret kadınlar olarak, fahişelerden daha çok alay ve düşmanlık çekmişlerdir.
20. Eşleri "kadınsı", kendileri "erkeksi" olarak görülen "eğitimli" kadınlara karşı hicivlere bakınız. Bu "doğal olmayan" toplumsal varoluş, çizimlerde ve yazılı metinlerde karikatürize edilmiş ve yerden yere vurulmuştur. Altüst olma konusundaki bu tez, sonsuzluğun sonunu getiren günahkâr bir dönemi işaret eder ve *kali yuğa*, yani Kali Çağı kavramı ile ifade edilmiştir.
21. Bengalli erkek ve kadınların, daha sonraları "yabani" ya da "medeniyet dışı" olarak reddettikleri giyinme tarzı ile, etik ya da estetik kuralları ihlal etmeksizin birlikte yaşadıkları apaçık ortadadır. Örneğin Chitra Deb, halkça tutulan gazeteciliği çerçevesinde, Hintli kadınların kıyafetleri ve süsleri konusunda, varlıklı sınıflar içerisinde, sömürgecilik öncesi ve sömürgeciliğin ilk dönemleri ile on dokuzuncu yüzyılın sonları arasında, erotik, estetik ve etik alanlarında temel bir değişimin yaşandığını gösterir; bkz. C. Deb (1989). Hindistan'a ziyarete gelen iki İngiliz kadın Eliza Fay ve Fanny Burney de bize Bengalli ailelerde kadınların ve erkeklerin ne giydiğine dair herhangi bir olumsuzluk göstermeyen betimlemeler bırakmıştır; bkz. Sumanta Banerjee (1989).
22. Ratnabali Chattopadhyay (1992: 29), "kötü kadın" ya da fahişe ikonografisini ve bu kurgu ile namuslu iyi kadın *sati* ya da incelikli ahlaki saflığın timsali *bhadramahila* arasındaki ilişkiyi tartışır: "Ahlak konusunda yazılmış birçok makalede namuslu eş (*patibrata stree*) ve fahişe (*beshya*) görünür semboller olarak oluşturulmuştur" Chattopadhyay ayrıca *Stridiger prati Upadesh* (Advice to Women) başlıklı, yazarı belli olmayan bir makaleden birkaç satır alıntılar: "*Beshya* geveze, her zaman kıpır kıpır iken, vücudunun belli bölgelerini açıkta bırakır, erkeklerin üzerine düşer, mücevher talep edip sürekli dekolte kıyafetler giyer" iken, "namuslu eş, *patibrata*, utangaçtır, sessizdir, işlerini yapar ve hiçbir talepte bulunmaz, erkeklerden uzak durur, tüm bedenini örter ve gösterişli elbiseler giymez" (1992:

29). Bu ayırım o kadar büyük ilgi toplamış ve ahlaki olarak düzenlenmiştir ki, saygınlık ya da *bhadrata* konusunda özellikle duyarlı olan ve kendi özgürlük projeleri ile "kötü/gevşek" *itar* kadının "serbestliği" arasında herhangi bir karıştırma yapılmasını kabul etmeyen orta sınıf eğitimli kadının bilincinin bir parçasını oluşturmuş olması şaşırtıcı değildir.

23. Hem Hintli hem de Batılı birçok yazar, özellikle cinsel ahlak ve kadınlar yönünden Hintlilerin yaşadıkları ahlaki yozlaşma ve yabanilikle ilgili olarak, İngilizlerin duydukları kaygı hakkında yorumlarda bulunmuştur. Örneğin Major C.A. McMohan şunları yazar: "Yerli kamuoyu, profesyonel fahişeliği sonlandırma girişiminde bizimle aynı düşüncede olmamıştır. Yerli insanların zihni, erkeklerin demirci ve marangoz olmak üzere dünyaya geldiğini nasıl kabul ediyorsa, bir kızın da fahişe olarak doğduğunu kabullenmekte zorlanmıyor. Fahişelik, hiç değilse Hindistan'da, tarihi, geçmişin sisi içinde kaybolmuş olan bir kurumdur. Fahişeler, Yudishthir ve Rama'nın önünde, dansçı ve şarkıcı görüntüsü altında dans etmişlerdir. Günümüzde de, evlerde yapılan törenlerin çoğunun zorunlu öğeleridirler." Ayrıca bkz. T. Niranjana (1990) ile Shibaji Bandyopadhyay (1991).
24. K. Ballhatchet'e (1980) ve aşağıdaki satırları yazan R. Chattopadhyay'a bakınız: "Misyonerci anlatımın odaklandığı temel nokta, gözler önünde ahlaksız bir ortamın canlandırılmasıdır. Bu, yöneten ve yönetilen arasındaki alanın nasıl kesin olarak bölündüğünü göstermek için yapılmıştır" (1992: 17).
25. Sumanta Banerjee tarafından alıntılanan Rev. James Ward'ın anlatımına bakınız: "Saat ikiden önce meydan boşaltılmıştı... meydanın kapıları açıldığında ve çok kalabalık olan yerliler neredeyse birbirlerini çiğneyerek üşüştüklerinde, bunların arasında, ellerini kaldırarak, kendi etraflarında dönerek, başlarını heykele döndürerek, arada sırada vücutlarını eğerek ve boğazlarını yırtarcasına haykırarak, tanrıçanın önünde ahlaksız hareketler ile dans eden ve misafirlerini müstehcen şarkılar ile eğlendiren, şarkıcılar da vardı" (1989: 54).
26. Çok sayıda kaynak içerisinde bkz. C. Dasgupta (der.) (1959); J.R. Martin (1837); Rev. J. Long (1974); J.C. Marshman (1864); Mary Carpenter (1868).
27. Bkz. R. Inden (1990).
28. Eski Hindistan uzmanı Sukumari Bhattacharji ve aynı şekilde Uma Chakravarti, eski Hindistan'da kadının konumu konusunda, Ari mitine meydan okuyan birçok çalışma yapmıştır. Bhattacharji'ye göre, yerleşik tarım döneminden itibaren kadınların fiziksel konumu, eğitimden yoksun bırakılmaları ve bedenlerinin (ve onun ürünlerinin) erkekler tarafından denetlenmesi ile net bir hale gelmiştir: "Evli kadının ne bir mülkiyet hakkı, ne de kendi bedeni üzerinde herhangi bir hakkı vardı (*Satapatha Brahmana* IV 4: 2: 13). Cinsel olarak eşine itaat etmeyi reddederse, öncelikle ikna edilmeli ve tatlı sözlerle kandırılmalıdır, daha sonra hediyelerle rüşvet verilmeli ve "razı edilmelidir" (karşılaştır *avakriniyat*); hâlâ reddederse, boyun eğdirmek için el ayası ya da değnek ile dövülmelidir (*Brhadaranyaka Upanishad* VI 4: 7)" (S. Battacharji 1989: 30)
29. Fanon, sömürgeleştirilenlere atfedilen fiziksel/bedensel konum ile Avrupalı sömürgecilerin "özüne" atfedilen akılcılığa işaret eder. Kadınlar "doğa" ya da "vücut" açısından değerlendirildiği ve akılcılıktan aciz, nitel olarak farklı bir bilinçle

donanmış üreyici bir benlikle özdeşleştirildiği ölçüde, bu konum ataerkillik ile aynı zemini paylaşır.

30. Ari kadın miti ve bunun milliyetçilik üzerindeki etkileri ve milliyetçiliğin kadınlar için yapılan sosyal reform üzerindeki etkisi için Uma Chakravarti'ye (1989) bakınız.

31. Sınıf ve aterkillik arasına sıkışmış kadınların bölünmüş öznellikleri kavramı hakkında bkz. H. Bannerji, "Fashioning a Self" (2001: 138-39): "Sınıfın kadınları, toplumsal aktörler olmaları için, hem Bengal'in şehirli varlıklı sınıflarının kurucu gündemi, hem de Bengalli milliyetçiliğin "kurtarıcı" çağrıları ile "göreve çağrılmışlardır" ve eğitim sahnesinde varlık göstermeleri bunun sonucudur. Öznellikleri, ataerkillik aracılığıyla toplumsal varlıkları tam anlamıyla baskı altına alınarak kuşatılmaya, yönetilmeye, budanmaya ve sahteleştirilmeye çalışılırken, bu çağrı, "egemen ideolojinin" kadınları sınıf özneleri olarak işlev görmekle görevlendirdiği anlamına gelmektedir."

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Addy, P. ve I. Azzad. 1973. "Politics and Culture in Bengal", *New Left Review*, 79: 71-112.

Anonim. 1869. "Sindur" [Vermillion], *Bamabodhini Patrika*, 4 (63) (B.S. Kartik 1275).

Anonim. 1870. "Strilokganer Snan Pranali" [Women's Bathing Customs]. *Bamabodhini Patrika*, 72 (5) (B.S. Sraban 1276).

Anonim. 1872. "Meyether Poshak" [Attire of Women of Bengal], *Bamabodhini*, 99 (8) (B.S. Kartik 1278).

Bagchi, J. 1985. "Positivism and Nationalism: Womanhood and Crisis in Nationalist Fiction - Bankimchandra's *Amandmath*", *Economic and Political Weekly*, 20 (43): WS 58-62.

Bagchi, J. 1990. "Representing Nationalism: Ideology of Motherhood in Colonial Bengal", *Economic and Political Weekly*, 25 (42-43): WS 65-71.

Ballhatchet, K. 1980. *Race, Sex and Class under the Raj: Imperial Attitudes and Politics and Their Critics, 1793-1905*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Bandyopadhyay, S. 1991. *Gopal-Rakhal Dwanda Samas: Upanibeshbad o Bangla Shishu Sahitya* [An Elision of *Gopal-Rakhal: Colonialism and Bengali Children's Literature*]. Kalküta: Papirus.

Banerjee, S. 1988. *Keyabat Meye* [Bravo, Woman!]. Kalküta: y.y.

Banerjee, S. 1989. *The Parlour and the Streets: Elite and Popular Culture in Nineteenth Century Calcutta*. Kalküta: Seagull.

Bannerji, H. 1989. "The Mirror of Class: Class Subjectivity and Politics in Nineteenth Century Bengal", *Economic and Politcal Weekly*, 24 (19): 1041-51.

Bannerji, H. 1992. "Mothers and Teachers: Gender and Class in Educational Proposals for and by Women in Colonial Bengal", *Journal of Historical Sociology*, 5 (1).

Bannerji, H. 2001. *Inventing Subjects: Studies in Hegemony, Patriarchy and Colonialism.* Yeni Delhi: Tulika Books.

Barthes, R. 1973. *Mythologies.* Çev. Annette Lavers. Londra: Paladin.

Bhattacharji, S. 1995. "Laws on Women: Judaism, Christianity and Hinduism", in *Indian Women: Myth and Reality.* Haz. Jasodhara Bagchi. Haydarabat: Sangam: 24-33.

Bortwick, M. 1984. *The Changing Role of Women in Bengal 1849-1905.* Princeton: Princeton University Press.

Carpenter, M. 1868. *Six Months in India.* Londra: Longmans.

Chakravarti, U. 1989. "Whatever Happened to the Vedic Dasi?", in *Recasting Women: Essays in Colonial History.* Der. Kumkum Sangari ve Sudesh Vaid. Yeni Delhi: Oxford University Press: 27-87.

Chatterjee, P. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse.* Londra: Zed Books.

Chattopadhyay, R. 1992. "The Queen's Daughters: Prostitutes as Outcast Group in Colonial India". *Occasional Paper,* Christian Michelsen Institute, Bergen, Norway.

Choudhury, H. 1901. "Striloker Paricchad" [Women's Attire], *Antapur,* Yr. 4 (6) (B.S. Ashad 1308): 137-40.

Dasgupta, A.C. (der.). 1959. *The Days of John Company: Selections from Calcutta Gazette 1824-32.* Kalküta: y.y.

Dasi, R. 1987. *Amar Jiban* [My Life]. İlk basım: 1868. Kalküta: Dey Bookstore.

Deb, C. 1989. *Abarane Abharane Bharatiya Nari* [Indian Women in Their Clothes and Ornaments]. Kalküta: Ananda.

Debi, H. 1891. "Sutikagrihey Banaratwa" [Apishness in the Nursery], in *Bharati o Balak* (B.S. Poush 1298): 483-91.

Debi, Sarojkumari. 1923. "Krishnabhabini Das", *Bharati* (B.S. Agrahayan 1329 yr 46).

Debi, Swarnakumari. 1916. "Sekele Katha" [Story of Old Times], *Bharati* (B.S. Chaitra 1322): 1114-24, "Amader Griha Antahpur Shiksha O Tahar Samskar" [Domestic Education in Our Household and Its Tradition], *Pradip,* 1899'un yeniden basımı.

Fanon, F. 1963. *The Wretched of the Earth.* Çev. Constance Farrington. New York: Grove.

Forbes, G. 1975. *Positivism in Bengal: A Case Study in the Transmission and Assimilation of an Ideology.* Kalküta: Minerva.

Foucault, M. 1980. *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction.* Çev. R. Hurley. New York: Vintage.

Gangopadhyay, J. 1924. "Gown o Sari" [Gown or Sari], in *Bharati* (B.S. Aswin 1330).

Gates Jr., H.L. (der.). 1985. *"Race", Writing and Difference.* Chicago: Chicago University Press.

Inden, R. 1990. *Imagining India.* Oxford: Basil Blackwell.

Joshi, V.C. (der.). 1975. *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India.* Yeni Delhi: Vikas.

Karlekar, M. 1991. *Voices from Within: Early Personal Narratives of Bengali Women.* Yeni Delhi: Oxford University Press.

Khastagiri, S.S. 1872. "Strigoner Paricchad" [Women's Clothes], *Bamabodhini Patrika* 97 (8) (B.S. Bhadra 1278).

Krishnaraj, M. 1995. "Motherhood: Power and Powerlessness", in *Indian Women: Myth and Reality.* Der. J. Bagchi. Haydarabat: Sangam: 34-43.

Long, Rev.J. 1974. *Calcutta in the Olden Times.* Yeniden basım, *Nineteenth-Century Studies 5.* Kalküta: y.y.

Marshman, J.C. 1864. *Life and Times of Carey, Marshman and Ward.* Londra: Strahan.

Martin, J.R. 1837. *Notes on the Medical Topography of Calcutta.* Kalküta: y.y.

McMohan, Major C.A. 1872. Home Judicial File No. 48, p.1143, 7th June 1872, to C.M. Riwarzi Esq., Officiating Undersecretary to the Government of Punjab.

Mill, J. 1968. *The History of British India,* 2 vols, with notes by H.H. Wilson and introduction by John K. Galbraith. New York: Chelsea House, reprint or the 5th edition.

Mustafi, N. 1896. *Bamabodhini* (B.S. Vaisakh 1302).

Niranjana, T. 1990. "Translation, Colonialism and the Rise of English", *Economic and Political Weekly,* 25 (15): 773-77.

Raychaudhury, T. 1988. *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal.* Yeni Delhi: Oxford University Press.

Sangari, K. ve S. Vaid. (der.). 1990. *Recasting Women: Essays in Colonial History.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Sarkar, Sumit. 1985. *A Critique of Colonial India.* Kalküta: Papyrus.

Sarkar, Susobhan. 1979. *On the Bengal Renaissance.* Kalküta: Papyrus.

Sarkar, T. 1987. "Nationalist Iconography: Images of Women in Nineteenth Century Bengali Literature", *Economic and Political Weekly,* 22 (47): 2011-15.

Sayer, D. 1991. *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber.* New York: Routlegde.

Sen, A. 1977. *Ishwar Chandra Vidyasagar and the Elusive Milestones.* Kalküta: Riddhi-India.

Sinha, K. 1856. *Hutom Penchar Naksha* [The Owl's Skits]. Kalküta: y.y., yeniden basım 1992.

Sinha, M. 1995. *Colonial Masculinity: The "Manly Englishmen" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century.* Manchester: Manchester University Press.

Soudamini, K. 1872. "Lajja" [Modesty]. *Bamabodhini Patrika,* 95 (7) (B.S. Ashad 1278).

Thakur, T. 1841. *Alaler Gharer Dulal* [Spoilt Darling of the Worthless Rich]. Kalküta: y.y.

Sunuş:

H.B'nin, hem en heyecan verici, hem de en öğretici yazılarından biriyle karşı karşıya bulunuyoruz. Sömürge geçmişi içinde yoğrulmuş anayurdu Bengal'den, İngilizcesi mükemmel parlak bir akademisyen olarak önce İngiltere'ye, sonra da Kanada'ya geliyor. Ancak, yetiştiği alan olan İngiliz dili ve edebiyatı çalışmalarıyla Batı'ya uyum sağlama süreci içindeyken, en entelektüel, en ileri burjuva çevrelerinde bile, yüzeydeki babacan liberalliğin altında yatan ırkçılığı, aşağılamayı, ötekileştirmeyi yavaş yavaş, önce şaşkınlık, sonra isyan içinde keşfediyor. Bunun üzerine, çalışma alanını değiştirip sosyolojiye yöneliyor ve feminist mücadele içinde hak arayışına girişiyor. Ne var ki, kısa zamanda, burjuva feminizminin, daha da hayal kırıcı ölçüde ırkçı ve küçümseyici olduğunu fark ediyor. Yıllarca süren bu heyecan verici deneyimin sonunda ise, hepimiz için eşsiz bir öğreticilik değeri taşıyan bir aşamaya geçiyor ve deneyimini kuramlaştırarak bunu mücadele aracına dönüştürüyor. Bu kuramlaştırmada en büyük katkısı, geliştirdiği feminizm eleştirisi. Bu kitabın yedinci yazısında, ulusçuluk dolayısıyla ortaya koyduğu feminizm eleştirisini, bu yazıda çok daha kapsamlı bir temele oturtuyor ve bu biçimde yeniden oluşturulacak Marksist bir feminizmin nasıl güçlü bir devrimci mücadele aracı olduğunu ortaya koyuyor.

C.E.

Kim Bu Bizim Adımıza Konuşanlar?

Geleneksel Feminist Paradigmalarda Deneyim ve Etkenlik*

Kişisel Olan ve Siyasal Olan: Yola "Kendimizden" Çıkmak

İşe kan karışınca daha iyi öğrenir insan.

Eski bir Kolombiya atasözü

Kanada'da öğrenci ve öğretmen olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında yazmak, güç bir iş olmuştur. Bu sınıflarda, günlük dünyamızı yansıtan tüm bu dersleri öğrenmemiş ya da öğretmemiş olmayı tercih ederdim. Ama eleştiri ya da düşünmeye, insanın kendi deneyiminden daha iyi bir giriş noktası yoktur. Bu son nokta değildir, fakat kişisel ve toplumsal, dolayısıyla da politik olanla arasındaki ilişkiyi keşfetmenin başlangıç noktasıdır. Kendisi de bir keşif olan bu bağlantı kurma süreci, *gerçek* bir pedagojik süreç, sosyal bilginin "bilimidir"

Aklıma önce, sömürgecilik anıları, azgelişmişlik ve yeni-sömürgecilik anıları geliyor. Pakistan ve Hindistan'da büyüdüm.

---

* "But Who Speaks for Us? Experience and Agency in Traditional Feminist Paradigms." H.Bannerji, L.Carty, K.Dehli, S.Heald and K.McKenna, *Unsettling Relations: The University as a Site for Feminist Struggle.* Toronto: The Women's Press (1991). 67-107

Her iki ülke, uzun süren bir bağımsızlık mücadelesi sonucunda özgürlüğüne kavuşmuştur. Beyaz adam sonunda bizi terk etmiş, devletlerimiz artık bizim olmuş; fakat sömürgecilik kayıtları ve fosilleri her yere yayılmıştı ve bunlar o kadar içselleştirilmişti ki, çoğu zaman kendiliğinden fark edilmiyordu bile. Tüm derslerin İngilizce öğretildiği ve egemen sınıfın çocuklarının hizmetinde olan "iyi" bir okula gittim. Yüzlerce yıllık yazmaları ve edebiyatı ile benim kendi anadilim olan Bengal dili, yani yöremin ulusal kültürünün anadili, Shakespeare'in diline bağımlı bir hale getirilmişti. Ve sonra, Presidency College'in kütüphanesinde Profesör Richardson'ın[1] portresinin altında otururken, Macaulay'ın özel bir sınıf yaratma projesinin bir parçası olduğumu bilmiyordum.[2] Değerli edebiyat ya da kültürün, evrensel olduğunu öğrettiler bize. Bunlar mekân ve tarihin ötesine geçerler. Aynı mantıkla, İngiliz dili ve edebiyatı da bizimmiş gibi görünmüştür. Küçük tarihsel bir alan olan İngiltere'yi aşmışlar ve kültürel mükemmellik halini bünyelerinde toplamışlar. Böylece, örneğin Charles Dickens'ın, tam olarak kendine özgü yerel bir vatanı ve günlük toplumsal bir aidiyeti olduğunu hiçbir zaman aklımıza getirmemiştik.

Benim bu "evrensel kültüre" yabancılaşmam İngiltere'de başladı. Başkaları gibi "bizim" Dickens'ın da, Londra'nın caddelerinde bana ince bir şekilde örtülmüş bir düşmanlıkla bakabileceği –ve "bizim ortak temelimizin süzme bir edebi duyarlığın evrenselliği" olduğunu göremeyebileceği–, yıllar önce Porto Bello Yolu'nda kafama dank etti. Bu yoksul mahallede rutubetli bir odada uzanıp sanat galerileri, kitabevleri ve John Keats'in evi gibi kentin simgesi haline gelmiş yerlerde geçirdiğim günler üzerinde düşünürken, hazır olmadığım bir gerçekle yüz yüze geldim. Kendimi önemsiz ve afallamış hissettim ve kendimde bazı şeylerin tükenmemesi ve az da olsa anlam duygumu korumak için gayret ettim. Her ne kadar o zamanlar bilmiyor olsam da, "öteki", "farklı" olarak üretiliyordum, ama tarafsız bir farklı-

lık ya da sadece "insan" genel teması içinde bir kültürel çeşitlilik olarak değil, "farklı ve ikinci sınıf" olarak. Ancak o zamanlar, bu durumdan sadece duygusal –henüz isimlendirilmemiş, yorumlanmamış ve benim deneyimim haline gelmemiş duygular– olarak acı çekmiştim. O zamana kadar ne paylaştığım bir dünyam ya da herhangi bir toplumsal/politik analizim, ne de karşılaştırma dayanaklarım vardı. Yabancılaşmam her yerde –her şeyde– ortaya çıkıyor ve kendisini, toplumsal çevre ile bir birlik, ait olma ve "memleket" özlemi olarak, altı üstüne gelmiş biçimde gösteriyordu.

İngiltere'de içine balıklama daldığım Batı dünyasının büyük dersanesini, okullardaki sınıflarım gibi, hiç unutmadım. Beyaz olmayan bir "yabancı öğrenci" olarak Kanada'ya okumaya geldiğimde –sokaklarda, kişisel etkileşimlerde, Toronto Üniversitesi'nin sınıflarında ve salonlarında– öğrenme sürecim devam etti. Kendi benliğimin ve ilgilerimin, en kötü ihtimal olarak tahmin edebileceğimden çok daha suskun bir hale getirildiği İngilizce bölümünde öğrenciydim. Kafamın karışmış olduğunu ve gittikçe büyüyen bir hayal kırıklığı ve öfke hissettiğimi hatırlıyorum. Bana anlamlı görünen hiçbir şeye önem verilmiyordu. Artık "evrenselliği" kafamın içinde son derece yerel ve özgül bir şekle dönüşmüş, tarihselliği ve ideolojik niteliği daha da görünür bir hale gelmiş olan bu çalışma alanının ne kadar marjinal bir üyesi olduğumu fark ettim. Genel bir toplumsal aidiyet duygusundan, yerel kültürel anlam kodlamasını rahat bir şekilde kullanabilme becerisinden yoksun, sahip olduğum toplumsal cinsiyet, ırk ve Marksist düşüncem ile ayrı düşmüş bir halde, kendi öğrenim dalımın ve bulunduğum sınıfların hem içindeydim, hem de bunlara "yabancıydım". Genellikle bu sınıflarda Beyaz olmayan tek kişi bendim. Diğer öğrenciler kendi aralarında rahatlıkla sohbet edebiliyorlardı ve aralarında fikir ayrılıkları olsa bile hocalar onlara seve seve cevap veriyordu. Onların paylaştıkları gerçeklik duygusunun sebeplerini bulmaya çalıştım.

Bunun kaynağı, okuma ya da düşünme yeteneklerinde değildi –çünkü bu ikisi bende de vardı– bunun sebebi, hepsinin Beyaz olması (orta sınıf Anglo/Avrupalı kültür mirasları ve beyaz derileri) ve siyasi ortaklaşalıklarıydı. Ben yanlarında yokmuşum gibi tartışmalar yürütüyorlardı ya da İngiliz edebiyatı hakkında sömürge karşıtı Marksist görüşümü söylemin içine katan ya da onu "başka" edebiyatlar (Üçüncü Dünya ya da "Siyah" edebiyatı) ile karşılaştıran yorumlar yaptığımda, sözün akışı birden bire kesiliyordu. O zaman birbirlerine bakıyorlar ve hocalar da uzaktan bitirmemi bekliyorlardı. Bazen birtakım rahatsız ve belirsiz cevaplar olabiliyordu, –fakat genellikle kimse benim söylediklerime noktası noktasına karşılık vermiyordu. Kendimi dışarıda kalmış hissediyor, yüzüm kızarmış bir şekilde, hiç konuşmamış olmayı diliyordum. Neyse ki konuşmalar kaldığı yerden devam ediyor ve sular yine benim üzerimden akıp gidiyordu. Ben bir yabancıydım ve benden, fazla bir entelektüel başarı da beklenmiyordu. Aslında kimse gerçek anlamda –benden yana ya da bana karşı bir şekilde– beni dert etmiyordu. Yüksek lisansımı yineledim, çok iyi notlar aldım, yeterlik sınavlarımı geçtim ve bazen saygın hocalar, *sari* giydiğimde üşüyüp üşümediğimi, sığır eti yiyip yemediğimi ya da İngilizceyi kullanırken rahat olup olmadığımı soruyorlardı. Önemsiz şeylerin içinde ağır ağır ve güçlükle ilerleyerek, estetikleştirilmiş sömürgecilik dilinde değilse de İngilizce konusunda rahat olarak, bana neler olduğunu anlamanın yollarını ve bunun başkalarının da başına gelip gelmediğini, geliyorsa nasıl olduğunu araştırmaya başladım. Bu şekilde, beni hayal kırıklığına uğratan ve engelleyen bu olayların ve etkileşimlerin toplumsal ve siyasal koşullarını kavrayarak kendi deneyimimi yaratmak istedim. Kısaca söylemek gerekirse, Frantz Fanon, George Jackson, Angela Davis ve Kara Panterler, Karl Marx, Che Guevara, Afrikalı özgürlük hareketleri ve Vietnam'ı keşfettim. Ve ayrıca, Raymond Williams, C.B. McPherson, Frederic Jameson'ı keşfederek akademinin günahlarını bağışladım

ve sonunda, dönüşü olmayan bir şekilde feminist edebiyatı keşfettim. Ben bütün bunları keşfedinceye dek, ben İngilizce için bir hayli faydasız, Kuzey'in Harvard'ı olan Toronto Üniversitesi tarafından kullanılan İngilizce de, benim için gereksiz bir hale gelmişti. Hocalarıma, "düşünce" ve "ideoloji" arasındaki ayrımı vurgulayarak, doktora tezimin başlığını –"Muhafazakâr İdeoloji ve S.T. Coleridge'in Eğitim Fikirleri"– genişlemesine açıkladıktan sonra, sonunda yarısı bitmiş bir tez ile bölümü terk ettim. Irkçılık ve emperyalizmin farkında olan Marksist ve feminist biri olarak, dalı kuruduğunda yaprak nasıl koparsa, ben de o şekilde bölümden ayrıldım. Sınıfı terk ederken bir rahatlama hissettim. Şimdi gündelik yaşamın kaba rahatsızlığı, cinsiyetçi ırkçılık[3] ile karşı karşıyaydım, fakat en azından entelektüel ırkçılık ve sömürgeciliğin inceden inceye yürüyen, damıtılmış zulmü yoktu artık.

Şiir, politik-kültürel eleştiri yazıları yazmaya ve bir şekilde, Toronto'da mevcut olan kadın hareketi ile eklemlenmeye yoğunlaştım. Ancak orada, olmasını en az bekleyebileceğim yerde, "kız kardeşliğin gücüne" safça inanan, sesini katmak, dünya nüfusunun yarısının devrimine aktif bir katılımcı olarak kendi deneyimlerinden söz etmek isteyen biri olarak, bu noktada en derin hayal kırıklığını yaşadım. Farklı bir retorik ile, İngilizce sınıfım yine her yerdeydi; gerçekte, oyunun karakterleri sık sık örtüşüyordu. Bir zamanlar gençken, "kültürün" evrensel olduğu şeklindeki burjuva inancım beni hayal kırıklığına uğratmıştı. Otuzlu yaşlarımın ortalarında ise, benzer, hatta daha kötü bir deneyim yaşadım. Orwell'a nazire olacak biçimde söylersem, "hepsi kadındır, fakat bazıları diğerlerinden daha kadındır" gerçeğini, acı verici bir şekilde fark ettim. Büyük bir coşkunluk ile kutladığım Uluslararası Kadınlar Günü hakkındaki tartışmalar, emperyalizmin "kadınların sorunlarından" biri olmadığını şaşırtıcı bir şekilde gösterdi bana. Okumalarımın bana söylediğine bakılırsa, sınıf ve toplumsal cinsiyet mücadeleleri ayrı bir şekil-

de kavranmalı ve yürütülmelidir; kadınlar "sınıfsızdır", belki bir "kast" olabilirler ve ataerkillik "özerk" bir güç sistemidir. Ve bütün bunların arasında, gitgide büyüyen bir özcülük ve kötücül bir biyolojizm, kendi yolunda akıp gidiyordu. "Kanada kadın hareketi"[4] ırkçılığı gerçek bir sorun olarak anmıyordu bile. Bizim yaşamlarımızın, bizim emeğimizin adı bile geçmiyordu ve (Kanada) Kadın Yayınevi'nin yayın yıllıklarında bizim entelektüel/kültürel üretimimize hiçbir zaman ihtiyaç duyulmamıştı. Bizler en iyi ihtimalle –"göçmen", "görünür azınlık", "etnik grup üyesi", "Siyah", daha sonraları "Beyaz olmayan kadın" olarak– ayrı bir ikinci sınıf kadın kategorisiydik. "Siyah"ların dışında, ötekilerin hiçbirinin arkasında bir militanlık siyasi tarihi yoktu. Burada, feminizm ve kadın hareketi içerisinde, üniversitede olduğundan daha açık bir şekilde ötekileştirilmiştim ve sözümona "kız kardeşlik" bağlamı içerisinde, bu durumun verdiği zarar çok daha derindi. Bununla birlikte en büyük kazancım, deneyimleri ve politikaları benimki ile örtüşen, şiirleri benimki ile birlikte dünyamızı tanımlayan genç Siyah kadınlarla tanışınam oldu. Kendi gerçekliğim içerisinde onlar tarafından kökten bir şekilde doğrulandığımdan, "Siyah" bir kadın olarak öfkemin meşruluğunu hissettim. O günlerde, ırkçı bir toplumda Beyaz olmayan herkesin, büyük bir siyasal eğretilemenin –"Siyah"ın– parçası olduğunu düşünürdük. *Race and Class* dergisinde ya da ırkçılık karşıtı örgütlenmede bu terimin İngilizlerce kullanımı, siyasal olarak kendimizi tanımlama tercihimize dayanak olmuştu. Henüz siyasal kimliklerimizi etnik ya da kültürel bir zemine oturtamamıştık.

Ve kendimi girişimciliğe yakın hissetmediğimden, gelişmiş entelektüel çalışma için bir alandan yoksun olduğumdan ve dolaylı yoldan "kovulmuş" olmanın yarattığı içten içe kaynayan bir öfke ile okula geri döndüm. Bu sefer sosyoloji alanında, – Dorothy Smith'in feminist Marksizminin etkisinde bulunan, politik, entelektüel çalışmaya ve üç ilgi alanım olan Hindistan,

komünizm ve politik tiyatroya karşı genellikle daha anlayışlı bir havanın estiği– Ontario Eğitim Çalışmaları Enstitüsü'nde (OISE) çalışmaya başladım. Burada, yabancılaşmanın kurumsal ve toplumsal biçimleri, özellikle ırkçılık, ötekileştirme ve Beyaz İngiliz/Avrupalı kadınların "feminist" terimini tekelci bir biçimde tanımlama saldırganlığı bir dereceye kadar yumuşamıştı.

Bütün bu zaman boyunca, Brecht'in *Sezuan'ın İyi İnsanı* oyunundaki Shen Te gibi, değişik roller üstlendim. 1970'ten 1974'e kadar Victoria Üniversitesi'nde yarı zamanlı okutman olarak İngilizce bölümünde çalıştım ve 1974'ten 1989'a kadar, York Üniversitesi'nin Atkinson Koleji'nin yarı zamanlı öğrencileri için geçici, sözleşmeli, yarı zamanlı, parça-işi yapan bir hocası oldum. Son senede, hayatımın bu geç döneminde, sonunda kurumun gözüne girebildim ve kadrosuz (fakat ileride kadrolu olabilecek şekilde) öğretim üyesi oldum. Bir zamanlar, yani uzun zaman önce Hindistan'da 1965'ten 1969'a kadar fakültede kadrolu hocaydım. İşimi bırakarak Kanada'ya geldim ve benzer bir iş imkânına kavuşmam yirmi senemi aldı.

Fakat sosyal bilimler ve sosyolojide hoca olarak yaşadığım zorluklar, İngilizce bölümünde öğrenci olarak yaşadığım sorunlarla eşit derecede ve aynı türdendi. Öğretmenlik ilişkilerimin birçok sorunlu yönünden sadece birkaç tane önemli olanından bahsedeceğim ve bu yönleri benim kimliğim, öğrencilerin kimlikleri, neyi nasıl öğrettiğim ile ilgili olarak kavramsallaştıracağım.

Tekrar kendimden, politik gösterge olarak bedenimden başlamam gerekiyor. Kadın olmamın cinsiyetçi algılanışının, egemen ırkçı sağduyu içerisinde daha da olumsuz (ve ayrıca gizli olarak şiddet içeren) bir çağrışımı vardır. Öğrencilerin bu algısı tarafsız değildir –onların tepki vermelerini ve hatta, kararlar almalarını gerektirir. Ben üniversitelerde bir kaide değil, tam tersine istisnaydım. Vücut tipime bakıldığında başka bir iş için yaratılmıştım, fakat her şeye rağmen öğretim alanı içindeydim.

Ve üstelik, sınıfta otorite sahibiydim. Not veriyordum ve böylece, bizim gibi insanlara ancak sayıları pek azsa tahammül eden bir kurumun gardiyanıydım. Doğrudan doğruya toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf hakkında konuşmasam bile, sözüm güvensizliği kolayca uzaklaştırmıyordu. Başka bir meslektaşım ile –bu kişi erkek, Beyaz, benden yaşlı, daha uzun boylu, daha cüsseli ve kadrolu bir öğretim üyesiydi– birlikte altı sene boyunca şekillendirdiğim ve eğitim verdiğim "Erkek-Kadın İlişkileri" dersi için çalışırken, ikincil konumda olmaya karşı sürekli mücadele etmek zorunda olduğum bir durumda, öğrencilerin bana tepkilerinin özgüllüğünü gördüm. Uzmanlık ya da yönetsel bir sorun söz konusu olduğunda, eşit bir çalışan olarak konumumu ısrarla vurgulamam gerekiyordu. Teknik olarak benim de bu dersi vermem dışında, ders nadiren benim de dersim olarak görülüyordu. Bu derste öğrencilerimin genel olarak bana karşı tavrı, istisnai değildi. Yalnız başıma verdiğim derslerdekinin aynıydı. Irkçı sosyal pratikler, medyanın tavrı ve kültürel sağduyu bir araya gelince, ilk başlarda bu durumun sağlam bir öğrenci-hoca ilişkisi kurmamızı zorlaştırması şaşırtıcı değildir.

Başka bir yerde bu öğretim deneyimim konusunda yazdım.[5] Burada yalnız şu kadarını söyleyeyim ki, "öteki" öğrenciler de vardı, ben de öğretmen olarak bir "öteki" olduğum için, hep beraber, ne sosyolojinin (geleneksel Marksist türleri de dahil) ne de feminizmin (Marksist feminizm de dahil) yaşamlarımızdan, deneyimlerimizden, tarihlerimizden ve dünya hakkındaki bilgilerimizden söz etmediğini keşfettik. Var olan literatürün, geleneksel paradigmaların –hem solunkilerin, hem de "burjuva" sosyoloji/feminizminin ya da radikal olanların– bizim için az ya da yüzeysel bir uygulanabilirliği vardı. Ne Eli Zarensky (erkek Marksist) tarafından sunulan aile sosyolojisinde, ne Marksist/sosyalist feministlerin siyasal iktisatlarında, ne de cinsiyet bakımından yaşadığımız "baskı/zulüm" hakkında yazılan kitaplarda –ya Batı'da ya da dünyanın bu yerlerinde metropolcu bakış

açısı ile "Üçüncü Dünya" olarak birbirine benzetilmiş olarak yaşadığımız– yaşamlarımıza değinen çok şey bulabildik. Irkçılık, cinsiyetçilikten ayrı bir sorun olarak görülüyordu ve hâlâ öyle görülüyor ve "Siyahlara" ilişkin bir sorun sayılıyordu. Bize özel/özgül bir statü vermiş olan ve hâlâ veren aynı kalem darbesi ile kendilerini "Beyaz" kılan bu kadınlar, anlaşılan bizim toplumsal ilişkilerimizden farklı ilişkiler ile vücut bulan kendi ayrı dünyalarını kurdular (kuruyorlar). Her türden Beyaz feministin teorik ve araştırmacı zihnini, "ötekilerin" varlığı ya da "onların sorunları" ile ilgili eksiklik, boşluk ve bu konulardaki sessizlik hiçbir zaman rahatsız etmedi.

Mekânsal/metinsel politikalarda fiziksel olarak temsil edilmeme, sorun olarak görülmedi. Beyaz olmayan kadınların, hiçbir zaman "feminist" metin üretiminin gerçek bir parçası olarak görülmemiş olduğuna ve günümüzde de görülmediğine dikkat çekilmedi. Beyaz kadınların "katılımını" sağlayan aynı prensiplerin tam da bu "dışlanmayı" sağladığı gerçeğini, Beyaz feministler genel anlamda hâlâ fark etmezler.

Bedenlerimiz, deneyimlerimiz ve kuramsal görüşlerimiz onaylanmamış bir şekilde, her gün bizi yaşamlarımıza yabancılaştıran bir literatür, teorik paradigmalar ve yöntemler öğreniyor ve öğretiyoruz. Böylece bize, yaşamlarımıza özgü olmayan ve bizim için yaratılmamış zemin ve koşullarda, politik ya da entelektüel etkenlik imkânı sunulmuştur ve hâlâ sunuluyor. Bu tam anlamıyla bir yabancılaşmaydı ve hâlâ da öyledir. Bu süreçlere ne kadar çok katıldıysak (katılırsak), biriken muazzam bilgi yığını, bizim üzerimizde ve bize karşı başkalarının gücünü o ölçüde artırmaktadır. Yönümüzü nereye döndürebiliriz? "Alternatif" olmaktan daha fazlası olan ve "dahil etmenin" ötesine geçen yorumlayıcı sistem ve yöntemleri nerede bulabiliriz? İleri kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin ve kültürünün içyüzünü, bize doğrudan temsil ve devrimci politik etkenlik sağlayacak biçimde nasıl kavrayabiliriz?

"Öteki" Uçtan Başlamak: Toplumsal İlişkileri ve Düşünsel Biçimleri "Ötekileştirmenin" Eleştirisi

> Bazı kız kardeşlerimizin, "Üçüncü Dünya Kadınları Özel Sayısı" için seçilen az sayıda kadın arasında yer almaktan ya da okumalarda, atölye çalışmalarında ve toplantılarda tek Üçüncü Dünya kadını olmaktan duydukları sıkıntıları okudunuz mu? Sanki gittiğimiz her yerde, birilerinin özel hayvanat bahçesi oluyormuşuz gibi görünüyor.
>
> *Trinh T. Minh-ha, Woman, Native, Other*

Şu ana kadar, Foucault'nun "bilgi/iktidar" ilişkileri olarak adlandırdığı şeyin benim tüm akademik deneyimime nasıl kazındığına bir göz atmış olduk. Bilgi üretiminin bir bütün olarak toplumsal üretimin bir parçası olduğu ve içeriğine olduğu kadar, "bilginin" toplumsal ilişkilerine de aynı ilgiyi göstermemiz gerektiği açıktır. Sınıftaki öğretmen-öğrenci ilişkileri, öğrencilerin kendi aralarındaki ilişkiler ve "nesnel", "pozitif" bilgi arayışı ile içerisine daldığımız sınıfın dışındaki dünya, tüm bunların hepsi öğrenmemizin biçimini ve içeriğini etkilemektedir. Baskınınki ve ayrıcalığınki de dahil olmak üzere tüm toplumsal ve kültürel ilişkiler ve biçimler, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde neyi, nasıl öğrendiğimizi ve hatta artık "öğrenmeye" devam etmek isteyip istemediğimizi -ki benim "okulu bırakma" davranışım buna bir örnek olabilir- belirler. On dokuzuncu yüzyılın acayip bir anlatımıyla "eğitim insanın tüm ruhunu eğitir" (aynen) gibi bir şeyden artık söz edemiyor olsak da, şurası kesin ki, bilgi, üreticinin bilgisi ve tüketicinin bilgisi olmak üzere iki türde gelir. İlkinde öğrenme sürecimize yaratıcı bir şekilde, ikincisinde ise bilgi ya da "olguların" sadece memuru ve istifçisi olarak dahil oluruz. Benim okuttuğum sınıfları kuran (kurmuş olan) toplumsal ilişkilerin tümü, Beyaz olmayan kadınları, öğrenmeden ve öğretmeden caydırıcı özellikler sergiler.

Eğer kurumsal ortamda bilgi üretiminin toplumsal koşulları sessiz fakat bir o kadar da güçlü bir öğrenme dayatmaları dizi-

si oluşturuyor ise, içeriğin kendisi –metinler, literatür, analitik/yorumlayıcı çerçeveler, yöntemler ya da paradigmalar (kısaca bunlara ders müfredatı diyebiliriz)– sorunumuzun diğer yarısını oluşturur. Bunlar sadece "olguları" öğretmek ya da "bilgi" sağlamakla kalmaz, gerçekte, John Berger'in "görme biçimleri" olarak adlandırdığı, sistematik ideolojik duruşlar içeren, ancak tüm kültürel toplumsal görüş ve pratiği biçimlendirmek için bunların da ötesine geçen perspektifleri ve yorumlama tarzlarını yaratırlar.[6] Bu metinsel dolayımlama da ayrı bir toplumsal alanda yaşamaz. Gerçekte, çoğunlukla eleştirel olmayan bir şekilde, kültürel sağduyuya, gündelik pratiklere yaslanır, bunları bir sisteme göre düzenler ve bilgi yaratan usuller (teoriler ve yöntemler) ile birlikte bunlara bilgi statüsü (toplumsal gerçekler, normlar, vb. olarak) kazandırır. Bu metinsel ihmaller ya da sahiplenmeler, şeyleştirici metinsel araçlara olağanlık kazandırır ve örneğin, oryantalizmi ve cinsiyetçi ırkçılığı doğallaştırabilir. Bunlar bizim tarafımızdan uygulandığında, kendine yabancılaşmanın acayip biçimlerine dönüşürler. Hatta bazen ortaya daha da olağandışı sonuçlar çıkabilir. Örneğin Beyaz olmayan bir kadın olarak benim deneyimim ile örtüşen bir metin, yabancılaştıran yorumlayıcı bir aygıtın dokunaçlarına yerleştirildiğinde, kendine özgü referans noktalarını, anlamını kaybeder ve durağan, tersyüz edilmiş bir hale gelir. Böylece, O. Manoni'nin *Prospero and Caliban*'ının ışığında, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabı, sömürgeleştirilenin ödipal karşı-fobisinin bir örneği ya da Angela Davis'in *Women, Race and Class (Kadınlar, Irk ve Sınıf)* kitabı, feminizm içerisinde sadece "farklı" bir bakış açısından daha fazlası olmayan "Siyah" feminizmin bir örneği olur.

İçerik ya da müfredat oluşturmanın bu sorunları, hepimizi olumlu ya da olumsuz bir şekilde etkileyen bilgi üretiminin temel yönlerine işaret eder. Eğer öğrenme/öğretmenin amacı üretilen bilginin türünü belirliyorsa, bu bilgi içerisinde üstü kapalı bir şekilde her zaman siyasal etkenlik kavramı bulunacaktır.

Etkin ya da pasif olsun, üretici ya da tüketicinin bu etkenliği amaca göre değişir, ki bu amaç ya toplumsal değişim ya da statükonun devamı olabilir. Eğer bilgi "etkin" olacaksa, yani köklü bir toplumsal değişime yönelecekse, yaşamları ve deneyimleri kendi bilgi üretme çabalarının temeli olması gereken doğrudan üreticilerin eleştirel bir pratiği olmak zorundadır. Paolo Freire'in "bankacılık yöntemi" olarak adlandırdığı şey, -öğrencilere belirli bir içeriğin "olgularının" deposu olarak davranmak- o zaman söz konusu olamaz.[7] Bu durumda bu eleştirel/etkin bilgi, -öğrenci ve öğretmenin öznelliğine dayanan- genel politik sürecin temel bir biçimi ve bir parçasıdır ve bilinç (hem ürünleri hem de biçimleri açısından) toplumsal temelli olarak görülür.

Eğitim sürecinin esası, insanların nasıl yaşadıkları ya da hareket ettikleri ile nasıl düşündükleri arasında dönüştürücü bağlantılar kurmaktır. Bu bilginin faydası, "verimli bir uyum" sağlamaktan çok, dünyanın güvenilir bir şekilde kavranışını sağlamasına ve yaşamlarımızı etkileme ve değiştirme yeteneğine dayanmaktadır. Bu sebepten, "etkin" bir eğitim, onu yapılandıran ve siyasal verimlilik ile sonuçlanan, sürekli artan karmaşık dolayımların kavranışı ile ortaya çıkan (doğrudan ve mevzii) deneyim ile başlar. Bir entelektüel proje olarak feminizm, bu "etkin" bilginin mükemmel bir örneğidir.

Feminizm, ideal olarak, öznelliği ve doğrudan etkenliği geçerli kılan dönüştürücü bir bilişsel yaklaşıma dayanır.[8] Kadını dışlayan ve statükocu bilgi mekanizmasının kullanıcısı olmaya indirgeyen "uzmanlığa" karşı herhangi bir ilgi duymaz. Böylece, bir kişisel ve toplumsal dönüşüm ("kişisel olan siyasaldır" sloganı ile kodlanan) projesi ile işe kendimizden başlamanın bir "özür"e ihtiyacı yoktur; tam aksine, bu durum temel bir zorunluluk haline gelir. Eğer bu, feminist politika ve pedagojinin temel duruşu ise, o zaman Beyaz olmayan kadınlar için kafa karıştırıcı bir durumla karşı karşıyayız demektir. Beyaz olmayan kadınlar olarak, feminist pedagoji bağlamında bile karşı karşıya kaldığı-

mız şeyleştirici ya da ötekileştirici metinsel ve toplumsal pratiklerin sebebini sormalıyız. Hangi sihirli el çabukluğuyla, metinsel olarak görünmez kılınırız ya da en iyi ihtimalle, gerçek etkenliği inkâr edilmiş ve yaşamlarımız toplumun gündelik işleyişinin kenarına itilmiş bir şekilde, kendimizi özel statülerimiz içinde tecrit edilmiş buluruz?

Bu soruların cevabını bireysel kötü niyet ve ırkçı komplo teorilerinde bulamayız (gerçi onlar da olabilir); bu soruların cevabı, feministler tarafından kullanılan teoriler, yöntemler ve epistemolojilerde ve onların içinden çıktıkları kültürel sağduyuda gizlidir. Feminist teorinin, bu bakımdan, farklı sınıf ve ideolojik çıkarlara hizmet eden öteki teorilerden, (hatta bunu "kadınlar" adına, bilmeyerek yapsa bile) hiç farkı yoktur.

Benim niyetim, aralarındaki belirgin siyasal farklılıkları ve etiketleri görmezden gelerek, bazı önemli feminist yaklaşımların temel epistemolojik bakış açılarını ele almaktır. Bu değerlendirmenin kurucu kavramları, herhangi bir epistemoloji çalışması için merkezi önemdedir. Bunlar genellikle birbirleri ile ikili ilişki içerisinde sunulmuş ve aşağıdaki örüntü çiftleri ile düzenlenmiştir: genel/evrensel ve özel, özsel/soyut ve somut, mevzii/doğrudan ve yaygın/dolayımlı, parça ve bütün, deneyim/bilinç ve üretim biçimi ve son olarak, öznellik ve maddi koşullar. Görebileceğimiz gibi, bu çiftlerin bazıları diğerleri ile aynı içeriği ifade eder. Herhangi bir toplumsal teorinin başarısı, sosyal bilişin farklı uğrakları arasındaki oluşumsal (yani birbirini dışlamayan) karşılıklı etkileşimi uygun bir biçimde yansıtma ve teorileştirme becerisi ile belirlenir. Toplumsal teorinin açıklama, çözümleme ve betimleme/etnografik tablosunu çıkarma görevi, değişik toplumsal uğrakların dolayımlarını[9] iki kutuplu olmayan terimlerle ortaya koyma ve her türlü deneyim parçasını, hem genel bir çerçeveye, hem de kendi "özgüllüğüne" oturtma becerisine sahip olmasını gerektirir. Yani herhangi bir durumun/deneyimin farklı, özgül ve mevzii olarak nasıl kendisi olduğunu ve bununla

birlikte/ayrıca, içinde, etrafında ve dışında bulunan toplumsal güçler tarafından nasıl oluşturulduğunu ve bunların örneği olduğunu göstermesi gerekir. Bu şekilde kavrandığında, en "sıradan" olay, toplumsal örgütlenme ve bilinç biçimleri bütününün ayrılmaz parçası olan birtakım temel ve gerekli ilişkileri açığa çıkarabilir. En iyi şekilde yapıldığında, bu, dolayımlama sürecini açığa çıkarmak için bir yapısöküm yöntemi gerektiren, ilişkisel ve tümleyici bir analizdir. Bu analiz, materyalist bir bilinç, kültür ve politika teorisi kullanarak, bir olayı ya da deneyimi, daha geniş bir bağlamda hem parçalara ayırabilir hem de (eklemeci olmayan bir şekilde) yeniden birleştirebilir. Farklı feminist teorileri, toplumsal pratik hakkında dolayımlı ve oluşumsal bir görüşü kavramsal olarak anlama ve yansıtma yeteneklerine göre tanımlamaktayım. İddia ediyorum ki, daha az tek taraflı bir toplumsal analiz ve yorumlamayı başarmaları, dolayımlamayı kavramalarına ve kullanmalarına bağlıdır.

Mevcut feminist çerçeveler içinde, ilk feminist çerçeve olarak öğrendiğimiz ve en yaygın olanı ile başlayacağım. Bunun için, örneğin Kate Millet, Betty Friedan ya da Germaine Greer'in çalışmalarındaki cinsiyet/toplumsal cinsiyet/iktidar ilişkisi türüne ve daha eski bir antropolojik ataerkillik kavramını nasıl özcü bir biçimde yorumladıklarına dönmemiz gerekir.[10] Ataerkillik burada, genel toplumsal örgütlenme ve işbölümü (örneğin erkekler arasında ya da yaşlı kadın hısım ile genç erkek hısım arasındaki hiyerarşik akrabalık ilişkilerinde) ya da üretim biçimlerinin bütünlüklü örgütlenmesi (üretim, tüketim, bölüşüm ve değişim düzenleyicisi) olarak içeriğinden yalıtılmıştır. "Ataerkillik" (başlangıçta kapitalizm öncesi toplumsal oluşumları incelemek için kullanılmıştır) kavramı, erkekler ve kadınlar arasındaki iktidar ilişkilerinin dolayımsız bir biçimi olarak okunmuştur. Ataerkilliğin feminist yorumu, bundan, -(herhangi) bir erkeğin (herhangi) bir kadın üzerinde dolaysız kişisel hâkimiyeti biçiminde- evrensel bir iktidar

teorisi damıtmıştır.[11] Buna göre, erkeklerin egemenlik kurma ihtiyacı ve gücü, hem erkek olmanın ayrılmaz parçası ve özgün (biyolojik/özsel) bir özelliğidir, hem de toplumsal olarak kendisini "toplumsal cinsiyet" ilişkileri ile ortaya koyar. Ataerkillik en katıksız haliyle (doğal bir dürtü ve hatta içgüdü olarak) cinsellik alanında ve bununla bağlantılı olarak kadının anneliğinde, kadın üzerinde kurulan hâkimiyet ile kendini göstermiştir. Diğer tüm toplumsal ilişkiler ve çelişkiler bu egemenliği yansıtır ve bunlar, kadın-erkek toplumsal cinsiyet ilişkilerinde ifadesini bulan temel karşıtlık içerisine yayılır. Erkek ve kadın, bir karşıtlık ilişkisi içinde yüz yüze gelir -öznellikleri "özsel" bir ötekilik ve çatışma içindedir. Bu antagonistik ötekilik, tarih ve toplumsal örgütlenme dışında ortaya çıkar, fakat aynı zamanda, bunların temellendikleri zemini oluşturur.[12] Bütün kadınlar için, tarih ve toplumdan bağımsız, aynı zamanda kişi düzeyinde de geçerli evrensel bir aynılık varsayılarak, kadının öznelliğinin özgün temelinin, onun birleştirici kadın-özüne ve erkekten (ontolojik açıdan zıt bilinçlere sahip iki tek ve tekil özne olarak) farklılığına dayandığı kabul edilir.

Bu tarz bir feminist teori, kendi ataerkillik anlayışını teşhir eder, ona meydan okur ve onu temelsiz bırakır. Bunu yekpare bilinçli ve evrensel bir özne olarak "kadın" diye adlandırılan yapay bir kategori varsayarak gerçekleştirir. Bu kategori yine erkekten farklı olma özelliğine dayanır, fakat bu farklılık hâkimiyet altına alınmadığında, dünyada kendi için özgür bir şekilde var olan bir özne haline gelir. Elindeki varsayımsal/yapay kadın öznesi ile feminist özcülük, kadını tarih ve toplum içerisinde konumlandıramaz. Böyle olunca da, kadınların kendileri arasında var olan gerçek çelişkileri ortadan kaldırır ve toplumsal cinsiyeti tüm diğer toplumsal ilişkilerden tecrit ederek, bir mit ("kadın") ve soyutlama yaratır. Tarihi ve insanların gerçek yaşamlarını önemsiz ya da tesadüfi gören bu aşkınlık, tamamen idealist bir epistemolojiye dayanır.

Toplumsal cinsiyet ve ataerkilliğe bu açıdan bakıldığında, bunlar ideolojik yapılar haline gelirler ve toplumsal analiz için gerekli kavramlar olarak güçlerini kaybederler ve ideolojik yapı olarak bile temelde birbirleri ile çelişirler. Bu kuramlama, "gerçek" ya da evrensel olanın "özsel" (toplum/tarih üstü) olduğu ve aynı zamanda, bu "özü" ve evrenselliği bunların tarihsel ve toplumsal özelliklerinden ortaya çıkarmak gerektiği varsayımına dayanır. Bütün bir toplumsal örgütlenmenin karmaşık ve kurucu dolayımlaması, böylece bir ilişkiyi –"toplumsal cinsiyeti"– ayırarak ve ona özerk bir konum ve aşkın bir evrenselllik balışederek "parçalanmış" olur. Bu çelişkili teori, kadın hakkında ortaya koyduğu herhangi özsel bir gerçekten ziyade, bildiğimiz toplumların çoğunda yaygın bir şekilde mevcut olan iktidar ilişkilerinin detaylarını gün ışığına çıkararak inandırıcı bir hale gelmiştir. Toplumsal tarih, böylece, sabit bir güç ve güçsüzlük oranı içinde, iki baş oyuncu tarafından oynanan bireyler arası ataerkil dramanın sonsuz tekrarı olarak tasvir edilmiştir.

"Ataerkillik" ya da toplumsal cinsiyeti –hem işbirlikçi hem de antagonistik toplumsal ilişkiler ile yapılandırılmış olan– tarih ve toplumsal örgütlenme bağlamından ayırmak, gücün gerçekte nasıl işlediğini görmemizi engeller. Bu çatıyı kullanarak, "toplumsal cinsiyetin" sınıfsal ve ırkçı hâkimiyeti kurmada ve korumada rol oynadığı ve içinde kadının suç ortağı olarak yer aldığı bir gerçekliği kavramlaştıramayız. Ne de sınıflar arası bir toplumsal alan açan işbirliğini ve bu işbirliğiyle aynı zamanda, hem ezen hem de ezilen sınıflardaki kadınların zorunlu boyun eğişini görebiliriz. Bu kuramlama ile (Batı'da) kadınların sınıf ve ırk ile ilgili deneyimlerinden söz edemeyiz. Gerçekliğin bu önyorumlaması, bütün kadınları *kadın olarak* değerlendirir ve aynı zamanda onların yaşanmış gerçek ilişkilerini inkâr eder. Bu özcülük içerisinde, (iktidar ilişkilerini düzenlemek için bir kategori olarak) "ırk" ya da sınıfın görünmez hale gelmesinde mantıken anlaşılmayacak bir şey yoktur.

Bu görünmezlik, statükonun baskısını artırır. Beyaz olan ve olmayan işçi sınıfına ait kadınlar, özcü teorisyenlerle kendilerini "eşit" hissetmelerini gerektirecek nedenlere sahip değildir. Bu genelleme ile, yetkilendirilmek yerine sesleri bastırılmıştır. "Kız kardeşliğin" tüm kavramları, *bütün kadınların* benzer öznellikleri olduğu, aynı oranda ezildikleri ve kesinlikle birbirlerini ezmedikleri görüşüne dayanan bu sahte evrensellikle uyuşmayan gerçek deneyim önünde paramparça olur.[13] Feminist özcülük, sonunda, ayrıcalıklı kadının gümrükten mal kaçırırcasına çıkarlarını korumak için bir örtü haline gelir. Elizabeth Spelman'ın ortaya koyduğu gibi, "kadın", özcü/evrensel bir kategori olarak bir Truva atıdır –iddia ne kadar evrensel ise, yanlış olma olasılığı da o kadar yüksektir.[14] Feminist teori, Beyazların orta sınıf ayrıcalık ve kaygılarına sıcak bir yuva sağlar.

Son senelerde birçok Beyaz feminist teorisyen, özcülüğün tuzaklarının farkına varmıştır. Erkeğin özsel "ötekine" (ve onun inkârına) olan ilgi, "öteki kadınlara" doğru kaymıştır.[15] Bu, kendiliğinden gerçekleşen eksiksiz bir yansımalılık örneği olmasa da, Beyaz olmayan kadınların[16] ve ayrıca, Beyaz olan ve olmayan lezbiyenlerin şiddetli memnuniyetsizliğine ve öfkesine bir cevaptır. Yeni kuramlamada, deneyim, öznellik, siyasal etkenlik tartışmanın merkezinde olmuştur. Burada, farklı kadın grupları tarafından deneyimlenen baskının özgüllüğü ve doğrudanlığı, "farklılık" kavramı altında kuramsallaştırılmış ve siyasallaştırılmıştır. Çeşitliliği, özgüllüğü, çoklu ve değişken özne konumlarını ve öztemsillerini vurgulayan farklılık politikaları, evrensellik konumunu reddetmiştir.

"Deneyimin" teoriye katılımı, feminist teoriyi somuttan ve göze görünenden söz etmeye itmiştir. Örneğin İngiltere ve ABD'de ileri kapitalizm içerisinde, ırkçılığın ve bununla ilgili olarak yoksulluk, ayrımcılık ve mülksüzleştirmenin kadınların deneyiminin temel bir belirleyicisi olduğu ısrarla insanların dikkatine sunulmuştur.[17] Beyaz olmayan kadınlar kendi adlarına

konuştukça, "farklı" olarak değerlendirilmişler ve teoride kendilerini temsil etmeleri için onlara eşit katılım hakkı tanınmıştır. Feminist akımın büyük bir bölümü, kendimiz adına sadece bizim konuşabileceğimizi ve kadınların farklı deneyimlerinin çok çeşitli politikalar için zemin sağladığını kabul etmiştir.[18]

Bununla birlikte, bu "farklılık" politikası, göründüğü kadar kusursuz bir şey değildir. Feminist özcülük paradigması geneli/evrenseli sosyo-kültürel ve tarihsel ayrıntılar pahasına yüceltirken, bu farklılık politikası, çok zaman büyük resmi görmeyi imkânsız hale getirecek şekilde ayrıntılarda boğulur. Bir özne içerisinde birçok siyasal kişilik yaratır, bunların ve başka özne konumlarının ifade edilmesine eşit ve gerçek bir değer yükler. Bu durum onların, söz edimi ya da ifadenin temelini oluşturan ve böylece "farklılık" kavramının bağlamını ve nedenlerini sağlayan deneyimsel tutarlılığı ya da gerçekten antagonistik toplumsal ilişkileri dikkate almaksızın, kendi aralarında, olumlu bir şekilde bir arada yaşamaları ihtimalini yaratır. Siyasal faaliyetin temel biçimi olarak deneyim ve ifade üzerine yapılan bu vurgu, politikayı, esas olarak temel haklar çerçevesi içinde iş gören bir söz/kültür ifade özgürlüğü ile özdeşleştirir. Feminist bağlamda bu, genellikle şu anlama gelir, (orta sınıf) Beyaz kadın benim adıma konuşmadığı fakat bana eşit zaman (benim gelişimden önce alanı kontrol ettiği için) tanıdığı sürece, her şey yolundadır. Ne var ki, sınıf temelinde ve başka zeminlerde kendileriyle eşit olunmayan Beyaz kadınla bu "eşit olma" durumu, içinde yaşadığımız toplumların temel eşitsizliğini yansıtmaz ya da sorgulamaz. Bu çerçeve içinde, Beyaz olmayan kadınların derilerinin rengini daha derin ve sömürücü bir "farklılığın" sosyo-kültürel göstergesi haline getirerek, bu kadınların yaşadığı ırkçı cinsiyetçi deneyimleri örgütleyen genel toplumsal ilişki ve sağduyu bütünlüğünü kavrayamayız. Ayrıca, temel olarak kendi üzerimizdeki baskının dile getirilmesi üzerinde dururken, diğer baskıları göz önünde tutmak ya da kendi ilerlememizin dışında bir

şey düşünmek güç hale gelir. Toptan değişim görevi, yani eşitsiz toplumsal ilişkileri bir bütün olarak yeniden düzenlemek, ana tasarının önemsiz bir parçası haline gelir.

Bu sebepten, "farklılık" kavramının açık bir şekilde sorunsallaştırılması gerekmektedir. Bu "farklılık" nerededir? Biz kimlerden "farklı"yız? Üzerinde biraz daha düşünüldüğünde, siyasal öneme sahip "farklılığın", iyi huylu bir kültürel biçimden ibaret olmadığı açık bir hale gelir. Bizi diğerlerinden "farklı" kılan "farklılık", bize içkin ya da ayrılmaz parçamız olan bir şey değildir; bizim normlardan uzaklığımız temelinde inşa edilmiştir. Beyaz olmayan kadınlar birbirlerinden son derece farklı, değişik Beyaz gruplar da aynı şekilde birbirlerinden ve bizden farklı olduğundan, orta sınıf heteroseksüel Beyaz feministlerin, neden kendi teori ya da politikaları için "farklılık" argümanını kullanma ihtiyacını duymadıklarına dair bir soru aklımıza takılır. Bu şekilde sorgulandığında, farklılık, Beyaz kadına benmerkezcilik/büyüklük atfederek bizi "ötekileştiren", ırkçı toplumsal bir örgütlenme içerisinde Beyaz olmayan kadınlar olarak bizim birbirimize *benzerliğimiz* meselesi haline gelir. Derimizin renginden, dış görünüşümüzden, kültürümüzden vb. siyasal göstergeler yaratan ve baskıcı deneyimler ortaya çıkaran sadece bu ırkçı biçimlerdir. Bu sebepten, farklılığımız, sadece keyfi bir şekilde baskı altına alınan bir "çeşitlilik" meselesi değil, tam tersine, temel toplumsal çelişkiler ve antagonizmaların, aynı anda, hem farkına varılmasının hem de sesinin boğulmasının bir yoludur. "Farklılık" kavramı, toplumsal gerçekliğe bakışında söz/metin/dil açısını vurgulamakla, günlük yaşam seviyesinde ve toplumsal ve ekonomik tüm (ulusal ve uluslararası) örgütlenmede bu antagonizmaları gizler.[19] Bu da bizi ırkçılığın tek başına "kültürel"/ideolojik bir sorun olmadığını ve üzerimizdeki ırkçı baskının, Beyazların ayrıcalığı ile aynı temele oturduğunu görmekten alıkoyar. "Farklılık" adına, "Beyaz" ayrıcalığı ile "Siyah" baskı deneyimini yaratan toplumsal ilişkilerin aynı olduğunu ortaya

koyacak bir toplumsal analizden ziyade, kişisel deneyimlerimizi zengin ve doğrudan bir şekilde betimlemeyi yeğleriz.

"Farklılık" politikaları, hatta güç ve zulüm bile "farklılık gösteren" faktörler olarak vurgulansa da, radikal görüntüsünün altında neo-liberal çoğulcu bakış açısını gizler. Genellikle, serbest piyasa kavramı üstüne inşa edilen, bir çatışan çıkarlar üstkuramı savunusundan başka bir şey değildir. Siyaset alanı, pazar alanı örneğine göre biçimlendirilmiştir ve özgürlük, bütün politik satıcıların kendi mallarını, rekabet içerisinde, eşit bir şekilde sergileyebilme serbestliğidir. Ne var ki, toplumu, birbirleriyle rekabet eden bireylerin ya da en iyi ihtimalle bölünmüş grupların ya da toplulukların bir araya gelmesi biçiminde kavrayan bu görüş, bütünlüklü bir toplumsal örgütlenme kavramını teorik olarak düşünülemez ve böylece adı konulamaz hale getirir. Bu doğrultudaki bütün çabalar, toptancı ve bireyselliğe, deneyim ve ifadenin benzersizliğine zarar veren şeyler olarak bir yana bırakılmıştır. Böylece sermaye, sınıf, emperyalizm, vb. kavramlar toptancı, soyut "üstanlatılar" ve politik öznellik için savunulamaz temeller olarak değerlendirilmiştir; çünkü, doğrudan deneyimin somutluğunun ötesine geçerek, bunlara akılcı ve analitik bir şekilde ulaşılmıştır. Ve deneyim aracılığıyla parçalara bölünmüş ve kimlik sınırlarına hapsedilmiş olan (kendilerini "feminist" olarak tanımladıkları için "farklılık/çeşitlilik" feministlerinin benimsediği) "ataerkillik" üstanlatısı da, "özcülük" ya da "toptancılık" korkusunda boğulmadan, toplumsal değişim için yapılacak ortak bir eyleme genel bir temel sunamaz.

Açıktır ki, eşit temsil durumu tekel durumundan daha iyidir. Ve insanların kendilerini ifade edebilmeleri onları gerçekten "güçlendirir". Her şeyde başarısızlığa uğranmış olsa bile, söz ediminin kendisi özgürleştirici olabilir. Eğer içinde bulunduğum (bulunmuş olduğum) sınıflarda "farklılık" söylemi var olsaydı, bu kadar sarsılmış, kızgın ya da suskun olmazdık. Söylem ala-

nında doğrudan üretici olurduk. Fakat neden bahsediyor olurduk? Var olma ve görmenin kendimize özgü biçimlerini bizimle aynı deneyimleri paylaşmayan ötekilere nasıl anlatırdık? Ve nihayetinde sesimizi çıkarmamızın ne gibi bir amacı olurdu?

Farklılık politikalarının incelikli tikelciliği ve bireyciliği, sadece toplumsal ilişkilerin genel örgütlenmesini adlandırmaktan ve açığa çıkarmaktan kaçınmakla kalmaz, aynı zamanda, deneyim kavramını, toplumsalın yoruma dayanan dinamik bir öznel sahiplenme sürecinden çok daha statik bir "kimlik" kavramına indirger. Bireylerin özgünlüğü uğruna toplumsal ve tarihsel olanın önemini azaltarak, olsa olsa detayın benzerliği biçiminde geliştirerek, bu kavram, süreçten ziyade içerik üzerinde yoğunlaşır ve birbirine kapalı bilgi odacıkları yaratır. Böylece, kendi yaşamımızdan anlattığımız hikâyeler, toplumsal dünyamıza kurucu ilişkiler getirebilecek etkin/yorumlayıcı bir benlik tanımının ilk adımları olarak hizmet edeceğine, siyasal hedefimizin varış noktası olur. Öznelliğin, paylaşılan bir "toplumsal" ve zihinsel alanda ortaya çıktığı gerçeği, karanlıkta bırakılır.

Yine de, bazı kadınların ayrıcalıklarının diğer birçoklarının haklarına doğrudan engel olduğu, toplumsal alanın gerçek antagonizm ve çelişkiler ile parçalanmış olduğu gerçeği, bu toplumsal alanın "paylaşılmış" bir alan olmasını engellemez. Bu, hepimizin içinde yaşadığı ortak toplumsal alandır. Toplumsal topografinin farklı kısımlarını işgal etmek ve toplumsal ekonomik ve kültürel kaynaklara ve siyasal iktidara farklı erişim imkânlarına sahip olmak, hiç kimseyi, toplumu bir bütün olarak oluşturan şeyleri adlandırma imkân ve sorumluluğunun dışında bırakmaz. "Farklılık"la, yani öznelliğin parçalanmış bir sunumuyla başlayıp onunla bitirmek, sadece bizi, tek bir deneyimin yaratılmasının bütün bir toplumsal örgütlenme gerektirdiği ve birine güç veren bir şeyin tam da bir başkasının güçsüzlüğünü oluşturduğu gerçeğini görmekten/dile getirmekten alıkoyar. Doğrudan deneyimin zengin bir anlatımı zorunlu bir başlangıç noktasıdır;

fakat o da, toplumsal dolayımlama biçimlerinin karmaşık analizine doğru gelişmek zorundadır.

"Farklılık" kavramı, aynı anda, bazı temel epistemolojik ve toplumsal sorunları hem açar hem de kapatır. Birçok deneyim ve olanağa kapı açarken, öznelliği dolaysız duygular ve deneyim ile eşitlemesiyle ve genellemeden duyduğu korkuyla, bu deneyimler ve olanaklar için gerekli "toplumsal" açıklamaya kapıları kapar. Daha geniş ve ortak bir şey kurduğunda, bunu detayların eşleşmesi basit prensibine dayandırır. Detayların düzenlenmesindeki her bir değişim ile gerçekliğin kendisi farklılaşır ya da değişir. Bu görgücülük, detayın bağlamdan koparılmış her değişikliğini -doğrudan doğruya görünüşünü-, gerçekte ne olduğu ile aynı kefeye koyar. "Farklılık" teorilerini, politik ve söylemsel bir dışavurumculuk dışında kullanılamaz hale getiren bu görgücülüktür. En geniş anlamında kullanıldığında bile, farklılık yaklaşımı, (gerçi hepsi eşit hak sahibi olan, ama) birbirinden kopuk, içine kapanık ontolojik varlıklar olarak kalan "sorunlar"ın ve "topluluklar"ın ötesine geçemez. Bilinç biçimleri ve toplumsal ilişkiler analizinden yoksun olduklarından, "farklılık" teorileri devrimci politika potansiyelinden de yoksundur. Sömürgecilik, emperyalizm, sınıf ya da "ırk" gibi -geniş tarihsel ve toplumsal ölçek gerektiren- kavramlar, bireyin onlarla etkileşimi dışında herhangi sistematik bir varlığa sahip olamazlar ya da adlandırılamazlar, çünkü, temel olarak söylemsel pratikler şeklinde var olurlar. Sonuçta, kaynakları ve kendisini sürdürme nedenleri tanımlanamayan iktidar eğretilemelerine dönüşürler.

Liberal geleneğin bu en iyi biçimi bile, (ırkçı bir toplumda) Beyaz ve Siyah kadınların, aynı toplumsal ilişkileri paylaşarak nasıl farklı sonuçlara/etkilere ulaştığını ortaya koyan ya da açıklayan toplumsal bir analiz sağlayamaz.

Ve bu tarz bir toplumsal analiz için, hem sınıfı hem de toplumsal cinsiyeti/ataerkilliği kapsayan iki yönden devrimci bir toplumsal proje olarak değerlendirdiğim, "Marksist/sosyalist

feminizme" yöneldim. Fakat temsil/doğrudan etkenlik ve aynı zamanda "ırk" konuları bu toplumsal analizin merkezinde ya da temelinde bulunmadığı ölçüde, burada durum daha da karmaşıktır. "Irkçılık", "ırk" ve aynı zamanda teori ve politika üreticileri olarak Beyaz olmayan kadınlar, genellikle, "Marksist/sosyalist feminizmin" metinsel dünyasında yokturlar. Bu var olmama durumu Beyaz olmayan kadınlar için sadece hayal kırıklığı ve kızgınlık yaratmakla kalmamakta, daha temel bir şekilde, Marksist feminizmin tüm teorik ve politik projesinin sorgulanmasına neden olmaktadır.

Marksist/sosyalist feminizmi, etkenlik teorisi ve temsil bakımından değerlendirirsek, bunların ikisine karşı az bir ilgisi olduğunu söyleyebiliriz. Farklı zeminlere dayandırılmış iki toplumsal proje arasındaki çözülmemiş ilişkinin ortasında sıkışıp kaldığımızı açıkça görürüz. "Marksizm" ya da Marksist feminizmin sınıf analizi, temelde, Marx'ın "politik ekonomi" fikrinin belli bir yorumudur. Erkek meslektaşları ile "bilimsel" toplumsal analizin gündemini paylaştığından, feminist politik ekonomi, büyük ölçüde, kadınları ve cinsel işbölümünü kapitalist üretim içerisinde konumlandırma çabasıdır. Her ne kadar erkek uygulayıcılarının yaptığı cinsiyetçilik ve cinsiyet körlüğüne bir misilleme olsa da, feministler de Marksizmi temel olarak politik ekonomi ile eşit sayar ve *Kapital* okuması için aynı pozitivist yöntemi kullanırlar. Marksist feministlerin en önemli başarısı, evi, yeniden üretimin alanı ve onun bir işlevi olarak sermayeye dahil etmek olmuştur.[20] Yani, sermaye-emek ilişkilerinin "özel" biçimlerini, onları gerçek ekonomik fonksiyonlarına indirgeyerek, kamusal ve iktisadi bir hale getirir. Bu ekonomist ve üretimci vurgu, feminist politik ekonomi ile aynen devam eder. Kadının üretimdeki yokluğu düzeltilmiştir; ev işi ve "ev işi için ücret" tartışmalarının da gösterdiği gibi, bundan böyle kadınlar, evde "değer" yaratarak, dolaylı yoldan artı değeri artırmak için "yeniden üretimde bulunarak", sermayeye tam olarak katkı sağlayan insanlar olarak görülebilir.

Bu "özel olanı" kamusal hale getirme çabası içerisinde, -hepsi "öznel" ve böylece görüngüsel diye nitelenen- kişisel, kültürel yaşamı ve aile yaşamını oluşturan yaşanmış toplumsal ilişkiler ve bilinç biçimleri, "sınıf" ve kapitalizm analizinin kapsamının dışında kalır. Kullanım değerini ve toplumsal olanı görmezden gelen ve üretim biçimini bütünüyle "ekonomiye" (yani sadece değişim değerine ve dolaşım alanına) indirgeyen *Kapital*'in soyut ve iktisatçı okuması, Marx'ın sermayeyi bir "şey" olarak değil de bir *toplumsal ilişki* olarak gören analizini ciddiye almamış olur. Bu sebeple, *Kapital*'in bu ekonomist okumasının, "ırk" ve etnisite gibi görünüşte ideolojik-kültürel etmenlerin genel bir değerlendirmesine yönelmemiş olması şaşırtıcı değildir. Bu ırkçılık ve cinsiyetçiliğin Batı'da sömürgeci ya da modern emperyalist kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin düzenlenmesi için gerekli olduğu, son dönemdeki yazılarda, ancak sonradan akla gelen bir düşünceymiş gibi görünür.

Fakat dünyayı "ekonomist" bir biçimde kavrasa bile, feminist politik ekonominin kendisini günümüzdeki durumundan daha fazla yaygınlaştırması gerekir. Kanada örneğinde, meta üretimi dünyasında üreticileri, üretim sürecinin işlevsel varsayımları olmaktan ziyade yaşayan, bilinçli özneler olarak gösterecek ve ayrıca, Kanada ekonomisini kendi örgütsel ve yapısal karmaşıklığı içerisinde sunabilecek çalışmalara ihtiyacımız vardır. Beyaz yerleşimci sömürgeci geçmişinden, günümüzde de, -kendi topraklarında "sınıf" yaratacak biçimde- etnik köken, ırk ve sınıf temelinde işgücü ithal etmeye devam eden bir kapitalist devletten bağları koparıldığı zaman, Kanada ekonomisi sadece bir soyutlama haline gelir. "Irk", ırkçılık ve süregelen göç etmenlerinin silinmesi, Kanada ekonomisinin tam olarak anlaşılmasının önünde bir engel teşkil eder. Kanada emek pazarının (farklı kesimlere bölünerek) inşası ve eşitsiz gelişim bağlamında sermaye birikimi ya da artı değer sömürüsünün somut biçimleri, bu konuda önemli örneklerdir. Oysa, örneğin İngiltere, Kanada, ABD ya da

hatta Fransa ve Batı Almanya gibi ülkelerin politik ekonomilerinin, "etnik köken" ve "ırk" kavramlarının hem ekonominin hem de devletin örgütsel ve yönetimsel kategorileri olarak nasıl temel bir rol oynadığını ortaya koymadan, iktisadi olarak doğru bir şekilde tanımlanmasının mümkün olmadığını biliyoruz. Marksist feministlerin "toplumsal cinsiyet" ve kadınların sermayeye katkı sağlayan rolleri konusunda kazandıkları bilinç, ekonomik bir örgütlenmede gerçekte var olan farklı sömürü biçimlerinin toplumsal özgüllüğünü görmelerini sağlayamamıştır.[21] Ve hatta, *işlevsel olarak* bile "ırk" ve etnisite kategorilerini uygulamamış ve sermayeyi daha iyi kavramak için ırkçılık pratikleri ile ilgilenmemişlerdir. Sadece son zamanlarda, Beyaz olmayan kadınların protestosu ve analizi sonucunda, politik ekonomi konusunda yazılmış denemelerin/kitapların giriş kısmında, "toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf" tekerlemesini duyarız.[22] Fakat ırkçılık neden hâlâ ekonomik analizin ayrılmaz bir parçası olmaktan ziyade, sadece bir isim olarak anılma seviyesinde kalıyor?

Marksist feministlerin politik ekonomi konusundaki bu başarısızlığının sebebi, başından beri Marksizmi pozitivist okumalarının özelliği olan soyutlukta yatmaktadır. Bu daha sonra, Louis Althusser'in etkisi altında sermayenin, onun devleti ve ideolojisinin araştırıcı bir okuması ile yenilenmiştir. Önceki pozitivist "ekonomizme" karşı bir panzehir olarak, ("genelleme" basamaklarını çıka çıka) "bilimsel olarak" ulaştığımız, (*ilk* değil de *son* kertede ekonomi tarafından belirlenen) kendi içine kapanık ve kendi kendini yeniden üreten, fakat birbirlerine kenetlenmiş olan toplum "yapılarına" ilişkin yeni teorilerle karşı karşıya bırakıldık. Deneyim, benlik, toplumsal ve kültürel olan, kısacası öznel olabilecek her şey, ideolojiye bulaşmış gerçekdışılığın bir biçimi olarak bir yana bırakılmıştır. Sınıf ve sınıf mücadelesinin, politik etkenlik ve doğrudan temsili de kapsayan bir kuramlaştırma çabası gerektiren öznel boyutu, devrim düşüncesinde gereksiz bir hale gelmiştir. "Bilimsel" analiz adı altında, politik

öznelliklerin tüm temelleri ve onlarla birlikte toplumsal çelişkilerin farklı türlerinin karmaşıklığı ortadan kaldırılmıştır.

Toplumsal alan böylece, bir şekilde kendilerini "yeniden üreten" ve istek ve amaçlarını yerine getirmek için aktörleri kullanarak birbirleri üzerinde etki yaratan, birbirine bağlı bir "yapılar" zinciri olarak düşünülmüştür.[23] Kişisel kurtuluş ve tarih yapma konularında Marx'ın yazılarındaki devrimci soluk, politika ve sınıf bilinci arasındaki ilişki, bu yaklaşımın ilgileneceği şeyler değildi. Devrimci projenin öznel boyutu, Marx'ın gelişiminin bilim öncesi aşamasına ("epistemolojik kopuş") dayandığı gerekçesiyle, "hümanist" ve "idealist" olduğundan reddedilmiştir. Örneğin Sartre gibi deneyim ve etkenlik de dahil olmak üzere politik öznellik teorilerini benimseyen Marksizm dostlarından, Fanon gibi farklı bağımsızlık hareketleri teorisyenlerinden ya da Williams Thompson gibi kültürel ve tarihsel teorilerin Marksist yazarlarından neredeyse hiç faydalanılmamıştır (Sheila Rowbotham ve diğer birkaç yazar istisna olarak kalmıştır). Sadece Beyaz olmayan kadınlar için değil, aynı zamanda devrimci toplumsal bir hareket yaratmaya ilgi duyan herhangi biri için, Althusserci Marksizm yapısı içerisinde, doğrudan politik etkenlik hedefine yönelik *etkin*, bilinçli ve yaratıcı, tamamıyla öznel bir zemin yoktur. Ve işe böyle bakıldığında, "ırkçılık", kültürel/ideolojik –üstyapısal– bir olgu olarak değerlendirildiği için, ondan böylece vazgeçilebilir ya da yüzeysel bir tavır alma sorununa indirgenebilir.

Sosyalist/Marksist feministlerin politik ekonomilerinin parçası olan –ve tüm toplumsal projelerine teorik zemin sağlayan– bu nesnel yapısal soyutlama, onların "feministler" olarak kendi toplumsal cinsiyet devrimlerinde geliştirdikleri tamamen öznel konumlarıyla hiçbir biçimde uyuşmaz.[24] Marksist feministlerin kendileri bu çelişkiyi enine boyuna yorumlamış ve onu "Marksizm ile feminizm arasındaki mutsuz evlilik" olarak ifade etmişlerdir.[25] Son dönemlerde, "sosyalist feministler" bunu daha da

sorgulamış ve aynı zamanda, bu mutsuz birliktelikle uzlaşmaya çalışmışlardır. Fakat görünüşe bakılırsa, bu ikilemin derinlemesine değerlendirilmesi karşısında yan çizmiş ve yaklaşımların epistemolojik ve analitik dayanakları birbirine zıt olsa bile niceliğin niteliği değiştirebileceğinde karar kılmışlardır. Yani ekonomik yapısal analize, ücretli emek alanının hemen yanına, başka bir dizi yapı eklemekle yetinmişlerdir. Ailenin "özel" alanı bir toplumsal yapı olarak, ataerkilliğin "ideolojik yapısının" yanı sıra, kamu ve ev içi üretim alanlarında birbirine eklenmiştir. Böylece, bu ekonomist analize "kişisel alanın" köklü feminist analizi eklenmiş, ancak Marksist teori ile etken bir biçimde bütünleştirilmemiştir. Annelik ve cinsellik gibi konular radikal feminizmden aktarılmış, metinlere, kadınlar üzerindeki baskı konusunda bu iki yaklaşımın arasındaki kaynaşmanın işareti olarak dahil edilmiştir; fakat ya ekonomist anlamda yorumlanmış ya da üretim biçiminin "kültürel/kişisel" yönleri olarak, ekonomik etmenlerin yanına, bunlara bağımlı bir biçimde yerleştirilmişlerdir.

"Marksizm ve feminizmin bu mutsuz evliliğinin", Heidi Hartman'ın da işaret ettiği gibi, feminizmin Marksizm tarafından soğurulması[26] ya da nitel olarak farklı epistemolojik duruşları üst üste koyarak bir toplumsal bütünlük yaratılabileceğini sanan bir aritmetik alıştırması yoluyla üstesinden gelinemez. Marx'ın Feuerbach üzerine birinci tezinde işaret ettiği gibi, nesnel ("materyalist") bakış açısı, öznel ("idealist") olana taban tabana terstir ve bunların her ikisi de toplumu "duyumsal, pratik insan faaliyeti" olarak algılayan yansımalı bir tarihsel materyalist bakış açısına eşit derece karşıtlık içermektedir.[27] Kültürel toplumsal oluşum kavramından yoksun olan ve toplumu ekonomiyle özdeşleşecek ölçüde daraltan Marksist feministler, benlik, kültür, deneyim ile içinden çıktıkları dünya arasında doldurulması olanaksız bir boşluk yaratmakta ve politik öznellik hakkında söyleyecek pek bir söz bulamamaktalar.

Marksist feministlerin çalışmalarında, doğrudan bir devrimci etkenlik inşa etmeye yarayacak gerçek ya da tutarlı bir zemin bulmak mümkün değildir. Sadece feminist olduklarından ötürü, kendilerinde öznel bir boyuta dayanma hakkını bulabilirler (ancak bu onları sadece "idealist" yapar). "Marksist" (yani bilimsel toplumsal analist) olarak erkeklerin dünyasındaki ya da politik örgütlenmelerdeki kendi deneyimlerinden faydalanamazlar. Feministler olarak, doğrudan doğruya, sadece "hisseden/deneyimleyen" kendi benliklerinin politikalarını yapmaları gerektiğine karar vermeleri ve erkekleri (hatta önemli erkek teorisyenleri bile) temsil rolünden kovmaları gerekir. Ne var ki, "hissetme/deneyim" temeline dayanan bu meşruluk onlarda hiçbir zaman, "bilimsel" ve nesnel ekonomik analizler ile birleşmiyor.[28]

Bilinç hakkında materyalist ve tarihsel bir bakış açısı olmaksızın, emek, benlik ve toplum arasındaki *bilinçli* ve dönüştürücü ilişkinin bir teorisi olmaksızın, benlik ya da öznellik kavramı, toplumsal örgütlenme ya da tarihle, kurucu ve asli anlamda herhangi bir bağ kuramamış olarak kalır. Marksist feminizmin, "Marksist" bileşeni nasıl nesnel bir idealizmse, "feminist" bileşeni de, özcü ya da idealist bir öznelci konumun eleştirici olmayan bir şekilde benimsenmesidir. Günümüz sosyalist feminizminde bu çelişki çözüleceğine susturulmuştur. Birbirlerinden indirgenemez farklılıktaki iki epistemolojik konum arasındaki çelişki yaygınlaştıkça, feministler "farklılık" teorileri arayışına girmişlerdir ve uzlaşmalarında bu teoriler onlara yardımcı olmuştur.

"Farklılık" teorisi ve "çeşitlilik" savunusu ya da hoşgörülü bir şekilde birlikte yaşama, sosyalist/Marksist feministleri bütünleyici bir analiz ya da teorik tutarlılık konusunda daha önce duydukları kaygıdan kurtarmıştır. Her ikisi de eskiden Marksist olan Oakley ve Mitchell tarafından derlenen *Feminizm Nedir?* gibi bir metin konu, yazar ve analiz seçiminde bu uzlaşmayı en etkileyici biçimde göz önüne serer. Bir zamanlar liberal feministlerin alameti farikası olan "Birlikte kadınız" sözü, aynı şekil-

de Marksist feminizmde de varlık göstermiştir; fakat yeterince ilginç bir şekilde, metin boyunca, "kadın" kavramı (çeşitliliği ile beraber) çoğunlukla beyaz deri sınırında kalmakta ve sinsi bir sağduyu ırkçılığı sergilemektedir.

"Öteki(ler)"in, "Kimlikler"in ve "Yapılar"ın Ötesinde

> İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar.
>
> *Karl Marx, Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*

Bu "öteki(ler)", "kimlik" ve "yapı" teorilerinin –içlerinde çokça yanlışla birlikte bazı doğrular olsa da– benim dünyamı açıklayamayacağı ya da bu yazıya başlama sebebim olan pedagojik ihtiyaçları karşılayamayacağı açıkça meydanda. Somut çelişkileri bir özcülük ya da yapısalcılık soyutlaması içerisinde soğurmak ya da değişmeyen "kimliklerin" içine hapsolmuş birçok öznelliği aynı anda ortaya atmak, sonuçta bize, varoluşumuzun ya da politikamızın gerçekliğini yansıtacak bir bilgi sağlamaz.

Bu sebepten, etkin bir devrimci bilgi üretmek için sembolik hareketlerin, işaretlerin ve kurguların ötesine geçmemiz gerekir. Burada, Marx'ın dünyayı sadece "yorumlamak" ya da değişik biçimlerde (ya da altbiçimlerde) temsil etmekle yetinmeyip onu değiştirmemiz gerektiği düşüncesine katılıyorum. Kendimizi ifade etme ya da deneyimlerimizi betimleme yeteneğine, hakkına ya da olanağına sahip olmak, bizim için yeterli değildir. Deneyimlerimizi doğuran baskı koşullarına, bizim eserimiz olmayan toplumsal örgütlenmelere son vermemiz gerekir. Aynı anda, bilincimiz ile içinde bulunduğumuz dünya arasındaki bilişsel, pratik ve dönüştürücü ilişkinin farkında olmalıyız. İçinde doğduğumuz ya da içine (isteyerek ya da sermayenin çekimine kapılarak ya da politik zorunluluklar sonucunda) göç ettiğimiz bu dünyanın, bizden önce de var olduğunu ve mevzii ya da doğru-

dan deneyimimizin çok ötesine yayıldığını hatırlamalıyız. Üzerimize oluşturucu bir baskı –nesnel bir belirlenim– uyguladığını söylemeye gerek yoktur. Biz, biz olmasak tarihin kendisini yeniden üreten Hegelci bir kategoriye indirgeneceği etkin, ama aynı zamanda etki nesnesi olan aktörleriz. Böylece, sadece kendini ifade etmeye çalışmakla kalmayıp aynı zamanda baskıya son vermek isteyen Beyaz olmayan kadınlar olarak bizim, tarihte aktör olmamızı sağlayacak güvenilir bilgiye ihtiyacımız vardır. Bu bilgi, iktidarın kapsamında değil, fakat sadece bu iktidara karşı bilinçli bir direnişte üretilebilir. Bu bilgi, üzerimizdeki baskının nedenlerinin ve biçimlerinin izini sürmek için tarihi ve toplumsal ilişkileri araştırırken, tam da kendi projesinin ve bugünkü araştırma yöntemlerinin içerisinde, somut özne konumumuzun bütünlüğünü korumalıdır.

Bu yeni kuramlama, genel ve özel, özne ve nesne gibi ikili ya da birbirine zıt konumlu kavramsal ilişkilere meydan okumalı ve aralarında, böylesi bir kutuplaşmayı etkisiz hale getiren dolayımlı, bütünleyici, oluşturucu ya da kurucu bir ilişki sergilemelidir. Bu da Marx'ın *Kapital* ve aynı zamanda *Grundrisse* adlı eserlerinde gösterdiği ve tartıştığı dolayımlama kavramını daha da geliştirerek yapılabilir. Bu kavramın tek amacı, toplumsal ilişkilerin ve biçimlerin birbirlerinin içinde ve birbirleri aracılığı ile nasıl var olduğunu göstererek devinimsel olanı yakalamak ve bir üretim biçiminin, tarihsel ve toplumsal olarak nasıl somut bir oluşum olduğunu göstermektir. Bu yaklaşım, toplumsal varlığın bütünleştirici gerçekliğinin kavramsal olarak kırılmamasını ve parçalı bir şekilde sunulmamasını, aynı zamanda da, boş bir genelleme biçiminde soyutlanmamasını güvence altına alır. Ne tek bir yönün öne çıkarılması –parçanın bütünün yerine konması– ne de bütün karşısında parçaları tümden yok etme geçerlidir. Bu çerçevede toplumun bilgisi, somut olanın, "birçok belirlenimin aynı yönde birleştiğini" ortaya koyan çok sayıdaki toplumsal ilişki ve biçim dolayımının yapısının sökülmesiyle ortaya çıkar.[29]

Bu da bize, iç (zihinsel/kavramsal) ve dış gerçekliğimiz arasında yaklaşıklık sağlayan bir bilgi yaratmamız imkânını verir. O zaman, öznel ve nesnel uğraklar –yani, çeşitli toplumsal ilişkilerin özellikleri– arasında oluşturucu bir karşılıklı etkileşim aracılığı ile, toplumsal ve tarihselin, nasıl daima "somut" toplumsal varlık ve bilgi biçimleri *olarak* ve aynı zamanda bunların *içinde* var olduğunu gösterebiliriz. Benliklerimiz ve dünyalarımız, bireysel deneyim, niyet ve konumumuzda kendini açığa vurur, cisimleştirir ve onları kapsar, ama yine de ötesine geçer. Mevzii, dolaysız ve somut olan her şey, böylece, "özel" olmaktan ziyade "özgül" olarak değerlendirilmelidir –tek bir varlık hem kendi tekliğinin hem de türünün yapısını açığa vurur, yani genel olan ile türdeşlik içindedir ya da genel olanın tipikleştirilmesidir. Zaman-mekân olarak, burada ve şu anda vardır, ama aynı zamanda, varlığını tarih ve kendisini çevreleyen toplumsal örgütlenme içerisinde edinir.

Baştan beri, içerisine deneyimimize dayanan etkenlik teorisini ve doğrudan temsili dahil eden, yansımalı ve ilişkisel bir toplumsal analize ihtiyacımız olduğunu belirttim. Bu şekilde, benim başıma gelenleri doğrudan ifade edebilirim. Fakat benim deneyimim kendi politikamın sadece başlangıç noktası olabilirdi. Daha ileri bir siyasallaşma için, deneyimimin, yaşamlarımızı kapsayan ve şekillendiren daha geniş toplumsal örgütlenme ve biçimlerine işaret eden, daha kapsamlı sosyo-tarihsel ve kültürel bir çerçevede yeniden ele alınması gerekir. Durumu betimlemek için giriştiğim dışavurumcu çabam, kendi içinde açıklama ve analiz tohumlarını taşıyabilir. Dışavurumculuğumuzu kendi eksenimizden çıkarıp zaman ve mekân içinde başkalarıyla bağlantı kurmalıyız. Bu sebepten, en küçüğünden bile olsa ırkçı bir olayın uygun biçimde tanımlanması; kölecilik, sömürgecilik ve emperyalizme; artı değerin sömürülmesine ve işgücü piyasasının toplumsal cinsiyet, "ırk" ve etnisite aracılığı ile inşa edilmesine; bu süreç ve pratikleri düzenlemek ve kolaylaştırmak için

ulus devletlere; ve bunların beraberinde gelen şeyleştirici bilinç biçimlerine göndermede bulunma ya da bunların bağlamına oturtma imkânını verir.

Bu noktada, ırkçılık konusunun, (Beyaz olmayan kadınlar olarak) biz de ondan acı çektiğimiz için, "Siyahların" konusu olup olmadığı sorusunu sormamız gerekir. İfade hakkı ve doğrudan temsil talep etme ve ırkçılığa karşı harekete geçme hakkı, ayrıca da, çeşitli kadın gruplarının bu konuda aktif olmasının meşruluğu, birçok çekişmenin merkezinde olmuş ve bölünmelere yol açmıştır. Seçenekler ise çoğunlukla yer değiştirme (Beyaz kadınların bizim adımıza konuşması) ve sessizlik (bizimki) ya da doğrudan ifade (bizim tarafımızdan "Dinleyin Beyaz kadınlar!") ve sessizlik (onlarınki) şeklinde ortaya çıkmıştır. "Siz bizim gerçekliğimizden bahsedemezsiniz" cümlesi bizim güçlü bir talebimiz olmuştur. Fakat gerçek politik yaşamda, karşımızdaki –birbirlerini karşılıklı dışlayan aktörler biçimindeki– tek seçenek bu mu? Ya da, daha önce önerdiğim gibi, herhangi bir kimseye bireylerin ve grupların deneyimleri adına konuşma ve onların deneyimlerinden söz etme imkânı tanıyan, başka mekânlarda ise, bizim/benim deneyimimizin/deneyimimin altında yatan ilişki hatları üzerine "toplumsal olarak" konuşmaya fırsat tanıyan bir politik konum tasarlamak için, bütünleyici ve yansımalı bir analiz üzerinde çalışmaya başlamamız mı gerekir?

"Toplumsal" kavramı üzerinde durmamın nedeni, birçok kişiye ya da herkese, aynı şeyi tekrarlamadan aynı sorun ya da gerçeklikten söz etme imkânını sağlaması. "Toplumsal olan" tabii ki her zaman halden anlama, yakınlık, uyuşma ve olumlu işbirliğine işaret etmez. Varoluşla ilgili benzerliklerin yanı sıra derin çelişkiler de içerir. Arkadaşlıklar ve düşmanlıklar aynı zemin kuralları üzerine inşa edilmiştir. Baskıcı bir deneyimin "toplumsal" göstergeleri, aynı egemenlik ilişkileri içerisinde yaşayan fakat bunlardan faydalanan başkaları tarafından da "paylaşılabilir". Irkçılığın özelliği olan aşağılık (fiziksel ya da kültürel) ni-

telikler atfedilmesine dayanan bu egemen yönetim ilişkileri ve kategorileri, ileri kapitalizmin toplumsal alanının bütününe sinmiş durumdadır. Bunlar, hem failleri hem de mağdurları açısından, Beyaz olmayanlar kadar Beyazların da yakından bildiği bir dizi uygulama ve düşünce içerir. Aynı toplumsal ilişkiler farklı kesişme noktalarından, farklı toplumsal alanlardan kendilerine bakıldığında değişik yüzlerini gösterdiklerinden, bu deneyimi yaşamanın, buna dahil olmanın farklı uğrakları söz konusu olduğundan, gerçekte "ırkçılığın" yalnızca "Siyah" bir deneyim olması için bir sebep yoktur.

Bu durum, toplumun Beyaz olan ya da olmayan mensuplarının (isteyerek ya da istemeyerek) katılımcı rolünü ortadan kaldırmaz. Herkes için ve daima, Ariadne'nin bu ilişkisel ve yansımalı analiz ipliğini takip etmek, böylece, toplumsal ilişkiler ve bilinç dolayım ve örgütlenme labirentinden geçmek ve sonunda, sömürge sonrası emperyalist kapitalizm Minotor'una ulaşmak için, toplumsal ve entelektüel bir imkân vardır. Eğer bu durum kendi sorunu ise, o zaman Beyaz ya da Siyah her kadın, utanma ya da küçümseme olmaksızın "ırkçılıktan" ve "kendi deneyiminden" söz edebilir. O zaman da anlatılacak çok hikâye çıkacaktır gerçekten.

Bu ilişkisel/yansımalı toplumsal analiz bağlamında, aynı zamanda politik bir aktör olan "farkında kişinin" deneyim ve öznelliğini nasıl kavrayabiliriz? Bu sadece kişisel/özel/bireysel ve zihinsel ile toplumsal/kolektif/kamusal ve politik olanın arasına yerleştirilen sahte kutuplaşmayı ortadan kaldırdığımız ve bu iki kümenin arasında kurucu bir dolayımlama bulduğumuz zaman gerçekleşebilir. Bundan dolayı, bazı feminist düşünceler için kaba bir anlam ifade eden "materyalizmi", Marksist terimlerle yeniden gözden geçirmemiz gerekir. Materyalizmi makinelerle ve biyolojiyle, fakat aynı zamanda tarihsel ve toplumsal olanın değerini teslim edecek şekilde tanımlayarak, "varlığı" "toplumsal bir varlık" olarak sergileyebilir ve toplumsal örgütlenmeyi

bir öznenin yaratımı –kendisi için sıklıkla böyle olmasa da, "duyumsal, pratik insan faaliyetleri"– olarak ortaya koyabiliriz.

Alman İdeolojisi kitabında Marx, yaratıcılık da dahil olmak üzere düşünce ve ifadenin, bilinçli emek kavramı aracılığıyla insanlar arasındaki ilişkilerin ayrılmaz parçası haline geldiğini göstererek ve ayrıca, bunların kendilerinin de birer toplumsal ilişki olduğuna işaret ederek, zihin ve toplum arasında birbirlerini oluşturan bir ilişki olduğunu kabul eden böylesi bir tarihsel-kültürel materyalizmden söz etmektedir. Toplumsallık, temelde iletişimsel ve kurucudur ve tek başınalığı reddeder. Marx'a göre, tam da dilin varlığından dolayı, ki bu hem bir sonuç hem de "toplumsal" olmanın koşuludur, "pratik bilinç" olarak anlamın, her zaman örgütlenme ve pratik içerisine dahil olacağı apaçıktır. O zaman, "toplumsal" olan her şeyin, düşünce ve pratik yaratma ve bunları dolayımlama arasında duran bilinçli bir üreticisi ya da aktörü vardır, ki bu aynı zamanda hem kişisel ve hem de toplumsal olan arasında bir köprü vazifesi görür ve her ikisinin de kaynağıdır.

Bireyin sıcağı sıcağına edindiği bilgi (bizim "deneyim" dediğimiz şey), mevzii ve kısmidir. Fakat, bununla beraber, ne "yanlış" ne de hayal ürünüdür. Fiziksel refleks ve duyguların ham bilgisinden daha fazlasıdır. Deneyim, bilginin çıkış noktası, bir yorumlama, toplumsal anlam içeren bir ilişkisel sezme kabiliyetidir. Bu "deneyim", yaratır ve dönüştürür. Dünya ile, bunun "kendi dünyamız" (bu her zaman "iyi" bir dünya olmak zorunda değildir) olduğunu bilerek, aralıksız bir ilişki kurma sürecidir. Toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş kafa ve kol emeği arasındaki geleneksel ikiliklerin ve onların felsefi biçimlerinin hakkından gelmek için, kendi deneyimleme yeteneğimizi ve deneyimlerin kendilerini, yaratıcılık anları, kutuplaştırıcı değil oluşturucu ilişkilerin cisimleşmesi olarak görmemiz, onları böyle tanıyıp geçerliklerini teslim etmemiz gerekecektir. Demek ki deneyim, içerisinde kişi ile dünyanın "toplumsal öznellik" olarak adlandırılan yaratıcı bir birliğe girdikleri böylesi bir potadır.

"Bilimsel" bilgi ve devrimci politikaların üretiminde deneyim ve öznelliğin rolü, akademik çevrelerde ve tutucu Marksistler arasında her zaman tartışmalı bir konu olmuştur. Sosyalist ya da Marksist feministler bile, deneyimleyen özneyi (ekonomik işlevlerinin dışında) merkezi bir konuma getirmemişlerdir. En temel eğilim "bilimsel" politik ekonomiye bel bağlamak, deneyim ve öznelliği burjuva bireyciliği ve psikolojizminin bir yan ürünü olarak dışarıda bırakmak olmuştur. Deneyimi/öznelliği değerlendiren kuramlamaları, temel olarak kültür içerisindeki temsil ve materyalizm problemleri ile ilgilenen Marksist kültür teorisinde, Marksist görüngübiliminde ve Antonio Gramsci'ninkilere dayanan çalışmalarda bulabiliyoruz. Bu gelenekler içerisinde, bir dolaysız ve yaratıcı etkenlik kavramı, bilgi sürecine ve içeriğine işlenmiş bulunuyor. Burada deneyim, kendisine dayanarak hem içe hem de dışa dönebileceğimiz bir dayanak noktası ya da bir menteşe vazifesi görür.

Marksist feminist gelenekte "deneyim" kavramının çok anlamlı (belki de en ileri giden) bir kullanımını, Dorothy E. Smith'in çalışmalarında görebiliriz. Burada, *deneyimin ne olduğu* konusu daha az kuramlaştırılmış, fakat daha metodolojik bir şekilde, toplumsal sorgulamayı düzenlemek için *ne yaptığına* bakılmıştır.[30] Smith deneyimi, bir dünya görüşü ya da bir içerik yapısı olmaktan çok, (bizi yöneten) egemenliğin toplumsal örgütlenmesi içinde bir toplumsal ilişki, özellikle de ayrıştırıcı ilişki dizisi olarak ele almıştır. Böylece, araştırma için gerekli çıkış noktası işlevini görür ve yapısökümcü biçimde kullanılır. Deneyim, burada, bir öznenin (kadının), dolaysız ve (yorumlandığı biçimde) yaşanmış, kendisine ve içinde bulunduğu dünyaya ilişkin ve kendisini, aynı anda, hem araştırmanın bilen-öznesi ve hem de toplumsal-nesnesi olarak konumlandıran deneyimidir. "Bilginin toplumsal örgütlenmesi" olarak adlandırılan Smith'in yöntemi, toplumsal (kurumsal) ve kavramsal güç pratikleri olarak, bize Descartes'çı akılcılık söyleminin ve emeğin kafa ve kol

emeği olarak bölünmesinin eleştirisini sunar. Söyleme kadınların bakış açısından girerek bu söylemin burjuva ve ataerkil ideolojik niteliğini ortaya çıkaran Smith, daha geniş toplumsal örgütlenmeyi keşfetmek için, sınırlı ve dolaysız olandan –yani deneyimimizden– başlamanın geçerliliğini temellendirir.

Herhangi bir kişinin ya da grubun deneyimlerini "gerçeğin" kaynağı olarak değerlendirmekten ziyade, deneyimi yorumlayıcı bir ilişki şeklinde ele alan bu tarihsel materyalist anlayış, kullanılabilecek bir etkin bilgi aygıtı sağlar.[31] Bu bileşim sayesinde, bilen ve eyleyen kişiler olarak, hem dolaysız etkenliğimizi hem de tasavvurumuzu muhafaza etmekle kalmaz, devrimci bilgi potansiyeli taşıyan deneyimimizin geçerlik statüsünü kurabiliriz.

Bu kuramlamada deneyim, yekpare bir öznelliğe ya da psikolojik bir bütünleştirmeye işaret eden bir içerik yapısı olarak algılanmaktan ziyade, bir öznenin anlamlandırma çabası olarak algılanmıştır. Bunu kullanarak biz Beyaz olmayan kadınlar, sınıflarda yaşadığımız yabancılaşma deneyimlerimizi, hareket noktası ya da kapsamlı bir toplumsal analiz için referans dizisi olarak kullanmaya başlayabiliriz. Böylesi bir yabancılaşma deneyimi, içerisinde, hem "kendi" hem de "öteki" olmanın, kişisel ve kamusal varlık tarzlarımızın, çifte farkındalığını taşır. Bu bakış açısından, sınıflarımızın toplumsal ilişkileri ve söylemsel pratikleri, baskının, ötekileştirmenin ve nesneleştirmenin pratiği ve söylemi olarak görünür hale gelir. Örneğin geleneksel toplum teorilerinin, kasıt veya niyet olmadan, toplumsal özneler olarak bizi kendimizden uzaklaştıran yabancılaştırıcı biçimleri ve fikirleri, nasıl içlerinde inşa edilmiş yapılar olarak taşıdıklarını görürüz.

Bu yüzden, ihtiyacımız olan toplumsal analizin, deneyimin devingen, çelişkili ve çözülmemiş boyutlarını ortaya koyan ve dolayısıyla, bireyin toplumsal çevre ve tarih ile ilişkisini dondurup kendisini *kimlik* denen değişmez bir psikolojik kategori içinde şeyleştirmeyen, *öznellikten* yola çıkması gerekiyor. Bu

biçimde anlaşılan öznellik ve deneyim, öznelliğe bir türdeşlik dayatmadan ya da post-modernizmin istediği gibi onu parçalamadan, hissetme ve var olmanın uyumluluğunu savunur. Politik etkenlik, deneyim ve bilgi, birbirlerini dönüştüren bir şekilde birbirlerine bağlı oldukları için, kendimizden ve yaşamlarımızdan değilse, açıklayıcı ve analitik faaliyetlerimize nereden başlayabiliriz? Kendi gerçek öznelliğimiz dışında, neyin üzerine devrimci politikamızın temellerini kurabiliriz? Bu da "yanlış bilinç" söylemini lüzumsuz kılar ve daha ziyade, Gramsci'nin deyişiyle, "sağduyunun bulanık bölgesinde" bir başlangıca işaret eder.

Şurası açık ki sosyalist bir devrim, ne herkesin hoşuna gidecek bir şey ne de insan hakları sorunudur; fakat dürüst, adil ve insani bir toplumun temel bir gereksinim olduğu düşüncesine herhangi bir meşruiyet kazandırmak istiyorsak, yabancılaşma ve baskı üreten bu toplumsal örgütlenmenin ortadan kaldırılması için çalışmak zorundayız. Bu ortadan kaldırma, gerçekte, kendiliğinden başkaldırılar, hayaller ve sansürsüz anlatımlarla başarılamaz. Teorisi ve pratiği, hem bu bilgiyi üretebilecek hem de onu örgütsel olarak hayata geçirilebilir hale getirebilecek politik aktörleri işe katan, toplumsal bir analize ihtiyacımız vardır. Böyle bir analizin Kanada koşullarındaki görevi, toplumsal alanımızı ve bireysel deneyimlerimizi düzenleyen emperyalist kapitalizmin kurallarını ve biçimlerini açığa çıkarmaktır. Böylesine devrimci bir bilgi, kaçınılmaz olarak, ırkçılık ve emperyalizm karşıtı olacaktır ve Beyaz olmayan kadınların deneyimleri ve tasavvurları dışında yaratılamayacaktır. Bu, Beyaz olmayan herhangi bir kadının deneyimlerine ve görüşlerine, toplumun "gerçeği" budur diyerek, ontolojik bir ayrıcalık tanımaktan çok, bu çok sayıda gerçeği, farklılık betimlemelerini, –toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf olarak kodlanan– bu toplumsal ilişkilerin dolayımlamalarının toplumsal analizine, en geniş giriş noktası olarak kullanmak gerektiği anlamına gelir. Bu bize, varoluşumuzun teori ve yöntemle, deneyimimizin de politikayla aynı yön-

de buluşmasının imkânını açar. Hem öğrenci hem de öğretmen olarak, -ileri kapitalist toplumun ormanında yaşayan Beyaz olmayan kadınlar olarak mütevazı yaşamlarımızdan ortaya çıkan bir deneyim ile- işte bu ideale doğru el yordamı ile ilerliyorum.

NOTLAR

1. Presidency Koleji, sömürgeci dönemde, on dokuzuncu yüzyılın başlarında İngilizler tarafından Hindistan'da (Kalküta) kurulan ilk yüksekokullardan biridir. Richardson, bu okulda, İngiliz Edebiyatı bölümünün ünlü bir profesörüydü.
2. Macaulay, 1835 yılında İngiliz Parlamentosuna sunduğu ve günümüzde meşhur hale gelen raporda, şöyle yazmıştır: "Bizim ve yönettiğimiz milyonlar arasında tercümanlık yapabilecek bir sınıf oluşturmak için elimizden geleni yapmamız gerekir... bu öyle bir sınıf olmalıdır ki, soy ve renk olarak Hintli, ancak zevk, düşünce, ahlak ve zekâ bakımından İngiliz." Alıntı Chatterjee (1976): 58.
3. "Cinsiyetçi ırkçılık" düşüncesine dikkatimi ilk defa şu kitapta yer alan iki deneme çekmiştir: *The Empire Strikes Back* (Centre, 1982). Bkz. Hazel V. Carby, "White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood," 212-235 ve Pratibha Parmar, "Gender, Race and Class: Asian Women's Resistance," 236-275. Ayrıca bkz. Bannerji, (1986).
4. Uluslararası Kadınlar Günü ve 8 Mart Koalisyonu'nun politikaları hakkındaki tartışma için bkz. Egan (1987): 20-47.
5. Bkz. Bannerji (1987).
6. Berger (1972). Kültürel sağduyu konusunda önemli bir okuma, özellikle "Çıplaklık" denemesi.
7. Bkz. Freire (1970).
8. Bkz. Smith (1987) içindeki "A Sociology for Women", "Institutional Ethnography: A Feminist Research" ve başka denemeler.
9. Marksist açıdan kavranan dolayımlama kavramı için, bkz. Williams (1977) ve (1983) ve ayrıca, Marx'ın kendisinin yazdığı *Grundrisse*. Bu, Marksist kültür teorisi içerisinde önemli bir kavram olmuştur, ancak toplum teorisi içerisinde de önemi gitgide artmaktadır.
10. Her ne kadar Simone de Beauvoir'ın *The Second Sex* kitabı diğer özcü feministlerin çalışmaları ile aynı kefeye konulmuş olsa da, bu kitap onlarla aynı felsefi ve politik duruşa sahip değildir. De Beauvoir'ın Marksist fenomenolojik feminizmi ve "ataerkilliğin" tarihselleştirilmiş kavrayışı, Millett, Friedan, vb. yazarların feminizminden dağlar kadar farklıdır.
11. "Ataerkilliğin" liberal ve radikal feministler tarafından yeniden yorumlanmış biçimini açıkça görmek için bkz. Millet (1971) ya da Dworkin (1980).
12. Bkz. Miles (1985). Onun bu konudaki kapsamlı açıklaması başka birçoklarının duruşunu özetlemekte ve Mary O'Brien tarafından *The Politics of Reproduction*'da (1981)

öne sürülen, özellikle "maddi olarak kadın ve erkeğin farklı üreme süreci deneyiminden" kaynaklanan, erkeklerin/kadınların "özsel olarak" farklı bilinçlere sahip olduklarına ilişkin teoriye dayanmaktadır (alıntı Miles tarafından yapılmıştır, 21).

Miles'ın kendi ifadesi alıntılanmaya değer: "*...erkeği doğuştan açgözlü, saldırgan ve rekabetçi sayan sosyobiyolojik ya da liberal düşünceyi* kabul etmedikçe, toplumsal artığın ve diğer baskı kaynaklarının bazıları tarafından neden başkaları üzerinde fiili hâkimiyet kurma yolunda kullanıldığı sorusu açıkta kalmaya devam edecektir" (18, benim vurgularım). Miles ve O'Brien'ın biyolojik ya da *doğuştan gelen insan doğası* argümanına dayanan özcü bir perspektif geliştirmek için materyalizm kavramını tarihdışı bir şekilde kullanmaları, bu kavramın Marksist kullanımından farklıdır. Daha önce de bu kavram böyle kullanılmıştır: bkz. Firestone (1970). Marksist kullanım, Kuhn ve Wolpe (1978) tarafından derlenen *Feminism and Materialism* antolojisinde bulunabilir. Kuhn ve Wolpe derlemesi çok az tarihsel perspektif içermesine karşın, "maddi" kavramını, biyolojik/fiziksel perspektiften ziyade, "toplumsal" perspektif anlamında yorumlar. Materyalizm ve Marksizmin özcü bağlamda ilginç ve bir o kadar da yanlışlarla dolu bir okuması için bkz. Hartsock (1984). Hartsock'a göre: "[Kadınların] başkalarıyla, zihin ve beden doğal dünyasıyla deneyimi ve ilişkisi, *sorunsuz bir toplumsal sentez geliştirmek için ontolojik bir temel sağlar...*" (246, vurgular bana ait). Hartsock'un özcülüğünün eleştirisi için bkz. Kline (1989).

13. Tania DasGupta'nın (1989: 1) kitabındaki, "Beyaz orta sınıf kadınların tüm kadınlar adına konuşma iddiası" hakkındaki giriş yazısına bakınız.
14. Spelman (1988): 13.
15. "Paradoksal olarak, feminizmin üstü örtülü egemenlik politikalarının temelinde, feminist teorinin kadınlar arasındaki farklılıkları ciddiye almayı *reddetmesi* yatar." Spelman (1988): 11. Beyaz olan ve olmayan kadınlar arasındaki gerçek farklılıkları görmeye böylesi bir "redde" örnek olarak, özellikle, *The Politics of Diversity* (der. Barrett ve Hamilton: 1986) kitabının giriş kısmına bakınız. Başka birçok antoloji arasında, farklılık sorununa değişik yaklaşımlar için ayrıca bkz. Harding ve Hintikka (der. 1983) ve Eisenstein ve Jardine (der. 1985). "Farklılık" politikaları, "çeşitliliğin" yeni-çoğulculuğundan, iktidar ilişkileri üzerinde daha radikal bir ısrara kadar uzanır, ki bell hooks, Trinh T. Minh-ha ya da hatta filozof Spelman'ın ya da edebi eleştirmen Toril Moi'nın yazıları bu konuda iyi örneklerdendir. Buna karşılık, Sandra Harding, "çeşitlilik" geleneği içinde kalmaktadır.
16. Siyah ve Asyalı kadınların ABD ve İngiltere'deki protestolarının güçlü örnekleri için bkz. *The Empire Strikes Back* (Centre, 1982) ve daha birçokları. Teorik kapsam, Marksizmden (Angela Davis) köktenciliğe (bell hooks) kadar uzanır.
17. Toril Moi, "Virginia Woolf" (1985) makalesinde, "hümanist, toptancı estetik" ve politikayı eleştirir ve öznelerin hem arasında ve hem de kendi içlerinde, özne konumlarıyla ilgili politikaların değiştirilmesini savunur. Ona ve başkalarına göre, "birleşik benlik kavramını radikal bir şekilde sorgulamaya" ihtiyacımız vardır ve "bir birleşik bireysel kimlik (ya da toplumsal cinsiyet kimliği) ya da aslında "metinsel kimlik" arayışına son vermemiz" gerekir. Başka herhangi bir yaklaşım "son derece indirgeyici ve seçicidir," (137-139). Yine bu merkezsizleştirme bağlamında bkz. McCallum (1985).

18. Bahsedilen duruma güzel bir örnek Trinh T. Minh-ha'ın yeni kitabı, *Woman, Native, Other*'dır. Bu kitap sömürgeci söylem ile Üçüncü Dünya kadınlarının nesneleştirilmesinin altını dikkatli bir şekilde çizer, ancak bu egemenliği sadece söylem düzeyinde değerlendirir.

19. Bu o kadar yaygındır ki, bir liste yapmak çok zordur. Bununla beraber, Kanadalı kadınların politik ekonomi hakkında yazdığı birkaç temsili metin fark ettiğim yokluğa işaret edecektir. *Acton*, et al., der. (1974), *FitzGerald*, et al., der. (1982), *Maroney ve Luxton*, der. (1987) gibi kitaplar, bahsettiğim ırk konusunun dar bir kavranışı hakkında ve sömürgecilik, emperyalizm ve Kanada kapitalizmi ve onlara eşlik eden ırkçı söylem ve sağduyu dışında ele alındığında, sınıf ve toplumsal cinsiyetin nasıl basit bir şekilde anlaşıldığı hakkında fikir verecektir. Ayrıca bkz. Mitchell ve Oakley, der. (1986), bu kitabın girişinde ırkçılık ve İngiltere, ABD ve Kanada'da yaşayan Beyaz olmayan kadınların yaşamlarının özellikleri hariç, her şeyden bahsedilir. "Emekçi sınıfa ait kadınlar" hakkındaki herhangi bir söylem, bu bağlamlamayı başaramadıkça, sadece boş bir retorik olarak kalır. Kanada bağlamında "Beyaz olmayan kadınların" ayrı ve marjinal rolü için bkz. *Adamson* et al. (1988) içinde: Nancy Adamson, Linda Briskin ve Margaret McPhail.

20. Sınıf ile toplumsal cinsiyeti birleştirmeye çalışan böyle bir insani yaklaşım örneği için bkz. Luxton (1980). Çekirdek ailelerden söz eden yazar, bunları temel olarak "ev emeği" alanları olarak değerlendirerek, evdeki gündelik yaşamı "emek süreçleri" olarak formülleştirir. Ona göre, aile yaşamı "... emek ya da işgücü pazarı ve tüketim malları pazarı olmak üzere, iki ekonomik ilişki alanı arasında yürütülen bir *üretim sürecidir*", 16. Evde "değer" üretimi ve "ev emeği" ile ilgili tartışma için ayrıca bkz. Fox, ed. (1980).

21. Örneğin, *Armstrong ve Armstrong* (1978) gibi kitaplar, kendi mantıkları çerçevesinde, emeğin Kanada sermayesi tarafından örgütlenmesinin materyalist (yani tarihsel ve toplumsal) bir analizini çağıran böylesi bir kapsayıcı bakışı ve özgüllüğü gerektirir. Dorothy Smith, feminizmin ırkçılığın geleneksel şeyleştirici söylemini eleştirmeden kabul etmesini yorumlarken, politik ekonominin ırkçılık ile hesaplaşamamasına dikkat çekmiştir. "Söylemsel engellerin aldığı biçimler, belki de en açıkça, politik ekonomi geleneği içerisinde çalışan feministler olarak, bu gelenek içinde örtük olarak bulunan ırkçılığı fark etmedeki başarısızlığımız ile gözler önüne serilmiştir. Geleneğin bu ırkçılığı, pratiklerimiz içinde üstü kapalı bir durumdadır ve aslında, birey olarak takındığımız tavırlardan ziyade, söylemsel önkabullere katılma ve bunları kullanma ve "temel meseleleri" iktidar ilişkileri içerisinde yapılandırma ile kendini ortaya koyar. Bkz. Smith (1989): 53.

22. Bkz. Armstrong ve Connelly (1989). "Bize göre, bölgesel, ulusal ve uluslararası bağlamlarda sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet aracılığı ile yeniden kavramsallaştırılmalıdır. Bunca sınıf analizinde kullanılan sınıfın durağan bir şekilde kategorize edilmesi, toplumsal cinsiyet, ırk/etnisite ya da sınıf deneyimlerini yansıtmamaktadır,": 5. Bu ifade, feminist ekonomi politik içerisinde bulunan ve sözünü ettiğim aynı eksikliğe dikkatimizi çekmektedir. Ayrıca Barrett ve Hamilton'un (1986) giriş kısmına ve her ne kadar Kanada'nın yerli halklarının kötü durumuna "siyasal açıdan doğru" ama göstermelik bir atıfta bulunulmuş olsa da, yazarların, İngiliz ve

Fransız olmak üzere iki milletten oluşan Kanada hakkındaki görüşüne bakınız. Ng (1989), "Sexism, Racism, Nationalism" denemesinde, bu tarz bir tarihyazımının ırkçı karakteri hakkında yorumlarda bulunur.

23. *Yapısal* anlayışın ilginç bir örneği ev emeğinin formülleştirilmesinde ortaya çıkar. Meg Luxton'ın *More Than a Labour of Love* kitabı şu ifadeler ile başlar: "Kanada'da ev kadınları en büyük *meslek* gruplarından birini oluşturur" (11) ve ev işlerinin dört yapısından ya da dört "farklı iş sürecinden" söz ederek şöyle devam eder, "*her biri* çeşitli görevlerden oluşmuştur ve *her birinin kendine has bir tarihi*, içsel ritmi ve gerilimleri ve kendine özgü değişim tarzı vardır" (19, vurgular bana ait).
24. Smith (1989): 53.
25. Bkz. Sargent (der. 1981). "New Left Women and Men: The Honeymoon is Over," başlıklı giriş yazısında, Sargent, "gündelik işler sorununda (ofisi kim temizliyor... vs.)" ve "teorinin sorunlarından (devrimi kim yönetiyor... vs.)" söz ederek, sol görüşteki kadınların, tecrübe ile belirlenen "gitme ya da kalma" konusunda yaşadıkları ikilemin altını çiziyor. Sargent'ın analizinde "kim" ya da aktör ve deneyim, merkezi konumdadır, ama mantığı sonuna dek götürülmemiştir ve hiçbir yerde, geride kalan sol görüşlü erkekler tarafından uygulanan Marksizm türü sorgulanmamıştır. Onun yerine sadece "devrimi yönetenler" vb. gibi şeyler duyarız.
26. Bkz. Hartman (1981). "Marksizm ve feminizmin evliliği İngiliz teamül hukukunda tasvir edilen kadın ve erkeğin evliliğine benzer: Marksizm ve feminizm birdir ve bu birlik Marksizmdir. Marksizm ve feminizmi bütünleştirmek için girişilen son zamanlardaki çabalar, feministler olarak bizim için yeterli değildir, çünkü bunlar feminist mücadeleyi sermayeye karşı "daha geniş" bir mücadelenin içinde soğururlar" (2).
27. Marx ve Engels (1970).
28. Eisenstein (1979)'da, Hartman ya da Sargent ya da Zillah Eisenstein, Marksist ve feminist olarak bölünmüş kafa yapısı ve kişiliğin, ve bunun sonucu olarak, toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramlarının, birbirinden ayrı olup bir araya getirilmesi gereken iki ayrı toplumsal kategori olarak kavranışının güçlü örnekleridir. Gloria Joseph, (1981)'de, bu ayrılma konusundaki düşüncesini belirtir.
29. Marx (1973): 93.
30. Bkz. Smith (1987).
31. Bkz. Thompson (1978).

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Acton, J., P. Goldsmith ve B. Sheppard, (der.) 1974. *Women at Work, Ontario 1859-1930.* Toronto: Canadian Women's Educational Press.

Adamson, N., L. Briskin and M. McPhail. 1988. *Feminist Organizing for Change: The Contemporary Women's Movement in Canada.* Toronto: Oxford University Press.

Armstrong, P. ve H. 1978. *Double Ghetto: Canadian Women and Their Segregated Work.* Toronto: McClelland and Stewart.

Armstrong, P. ve M.P. Connelly. 1989. "Feminist Political Economy: An Introduction," *Studies in Political Economy* (Autumn).

Bannerji, H. et. al. 1991. *Unsettling Relations: The University as a Site of Feminist Struggle.* Toronto: Women's Press.

Bannerji, H. 1986. "Popular Images of South Asian Women." *Parallelogram* vol. 2, no. 4.

Bannerji, H. 1987. "Introducing Racism: Notes Towards an Anti-Racist Feminism" *Resources for Feminist Research* vol. 16, no. 1.

Barrett, M. ve R.. Hamilton, (der.) 1986. *The Politics of Diversity: Questions for Feminism.* Boston: Beacon.

Beauvoir, S. de. 1974. *The Second Sex.* Çev. H.M. Parshley. New York: Vintage.

Berger, J. 1972. *Ways of Seeing.* Londra: BBC.

Centre for Contemporary Cultural Studies. 1982. *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain.* London: Hutchison.

Chatterjee, S.K. 1976. *English Education in India.* Delhi: MacMillan Company of India.

DasGupta, T. 1989. "Introduction." In *Race, Class, Gender: Bonds and Barriers. Socialist Studies Annual 5.* Toronto: Between the Lines.

Dworkin, A. 1980. *Pornography: Men Possessing Women.* New York: William Morrow,

Egan, C.. L.L. Gardner ve J.V. Persad. 1987. "The Politics of Transformation: Struggles with Race, Class and Sexuality in the March 8th Coalition." In *Feminism and Political Economy: Women's Work, Women's Struggles,* haz. H.J. Maroney and M. Luxton. Toronto: Methuen.

Eisenstein, Z.R., (haz.) 1979. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism.* New York and London: Monthly Review Press

Eisenstein, H. ve A. Jardine, (der.) 1985. *The Future of Difference.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Firestone, S. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution.* New York: William Morrow.

FitzGerald, M., C. Guberman ve M. Wolfe, (der.) 1982. *Still Ain't Satisfied: Canadian Feminism Today.* Toronto: Women's Press.

Fox, B. (der.) 1980. *Hidden in the Household.* Toronto: Women's Press.

Freire, P. 1970. *Pedagogy of the Oppressed.* New York: Continum.

Harding, S. ve M.B. Hintikka, (der.) 1983. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science.* Dordrecht, Hollanda: D. Reidel.

Hartman, H. 1981. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union". *Women and Revolution.*

Hartsock, N. 1984. *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism.* Boston: Northeastern University Press.

Joseph, G. 1981. In "The Incompatible Menage a Trois: Marxism, Feminism and Racism," in *Women and Revolution.*

Kline, M. 1989. "Women's Oppression and Racism: A Critique of the 'Feminist Standpoint.'" In *Race, Class, Gender: Bonds and Barriers, Socialist Studies Annual 5.* Toronto: Between the Lines,

Kuhn, A. ve A.M. Wolpe, (der.) 1978. *Feminism and Materialism.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Luxton, M. 1980. *More Than a Labour of Love.* Toronto: Women's Press

Maroney, H.J. ve M. Luxton, (der.) 1987. *Feminism and Political Economy: Women's Work, Women's Struggles.* Toronto: Methuen.

Marx, K. 1973. *Grundrisse.* Middlesex: Penguin.

Marx, K. ve F. Engels. 1970. *The German Ideology.* New York: International Publishers.

McCallum, P. 1985. "Woman as Ecriture or Woman as Other" *Canadian Journal of Political and Social Theory* vol. 9, nos. 1-2.

Miles, A. 1985. "Feminist Radicalism in the 1980s" *Canadian Journal of Political and Social Theory: Feminism Now* vol. 9, nos. 1-2.

Millet, K. 1971. *Sexual Politics.* Londra: Sphere.

Minh-ha, T.T. 1989. *Woman, Native, Other.* Bloomington: Indiana University Press.

Mitchell, J. ve A. Oakley, (der.) 1986. *What Is Feminism? A Re-Examination.* New York: Pantheon.

Moi, T. 1985. "Virginia Woolf" *Canadian Journal of Political and Social Theory* vol. 9, nos. 1-2.

Ng, R. 1989. "Sexism, Racism, Nationalism." In *Race, Class, Gender: Bonds and Barriers. Socialist Studies Annual 5.* Toronto: Between the Lines.

O'Brien, M. 1981. *The Politics of Reproduction.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Sargent, L. (haz.) 1981. *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism.* Boston: South End Press.

Smith, D.E. 1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology.* Toronto: University of Toronto Press.

Smith, D.E. 1989. "Feminist Reflections on Political Economy," *Studies in Political Economy* no. 30 (Autumn): 37-59.

Spelman, E.V. 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought.* Boston: Beacon Press.

Thompson, E.P. 1978. *The Poverty of Theory and Other Essays.* New York ve Londra: Monthly Review Press.

Williams, R. 1977. *Marxism and Literature.* Oxford: Oxford University Press.

Williams, R. 1983. *Keywords.* Londra: Flamingo.

Sunuş:

Derlemeye aldığım son yazı, mektup biçiminde yazılmış bulunuyor. Bu seçim bana, derlemeyi H.B.'nin kendi imzasıyla noktalama olanağını verdi. Mektup biçiminin seçilmiş olmasının nedeni, burada işlenen konunun, bir bakıma, "ezilmişlere özgü" olması, ezilmişlerin, başta kadınlar ve çocuklar olmak üzere, kendi insanlarını ezmelerini mercek altına alması. Mektup biçimi, kendi kirli çamaşırımızı kendi aramızda yıkadığımız izlenimini verirken, bunun yayınlanması, bu çamaşırın ancak herkesin önünde yıkanırsa temizlenebileceğini ortaya koyuyor. H.B., her zamanki keskin bilinci ve gözü pekliğiyle, ezilmişlerin iç sömürüsünü gözler önüne sererken, bunun da nasıl sömürgeciliğin, köleciliğin ve emperyalizmin, tek sözcükle kapitalizmin ürünü olduğunu, "ileri" Batı'nın geliştirdiği "çokkültürcülük" (ve onun bir biçimi olan "medeniyetler diyaloğu") gibi yaklaşımların, gerçekte ne denli ırkçı olduğunu, ezilmişlerin kendi ezilmişlerini daha da ezmelerini önleme yerine, bunu nasıl beslediğini, az bulunur bir durulukla gözler önüne seriyor. Bu çerçeve içinde, "topluluk" kavramının etkileyici bir çözümlemesini de veriyor. Bu son yazısının sunuşunu noktalarken, H.B.'ye, bize getirdiği devrimci bilgi ve bilinç ışığı için bir kez daha minnetimi sunmak istiyorum.

C.E.

Bir Suskunluk Sorunu:
Beyaz Olmayan Topluluklarda Kadınlara Uygulanan Şiddet Hakkında Düşünceler*

Kalküta, 15 Kasım 1997

Sevgili Ena ve Angela,

Size bu mektubu akademik protokolleri bir kenara bırakarak yazıyorum, çünkü söylemek istediğim şeylerin anlaşılması için fiziksel olarak var olan bir okuyucuya ihtiyacım var. Bu konu akademik ya da teorik soyutlamalar ile sarmalanıp sunulamayacak kadar günlük yaşamımıza ve politikalarımıza yakındır. Benden yazmamı istediğiniz ve tamamlanmış bir araştırma yerine bir yüksek sesle düşünme olan bu mektubu kabul ettiğiniz için çok teşekkür ederim. Sayesinde başka insanlara da ulaşabildiğim ideal okuyucularım olduğunuz için de, ayrıca teşekkür ederim.

I

Ataerkillik ve kadına şiddet konuları genel olarak rahatsız edicidir; ancak, kendimizin olduğu söylenen topluluklarımız ile ilişkili olarak değerlendirildiğinde, bu konu daha da rahatsız edici bir hale gelmektedir. En iyi bildiğim Güney Asya topluluklarından söz etmekteyim, ancak söyleyeceğim şeyler Kanada'da yaşayan ve Beyaz olmayan "başka" topluluklar için de geçerlidir.[1]

---

* "A Question of Silence: Reflections on Violence Against Women in Communities of Colour." E. Dua and A. Robertson (eds), *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought. Toronto:* Women's Press (1999). 261-277

Hinduların kadınlık ilkesini tanrılaştırmaları da dahil olmak üzere, namus ve kadına saygı konusunda çok fazla konuşulsa da, kadına şiddetin, aramızda yaygın bir olgu olduğunun farkındayım. Sadece benim değil, çok sayıda kadının farklı derecelerde şiddeti yaşamak zorunda kaldığını ve bunun için ne yapabileceklerini ya da bunu kime anlatabileceklerini bilmediklerini biliyorum. Kişisel ya da özel durumlarda, sıklıkla kendi aramızda konuşmuş ve bazen de kaygılarımızı kamuoyu ile paylaşmışızdır. İki kızını öldüren ve intihar etmeye çalışan Sri Lankalı kadının hikâyesi asla aklımdan çıkmaz. Bu olaylar, benim anladığım kadarıyla, kişisel patoloji meselesi değildir; kadının göçmen olması, tecrit edilmesi, ekonomik ve sosyal destekten yoksun olması, aşırı derecede kötü muameleye maruz kaldığı evliliği ve kadına uygulanan şiddetin belirtilerinin görmezden gelindiği hastaneleriyle cinsiyetçi ve ırkçı bir toplum içinde yaşaması, göz önünde bulundurulmalıdır. Daha küçük bir ölçekte, sığınma evlerinin geçici korumasını bırakıp "yuvalarına", zaten onları kaçırmış olan partnerlerinin şiddetine dönen kadınlar için kaygılanıyoruz. Ancak genel ilgimize ve hepimizin birçok şeyi bilmemize rağmen, bu kadınların sözde topluluklarının –(kendilerinden ziyade) dış güçler tarafından, "Beyaz olmayan insanlar"dan oluşturulmuş bu toplulukların– içerisinde kadına şiddet olgusu hakkında, kapsamlı ya da elle tutulur herhangi bir şey okumadım. Belki İngiltere ya da ABD'de bu konuda yazılmış yazılar vardır, ancak bunlar kamuoyunun ilgisini çekebilecek kadar önem kazanmamıştır.

Bugünkü duruma bakılırsa, bu konuda doğrudan eleştirel bir değerlendirme, bir toplumsal analiz yapılmamış ya da politik bir projeye henüz girişilmemiştir. Bu görevi, temel olarak, işlerinin deneyim ile ilgilenmek olduğunu düşündüğümüz şairlere ve roman yazarlarına bırakmış gibi görünüyoruz. Ve sizin de bildiğiniz gibi, toplum bilimciler olarak, deneyimlere, güvenilir toplumsal bilgi kaynağı olarak aşırı şüphe ile bakma uyarısıyla eğitildik. Her ne kadar bazı feminist teorisyenler deneyimin değerini kabul et-

tirmeye çalışsalar da, feminist teorilerin günümüzdeki söylemselliği, deneyime, kadınlar tarafından yaşanan gerçek yaşantılara büyük bir soru işareti yapıştırmıştır. Topluluğun kadına şiddeti konusunda bildiklerimiz ve söylediklerimiz, edebi ya da kültürel yapıtlara dönüştürüldüğünde ve gerçekle kurguyu ayıran sınırlara itildiğinde; bu şiddetin göçmen gerçekliğinin doğrudan parçası olduğunu kabul etmemizin bu konuya eğilme ya da onu düzeltme yolunda yaratacağı baskının aynısını yaratmaz. Böylece kendi evlerimizde, tam da "topluluğu" oluşturan ahlaki ya da toplumsal kuralların çizdiği çerçevede, ataerkil şiddet hakkında konuşmak ve buna göre davranmak durumunda kalıyoruz. Uygulamada, bize sadece olumsuz bir şekilde geri döndüğünü bilsek bile, ortak suskunluğumuzu sürdürüyoruz. Bu suskunluğu araştırmamız ve bize neye mal olduğunu sormamız gerekir. Bu mektupta tam olarak bunu yapmaya ve aynı zamanda, aile yaşamlarımızda maruz kaldığımız ataerkil şiddetin niteliğinden söz etmeye çalışacağım.

Bu suskunluğun karmaşık özelliğinin farkına varmadıkça, onun derinliğini ölçmeye başlayamayız bile. Bildiğiniz gibi, suskunluk çok fazla şey söyleyebilir –suç ortaklığından direnişe kadar birçok anlama gelebilir. Güney Asyalı ya da Beyaz olmayan başka topluluklardaki kadınlara karşı şiddet hakkında kamuoyu önündeki suskunluğumuz, aslında, politik ve sosyo-kültürel örgütlenmemiz ve bakış açımız hakkında tonlarca şey söylemektedir. Ve üzerine doğrudan eğilmediğimiz bu suskunluk, halkın politik kültür yapısında büyük gedikler açmakla kalmaz, konuşulmayanlar yine de bir şekilde dışarı sızar, başka sorunlar biçiminde belirir ya da başka kaygı ve konuların içine karışır. Baskılananlar, bir bakıma, davalar, göçmenler ve göçmenlikle ilgili soruşturmalar, kadın sığınma evleri, sonuçta, bireysel ve özel olanı kamusal ve kolektif yaşamın örnekleri haline getirerek, geri döner.

Bu paradoksal suskunluğun sebeplerinden biri de, kamu önünde konuşmanın bizi başkalarına ve kendimize karşı sorum-

lu hale getirmesidir. Sonuç olarak yazılı medyada, herhangi bir kamuoyu aracında ne söylersek, biçim, içerik ve zaman olarak değişmez bir şekilde kalır. Onaylanmış, hatta resmi gerçekliğin bir parçası, belli bir siyasal konum olarak görünme eğiliminde olur. Sadece kulak misafirliğine konu olmuş ya da kendisine şöyle bir göz atılmış olmakla kalmayız. Biz "yüksek" sesle konuştukça topluluğun kapıları açılır. Bu nedenle, sadece halkın içinde ne söylediğimiz konusunda değil, aynı zamanda nerede ve nasıl konuştuğumuz konusunda da ihtiyatlı oluruz. Basın açıklamalarımızın, söylemlerimizin ve tartışmalarımızın sosyal iletişim arenasındaki konumunu ve karşılanış biçimini değerlendirmek isteriz. Bizler, açıklamalarımızı saracak ideolojik akımlara ya da ağlara karşı, ifadelerimizin bizi insan olarak değerlendirmek yerine "etnik topluluklar" olarak gören, "bizden" olmayanlar, özellikle bu "ötekiler" tarafından nasıl karşılanacağı konusunda, son derece duyarlıyızdır. Beyaz insanların ve Hristiyanların çoğunlukta olduğu bir ulus devlette, sadece "azınlık" olarak değil aynı zamanda "görünür azınlık" statüsünde olanlar için, bunlar önemsiz şeyler değildir. Fakat öyleyse, hem konuşmak hem de konuşmamak sorun teşkil ettiğine göre, çift tehlike ile karşı karşıyayız demektir. Aslında bu suskunluğu kırmak daha iyi olabilir, çünkü bu dile getirmenin kendisi, başka politik ihtimallere yol açabilecek politik bir eylemdir. Ancak bu konu ile halkın karşısına çıkmak, aynı diğer topluluklarınki gibi, bizim topluluklarımızın ataerkil yapısını ortaya çıkaracak kirli çamaşırlarımızı, çok da fazla sıkılmadan sergilememizi ve eleştirmemizi gerektirir.

II

Topluluklarımızda kadına şiddet konusunda eleştirilerde bulunabilmek için, öncelikle, "topluluk" kavramını olduğu gibi kabul etmekten vazgeçmeliyiz. Bunun, sosyal yaşamın temeli olan toplumsal ilişkilere bağlı siyasal ve kültürel-ideolojik bir yapılanma olduğunu, insanların doğal ve kendiliğinden bir birlikte-

liği olmadığını unutmamamız gerekir. Topluluk kavramının bu inşa edilmiş ve yapay niteliğini hep aklımızda tutmamız gerekir; çünkü, bu kavramı belirli bir tanımlık ya da sıfatla birlikte, toplumsal ve kültürel birliğin doğal ve hatta içgüdüsel biçimi olarak ele almak, sosyal bilimlerde artan bir şekilde yaygınlaşmaktadır. Kültürel antropoloji, çeşitli türdeki görelilikleriyle birlikte, "topluluğu", sivil toplum kavramı ile yer değiştirebilir, bağımsız, doğal bir oluşum, toplumsal bir veri olarak ele alma pratiğinin önemli bir kaynağıymış gibi görünüyor.

"Topluluğu" doğallaştırmak yerine, onu bir oluşum, ideolojik, yani kültürel ve politik bir pratik olarak görürsek, topluluğu meydana getiren toplumsal örgütlenmenin, toplumsal ilişkilerin ve ahlak kurallarının eleştirisini geliştirmek bizim açımızdan mümkün hale gelir. O zaman, ortak dili, dini ya da çıkarları olan bir grup insanın -aralarında güç ilişkilerinin varlığına rağmen- ancak iç ve dış faktörlerin bir araya gelmesi sonucunda, kimliği belli ve istikrarlı bir toplumsal ve politik yapı haline gelebileceğini görmeye başlayabiliriz. Topluluk denen şey, ancak çelişkilerinin ve yakınlaşmalarının karşılıklı etkileşimi aracılığı ile oluşur. Bu topluluk, kadınlar, toplumsal cinsiyet ve ataerkillik konularında olduğu gibi, ancak güce ilişkin konularda sessizliğini koruyarak kendisini devam ettirebilir. Bir topluluk, hem farklılık ve hem de benzerlik temellerinde oluşturulur. Açıktır ki farklılık, ortak olan özelliklerden yoksun olanlardan kaynaklanır ve böylece onlar toplumun ortak "benliğinin" "ötekileri", genellikle çoğunluktan farklılıklarıyla ayrılan daha küçük gruplardır. Bu da topluluğu azınlık kavramına bağlar, yani politik ve toplumsal kökleri egemen olan gruptan kitlesel biçimde farklı olmaya dayanan insanlara götürür. Kanada devletinin ve egemen sağduyunun kendi toplumsal "ötekilerini" seçip ayırdığı değişik biçimleri gördüğümüz zaman, topluluk oluşturmanın bu sürecini anlamanın o kadar da zor olmadığını görürüz. Bu ötekileştirme ırkçılık, ("ırk" bileşeni ile birlikte) etnikleştirme,

tektürleştirme anlamına gelir. Böylece "ötekileştirilen" insanlar, politik ve kültürel sınırlar içine yerleştirilirken, bir yandan da bu belirtici sürece *karşı* savunma dürtüsü ile birleşirler. Basmakalıp genellemelere göre kurulmuş ve kendilerini savunma dürtüsüyle oluşturulmuş bu topluluklar içerisinde, kötü muamelelere karşı suskunluk bu sebepten beklenmeyen bir durum değildir.

Dışarıdan siyasal olarak kurulmuş ve belirlenmiş olarak bu toplulukların kendileri de, bölünmenin iç kaynaklarını baskı altına alır ve hiç değilse temsile ilişkin girişimlerinde yekpare görünmeye çalışırlar. Bu nedenle, sınıf, toplumsal cinsiyet ve başka güç ilişkileri konularındaki suskunluk da, topluluk oluşturmanın bu iradi yönünü ortaya koyar. Ve daha sonra göreceğimiz gibi, farklılıkları yaratan yöntem, topluluk oluşturmanın her iki yönünü de ilgilendiren gelenek kavramına dayanmaktadır. İkili paradigmanın diğer yarısının, Kanadalıların "modernliğinin" aksine, bu toplulukları geleneksel olarak niteleyen de budur. Bu gelenek kurgusu –çeşitli ulusal topluluklara ve kültür gruplarına uygun düşen– özgül gelenekler icat edilerek etlendirilir. Geleneksel topluluk kavramının, açık bir şekilde ataerkilliğe ve ciddi ölçüde cinsiyetçi bir toplumsal örgütlenme ve ideolojiye dayandığını söylemeye gerek yoktur. Bunlar bu toplulukların kimliğinin özü olarak meşrulaştırılmıştır. Bu geleneksel (ataerkil) kimlik, böylece, hem güçlü dış kuvvetlerin ötekileştirmesinin, hem içselleştirilmiş oryantalizmin, hem de cinsiyetçi sınıf örgütlenmesinin eşit ölçüde sonucudur.

Topluluk oluşturmanın bu yöntemlerini göz önünde tutarak –topluluğun, sivil toplum olarak ve sivil toplum ile birlikte doğal ve eşanlamlı statüsüne karşı çıkarak– topluluğu eleştirimize, bu toplulukların kadınları olarak, topluluk üyesi statümüzü hatırlatarak başlayabiliriz. Kanada ulusunun düşüncesinde Beyaz kadınların "ötekisi" olduğumuzu unutmamalıyız ve bu da, bağımlı işçi olarak getirilen ya da sömürge sonrası emperyalizm tarafından eski sömürgelerde yaratılan kötü ekonomik koşullar-

dan dolayı Kanada'ya göç eden insanların ayrılmaz bir parçası olduğumuz gerçeğine bağlıdır. Avrupalı ya da Beyaz kadınların aksine, biz "Kanada"yı, özümleyememe sorunu ile karşı karşıya bırakıyoruz. Gerçek farklılıklarımız çokkültürcülük söylemi içerisinde kaybolurken, aynı zamanda, öz olarak, ırkçılık ve etnik köken temelinde türdeşleştirilmiş öznelere indirgeniyoruz. En asgari düzeyde bile olsa kamusal ve politik söylem ya da ideolojik inşa alanlarını belirleme noktasında olmadığımız için, anlaşılır bir şekilde, "kendi" kabalık ve kusurlarımızdan söz etmekten endişe duyuyoruz. Hakkımızda, resmi ve gündelik, yapısal ve kültürel pratik ve anlamlara sinmiş, sömürgeci/ırkçı/oryantalist bir algı ve klişelerin önceden var olması, öznelliklerimizin ve politikalarımızın çarpıtılmasının ve yanlış temsil edilmesinin önemli sebepleridir. Bu durum, tabii ki, sadece Kanada için değil, Batı'da başka ülkeler için de geçerlidir. Kanada'nın politik ekonomisinin ve hâkim kültürünün her yanını sarmış olan bu cinsiyetçi-ırkçı sağduyunun kökleri, sömürgeci fetihler, soykırımlar tarihinde ve kâr arayışının ve iktidarın süregelen projelerindedir. Bu durum, Kanada ulus devletinin ve politik-kültürel alanının politik bilinç ya da bilinçsizliğini besleyen bir Avrupalı ya da Beyaz üstünlüğü değerler sistemi yaratır. Bu alanlarda ve devlet aygıtının içerisinde, aynı anda hem varız hem de yokuz. Çokkültürcülük, bu varlık ve yokluk, farklılık ve (Kanada ulusunun bir çeşit üyeleri olarak) benzerlik çelişkisini, hem kurar hem de geliştirir. Politik ve kültürel kimliklerimiz buna bağlıdır. Hem Kanada'daki varlığımızın hem de çokkültürcülük resmi söyleminin, topluluklarımızın kadına karşı korkunç muamelesi konusunda, kamusal alanlar ve söylemlerdeki fiili yokluğumuzla ve bunlardan feragat etmemizle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durum karmaşıktır. Ama kendimizi, sömürgeci ve emperyalist geçmişlerden ve şimdiki zamanlardan gelip liberal bir demokrasiye dönüşmeye çabalayan bir Beyaz yerleşimci koloninin ortasında bulduğumuzda, bu durum nasıl daha farklı olabilir ki?

Kanada'nın Amerika'nın kuyruğunda emperyalizme katılımı halkın görüş alanından saklanmamıştır. Mülteci ve göçmen statülerimiz bu ülkede yaşayan bizleri, vatandaş olarak kabul edilsek bile, ikinci sınıf vatandaş olarak belirler. Erkek ve kadın olarak, belirsiz bir şekilde "Kanada"nın, ulusun kıyısında duruyoruz. Bu politik ekonomiye, Beyazlıkla olduğu kadar Siyahlıkla da ilgili olan bu ırkçı sınıf örgütlenmesine katıldığımızda, zaman içerisinde bir geri adım atarız. Yeniden, –sadece metaforik anlamda değil– doğrudan sömürgeleştiririliriz. Şu ya da bu şekilde sömürge karşıtı mücadelelere tanıklık etmiş ve dolaysız sömürge iktidarını söküp atmış ülkelerden gelen bizler, kendimizi, –hiç değilse bizim açımızdan– sömürgeye yakından benzeyen sosyo-politik alanlara yerleştiririz. Burada, bizimle –tarihlerimizle ve kültürlerimizle– ilgili olmaktan çok, önceden belirlenmiş ırkçı ya da etnik kökenci, sömürgeci ve köleci bir sembolik ve pratik şemaya dayanan bir sosyo-politik yorum tarzıyla ilgili olan bir farklılıkla damgalanırız.

Bu ülkeye gelen "ötekiler", kendi topluluklarını, yaygınlaşan bu küçük düşürücü farklılıklara ve türdeşleştirmeye maruz kalarak oluştururlar. Tabii ki, aynı zamanda, Kanadalılarla olduğu kadar, kendi aralarında da farklılık yaratan bir sınıf oluşumu sürecinden geçerler. Ama topluluk söylemi, bu durumu dile getiremez ya da bununla uğraşamaz ve zaten bu amaçla oluşturulmuş değildir. İdeolojik "topluluk" söylemi, insanlar ulusal ve uluslararası politik ekonomiye bir tepki olarak göç ettiğinde, bunu topluluk olarak yaptıkları izlenimini yaratmaya dönüktür.

Böylece şunu söyleyebiliriz ki, topluluklarla ilgili doğal hiçbir şey yoktur. Aslında bunlar, sosyo-kültürel tanımlarla politik etkenliklerin tartışmalı zeminleridir. "Biz"i ve "onlar"ı yaratmanın çelişkili süreci toplulukların içinde işler ve burada, ulusal ideolojik hegemonyaya karşı çıkan ve aynı zamanda ona tabi olan mini hegemonyalarla karşı karşıya kalırız. Toplulukların biçimi ve içeriği bunu yansıtır ve aynı bin kollu hegemonya, bizi hem inşa etmeye, hem de dışlamaya devam eder. "Kanadalılardan" ayırt edi-

lirken, ulus ve kültür olarak nereden –Jamaika'dan, Vietnam'dan ya da Hindistan'dan mı– geldiğimizin çok da öneminin olmadığını, buna karşılık, kendimize özgü farklılıklarımızın genel farklılığımıza dayanak olarak kullanıldığını, resmi çokkültürcülüğün söylemine ve işleyişine baktığımız zaman daha iyi anlarız. Bizim "bizliğimiz" ulusal sınırları aşabilecekken ve bazen de aşarken, "onlardan" ya da "Kanadalı" olmadığımızın çabucak farkına varırız. Beyaz olmayan tüm insanları bu şekilde etkileyen ırkçılık, Avrupamerkezcilik ya da etnomerkezcilik, ırkçılık karşıtı bir zemin yaratarak kendi aramızda daha geniş bir topluluk için alan açar. Ne var ki, içselleştirilmiş ırkçılık ya da topluluk sınırları, genellikle, içine kapanık bir sosyo-kültürel alana ve aşırı derecede bölünmüş bir politik etkenliğe yol açtığından, bu yine de garantili ya da kaçınılmaz bir sonuç değildir. Böylece, çokkültürcü topluluk olarak adlandırılan bu kitlesel dışlama mekanizmasında, farklı bölgesel ve bireysel tarihlerine, dillerine ve dinlerine rağmen, dışlanmış olanları birleştirme ihtimali varsa da, gerçekte birleşme bölge, din ve belki de dil temelinin ötesine pek gitmiyor. Aslında bölge ve dil temelindeki topluluklar, dinin öne geçmesiyle hızlı değişim sürecine girmiş görünüyorlar –örneğin günümüzde, "Hindu" ya da "Müslüman" olmanın korkutucu derecede önem kazandığı görülüyor. Bu topluluklarda gelenekselliğin derinleşmesi kadınlar açısından iyiye işaret olmamıştır.

Böylece, bir dışlanmışlar topluluğu oluşturma olanakları bir yana, Kanada'nın politik ekonomisine karşı hep uysal olmuşuzdur. Genel olarak hiçbir eleştiride bulunmadan, Kanada İşgücü ve Göçmenlik ya da İş Bulma ve Göçmenlik kurumları tarafından bizim için yaratılan sosyo-ekonomik bölgelere, ağlara ya da çerçevelere yerleştik. Yasal olarak birbirimize bağlanmış ve sınırlandırılmıştık. Görünmez olsa da asla aşılamaz olan bu sınır, topluluğun – ne olursa olsun– dış duvarıdır ve bu duvar başkalarını "dışarıda" tutmakla kalmaz, bizi de "içeriye" hapseder. Bu açıdan bakıldığında, topluluk sadece ideolojik ve sosyal

bir kategori değil, aynı zamanda devletin de bir kategorisidir. Örneğin seçim politikaları, işgücü pazarını düzenleme, sosyal yardım ya da kültürel kaynak yaratma gibi sivil toplumun yönetim biçimini ilgilendiren konularda bu kategorinin rolü üzerine düşünürsek, bu durum açıkça görülür.

Bu noktada, topluluk kavramının toplumsal oluşumunun, terimin geleneksel kullanımına ters düşen bir biçimde, kültürel olmayan bir yol izlenerek okunmasına itiraz edebilirsiniz. Kendi etnokültürel çeşitlilik ve farklılıklarımızın topluluk oluşturmada oynadığı role atıfta bulunabilirsiniz. Dinlerden, dillerden, toplumsal geleneklerden -kendimizi tanımladığımız göstergesel ve ahlaki yapılardan ve kurallardan- söz etmek isteyebilirsiniz. Bizi topluluk kılan, "bizi" diğerlerinden farklı kılan bunlar değil mi? "Topluluğu" sivil toplumun eşdeğeri olarak okusaydık, tüm bunlar bizim sorularımız olabilirdi ya da olmalıdır. Ancak belirttiğim gibi, aslında toplulukların oluşmasında, kültürel ifade ihtiyacından çok daha fazla, dış güçlerin etkisi olur. Herhangi bir bölgede yaşayanlar için, onlara belli tanımları ve kimlik işaretlerini atfeden egemen bir grup olmadıkça, hep birlikte kendilerini tanımlama çabasına kalkışmalarının bir anlamı yoktur. Daha önce de söylediğim gibi, iç ve dış güçler arasındaki bu karmaşık ve çelişkili süreç, "topluluğun", sosyal grupları siyasileştirmenin ve kültürel özelliklerini örgütlemenin çok özgül bir yolu olduğunu açıkça gösterir. Bu durum ile, sömürgeci güçlerin, kast ya da din kavramlarını kullanarak sömürgelerde yönetme ve hükmetme düzenleri kurmaları arasında hiçbir fark yoktur.

Topluluğun doğal, toplumsal bir oluşum statüsünü sorgulamak, farklı bölge, kültürel alışkanlık, ulus ve tarihlerden gelen insanların ya da hatta bu bölgelerde var olan farklı dini grupların arasındaki ortak noktalara, gözlerin otomatik olarak kapanacağı anlamına gelmez. Bu insanların, sık sık, aynı dili konuşmak, aynı yemeği yemek ve benzer davranışları sergilemek için birbirlerini arayıp bulma eğiliminde olduğu doğrudur. Çoğu zaman, Kana-

da'daki varlıklarının ilk evrelerinde, yeni ülkede işlerin nasıl yürüdüğünü öğrenmek, iş bulmak ya da iş bağlantıları kurmak, vb. için bu hayati öneme sahip bir zorunluluktur. Ancak göç ettikleri Kanada toplumu eğer tehdit edici ya da dışlayıcı olmasaydı ve ırkçılık gündelik hayatın bir gerçekliği olmasaydı, bu kültürel bağ kurma dönemi günümüzde olduğundan daha kısa ve daha akışkan olurdu. Böyle bir durumda, kültürel pratikler, hem birey hem de topluluk seviyesinde toplumsal oluşumun geçici evreleri olarak kalır, "kimlikler" ya da etnik tipolojiler oluşturacak biçimde katılaşmazdı. Bu tarz seçici yakınlıklar ya da kültürel birliktelikler, örgütlenme ve kurumsallaşmaya -katı bir kültürel yeniden üretim mekanizmasına- işaret eden topluluk terimiyle adlandırılamaz. İradi olarak kurulan kültürel dernekler hem geçicidir, hem de fazla örgütlü değildir ve çoğu zaman, halkların yaşamlarının çok küçük bir parçasını işgal ederler. Etnik ağlar oluşturabilen, ama sabit ve markalaşmış kimlikleri ile kalıcı topluluklar içinde kemikleşmemiş olan, İtalyan ya da Ukraynalı gibi Avrupa kökenli ya da Beyaz göçmenleri gözlemlersek, bu durumu daha net görürüz. İngilizce ya da Fransızcayı konuşuyor olsak bile, genellikle Güney Asya, Afrika ve Karayiplerden gelen bizim, yani Beyaz olmayan göçmenler için durum farklıdır. Bireysel olarak göç ettiklerinden ve topluluğun kurumsal yapısı içinde yavaşça katılaştıklarından, onlarda süreç tersine işler. Korkarım ki bunun sebebi, onların içinde olan değil, tam tersine dışlarında olandır, yani derilerinin rengidir. Onların derilerine, oryantalist ve ırkçı olan sömürgeci söylem kazınmıştır. Böylece bu insanların anıları, deneyimleri, gelenekleri ve dinleri, şeyleştirici ve çoğunlukla olumsuz kültürel biçimlere ve kimliklere dönüştürülür. Siyasal azınlıklaştırma süreci bu yorumlayıcı pratiğe eşlik eder ve birlikte toplulukların oluşumuna neden olurlar. Çeşitlilikten söz ettiğimizde, bu şeyleştirilmiş ve siyasallaştırılmış farklılıkları kastetmiş oluruz ve bunlar da etnokültürel kimlik ve temsil politikaları için zemin yaratırlar.

Bu toplulukların kültürel grupların özyansıması olmaktan çok, doğaları gereği, siyasal oluşumlar olduğunu aklımızdan çıkarmamamız gerekir. Bu durum topluluk söylemi ile kültürel farklılıkların Kanada'nın siyasi yapısına damgasını vurduğu son yirmi yılda özellikle daha önemli olmuştur. Bu yalnızca genel olarak toplum seviyesinde değil, fakat çokkültürcülüğün resmi olarak ifade edilmesinde ve uygulanmasında önemlidir. Kültüre "cü" ekinin eklenmesi garip görünse de (örneğin devlet siyaseti olarak "kültürcülük"ten söz edilmez), gerçek şu ki, politik ve ideolojik bakış açılarının, gündelik yaşamın ve kültürlerin (özellikle Beyaz olmayan insanların) özelliklerinden üretildiği ve kurumsallaştırıldığı bir çağda yaşamaktayız. Hukuk ve güvenlikten, ruh sağlığı ve çalışmaya kadar birçok yönetim aygıtı, Beyaz/Avrupalı olmayan "ötekilerin" kültürel özelliklerine karşı uyarılmış durumdadır. Böylesi "kültürcülük"lerin ve bunların iktidar ve yönetim katında hayata geçirilmesinin, istikrar ve öngörülebilirlik arayışında, özcü niteliklere ihtiyaç duyması ve bunları yaratması eninde sonunda kaçınılmaz olur. Eğer bu gruplar bu temel özelliklere sahip olma bakımından türdeş kabul edilmeselerdi, hiçbir uygulama hayata geçirilemezdi. O zaman da, farklılık ve çeşitlilik, yönetime yardımcı kategoriler olmaz, ona ters düşerdi.

Bu noktada, varsayılan farklılık ve çeşitliliklerin içeriği konusunda bir ya da iki soru sorabiliriz. Bu içerik tamamen uydurma mıdır? Bunlar sadece temelsiz, hayali özsellikler midir? Bu soruların cevabı bizi, Marx tarafından detaylandırılan ve *Alman İdeolojisi*'nde en iyi şekilde tartışılan, tüm ideolojik kategorilerin oluşumuna işaret eden epistemolojiye götürür. Birçoklarının sahip olduğu belirli sosyo-kültürel özellikleri icat eden ideoloji değildir; ama ideoloji, bunların bazılarını merkezileştirir ve seçilmiş olanların merkeziliği ile çelişebilecek olan diğerlerini ortadan kaldırır. Bu seçilen özellikler münferit ya da birbirinden kopuk olarak görülmezler, aksine, aralarında sıklıkla nedensellik içeren dış bağlantılar bulunduğu kabul edilerek bunlara birer ka-

tegori statüsü verilir. Diğer bir deyişle, var olan özelliklerin belirli bir şekilde düzenlenmesi ile, gerçekdışılık üreten söylemsel bir tarz oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Çarpıtıcı ya da gerçeğe aykırı olan, şu ya da bu özelliğin kendisi değil, bunların tabi tutulduğu söylemsel düzenlemedir; bir de bunlar "özsel" olarak sunulduğunda, zarar elle tutulur hale gelir. Bu ideolojik bilinç faaliyeti, özellikle iktidar planlarına eklendiğinde, güç/bilgi olarak adlandırılmıştır. Günümüzde fazlasıyla yapılan sömürgeci söylem eleştirisi, bize bunun istemediğimiz kadar çok örneğini sunar. Medeniyet ve vahşilik ya da gelenek ve modernlik gibi paradigmaların, sömürgeleştirilmiş ya da köleleştirilmiş halkların kültürel özelliklerini anlamak ve yansıtmak için söylemsel bir zemin ya da yorumlayıcı bir taslak sunduğunu orada görürüz. Resmi çokkültürcülüğün dayandığı farklılık ve çeşitliliğin içeriği bu kaynaktan beslenir. Bu da Avrupalıları modernlik, ilerleme ve medeniyet ile özdeşleştirirken, Avrupalı olmayanları modern öncesi, geleneksel ya da hatta tamamen vahşi insanlardan oluşan bir dünyaya indirger. Avrupa'nın "ötekilerinin", toplumsal değerler sisteminin ve kültürel kimliklerinin dinci, tutumlarının geleneksel ve mizaçlarının duygusal ve zor idare edilir olduğu varsayılır. Aynı anda hem eski medeniyetlere mensup (ve bu yüzden çöküş halinde), hem de ilkel (bu yüzden gelişmemiş) olarak görülürler. Bunlar, çokkültürel çeşitliliğin pek de masum olmayan söyleminin ideolojik dayanaklarıdır. Bunlar, tarihsel ve toplumsal güç ilişkileri içinde inşa edilmiş bir farklılık ve temsil oluştururlar ve çokkültürcü topluluğun sınırını belirleyen ve onu denetleyen seçilmiş kültürel özelliklere ve ideolojik paketlere kaynak olurlar.

İşte bu, çokkültürcü toplulukları yaratan ve onları, kimi zaman devlet baskısı, kimi zaman koşullu ya da sınırlı imtiyazlar biçimini alan siyaset oyununa katan, dayatıcı ya da normatif süreçtir. Öte yandan, burada, yukarıdan (devlet ve egemen ideoloji ya da hegemonik sağduyu) ve aşağıdan (uyruk halkların kendileri) gelen topluluklaştırmaları birleştiren, ikili bir şeyleşme du-

rumu ile karşı karşıyayız. Bu şeyleşmiş farklılık topluluklarının varlığı, resmi olmayan bir apartheid (ırk ayrımı) durumu, ülkenin tüm sosyo-kültürel zeminlerinde genel bir apartheid kültürü yaratır. Apartheid'ın genel kültürü, hem resmi hem de iradi bir şekilde sürdürülen parçalı ve kuşatılmış kültürel alanları çoğaltırken, mevcut özselleştirilmiş kültürel kimlikler sıkı sıkıya sürdürülmektedir. Beyaz olmayan göçmenlerin siyasete katılımı ya da onların politik öznellikleri ya da etkenlikleri, artan bir şekilde bu temellerde kavranmış ve yürütülmüştür. Topluluk kavramı ve örgütlenmesi, böylece, devlet ve halk arasındaki ilişkilerin temelini sağlar.[2]

III

Topluluk oluşturmanın bu karmaşıklığı, bize, kendini gösterdiği çeşitli biçimleriyle birlikte, ataerkil şiddet sorunsalını üzerine kurmamız gereken temeli sunar. Bu noktada, günümüz dünyasının tüm toplumlarında ataerkilliğin ve belirli toplumsal cinsiyet düzenleme biçimlerinin yaygın varlığını ve aynı zamanda, bunların tarihsel olarak uzun zamandır var olduğunu kendimize hatırlatmamız gerekir. Hem genel toplumsal örgütlenme, hem de iktidarın ve hegemonya yaratmanın belli biçimleri, ideolojik ve ahlaki kural olarak cinsiyetleştirme ve ataerkilliği gerektirir. Bu ataerkilliğin doğuştan ve biyolojik temelli ya da rastlantısal olup olmadığı bizi burada durdurmamalıdır. Önemli olan, bunun, çok uzun bir süre boyunca tarihsel olarak mevcut bulunmasıdır. Dışarıdan gelen bu insanlar, Kanada'ya geldiklerinde karşılaştıkları toplumsal alana benzer bir şekilde, son derece ataerkil ve toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş alanlardan gelmektedirler. Ataerkil şiddeti buraya geldikten sonra öğrenmiyorlar. Hepsi toplumsal cinsiyet ve ataerkilliğe göre düzenlenmiş toplumsal örgütlenmelerden, sınıf politikalarından ve ulusal hegemonik sistemlerden gelmektedirler. İki farklı baskı sistemiymiş gibi görü-

nen sınıf ve toplumsal cinsiyet, sadece teoride böyledir, pratikte ise, iktidarın tüm toplumsal ilişkilerinin örgüsünde, birbirlerini oluşturur ve dolayımlar. Beyaz olsun ya da olmasın, göçmenler ve Kanadalılar, herkes bu cinsiyetçi ve sınıflara ayrılmış toplumsal gerçeklik içerisinde yaşar. Böylece, gizli ya da açık bir şekilde, kadına karşı şiddetin, diğer tüm toplumsal gruplarda olduğu gibi, örneğin homofobi dahil, şiddetin ataerkil biçimlerinin tüm toplumsal koşullarını içlerinde barındıran bu topluluklarda da var olması şaşırtıcı değildir. Ataerkilliğin en aşırı biçimi olan kadın düşmanlığını burada detaylı olarak tartışmayacağım, ancak şunu belirtmek gerekir ki, homoseksüel erkekler uzun süre kadınlaştırılmış ve lezbiyenler de erkeksi ve sapkın kadınlar olarak görülmüştür. İkisine karşı duyulan nefret, bir yandan kadınlara karşı yer değiştirmiş nefreti içerirken, diğer yandan kızgınlık ve hatta, heteroseksüel ataerkil toplum kurallarını tersyüz edenlere karşı nefret içerir. Batı ve dünyanın geri kalanı arasında yaratılmış olan yapay bölünmeye rağmen, aslında, bu hegemonik kurallarda, mülkiyet ve sınıf pratikleri ve ideolojilerinde, aralarında derin bir benzerlik bulunmaktadır. O zaman, topluluğun sınırları içerisinde kadına karşı şiddetin özgüllüğü neredediir?

Bu sorunun cevabı bizi, eski sömürgelerdeki insanların Batı'ya gelerek yine doğrudan Beyaz iktidarla karşılaştıklarında gerçekleşen yeniden sömürgeleşme konusundaki görüşlerime geri götürür. Sınıf ve cinsiyet örgütlenmesi ve normatif davranışlar, bu durum içerisinde tuhaf bir değişiklik geçirir. Bir yandan ırkçılık gibi sömürgeci değerleri içselleştirme süreci yoğunlaşır ve bu kendinden nefret etme ve Siyah karşıtı ırkçılık ile yansıtılır; diğer yandan bu teslimiyet tavrı, bir direniş tavrı ile reddedilir ya da telafi edilir. Bu tavırlar, eskiden sömürge olan ülkelerdeki ulusalcılık ile ortak özellikler taşıyan bir çeşit ulusalcılığı yeniden canlandırır ve daha da geliştirir. Bu Beyaz ve Avrupalı olmayan topluluklar, yeniden sömürgeleştirilme koşullarında küçük kültürel uluslar olarak hareket ettikleri için, bu durum

kolay bir şekilde gerçekleşebilir. Egemen bakışın ve devletin, kendilerini farklılaştırma eğilim ve kurallarını fırsat bilirler ve bu kültürel farklılıkları benimserler. Bu aynı ideoloji ve kurumlar çerçevesinde politik aktörler olmaya çalışırken, farklılıkların maddi ve doğuştan var olduğunu ve kendilerini asimile etme ahlakına karşı kültürel özerkliklerini ilan ederler. Sömürge karşıtı milliyetçiliklerden farklı olarak, bunların devlet kurmayı amaç edinemeyen ve edinmeyen bu direnişleri, olabildiği kadarıyla, çoğunlukla kültürel ve tipik bir azınlık politikasıdır. Bu teslimiyet-boyun eğme diyalektiğinde, özellikle "Doğu"dan gelenler, temel olarak sömürgeci söylemi benimserler. Kendileri hakkında sahip oldukları ve Batı topraklarında derinleştirdikleri temel fikir, kendilerini "geleneksel" olarak nitelendirmedir. Bu bakış açısı ile hep birlikte kendilerini şeyleştirme işine girişir ve bunun mantıki sonucu olarak, kendilerini dini, modern karşıtı ve modern öncesi topluluklar olarak sunarlar. İdeolojik bakış açılarını desteklemek için efsanevi bir geçmişten ya da hikâyelerden söz ederler ve geniş ölçüde ataerkil ahlak kurallarına dayanan kendi topluluk tanımlarına uygun bir politika yaratırlar. Topluluk oluşturmanın özcü mantığı hepsini aynı noktada türdeşleştirirken, gelenek icadı, onları devletin muhatabı olarak meşrulaştırır ve kurumsallaştırır ve içlerinden birkaçı, geriye kalan hepsini devlete ve dünyaya karşı temsil edebilir.

Topluluk, gördüğümüz gibi, kültürel milliyetçilik gibi çok modern bir oluşumdur. Geleneğe, yani dine ve eski çağlara yaptığı göndermeler, sınırlarla korunmuş bir toplumsal güç alanına girebilmek için kullandığı parolalardır. Temsilci niteliğiyle yetki sahibi olarak konuşabilmek için, ahlaki terimlerle konuşmak gerekir. Bu da en etken şekilde dini söylem ve ilgili ahlaki kural pratikleri aracılığı ile gerçekleştirilir. Bu, özellikle feodal ve yarı-feodal ataerkilliklere mutlak itaat ve aynı zamanda, toplumsal çatışmalara yol açtığı için sınıfsallığın silinmesini gerektirir. Bunların hepsi cinsiyet açısından "öteki olan" kadınlara ve aynı

zamanda alt sınıflardaki insanlara fazladan bir baskı olarak geri döner –bütün bunlar da topluluk yaratma uğruna yapılır. Doğal ya da kutsal olarak emredilmiş bir davranış olarak hiyerarşi ve ataerkillik, sınıf ve toplumsal cinsiyet gücünün hem desteklendiği hem de aynı zamanda gizlendiği tuhaf bir duruma yol açar. Kadının ve cinsiyet açısından başka "ötekilerin" baskı altına alınması ve çocukların üzerinde üstünlük kurma, erkek aile reislerinin ve topluluğun erkek önderlerinin, ki bunlar aynı zamanda dini liderler de olabilir, gerçekleştirmek zorunda olduğu görevler niteliğine dönüşür. Ataerkil toplumsal şiddet, böylece, surlarla çevrili bu topluluklarda ya da dini ve kültürel gettolarda, gündelik ve manevi olarak normal bir hale getirilir.

Farklılık iddiası olarak, direniş olarak, bu topluluklar tarafından öne sürülen şeylerin, sıklıkla, tersine çevrilmiş bir sömürgeci söylem olduğu ortaya çıkar. Bu bağlamda, modernlik, akılcılık ve toplumsal eleştiri olumsuz olarak değerlendirilirken, geleneğe son derece olumlu bir ışık altında bakılır. Özellikle dini köktencilik, Doğulu olmamızın gerçek bir işareti olarak değerlendirilir. Bu, daha kapsamlı bir ulusal hayal dünyasına oturtulmuş, savunma hatlarıyla ve yeni-sömürgeciliğe bulaşmış politik sembolleriyle, küçük ölçekte bir mini-kültürel milliyetçiliktir. Bu yeni bir durum değildir. Hindistan'da, Hindu küçük burjuvazisi içinde milliyetçiliğin belli bir çizgisinin gelişmesi bağlamında, bu durumu çok daha geniş bir ölçekte daha önce görmüştük. Birçok bilim insanı ve eleştirmen, feministler ve başkaları, özellikle anne olarak kadın sembolünün olağanüstü önemi ve vatan ya da ülkenin kadın tanrıça olarak dişileştirilmesi konusuna dikkat çekmiştir. Bu ideolojik manevraların, ulusların içinde kadınların mülk ya da hizmet sunucu olarak rollerine işaret etmek dışında, kadınlara pek bir faydası yoktur. Aynı şey, kadını ve ailesel kuralları kullanarak topluluğun ideolojik olarak konumlandırılması hakkında da söylenebilir.

IV

Ellerindeki dine dayalı ataerkil güç ile birlikte, toplumun üst kademelerine serbestçe yükselebilen erkeklerin yerleşik çıkarları, bu tür topluluklarda ya da milliyetçi projelerde, topluluğun farz edilen türdeşliğini ya da birliğini sorgulamayı güç hale getirir. Toplumsal cinsiyet ve sınıf gibi "bölücü" konular ya da aynı şekilde, içselleştirilmiş sömürgeci söylem ya da ırkçılık konuları, böylece, çok büyük bir direniş ve içeriden bir susturma olmaksızın ortaya atılamaz. Kadınların haklarını ve onlara yapılan baskının nedenlerini ifade ederken, iktidarın diğer toplumsal ilişkilerinin ne kadar farkında ya da bunları ne kadar biliyor olursak olalım, topluluğun ideolojik ve politik yapısı karşısında geri çekilmek zorunda kalırız. Ne var ki, ataerkillik hakkında, bölücü feministler olarak yanlış anlaşılma riski olsa bile, sınıflar arası ve sınıf içi terimler ile konuşmak zorundayız; çünkü bu tavrımız, sözde medeniyetlerimize ya da ulusal kültürlerimize "sadakatsiz" olmayı içerir.

Eğer bu "sadakatsiz" bakış açısını benimsersek, ki bu sahip olabileceğimiz tek gerçek eleştirel bakış açısıdır, ataerkillik ve toplumsal cinsiyeti tanımanın, aynı zamanda, genel olarak sınıf ve mülkiyet ilişkilerini tanımak olduğunun farkına varırız. Ataerkil ya da erkek bakış açısının göremediği ya da katlanamadığı şey de, tam olarak budur. Onların sömürgeci ya da milliyetçi egemenliğe karşı direnişi, hiçbir zaman ne mülkiyeti ne de ataerkilliği sorgulamamıştır. İşte tam da burada onların erkek ve küçük burjuva ya da burjuva sınıf karakteri ortaya çıkar. Bu, mini-kültürel ulusların ya da politik kolektiflerin, sınıf politikaları ile ilgilenmedikleri anlamına gelmez; ancak bunu, var güçleriyle ama örtülü bir biçimde, toplumsal ve ekonomik eşitliğin yararından çok, üst kademelere yükselme amaçlarını gözeterek yaparlar. Bunlar, sınıf oluşumu olgusunun bir parçasıdırlar ve devlet oluşumunun ilk yıllarında herkes adına konuşma iddiasıyla ortaya çıkan burjuvaziyle aynı

özellikleri sergilerler. Sınıf çıkarlarından dolayı gerçekleştiremedikleri demokrasi ve liberalizm teorilerini, işte böyle bir ortamda ortaya atmışlardır. Mülkiyetin emek gücünü ve fiziksel ya da üreme kapasitelerini de kapsadığı böyle bir sahiplenme ahlakına ve mülkiyet politikasına bağlılık içerisinde bulunan, metropol kapitalist demokrasilerin bu "ötekiler"i, her ne kadar operasyonel tarzları son derecede duruma özgü olabilse de, hiçbir şekilde egemenlerden farklı değildirler.

Sınıf ve toplumsal cinsiyetin bu şekilde ortadan kaldırılmasında, mülkiyet ve onun doğrularının savunulmasında, "geleneksel" topluluklar ve "modern" Kanada devleti müthiş bir benzerlik gösterir ve pratikte aynı noktada birleşir. Resmi çokkültürcülük, devletin "ötekileri" kendine muhatap kılma ihtiyacına cevaben ortaya çıkmıştır. Bir kere ortaya çıktıktan sonra da, bu ideoloji, çokkültürcülüğün çeşitli gelişim tarzlarına yansıyan söylemi, pratiği ve kurumsal projesiyle, bir dizi resmi birimin kurulmasına yol açmıştır. Her ikisi de toplumsal güç ilişkileri aracılığı ile yaratılmış farklılıklar olan ne sınıf ne toplumsal cinsiyet, ne de toplumsal güç ilişkilerinin dayanılmaz bir başka yapısı olan "ırk", bu çeşitlilik söylemi çerçevesinde ortaya atılabilecek ve çaresi aranacak konular olamazdı. Aslında farklılık olarak kabul edilen şeyler sözde kültürel farklılıklardı ve tasarı, ne kendi aralarında ne de müsamaha gösterdikleri azınlıklar arasında iktidar ilişkilerini sorgulamadan, çoğunluğa "hoşgörü" tavsiye etmeyi amaçlıyordu. "Ötekiler", "geleneksel" (yani ataerkil, hiyerarşik ve dini) ve böylece bu eşitsizliklerin "doğal" uygulayıcıları olarak görülünce, çokkültürcü kimlikleştirmeler, sınıf, toplumsal cinsiyet ve ataerkilliğin derinleşmesini destekleyen bir sonuç yarattı. Topluluk içinde kadınlara karşı kötü muamele eleştirileri, hatta bunlar mahkemeye taşındığında bile, "kültürel" ya da "dini" hukuki argümanlarla karşılandı.

Durum hâlâ bu şekilde devam etmektedir. Bu tarz konularda aynı göçmenler gibi tamamıyla "geleneksel" olan Kanada

devletinin hukuki ve toplumsal yetki alanı için hayati öneme sahip tanımsal sınırlar, bu özselleştirme tutumlarına dayanır. Gelenek ve iktidarın ritüellerine dokunmamak, topluluklardaki seçkinlerin olduğu kadar Kanada devletinin de işine geliyor. Bu durumda, topluluğun belli bir tarihe ve politikaya özgü politik-ideolojik bir yapı olduğunu ve böylece, "öteki" ülkelerden göç eden insanlar arasındaki gerçek çeşitliliği görmezden geldiğini söylemenin bir anlamı yoktur. Bu göçmenler arasındaki ilerici ve eleştirel insanlar da, bunun sonucunda, hem kendi aralarındaki önde gelen muhafazakâr kişilerce, hem de koruyucu ataları sayılan Kanada devleti tarafından atipik, Batılılaşmış ve kendi kültürlerine yabancı olarak damgalanmışlardır. Kadınlara ya da cinsiyet açısından "ötekilere" şiddet, ötekilerin dinlerine karşı, özellikle de İslama, saldırgan ve düşmanca tutumlar, normal topluluk kimliğinin temel prensipleri haline gelmiştir. Kadının ezilmesi ve (burjuvadan ziyade) feodal ataerkillik, böylece, "bizim" toplumsal varoluşumuz haline gelir ve bu tarz bir davranış, devlet tarafından hoşgörülü bir muamele görmekle, bize karşı sömürgeci ya da ırkçı bir aşağılamanın işareti olur. Bu da kadınları hukuksal ve siyasal başvuru yollarından ve sosyal yardım hakkından mahrum bırakır. Diğer yandan, topluluk bir bütün olarak fanatizm yolunun yolcusu olduğu için, benzer bir tanımlama, Kanada'daki özellikle Arap ülkelerinden gelen Müslüman erkekleri hukuksal adaletten yoksun bırakır.

Topluluklar ya da bu küçük-ulusların seçkinleri, tabii ki, kültürel farklılık kartlarını kendilerine dikte edilen bir şekilde oynamaktadırlar. Onlar da, kendi anti-liberal bakış açılarına rağmen, kültürü, ekonomi dahil, diğer tüm toplumsal uğraklardan ayırırlar. "Kültürü" din ile özdeşleştirerek ve bu dinin özellikle seçkin bir kolunu tüm etik ve geleneksel değerlerin kaynağı haline getirerek, onlar da hâkim senaryoyu savunur ve herhangi bir temel sosyo-ekonomik talepte bulunmazlar. Modernite öncesi ve materyalizm karşıtı maskesi takınarak, son derece modern

bir kapitalist devlete çok verimli bir şekilde katılırlar. İlkel bir gelenekselliği ilan etmenin karşılığında, kendi topluluklarının yöneticileri olarak, kadınları, cinsellik bakımından "ötekileri", ekonomik açıdan yoksunlaştırılmış olanları ve çocukları yönetmeleri için kendi başlarına bırakılırlar. Göç ettikleri ya da mülteci olarak kaçtıkları kendi ülkelerinin toplumsal alanı, tarihte var olan bir yerden ziyade, bir ruhsal durum olur. Örneğin laiklik ve dini tutuculuğun savaş halinde olduğu Güney Asya, Mısır, Cezayir ya da Latin Amerika'da şiddetlenen siyasal ve kültürel çatışmaların hepsi ortalıktan silinmiştir. Geleneğin bütünleştirici miti, koca koca kıta kütlelerini, aslında temel olarak ataerkilliğe dayanan dünyanın üçte ikisini, kendi boyunduruğuna alır. Bu da işte, topluluklara atfedilen ve onların da kendi kendilerine yakıştırdıkları organik birlik ya da bütünlüktür!

Topluluklarda kadının statüsüne baktığımız zaman, onun bir tür "mülk" olduğunu, ailelerin bireysel erkek reislerine ve aynı zamanda, aile ve topluluk olarak adlandırılan kurumlara ait olduğunu görürüz. Erkekler tam da erkekliğin tanımında yer alan bireysellik ve girişimcilik için cesaretlendirilirken, kolektif organik yapının ahlakı kadınlar için geçerliymiş gibi görünür. Topluluğun malı, ataerkil hâkimiyetin nesnesi olarak kadının üzerindeki bu denetim, sadece geleneksel ya da Tanrı vergisi değildir; bu kutsal otorite, aynı zamanda, Kanada devletinin laik yapılanması ve onayı sayesinde hayata geçirilir ve güçlendirilir. "Aile reisi" yasal kategorisi, buna ait tüm imtiyaz ve sorumlulukları ile birlikte, tam anlamıyla devlet tarafından erkeğe verilen bir yetki kategorisidir. Bu kategori "göçmenlerden" Kanadalılara kadar uzanır ve pratikte bu konumda olan erkeklere kadın ve çocuklar üzerinde hayati önemde bir güç sağlar. Kanada'da bu konu özellikle, "himaye altındaki göçmenler" ile ilgili olarak, eşleri ile ilişkilerinden bağımsız olarak herhangi bir yasal hakları olmadığı için kocalarının insafına kalmış kadınlar açısından tartışılmıştır. Başlarına bela olan sınırdışı edilme –himayenin kal-

dırılması sonucunda ortaya çıkabilecek geçim derdi, yerinden olma, çocuklardan ayrılma ve toplumsal aşağılanma- tehdidi, hem büyüktür, hem de kestirilmesi güçtür. Bu durum, sayısız kadının tehlikeli ve aşağılayıcı durumlarda bile kocasının yanında kalmasını ya da sözde yuvasına dönmesini açıklar. "Geleneksel" olmanın bu kültürel kimliğine karşı herhangi bir meydan okuma, ki bu da dini ve ataerkil emirleri sorgulamak anlamına gelir, böylesine kırılgan bir sosyo-ekonomik konumda etken bir şekilde yürütülemez. Eğer bu yasa değiştirilip kadınlar göçmen eşlerine bağımlı olmak yerine, bağımsız politik ve yasal yetişkinler olarak görülebilseydi, "geleneksel" davranış biçiminden oldukça farklı şeyler görüyor olabilirdik. O zaman Müslüman kadınların kendi istekleriyle mi, yoksa açık ya da örtülü baskı koşulları altında mı kapanıp kapanmadıklarını anlayabilirdik. Topluluklarının erkek seçkinler grubunun ve de Kanada devletinin, "çok yönlü" olarak nitelenen ama aynı yönde birleşen ataerkilliğine maruz kaldıkları için, bu durumda onların gerçek isteklerinin ne olduğunu anlamamızın herhangi bir yolu yoktur. Yüzeysel ırkçılık karşıtlığı ya da kültürel milliyetçilik, sadece bu meşrulaştırmanın vitrin dekorasyonu olur.

Daha önce sözünü ettiğim bir konuya geri dönersek, kadının statüsünün bir "işaret" ve hatta kültürel özerkliğimizin bir "sembolü" olmasının, Tanrı'nın, din adamının ve kocalarının hizmetçisi olmaktan başka bir anlamı olmadığını söyleyebiliriz. Kadını erkeğe tabi kılma ya da erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyeti, ataerkil aile kuralları aracılığıyla dolayımlanmış ve düzenlenmiş, onur ve ayıp ahlak kurallarına da sıkı sıkıya bağlanmıştır. Ailenin içinde var olan ataerkillikten (bu daha geniş akrabalık ilişkilerine de uzanır), katı heteroseksist kurallardan sapma; ayıplanma ve cezalandırılmaya giden yoldur. Bu, kınanmadan fiziksel şiddete ve topluluk tarafından dışlanmaya kadar uzanabilir. Cinsel lekelenmeye yol açan kadınlar ve bu işe dahil olan erkekler öldürülebilirler bile. Vancouver'de "sapkın" kadın-

ların –örneğin topluluk dışında duygusal ve cinsel bir bağ geliştirerek topluluğu terk eden kadınların– öldürülmesi olayları uç noktada bir örnek olabilir, ancak bu tarz ahlak kuralları içerisinde mümkün olan bir şeydir. Topluluğun en güçsüz üyesinin tanrıça olarak yüceltilmesindeki ya da topluluğun namusunun taşıyıcısı sayılmasındaki istihza, kimsenin gözünden kaçmamalıdır. Aslında eğer kadın aciz olmasaydı, bir sembolün kalıbına itilmez ya da bir metaforun içine hapsedilmezdi. Bu metaforik ya da sembolik yüceltme, aynı zamanda, kadınların ve "Batı'dan farklılığımızın" nesnelleştirilmesi anlamına gelir. Hâkimiyetin maddi ve toplumsal zemini olmaksızın gerçekleşemeyecek olan kadının maddi varlığından yoksun olması ve nesnelleştirilme, kadına karşı şiddetin temelini oluşturmaktadır. Bu sembolik onurlandırmanın erkeklere uygulanmaması ve kadınların sembolik ve önemli nesneler olarak seçilmekten başka şanslarının bulunmaması tesadüf eseri değildir.

Bir insanı, fizik bir sosyo-tarihsel varlığı, bir işaret ya da sembole dönüştürmede, epistemolojik bir şiddetten daha fazlası söz konusudur. Bu, Yahudilere karşı katliamlarda ve soykırımda, çeşitli yerli halklara karşı sömürge soykırımlarında ve kölecilikte Afrikalılara karşı fiziksel, toplumsal ve sembolik şiddet uygulanmasını mümkün kılan prensiplerle aynı prensiplere dayanır. Böylece ataerkillik, antisemitizm ya da ırkçılık, birbirleri içerisinde eriyip kaynaşarak ya da kaynaşmayarak, egemenlik ilişkilerine, günlük yaşamdaki baskılardan yok etmeye uzanan bütünlüklü bir toplumsal örgütlenme sağlar. Bu sembol, mevcut şiddetin, toplumu bir bütün olarak düzenleyen toplumsal ilişkilerin biçimsel ifadesidir. Bunları kodlamanın, adlandırmanın ve sürdürmenin bir yoludur. Birkaç örnek vermek gerekirse, bu gerçeklik, Hindistan'da dulların kurban edilmesinde, Pakistan'da zina yapan kadınların taşlanmasında ya da Afrika'da bazı topluluklarda kadınların sünnet edilmesinde açık bir şekilde görülür. Bu sembolik anlatımlardaki söylemsellik, metinselleştirmenin

çeşitli biçimleri aracılığı ile, şiddet içeren toplumsal ilişkileri dolayımlar ve bunları sabit hale getirir. Seçkin erkeklerin, böylesi bir toplumsal şiddeti uygulayanlar olarak, yaptıklarının sorumluluğundan bağışık tutulmasını sağlar.

Kadınları konu edinen anlam yüklü biçimlendirmeler; sömürgeciler, milliyetçi seçkinler ve Kanada'daki benzerleri –Beyaz olmayan göçmen toplulukları ve devlet– tarafından, hegemonya nesnesi olarak kullanılmıştır. Kadınlar tarih yapmanın nesneleri olmuş, fakat tarihi yapma sürecinde, savaş kurbanları olma haricinde, kendilerine hiçbir rol verilmemiştir. Toplumların toplumsal cinsiyet temelinde düzenlenmesi, sembolik düzey dışında, kadınları özel alan ile özdeşleştirmiştir. Bu da, kadınların faaliyetleri ile hayata geçen ve sonunda onları hapseden "yuva", ev hayatı ve aileyle özdeşleştirilme anlamına gelir.

Uluslar ve topluluklar açısından kadının en önemli alameti, "iyi kadının" en yüce cisimleşmesi olan anneliktir. Bu en uç noktadaki ataerkil cisimleşmede, ama başkalarında da, kadının "iyiliği", ataerkil aileyi besleme ve onun için kendini feda etme şeklinde ve ulus ya da topluluk örneğinde olduğu gibi, daha geniş kolektiflerin aynı nitelikteki ataerkil çıkarlarına hizmet etme şeklinde tecelli etmektedir. Bu normatif planın bozulması korkusu temel olarak kadının cinselliğinden duyulan korkudan kaynaklanır ve bu yüzden, bu cinsellik şeytanlaştırılmış ve cezalandırılmıştır. Bir dereceye kadar daha az rahatsız edici olan bir düzen bozuculuğu kaynağı ise, kadınları kamusal alanlara taşıyabilecek olan düşünsel yaşamdır. Kadınlar tarafından bu yönde yapılan herhangi bir hareket, böylece, "Batılı", "Beyaz" ya da "sömürgeci", yani büyük "ulusal" ya da topluluksal davalara ihanet olarak değerlendirilir. Ancak "anormaldir" de, çünkü "bizim" kendi kendini seçen erkek seçkinlerimizin, çokkültürcülük koşulları içinde yaptıkları politik anlaşmaları ya da yaratmaya çalıştıkları kültürel ulusal direniş girişimlerine araçlık eden farklılık göstergesini tehlikeye atabilir. Belirtmekte fayda var ki,

hem kadın cinselliği, hem de kadının düşünce yaşamına ya da eğitime ilgisi, kadının normatif kamusal-özel ayrımını aşmasını sağlayacak aktif bir rol üstlenmesine imkân tanıdığı için tehdit edici bir hale gelir. Kadının, normatif kadınsılık mekanizması aracılığıyla sınırlanması ve denetimi, her iki yasaklamayı da destekler. Böylesine köktendinci davranışların dayatılamadığı durumlarda, yasaklayıcı ahlak kuralları uzlaşılmış ya da modernleştirilmiş olarak hâlâ bir şekilde geçerliliğini sürdürür. Ancak şunu da söylemek abartılı olmayacaktır ki, topluluğa ait ne kadar çok kadın onun dinsel-ataerkil düzenleyici kuralları ve biçimleri içine sıkıştırılırsa, topluluk o ölçüde özgün olduğunu ilan edebilir. Bu belirlenmiş yollardan uzaklaşma, Beyaz kadınlara Beyaz üstünlük yanlısı gruplar tarafından imparatorluğa, "ırka" ya da ırkların karışması aracılığı ile ulusa ihanet etme gerekçesiyle yöneltilen baskıya benzer bir baskı gerektirir.

Kadınlara karşı ataerkil şiddet konularını incelediğimiz zaman, geleneksel toplulukların toplumsal örgütlenmesinin, topluluğun gerçek iyiliğine pek de hizmet etmediği daha açık bir hale gelir. Ne kadınların ne de daha az imtiyazlı erkeklerin, bunda herhangi bir çıkarı yoktur. Tüm sınıflardan erkeklere, hatta içinde bulundukları toplum tarafından dışlanmış ya da ötekileştirilmiş erkeklere verebileceği en faydalı şey, kadınlar ve çocuklar üzerindeki büyük güçtür. Bu durum, uluslararası finansal güçlere karşı koyamayan, ama kendi ulusal sınırları içerisinde ülkelerini diktatör olarak yöneten ulusal hükümetlerinkinden farklı değildir. Aslında, uluslararası ya da çok kültürcü ulusal devletlerin onları onaylaması, iç güçleri ve onların muhalefet potansiyellerini ne kadar iyi denetleyebildiklerine bağlıdır.

Bu mantığın hastalıklı bir şekilde genişletilmesi ile, bu toplulukların erkekleri, genellikle cinsiyetçi ve hatta kadınlara karşı şiddet içeren kötü muamelelerinden dolayı, ırkçılık karşıtı ya da sadece feminist aktivistler tarafından bile mazur görülmüşlerdir. Irkçılık ve sınıf ayrımcılığı, erkeklerin kadınlardan, çocuklardan

ya da topluluğun homoseksüel bireylerinden çıkardıkları hıncın sorumlusu olarak gösterilmiştir. Bu hoşgörü daha kötü suistimallere ve hatta ölümlere bile yol açabilir. Kadınları çıplak bir şekilde hapsetme, şiddetli bir şekilde dövme, sakatlama ya da sigara izmaritleri ile yakma, duyduğumuz şiddet örneklerinden bazılarıdır. Kadınların da sömürgeciliğe ve ırkçılığa maruz olduğunun ve bu baskıların cinsiyetçilik ya da ataerkilliğin ağır biçimleri ile keskinleştirildiğinin fark edilmemesi, ya da çok az fark edilmesi, gerçekten de olağanüstü bir durumdur. Beyaz olmayan kadınların çoğunlukla düşük ücretli ve eşlerininkinden daha az nitelikli işlerde çalıştıkları, hem evde hem de dışarıda iki kat yükün altına girdikleri ve özellikle aşağılayıcı cinsel taciz biçimlerinin mağduru oldukları bilinen bir gerçektir. Tüm bunlara rağmen, bir kadın, çoğu zaman erkeklerin yaptığı gibi, kızgınlığını kocasından ve çocuklarından çıkarmaz. Ve tabii ki kadının onlara kötü davranması, hiçbir zaman erkeklerle ne aynı koşullar ile açıklanır ne de aynı sebeplerden ötürü topluluk ve diğerleri tarafından mazur gösterilir; oysa Kanada yargı sistemi bile kötü davranan kocaya anlayış gösterir. Erkeklerin sarsılmış ve budanmış erkekliği sömürgecilik ve köleciliğin bilim adamları tarafından anlayışlı bir şekilde not edilirken, kadınların sarsılmış insanlığı, aşırı kadınsılık nedeniyle cezalandırılmaları nadiren aynı ilgiyi çeker. Tersine, bu tarz rol ve dayatmaları aşmak isteyen, topluluk içerisindeki ataerkilliği eleştiren kadın, çok zaman sömürgeciliğin hadımlaştırma projesine arka çıkmakla suçlanır. Tüm bunlar olup biterken, polis şiddetinin, devlet ve gündelik ırkçı toplumsal şiddetin diğer biçimleri Beyaz olmayan kadınlara yöneltilir. Siyah kadınların (ve erkeklerin) oğullarının polis tarafından öldürülmesi ne kadar annelerine (ve babalarına) uygulanmış bir şiddetse, Sophia Cook'u vurma ya da elbiselerini çıkarak Audrey Smith'i çıplak arama, onlara karşı aynı ölçüde bir şiddettir.[3]

V

Şu ana kadar ve oldukça geniş bir biçimde topluluk içerisinde kadına şiddetin toplumsal sorunsalının ve bazı özgünlüklerinin göze çarpan yönlerinin altını çizdim. Kesinlikle söylenecek daha çok şey vardır. Ancak bu, mektubumun başında belirttiğim sessizliği kırmak için bir girişimdir. Toplumumuzu düzenleyen çeşitli toplumsal güç ilişkileriyle ilgili politikalara dikkat çekmeye çalıştım. Ben ve öteki anlayışına, kültürel milliyetçilik politikaları içerisinde birbirleri ile zıtlaşan özcü kimliklere dayanan basit iki kutuplu politikaların, kadınlar için uygun bir seçenek olmadığını göstermeye çalıştım. Kültürel milliyetçiliğin bu şekilde yansıması, sözde çokkültürcü topluluk politikaları, ırkçılığı ya da sömürgeci baskıları ortadan kaldırmaz. Aslında, toplumsal baskıyı yaratan güçlere ve onların Kanada devletindeki dışavurumlarına karşı gerçek mücadele, önerdiğim perspektifi gerektirir. Ne ırkçı ve emperyalist burjuva devleti tarafından sunulan sosyal demokrasi efsanelerine kanmalıyız, ne de kültürel özgünlük, kimlik ve topluluk adına bize şantaj yapılmasına izin vermeliyiz.

Bizi bekleyen, sınıf analizinden bilgisi olan, küreselleşmenin oyunlarını sergileyen bir emperyalizm eleştirisi ile birlikte, gerçek bir ırkçılık karşıtı feminizmi yaratma siyasi görevidir. Sadece ataerkillik ve cinsiyetçi toplumsal örgütlenmenin eleştirisi ile yetinirsek, böyle bir politika hiçbir zaman hayata geçirilemez. Böylesi bir eleştiri, kadınların tarihsel ve toplumsal özne olarak tanınması ve kuramsallaştırılması olmaksızın, kadınları erkeğin ve toplumun kurbanları olarak göstermenin tuzağına düşmekten başka bir işe yaramaz. O zaman şunu unutmayalım ki, kadınlar sömürgeciliğin, ırkçılığın ve sınıf örgütlenmesinin nesneleri oldukları için, erkekler ile aynı toplumsal ilişkiler içerisinde yaşadıkları için, onlar da direniş ve baskı dinamiklerinin bir parçasıdır. Tam olarak vatandaş ve ulus devletin üyeleri ve devrimci po-

litikalarda aktör olmak için erkeklerle benzer politik ihtiyaçları, hakları ve potansiyelleri vardır.

Aile, Tanrı, ulus ya da çokkültürcü devlet adına kadınların kapalı ve dayatılmış kimlik arayışına girmesi –onların onayı için yaşamak– kadınlara bir şey kazandırmayacaktır. Bizim politikalarımız, yapay farklılıkların özel savunma argümanlarına karşı kayıtsız olmak zorundadır; buna karşılık, toplumsal güç ilişkileri aracılığı ile farklılıklar yaratma, iktidar araçlarının kullanımı konularına yoğunlaşmalıdır. Cinsiyetçi-ırkçı toplumsal ve kültürel sağduyunun ve devlet aygıtının eleştirel bir algısını geliştirme, göçmenleri ekonomide "korumasız" konumlara yerleştiren yasaları sorgulama, genel politik etkenliği kendine bağlayan ve onu saptıran "çokkültürcülüğü" sorgulama, bunlar bizim öncelikli görevlerimizdir. Şurası kesin ki, bunlar ne kolay ne de sonuçlarına hemen ulaşılabilecek görevlerdir. Ne de topluluğun ya da kimlik politikalarının kapalı kapıları ardında bu iş yürütülebilir. Biz, Beyaz olmayan kadınlar, "topluluk" kadınları olarak, Kanada'da var olan çeşitli siyasal hareketleri –kadın hareketini, devlete ve sınıf iktidarına, yaygın ve sinsi ırkçılık ve homofobiye karşı direniş hareketlerini– kendimizinmiş gibi sahiplenmeliyiz. Her ne kadar bu uzun bir liste gibi görünse de, örneğin politikaya belli "kadın sorunları" aracılığı ile girmek ve oradan genel siyasal direniş arenasına geçmek mümkündür. Sadece bu şekilde, insanlar kendilerine özgü politikaları şekillendirebilirler ve böylece, baskılara karşı çıkan çeşitli politikalar, birbirlerinden farklı yönlere gitmek yerine bir noktada birleşir. Diğerleri tarafından kontrol edilen soyutlamalar ve genellemelerin engin denizinde kendi özgünlüğümüzü kaybetmekten korkmamalıyız, diye düşünüyorum. Eğer eleştirilerimizi şekillendirebilir ve ataerkilliğe, heteroseksizme, sınıf ve "ırk" kavramlarına karşı aralarında az da olsa bir bütünlük bulunan örgütlenmeler yaratabilirsek, somutlaşmış sosyal devrimin temellerini atmış oluruz. Bu süreçte dostlarımızı ve düşmanlarımızı, içeridekiler ve dışarıda-

kiler kavramlarımızı, kiminle, ne zaman, nasıl ve ne hakkında konuşabileceğimizi yeniden tanımlamamız gerektiğini söylememe gerek yok. Suskunluğumuz hakkındaki bu açık mektup bu bağlamda sadece küçük bir girişimdir.

Sevgi ve dayanışma ile,

Himani

NOTLAR

1. İnsanları "Beyaz olmayan" şeklinde adlandırmanın tartışmalı bir pratik olduğunun farkındayım. Eğer bunu, kimliği süreğen olarak simgeleyen, yani *bizim kim olduğumuzu* ifade eden bir terim olarak kullansaydım bunu yapmazdım. Bu terimi, ontolojik olmayan, politik bir belirleyici olarak, dertlerimizin hegemonyacı nedenine, yani ırkçılığa işaret etmek için kullanıyorum. Bu bakımdan, ırkçılığa ve ayrımcılığa konu olmak için "Beyaz" olmamanın yetmesi karşısında, nereden geldiğimizin, ulusal kültürlerimizin, fazla bir önemi yoktur. Bu nedenle, "Beyaz olmayan" ifadesini kullanmayı tercih ediyorum, çünkü "renkli kadınlar", "göçmenler", vb. geleneksel terimler, amaca her zaman hizmet etmeyebilir.
2. Burada Althusser'i izleyerek, devleti de, hem bir kurum hem de genel siyasal yapı biçiminde kavrayarak, devletin ideolojik aygıtına muhatap kılınmış olmaktan söz edebiliriz. Bu süreçler aracılığıyla kurulan toplulukların politik öznellikleri ve etkenlikleri, hem koşulludur hem de mevcut hegemonyalara tabidir.
3. Jamaika doğumlu, 23 yaşında bekâr bir anne olan Sophia Cook, 27 Ekim 1989 günü, içinde bulunduğu araba polis tarafından durdurulduğunda, Toronto metropoliten polis örgütü üyesi bir memur tarafından vurulmuş ve ömür boyu sakat bırakılmıştır. Memur, önce silahını dikkatsizce kullandığı gerekçesiyle soruşturmaya tabi tutulmuş, ancak ondan sonra suçsuz bulunmuştur.

   Toronto'ya gezi amacıyla gelmiş Jamaikalı bir kadın olan Audrey Smith, 10 Ağustos 1993 günü, şehir merkezinin bir sokak köşesinde, yine Toronto metropoliten polis örgütü üyelerince, yasadışı uyuşturucu haplar taşıdığı şüphesiyle anadan doğma soyularak aranmış, sonuçta ise yasadışı herhangi bir şey taşımadığı ortaya çıkmıştır.

Yazının mektup biçiminde olması nedeniyle, bu yazıya özgü bir "Yararlanılan Kaynaklar" listesi yok. Mektubu yazanın dünya görüşüne katkıda bulunan belli başlı kaynaklar, önceki yazıların altında sıralanmış bulunuyor.

Sonsöz*

Gökbörü Sarp Tanyıldız

Cem (Eroğul) Hoca ile Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde (Mülkiye) lisans öğrenimime başladığım 2005 yılında tanıştım. Anatüze'nin (Anayasa Hukuku'nun) kavramsal çerçevesini anlattığı ilk dersin çıkışında, koşa koşa Hoca'yı takip ettim ve on yedi yaşındaki bir birinci sınıf öğrencisinin çekingen cesaretiyle, Marksizme ilgi duyduğumu, bana bu konuda yardım edip edemeyeceğini sordum. Bunun üstüne, Hoca'nın odasında birkaç gün sonra buluşmak üzere sözleştik. Bu buluşmamızda Cem Hoca bana Marksizmi öğretmek konusunda yardımcı olamayacağını söylediğinde, büyük bir hayal kırıklığına uğramıştım. O da bunu görmüş olacak ki, bana Marx'ın bir anda Marksist olmadığını; Alman felsefesini, Fransız siyasi geleneğini ve siyaset bilimini ve de İngiliz ekonomi-politiğini özümseyerek kendini ve dünya görüşünü inşa ettiğini anlattı. Bunun kısa bir yolu olmadığını, ama eğer bu konuda ciddiysem, benim için iki okuma listesi hazırladığını söyledi. İlk liste, Türkiye ve dünya yazınının önemli örneklerinden oluşuyordu. İkincisi ise dünya ve düşünce tarihinden. Cem Hoca'nın gerçek anlamıyla hocam olma serü-

---

* Cem Eroğul ve Himani Bannerji, yaşamımda çok büyük öneme sahip iki hocam. Yalnızca toplum bilimsel derinlikleriyle değil, siyasi duruşlarıyla, sol ahlaklarının ve vicdanlarının şaşmazlığıyla da bana çok şey öğrettiler, öğretmeye devam ediyorlar. İsmimin bu kitapta onlarla yan yana olması benim için tarifi imkânsız bir onur ve mutluluk kaynağı. Bu vesileyle, benden kitabın sonsözünü yazmamı istedikleri için her ikisine de teşekkür ediyorum.

veni işte bu okumalarla başladı ve dört yıl boyunca hemen her hafta bir kitap tartışmak için bir araya geldiğimiz oturumlarla devam etti.

Bu dört yılın sonunda mezun olup Kanada'ya yüksek lisans öğrenimim için giderken Cem Hoca'dan, her şeyden önce, aslında Marx'ın bir kuramcı değil, müthiş bir kuramsal derinliğe sahip bir yöntembilimci olduğunu ve Marksizmin durağan bir metinler toplamı olmanın çok ötesinde, toplumsal mücadele için gerekli devrimci bilgiyi üretmemize yardımcı olan çok yönlü bir avadanlık olduğunu öğrenmiştim. Bu yaklaşımın büyüklüğü şuradaydı: Marksizm, toplum bilimsel araştırma nesnesinin içeriğini ve niteliğini belirlemez; ancak somut nesnenin özgün bilgisini en doğru biçimde üretmemize, dolayısıyla da onu dönüştürmemize yardımcı olur. Böyle anlaşıldığı zaman Marksizm, Cem Hoca'nın yaptığı gibi, hiçbir dogmatizme ve sekterliğe yüz vermeden, Demokrat Parti'den Türkiye'nin anayasal düzenine, devletin doğasından insanın varoluş biçimi olan bireye, ölüm hakkından öznel bir hak olarak laikliğe kadar uzanan değişik toplumsal olguları incelemek için seferber edilebilir.

Ben bu tür bir Marksizmi özümseyip kendi araştırmam için kullanmaya çalışırken, Kanada ve Kuzey Amerika akademisinin bambaşka bir biçimde işlediğine tanık oldum. Marx, sosyolojinin kurucuları arasında anılan, her akademik dönem kendisinden bir ya da iki hafta söz edilen, bugünü anlamak için ise sözü tükenmiş sakallı bir ihtiyardan ibaretti. Kısacası, Cem Hoca'nın yöntembilimcisi, müfredatlaştırılmış ve budanmış bir kuramcı ile yer değiştirmişti. Bugünün Kuzey Amerika'sı, ekonomik sorunlarını büyük ölçüde geride bırakmış; cinsiyet, cinsellik, ırkçılık, göçmenlik, mültecilik ve sakatlık gibi konularla boğuşan çağcıl bir toplumdu ve Marx, sözü geçen bu kategorileri metinlerinde ya hiç kullanmamıştı ya da yeterince kuramlaştırmamıştı. Hâlâ Marksist olduklarını iddia edenlerin büyük çoğunluğu da bu konuların ekonomiye kıyasla zaten çok önemli olmadığını düşün-

düklerinden, bu grup ve Marx'ın geçkinliğini savunup onun, en iyi ihtimalle hayaletiyle ilgilenen gruplar, aslında büyük bir anlaşma içinde birbirini görmezden geliyordu. Marx'ın geçkinliğini savunanlar üniversitelerde, akademik dergilerde ve yayınevlerinde baskın durumdaydı. 2008-9 büyük ekonomik krizinden sonra, Marx'ın büyükçe bir portresini şık bir çerçeve içinde duvarlarına astılarsa da, Marx'ın, çözümlemelerindeki yeri "rahmetli dedem bizi çok uyarmıştı, nur içinde yatsın"ın pek ötesine geçmiyordu.

İşte bu kitaptaki denemelerin yazarı olan tez danışmanım Himani Bannerji ile böyle bir akademik ortamda, doktoramın ilk yılında, "Moderniteyi Kuramlaştırmak" isimli bir derste tanıştım. Kanada akademisinde olup da toplum bilimleri ya da insanlık bilimleri çalışan herkes gibi, Himani'nin ismini çoktan duymuş, hatta yüksek lisansım sırasında aldığım derslerde birçok makalesini okumuştum. Kanada'da kadın çalışmaları ve eleştirel "ırk" çalışmaları disiplinlerinin kurulmasındaki rolü bilinen bir gerçekti; ama tanınmasının asıl nedeni, bu ikisini birlikte Marksist bir yöntemle organik olarak kuramlaştırabilmesiydi. Cem Hoca gibi Marx'ı öncelikle bir yöntembilimci olarak gören Himani'nin yaklaşımı, kendini hem eklemeci bir aritmetik pratikten (Marksizm+Feminizm+Irkçılık Karşıtlığı), hem de cinsiyet, cinsellik, "ırk" ve sınıfın içsel ilişkisini ilkesel ve zımnen kabul eden, ama sonsuz dolayım basamaklarındaki diyalektik dansın baş döndürücülüğü ve insanı nefessiz bırakması yüzünden, bu ilişkiyi bir türlü somut olarak gösteremeyen Hegelci-Marksist yaklaşımlardan farklı ve bana kalırsa, üstün kılmaktadır.

Himani'nin denemelerinden kimin ne öğreneceğini kestirmem mümkün değil. Buna karşılık, Marksizmin ıskartaya çıkarılmak istendiği, tarihsel maddeciliğin yerini "yeni maddecilikler" adı altında bir tür "yığıncılık/kütlecilik"in (beden kütlesi, et yığını gibi) aldığı küreselleşmiş akademik kültür sanayisinde yetişmeye çalışan bir Marksist sosyolog olarak, Himani'den öğ-

rendiğim en temel toplum bilimsel yordamı paylaşmak isterim: Analitik bir kategori olarak öznel deneyim, ne ikinci dalga feminizmde olduğu gibi yüceltilerek, ne de post-yapısalcı feminizmlerde olduğu gibi reddedilerek şeyleştirilmemelidir. Bunun yerine, toplum bilim araştırmasının, fenomenolojik anlamıyla, *yönelimsel* başlangıç noktası olarak kabul edilmelidir. Yani, herhangi bir öznel deneyim, kendiliğinden bir hakikat taşıdığı için değil, belli bir bakış alanı kurarak bireysel bilincimizi belli bir üretim biçiminin belli bir toplumsal biçimlenmesine doğru yöneltmesi bakımından önem taşımaktadır. Bu sayede, içinde bulunduğumuz andaki yerel ilişkileri, yerel-ötesi tarihsel toplumsal ilişkiler bağlamında anlamlandırma olanağını sağlar.

Diğer bir anlatımla, Himani'ye göre, günlük yaşamımızda deneyimlediğimiz belli bir sömürü ya da baskı biçimi, o toplumun dokusundaki kaçmış bir ilmiği imler. İşte Himani için toplum bilimsel çözümleme, bu deneyimle başlar. O kaçan ilmik, bizi genellemeciliğin kolaylığına değil, toplumun bütüncül örgütlenme biçimine ve bu örgütlenme içindeki hükümran ilişkilerin ve kurumsal yapılanmaların çelişkili işleyişlerinin ortaya çıkarılmasına götürmelidir. Böylece toplum, sıradan insanların gündelik yaşayış ve yapagelişlerinin bir ürünü olarak ele alındığı zaman, Himani'ye göre, artık sınıfı Weberci sosyolojinin betimleyici bir ekonomik kategorisi olarak anlamak mümkün değildir. Himani'nin yaklaşımında, Marx'ın vurguladığı gibi toplumsal bir ilişki olan sınıf, somutluk kazanır. Evet, sınıf toplumsal bir ilişkidir, ama kanlı canlı bir toplumsal ilişkidir. Sınıf, erkek, kadın, trans ya da başka bir biçimde cinsiyetleştirilmiş; Beyaz ya da Siyah olarak ırksallaştırılmış; Türk ya da Kürt olarak etnikleştirilmiş; karşıcinsel ya da eşcinsel olarak cinselleştirilmiş somut insanların toplumsal ilişkisidir. İşte tam da böyle anlaşıldığında, kendisi de aynı zamanda bir şair olan Himani, sanki Amerikalı şair Gertrude Stein'ın çok bilindik "bir gül bir güldür bir güldür bir güldür" dizesini, "bir sınıf bir cinsiyettir bir "ırk"tır bir

cinselliktir" olarak yeniden yazmaktadır. Stein ilk bakışta son derece garip görünen bu tümceyi, İngilizcenin imkânlarını zorlayarak, şiirde giderek metaforikleşmiş güle yeniden somutluk kazandırmak için yazmıştı. Himani de giderek soyutlaştırılarak gerçek yaşamdan uzaklaştırılmış sınıf kavramını, Marksizmin imkânlarını işe koşarak, somut ve toplumsal bir hale getirmeye çalışmaktadır.

Himani'nin sömürü ve baskı biçimlerini birbirinden ayırmayan, aksine hangi özgün toplumsal biçimlenme ve örgütlenmede, hangi özgün yollarla bu baskı biçimlerinin kapitalist sömürü yöntemleriyle kaynaştığını araştıran sosyolojik yaklaşımı; yalnızca kuramsal ve yöntembilimsel olarak değil, aynı zamanda siyasi açıdan da önemlidir, çünkü bu baskı ve sömürü mekanizmalarının nasıl yok edilebileceği bilgisini de üretmemize olanak sağlamaktadır. Günden güne otoriterleşen; ırkçılığın, özellikle Kürt düşmanlığının kol gezdiği; göçmen ve mülteci karşıtlığının zulüm repertuvarına eklendiği; kadın, trans ve eşcinsel cinayetlerinin sıradanlaştığı; neoliberal kapitalizmin topraklarını çitleyip göklerini deldiği, denizlerini doldurduğu; bölgemizdeki emperyalist savaşın göbeğinde olan Türkiye'nin, bir an önce tekrar yaşanabilir bir memleket haline gelmesi için verilen mücadelelerde bu tür bir sosyolojik çözümlemeye gereksinim duyduğumuza inanıyorum. Bu inançla, Himani Bannerji'nin denemelerinin, mücadelelerimizi besleyen diğer önemli yapıtlar arasında yer almasını diliyorum.

Toronto, 2016

Himani Bannerji, yetmiş yaşlarında, Hintli bir kadın sosyolog. Üçüncü Dünyalı bilge yüzü, bizim için çok tanıdık. Hindistan'da, Bengal'de en iyi sömürge okullarında okuduktan sonra Batı'yla tanışmaya gidince, kendisine belletilen evrensel eşit insanlık inanışının tam bir masal olduğunu, Beyaz ve erkek olmadıkça Batı'da tam insan sayılmadığını acı bir biçimde keşfediyor. Büyüklüğü de işte tam o anda başlıyor. Çünkü boyun eğeceğine, kendisine en uygun yoldan gidip 'acıyı devrimci kuram eyliyor'. Böylece de karşımıza, Marksizmle feminizmi, ama Beyaz/burjuva değil ezilmişlerin feminizmini kaynaştıran müthiş bir kuramsal bakışla çıkıyor.

Bu kitaptaki denemeler işte bu bakışın ürünü. Hepsi gerçeğin başka bir yanına ışık tutuyor; böylece, birbirlerinden bağımsız olarak okunmaları, sorun yaratmak bir yana, insanı çokyönlü ve yine de bütünlüklü bir toplu görüşe ulaştırıyor. Bu kitapta, böyle bir okumayı kolaylaştırmak üzere, ilgili notlar ve kaynaklar, ayrı ayrı her yazının altına konmuş bulunuyor. Tagore'un insancıllığından Kanada'nın ırkçı çokkültürcülük siyasetine, Hindistan'da Müslümanları hedef alan toplu kıyımlardan feminizm kuramına, kimlik siyasetinden Batı sosyolojisinin ideolojik temellerine, din temelli milliyetçilikten kıyafet devrimlerinin toplumsal anlamlarına dek bu kitapta Türkiyeli bir Marksisti ya da bir feministi ya da ciddi bir sosyoloğu ya da vicdan sahibi herhangi bir meraklı insanı ilgilendirmeyecek hiçbir yazı yok.

Türkiye'yle tanışan birçok insan gibi, Himani Bannerji de, bize bir kez bulaştıktan sonra bizden kopamayanlardan. Altı yıldır Türkiye'ye gelip gidiyor. Yaşadığı Kanada'dan Hindistan'a gidip gelişlerinde, Türkiye'de süresi boyuna uzayan molalar vermeden edemiyor. Bu kitaba, Türkiye için özel bir giriş yazmış olması bu ilgisinin kanıtı. Kitabın önsözünü, bu seçkiyi gerçekleştiren Cem Eroğul yazdı. Sonsöz ise, Türkiye'deki hocasını Kanada'daki hocasıyla bir araya getiren Gökbörü Sarp Tanyıldız'a ait.

24 TL. KDV DAHİL

ISBN 978-605-172-144-6

9 786051 721446

Yordam Kitap